

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
FILOSOFIA

KÁTIA R. SALOMÃO

HABERMAS: A (RE)CONSTRUÇÃO KANTIANA DOS
FUNDAMENTOS DA DIGNIDADE E DOS DIREITOS HUMANOS

TOLEDO

2019

KÁTIA R. SALOMÃO

**HABERMAS: A (RE)CONSTRUÇÃO KANTIANA DOS FUNDAMENTOS DA
DIGNIDADE E DOS DIREITOS HUMANOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Filosofia do Centro de Ciências
Humanas e Sociais da Universidade Estadual do
Oeste do Paraná para obtenção do título de
Doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e
Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Jadir Antunes.

TOLEDO

2019

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Salomão, Kátia R.
Habermas: : A (Re)Construção Kantiana dos Fundamentos da Dignidade e dos Direitos Humanos. / Kátia R. Salomão; orientador(a), Jadir Antunes , 2019.
185 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, , 2019.

1. Dignidade Humana. 2. Direitos Humanos. 3. Direito Cosmopolita. 4. (Des)transcendentalização. I. Antunes , Jadir . II. Título.

KÁTIA R. SALOMÃO

**HABERMAS: A (RE)CONSTRUÇÃO KANTIANA DOS FUNDAMENTOS DA
DIGNIDADE E DOS DIREITOS HUMANOS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Filosofia do Centro de Ciências
Humanas e Sociais da Universidade Estadual do
Oeste do Paraná para obtenção do título de
Doutora em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da tese
de Doutorado defendida pela banca examinadora
em 26 de Julho de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Pós Dr. Jadir Antunes – (orientador) UNIOESTE

Prof. Pós Dr. Aylton Barbieri Durão – UFSC

Prof. Pós Dr. Alessandro Severino Vallér Zenni – UEM

Prof. Pós Dr. Tarcílio Ciotta -- UNIOESTE

Prof. Pós Dr. Rosalvo Schütz-- UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Kátia Rocha Salomão, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 26 de julho de 2019.



Assinatura

Agradecimentos

Agradeço profundamente todos os professores que tive ao longo da minha formação.

Desde minha (s) alfabetizadora (s), minha avó (Jarina) e mãe (Maria, vulgo Cida), limitadas pela vida e pela imposição forte de uma educação básica e, mesmo assim, foram capazes de me ensinar a ler ainda muito cedo. Minha professora de primeira série do fundamental, que me presenteou com o primeiro livro, já que não sabia o que fazer comigo (era agitada e já lia e escrevia): a leitura me aquietou e me revelou um universo novo.

Agradeço ao professor Josimar Paes de Almeida, que sequer sabe da produção desta tese. Ele me apresentou a filosofia pela primeira vez já na época da graduação, lembrando que na minha época escolar não tínhamos aulas de filosofia. Apenas tive contato com a filosofia na UEL em 2000, na disciplina de Teoria da História.

Ao professor Gilvan Hansen, pelas inesquecíveis lições na época da especialização em filosofia política e jurídica na UEL em 2006.

Agradeço *'in memoriam'* a professora Clélia Aparecida Martins, que, através de sua confiança, grande cordialidade e prestatividade demonstradas em todos os momentos, tornou possível que eu me percebesse capaz de realizar qualquer feito mesmo diante de minhas limitações, que reconheço, ainda são muitas.

Aos professores do programa de pós-graduação em Filosofia da UNIOESTE, em especial: ao prof. Dr. José Luis Ames, pelas tardes maravilhosas regadas a discussão profunda e crítica; ao prof. Dr. Tarcílio Ciota, pelas grandes contribuições na banca de qualificação; à prof. Dr. Ester M. Dreher Heuser, pelas conversas, ensinamentos e estímulos em momentos de cansaço; ao prof. Dr. Luciano Carlos Utteich, por me auxiliar a compreender elementos que inclusive não eram o foco de sua disciplina no programa, mas em sua competência irretocável, sempre abriu espaço para tais discussões; ao prof. Dr. Rosalvo Schütz, que com muita gentileza aceitou o convite para esta banca final.

Agradeço a todos os professores do programa de pós em Filosofia da UNIOESTE, já que todos foram de crucial relevância ao longo deste processo.

As palavras nesse momento tornaram-se poucas para expressar minha admiração e agradecimentos ao professor Dr. Aylton Barbieri Durão. Suas valiosas sugestões oferecidas na ocasião de sua participação na banca de qualificação foram plausíveis para o resultado final do texto que, de certa forma, é fruto de suas contribuições. A contribuição do professor Durão em minha formação é muito ampla e fundamental, pois ele é sem dúvidas minha maior inspiração: sou sua Fã, o admiro e sinto-me grata de tê-lo como influência.

Ao prof. Dr. Alessandro Severino Vallér Zenni: professor, orientador, mas principalmente um amigo. Saiba que você foi capaz de perceber minhas fragilidades e ofertar suporte emocional: suas palavras de estímulo jamais serão esquecidas.

Agradeço profundamente ao professor Jadir Antunes, pela generosidade em orientar uma tese distante de sua pesquisa e por respeitar minhas escolhas. Este marxista gentil e acolhedor, respeitoso e democrático em suas manifestações, tem meu respeito e conquistou minha admiração eterna.

Agradeço ao meu esposo, Marcos Antonio Mantovani, pela compreensão da minha ausência por horas, dias e até semanas, pois se manteve gentil em cuidar de mim neste processo. Com ele aprendi que amor é cuidado, é paz, é gentileza.

Por fim, agradeço a todos os membros da família Mantovani, da família Rocha e da família Salomão: todos vocês de algum modo me incentivaram. Eu os amo intensamente!

SALOMÃO, Kátia R. Habermas: A (Re)Construção Kantiana dos Fundamentos da Dignidade e dos Direitos Humanos. 2019, 184 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

RESUMO

A tese apresentada propõe a análise da (re)leitura dos fundamentos filosóficos Kantianos da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos fomentada por Jürgen Habermas. A problemática apresentada converge em refletir sobre o processo efetivado por Habermas de (re)apropriação da filosofia de Immanuel Kant, para o constructo do conceito de Dignidade Humana (*Menschenwürde*), por intermédio da adequação dos pressupostos kantianos à sua filosofia do direito e à pragmática do discurso. Isto porque, de acordo com Habermas, a Dignidade é a ponte conceitual que possibilita os Direitos Humanos. Dessa forma, inicialmente o foco é compreender o processo de apropriação empreendido na filosofia habermasiana, presente já em seus primeiros escritos, dos quais é possível perceber o conceito de Dignidade atrelado às ideias de autonomia e de liberdade. Em um segundo momento, analisou-se no conceito de Dignidade Humana a permanência de uma função heurística capacitada em denunciar as negligências aos Direitos Humanos. Diante disso, o Direito Cosmopolita é relido em termos do Direito Transnacional com a perspectiva em sustentar a incumbência de salvaguardar os Direitos Humanos, sem recair num plano idealista, inclusive, com sobrecarga moral. E por fim, cotejou-se até onde Habermas está com Kant e para além de Kant, ao propor repensar os fundamentos do vínculo entre Dignidade Humana e Direitos Humanos, no plano da institucionalização discursiva e da (des)transcendentalização dos argumentos. Isto porque, para Habermas, a Moral é construída universalmente no entendimento discursivo, guiado pelo princípio do discurso (PU) no entendimento mútuo (*Verständigung*). Ao contrário, em Kant, a construção da Moral depende de um processo interno do sujeito voltado a um 'a priori' transcendental da razão e, conseqüentemente, cabe em sua filosofia afirmar a Dignidade associada à Moral inerente ao sujeito cognoscente. Por tais aspectos, suspeita-se que o fundamento habermasiano, ainda mesmo que parcialmente, reside no conteúdo transcendental da Moral universal, a qual, para ele, orienta o entendimento. Logo, a Dignidade Humana, amparada na solidariedade entre estranhos, no reconhecimento do outro, nos processos jurídicos e na consecução dos Direitos Humanos, ainda é um caminho no sentido do combate àquela natureza hostil e vil, que reside na dinâmica de vida, em que impera a racionalidade do sistema. O próprio Habermas tem essa consciência. De modo igual, tem consciência de que reformulou Kant até certo aspecto, entretanto, que muito de seu pensamento está depositado nas ideias de paz e de Dignidade do filósofo de Königsberg.

Palavras Chave: Dignidade Humana, Direitos Humanos, Direito Cosmopolita, Discurso, Ideias Transcendentais, (Des)transcendentalização.

SALOMÃO, Kátia R. Habermas: The Kantian (Re) Construction of the Foundations of Dignity and Human Rights. 2019, 184 f. Thesis (PhD in Philosophy). State University of Western Paraná, Toledo, 2019.

ABSTRACT

The thesis presented proposes the analysis of the (re)reading of the Kantian philosophical foundations of Human Dignity and Human Rights, promoted by Jürgen Habermas. The problematic presented converges to reflect on Habermas's process of (re)appropriation of the philosophy of Immanuel Kant, for the construct of the concept of Human Dignity (*Menschenwürde*), through the adaptation of Kantian assumptions to his philosophy of law and pragmatics of speech. This is because, according to Habermas, Dignity is the conceptual bridge that enables human rights. Thus, initially the focus is to understand the process of appropriation undertaken in the Habermasian philosophy, already present in his early writings, from which it is possible to perceive the concept of Dignity linked to the ideas of autonomy and freedom. Secondly, the concept of Human Dignity analyzed the permanence of a heuristic function capable of denouncing the negligence of Human Rights. Given this, Cosmopolitan Law is reread in terms of Transnational Law with the perspective of sustaining the task of safeguarding Human Rights, without falling into an idealistic plan, even with moral overload. Finally, it compared how far Habermas is with Kant and beyond Kant, by proposing to rethink the foundations of the link between Human Dignity and Human Rights, in terms of discursive institutionalization and (de)transcendentalization of arguments. This is because, for Habermas, Morality is universally constructed in discursive understanding, guided by the principle of discourse (PU) in mutual understanding (*Verständigung*). On the contrary, in Kant, the construction of Morality depends on an internal process of the subject turned to a transcendental a priori of reason and, consequently, it is in his philosophy to affirm the Dignity associated with Morality inherent to the cognoscent subject. By these aspects, it is suspected that the Habermasian foundation, even partially, resides in the transcendental content of universal Morality, which, for him, guides the understanding. Therefore, Human Dignity, supported by solidarity between strangers, recognition of the other, legal processes and the attainment of human rights, is still a path towards combating that hostile and vile nature, which resides in the dynamics of life, in which the rationality of the system prevails. Habermas himself has this awareness. Equally, he is aware that he has reformulated Kant to some extent, however, that much of his thinking is in the ideas of peace and dignity of the Königsberg philosopher.

Keywords: Human Dignity, Human Rights, Cosmopolitan Law, Discourse, Transcendental Ideas, Detranscendentalization.

ABREVIATURAS

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura: foi abreviado de acordo com a academia *KrV* oriunda do título original '*Kritik der reinen Vernunft*', publicada pela primeira vez em 1781.

Optou-se por citar sempre o título das obras de Habermas e, por conseguinte, as de Kant, exceto a *KrV*. Isto porque, a abordagem engloba uma série de obras com relevância significativa, pois, julga-se dessa maneira tornar a leitura indicativa mais salutar e, conseqüentemente, a identificação conceitual nas referidas obras facilitada.

“No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se por em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade” (Kant, Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 77).

“(...) as experiências da Dignidade Humana violada promovem uma consciência conflituosa de indignação que dá um impulso renovado à esperança de uma institucionalização global dos Direitos Humanos, ainda tão improvável” (Habermas, A constituição da Europa, p.05).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I HABERMAS EM DEFESA DA DIGNIDADE HUMANA: UMA RELEITURA A PARTIR DE KANT	16
1.1 APONTAMENTOS (DIGNIDADE HUMANA) NOS PRIMEIROS ESCRITOS DE HABERMAS E O VÍNCULO COM KANT	18
1.2 SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA EUROPA: A COORIGINALIDADE ENTRE DIGNIDADE HUMANA E DIREITOS HUMANOS	31
1.3 DIGNIDADE HUMANA: UTOPIA REALISTA (?)	42
1.4 APONTAMENTOS SOBRE SOBERANIA DO ESTADO E SOBERANIA DO POVO: OS PRIMEIROS PASSOS EM DEFESA DA TRANSNACIONALIZAÇÃO DA DIGNIDADE E DOS DIREITOS HUMANOS	57
II APONTAMENTOS SOBRE OS FUNDAMENTOS DO COSMOPOLITISMO: KANT VERSUS HABERMAS	64
2.1 CONJECTURAS KANTIANAS SOBRE O COSMOPOLITISMO E A NECESSIDADE DE (RE)LEITURA DE HABERMAS	66
2.2 UM NOVO CONCEITO DE GUERRA E A PROBLEMÁTICA DOS DIREITOS HUMANOS	85
2.3 OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA DO DISCURSO: ENLAÇAMENTO ENTRE MORAL, POLÍTICA E DIREITO	91
2.4 DIREITO COSMOPOLITA E A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DOS DIREITOS HUMANOS	106
III RAZÃO (DES) TRANSCENDENTALIZADA: HABERMAS ROMPIMENTO ou (RE) APROPRIAÇÃO (?)	117
3.1 O TRANSCENDENTAL: RETOMADA DO LEGADO KANTIANO VERSUS A METAFÍSICA MEDIEVAL	119
3.2 SOBRE A POSSIBILIDADE EPISTEMOLÓGICA DOS JUÍZOS: A VALIDADE EM HABERMAS E KANT	128
3.3 DESTRESCENDENTALIZAÇÃO DA RAZÃO E REALISMO LINGÜÍSTICO: HABERMAS LEITOR DE KANT	140
3.4 SOBRE A ACEITABILIDADE RACIONAL E A VALIDADE DOS DISCURSOS: HABERMAS VERSUS KANT	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
REFERÊNCIAS	177

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento do capitalismo, somado à era da informação, deslocou, em seu âmago, a ampliação efetiva da esfera do individualismo, em que a racionalidade do sistema invade cada vez mais as relações intrínsecas ao mundo da vida. Nesse sentido, o discurso contemporâneo ressalta a necessidade de respeito à Dignidade e aos Direitos Humanos, justamente porque, gradualmente, estão sendo negligenciados.

Dignidade e Direitos Humanos são discursos que sobressaem aos holofotes da mídia e da política interna e externa entre as nações, justamente porque há muito foram convertidos, inclusive, em justificativa ideológica para a própria barbárie, residente nos conflitos atuais: matam-se milhares de pessoas em nome dos direitos humanos.

Diante de tais condições, é possível, ademais, depositar expectativas na premissa da Dignidade Humana ou ela aparece apenas como mais um ideal utópico e distante da realidade jurídica, desproporcionalmente apresentada (?). Habermas (2012) considera que a Dignidade Humana é uma espécie de sismógrafo, que alerta sobre a inadvertência no que tange aos Direitos Humanos. A 'Dignidade Humana', por um lado, em sua condição essencial, seria a expressão fundamentalmente normativa, um 'princípio jurídico', norteador das decisões quando ocorre o esfacelamento de Direitos Humanos e, por outro, desempenharia o papel fundamental de resguardador da própria sobrevivência da democracia. Mas, diante das crises das democracias contemporâneas e de todos os impeditivos sistêmicos, oriundos da Política e até da distorção do conteúdo moral, estariam ambos, Dignidade e Direitos Humanos, esgotados até mesmo de sua função heurística (?).

Habermas (2012) preocupa-se com essas incertezas, apontando que o Estado de Direito pode contribuir para a emancipação e esclarecimento dos sujeitos, embora precise desenvolver mecanismos por meio da institucionalização normativa, com o objetivo de preservar as condições de possibilidade da autonomia

individual e coletiva, além da edificação de uma democracia deliberativa [*deliberative Demokratie*].

O referido autor está consciente de que, em toda democracia, na qual não se reconhece e não se legitima a vontade ‘unida da maioria’¹, torna-se tortuoso o caminho para a composição do Estado Democrático de Direito, que, outrora, era o responsável pela legitimação, emancipação e pela autonomia, que deveriam ser desenvolvidas enquanto critérios para a construção da Dignidade Humana.

Diante desse diagnóstico insalubre, Habermas desloca Kant do século XVIII para o século XXI, conseqüentemente, numa tentativa de reconstrução dos fundamentos que orientam a conceituação da Dignidade Humana dos Direitos Humanos. Esses fundamentos estariam, desde então, vinculados a um processo de institucionalização do ‘ponto de vista da moral universal’ da solidariedade entre estranhos, num encaminhamento em direção ao Direito Cosmopolita. O interesse, aqui desdobrado, visa buscar compreender até onde Habermas está com Kant e para além de Kant, ao propor repensar a correlação da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos, no plano da institucionalização discursiva e da destranscendentalização dos argumentos kantianos.

Habermas (2012) busca reler os fundamentos da Dignidade, primeiro, em termos de sua teoria do direito e, em segundo, de sua ética do discurso como fundamento para a validade do próprio discurso, referente à Dignidade Humana, enquanto esfera do direito. Por isso, o tema a ser desenvolvido é a análise dos fundamentos gerativos da Dignidade Humana, atrelada ao conceito da emancipação, como também, o seu sentido jurídico e suas condições de universalização. Essas condições são latentes no pensamento habermasiano quando ele atribui correlação da Dignidade Humana com os Direitos Humanos, pois, como diria Kant, “Coisas tem preço, enquanto pessoas têm dignidade”.

¹ Rousseau fazia a distinção entre vontade de todos, que pode errar, e vontade geral, que nunca erra porque só tem em mira o interesse comum. Conf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social: ou princípios do direito político. In. Coleção —Os PensadoresII. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 15. Essa concepção da filosofia rousseauiana é controversa e muito discutida entre os estudiosos do tema, e não temos o intuito de conduzi-la a uma análise de suas últimas conseqüências. Assim, A vontade geral será tomada como uma ideia que parece consistir em que, eliminando-se os interesses conflitantes, resta algum interesse próprio, compartilhado por todos. Nesse sentido, parece que Habermas inspira-se nessa ideia de vontade geral, traduzindo-a em uma vontade coletiva capaz de promover o consenso.

Kant formula o fundamento da Dignidade Humana, ancorado na premissa do imperativo categórico, com o foco de sanear as relações dos sujeitos, esvaziados de seu verdadeiro sentido, que não é ser meio, mas fim em si mesmo, por caracterizar-se como um ser digno de pessoalidade. Para Kant, o Direito é uma concepção válida e promotora da construção da maioridade, isto é, a autonomia da razão dos sujeitos, inseridos no âmbito do Estado de Direito, efetivar-se-ia por intermédio do cosmopolitismo e rumo ao reino dos fins. Ainda, atrelada a tal escopo teórico, a liberdade estaria alicerçada nas ideias transcendentais da razão, como condições de possibilidade *a priori* da concepção de liberdade prática, por meio da qual é possível problematizar a Dignidade Humana.

Na esteira da discussão kantiana acerca da construção da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos, como pontes para a efetivação da emancipação social, encontra-se, hodiernamente, o pensamento de Habermas. Por isso, argumenta-se ser possível não apenas cotejar os autores supracitados a respeito dessa temática, como também apresentar respostas satisfatórias, sob o ponto de vista da filosofia de ambos, aos problemas, até o momento suscitados nessa abordagem.

Em suma, mediante a problemática apresentada, provoca-se a seguinte indagação: caso exista espaço na sociedade contemporânea para a efetivação da emancipação como constructo para a Dignidade Humana (*Menschenwürde*), esse desejo de Habermas efetivar-se-ia, se ele resgatasse fundamentos suficientes para resguardá-la, a partir da (re)apropriação da filosofia de Kant, no que tange ao direito cosmopolita e das conceituações presentes principalmente na Fundamentação da Metafísica dos Costumes? Ou seja, por intermédio da adequação à pragmática do discurso e, conseqüentemente, da destrancendentalização da razão kantiana, Habermas está com Kant ou para além de Kant, no que tange ao conceito de Dignidade Humana (?).

Isto porque, de acordo com Habermas, a Dignidade é a ponte conceitual que possibilita os Direitos Humanos. Assim, dessa consideração, sobressalta-se uma secundária problemática, mas que não é menos importante: como a Dignidade particular do *status* ou da honra digna torna-se universal e, por isso, capaz de projetar os Direitos Humanos (?).

Por isso, numa tentativa de buscar fundamentos que sustentem a Dignidade Humana e os Direitos Humanos, existe a necessidade de verificar a (des)transcendentalização promovida por Habermas, que sustenta a validade dos discursos em um plano do ponto de vista moral, da aceitabilidade racional e do entendimento mútuo. Então, diante disso, pode-se garantir a boa intenção habermasiana de resguardar à Dignidade Humana e aos Direitos Humanos - mesmo que esteja diante de uma tarefa hercúlea de (re)ler, com os olhos voltados para a ética do discurso - a estratégia cosmopolita de Kant, em vista da destrancendentalização dos argumentos que sustentam a Moral Universal, a Liberdade e, conseqüentemente, a Dignidade Humana.

Em vista disso, no primeiro capítulo, inicialmente, desenvolveu-se uma análise da Dignidade Humana, não como uma preocupação meramente momentânea de Habermas, mas como um conceito perene na sua estratégia filosófica, além de observar os primeiros passos no sentido da releitura habermasiana, tangível ao desdobramento da filosofia de Kant. Num segundo momento, desenvolveu-se uma compreensão crítica acerca do vínculo entre Dignidade e Direitos Humanos, principalmente, a partir da abordagem inclusa na obra 'Sobre a Constituição da Europa', de 2011. Num terceiro momento, resgatou-se o conceito de 'utopia realista', na obra 'A Nova Intransparência', isso porque o conceito de Dignidade Humana e de Direitos Humanos é tratado por Habermas como inerente a essa categoria filosófica, talhada nesse artigo de 1985. Ainda num último esforço, buscaram-se os apontamentos de Habermas acerca da soberania do povo e do conflito com a soberania nacional, produzindo, a partir dessas conjecturas, espaço para pensar a transnacionalização dos Direitos Humanos e a condição da releitura de Habermas acerca do cosmopolitismo de Kant.

A discussão, fomentada no segundo capítulo, inicialmente, irá: a) buscar, em uma análise do cosmopolitismo kantiano, as raízes do pensamento de Habermas, à luz da necessidade deste último autor na manutenção da Dignidade e dos Direitos Humanos (esse ponto tem ainda o objetivo de promover afastamentos e aproximações possíveis entre esses dois autores); b) tratar do cosmopolitismo, contrapondo Habermas e Kant e, para tanto, há necessidade de recriar o conceito de guerra, transmutando-o para um conceito de guerra total, sem desprezar o

discurso contemporâneo, capacitado em negligenciar os Direitos Humanos; reconstruir os argumentos de Habermas que o possibilitam tratar de uma moral discursiva, mas universal, a partir de sua adaptação da ética kantiana, a ética do discurso, na qual Moral, Política e Direito despontam diante do elo entre legalidade e legitimidade; c) resgatar as circunstâncias teóricas habermasianas do Direito Cosmopolita e a conotação moral, porém, também normativa, estabelecida aos Direitos Humanos e à Dignidade Humana, fato que o aproxima de Kant, mas é também o limiar de sua crítica a Kant.

No terceiro capítulo desta investigação, o foco consistirá em desembaraçar os motivos que conduzem Habermas a resgatar o transcendental, a partir de Kant (?) e não de outra corrente filosófica, a saber, da filosofia analítica ou da tradição metafísica. Num segundo ponto, contrapõe-se a noção kantiana de transcendental com a (re)adequação habermasiana propriamente, analisando seus argumentos, epistemologicamente, desdobrados em '*Conhecimento e Interesse*', mas sem abrir mão das formulações teóricas de Kant da *KrV*, no sentido de contrapor compreensivamente os argumentos desses plausíveis pensadores. Num terceiro ponto, sem se esquecer dos desdobramentos de '*Conhecimento e Interesse*', cotejar-se-á os apontamentos conceituais de '*Agir Comunicativo e Razão sem transcendência*,' no sentido da compreensão da empreitada de reconstrução das ideias transcendentais kantianas. Ainda, o ulterior esforço implementado trata da abordagem sobre a validade dos discursos e condição da aceitabilidade racional. Nesse ponto, os argumentos de Habermas, no que tange à sua (re)leitura de Kant, serão analisados, porém, sem abandonar o ponto focal da discussão — buscar compreender o processo da (des)transcendentalização dos fundamentos da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos.

Em suma, Habermas utiliza-se do arcabouço teórico kantiano para fundamentar a racionalidade comunicativa livre dos pressupostos transcendentais, mas com uma sobrecarga na credibilidade do entendimento mútuo e, por isso, intersubjetivo entre os sujeitos como um novo tipo de leitura idealizante do apriorismo kantiano, presente na aceitabilidade racional. Afinal, ergue-se a crucial conjectura: seria a (des)transcendentalização parcialmente aplicada por Habermas,

em que os vestígios kantianos se sobressaem na adequação, operacionalizada por esse pensador contemporâneo (?).

Nesse sentido, aquela ideia de discurso com aceitabilidade racional, que sustenta a solidariedade, o reconhecimento do outro, os processos jurídicos democráticos, a Dignidade Humana e, ainda, os Direitos Humanos, só se efetiva no âmbito da institucionalização normativa, pois não se acredita na ingenuidade de Habermas, ao contrário, ele tem consciência da necessidade de instaurar saídas para as crises da modernidade.

É óbvio que Habermas fala, aqui, de uma sociedade quase justa, em que problemas básicos (saúde, alimentação, moradia, direitos individuais, entre outros pressupostos) já foram solucionados com eficácia. Todavia, mesmo diante de tal realismo habermasiano, questiona-se: estaria o 'povo' capacitado a superar todas as diferenças multiculturais e capaz de um sentimento mútuo de hospitalidade, de pertencimento, de solidariedade entre estranhos, condutor da construção à Dignidade Humana (?). Essa dúvida salutar acompanha todas as consciências contemporâneas, movidas pela solidariedade entre estranhos, fomentadas pelo interesse na paz ou, ainda, que verdadeiramente acreditam na humanidade.

I HABERMAS EM DEFESA DA DIGNIDADE HUMANA: UMA RELEITURA A PARTIR DE KANT

Este ponto de desenvolvimento busca visitar o itinerário da discussão acerca da Dignidade Humana na modernidade, especialmente a partir da abordagem de Habermas e sua apropriação da filosofia Kantiana. A problemática apresentada procura refletir se existe espaço na sociedade contemporânea para a efetivação da emancipação, como constructo para a Dignidade Humana, e se caso Habermas em sua filosofia conseguiu alicerçar fundamentos para a consecução de tal intento (?).

Pretende-se discutir sobre a validade dos critérios usados por Habermas para perscrutar o resgate, a partir dos fundamentos kantianos, do discurso acerca da legitimidade da emancipação, da autonomia e, conseqüentemente, da Dignidade Humana correlata direta com os Direitos Humanos. Contudo, inúmeras outras hipóteses sobrevêm dessa maior, por ser um assunto de relevância significativa para a efetivação das liberdades individuais, que simultaneamente fomentam a própria democracia.

Estas são aflições pessoais, indicativas do conjunto de problemas, oriundos da tematização da questão da Dignidade Humana e da correlação direta com os Direitos Humanos. Embora a efetivação desses direitos esteja atrelada à construção de uma democracia deliberativa no âmbito do Estado Democrático de Direito, faz-se importante questionar o quanto tal problema ainda guarda possibilidades de discussão atualmente, posto ser, como diz Habermas, a pedra de toque do Estado Democrático de Direito.

Argumenta-se, dessa forma, ser possível não apenas cotejar os autores supramencionados a respeito dessa questão, como também apresentar respostas satisfatórias, sob o ponto de vista da filosofia política de Habermas e seu resgate/reconstrução de Kant, aos problemas até o momento propostos.

Neste sentido, a proposta de Habermas busca superar as problemáticas políticas e econômicas decorrentes da coalisão da globalização, do aumento do capital e da preocupação com as bases tributárias. São indubitáveis as estratégias transnacionais que se sobressaem mediante o desenvolvimento recente, tais como,

aumento da migração, mudanças na demografia da força de trabalho, a comoção social contra o terrorismo internacional na luta contra as questões xenofóbicas, entre outras. O discurso da negação onerosa dos direitos tornaram-se geradores da ampliação da consciência da necessidade de desempenho político, voltando-se para o respeito ao multiculturalismo, à Dignidade Humana e aos Direitos Humanos. As capacidades democráticas dos direitos sociais para Habermas avançam cosmopolita e universalmente, ainda que de modo progressivo por meio de tratados internacionais resguardadores dos direitos das minorias.

Habermas resgata a noção de Dignidade Humana de Kant, relendo o seu conceito de cosmopolitismo como a possibilidade da 'solidariedade entre estranhos' inerente à humanidade, sustentada na existência de Direitos Humanos e na urgência de estabelecê-los na esteira histórica do século XVIII. Kant defende a ideia cosmopolita sob a forma de universalismo de direitos, em que todos os seres humanos são dignos em si mesmos.

Assim sendo, compartilham características essenciais e, conquanto, não os uma completamente, tem esse intuito naturalizado nas relações comuns. A todas as pessoas, indistintamente, caberia uma ordem global garantidora da sua condição de 'cidadão do mundo': assegurando Dignidade Humana e Direitos Humanos. Por esses aspectos, até aqui apresentados, é preciso compreender, inicialmente, até onde Habermas está com Kant e para além de Kant ao propor repensar a correlação da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos.

Em vista disso, inicialmente, desenvolveu-se uma análise da Dignidade Humana, não como uma preocupação meramente momentânea de Habermas, mas um conceito perene na sua estratégia filosófica, além de observar os primeiros passos no sentido da releitura habermasiana, tangível ao desdobramento da filosofia de Kant. Num segundo momento, desenvolveu-se uma compreensão crítica acerca do vínculo entre Dignidade e Direitos Humanos, principalmente a partir da abordagem inclusa na obra 'Sobre a Constituição da Europa', de 2011. Num terceiro momento, resgatou-se o conceito de 'utopia realista', na obra, 'A Nova Intransparência', isso, porque o conceito de Dignidade Humana e de Direitos Humanos é tratado por Habermas inerente a essa categoria filosófica, talhada nesse artigo de 1984. Ainda num último esforço, buscou-se os apontamentos de

Habermas acerca da soberania do povo e do conflito com a soberania nacional, produzindo, a partir dessas conjecturas, espaço para pensar a transnacionalização dos Direitos Humanos e a condição da releitura de Habermas acerca do cosmopolitismo de Kant.

1.1 APONTAMENTOS (DIGNIDADE HUMANA) NOS PRIMEIROS ESCRITOS DE HABERMAS E O VÍNCULO COM KANT

Habermas continuamente manifestou suas preocupações com a Dignidade Humana (*Menschenwürde*) e com sua cooriginalidade aos Direitos Humanos (*Menschenrechte*). Mas até onde Habermas buscou modificar a concepção kantiana em tratar o homem como digno em si mesmo e não como meio? Kant apresenta a sua fórmula de Dignidade como meta consecutória do seu projeto iluminista (*Aufklärung*), do uso da razão em função do esclarecimento humano, da autonomia e da liberdade².

Em suas primeiras elaborações teóricas, apesar de não tratar diretamente do conceito de dignidade, o mesmo surge como meta consecutória de seu pensamento. Esse fato apresenta-se, a saber, em obras como *‘Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio’* de 1973, *‘A nova Intransparência’* de 1985, *‘A Inclusão do Outro’* de 1996. Nessas abordagens, vinculadas a uma primeira fase

² Em relação ao projeto histórico filosófico kantiano de efetivação do ideal cosmopolita à humanidade, temos plena consciência da dimensão e amplitude do tema exposto, já que o mesmo está presente em inúmeras obras de Kant, como por exemplo: *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita* (1784), *A Paz Perpétua* (1795/1796), *O Suposto Começo da História Humana* (1786), entre outras. O peculiar nestas obras, é que elas interpretam o homem na sua coletividade, sendo considerados seres capazes de fazer uso de sua razão, para influir no desenvolvimento do percurso de gênero humano, mas sempre de modo naturalizado. Para atingir tal intento, no projeto filosófico kantiano, a história do gênero humano, tem um fio condutor à priori, um plano que aponta para uma finalidade. Para ele: “[...] seria uma falsa interpretação de meus propósitos crer que uma idéia de história universal que tem certo sentido, um fio condutor a priori, pretendi rejeitar a elaboração de uma história concebida de um modo simplesmente empírico” (KANT, *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, 2002, p.37).

de seu pensamento, Habermas aproxima-se da aposta kantiana da autonomia e da liberdade como caminho para a construção da dignidade.

Neste sentido, Habermas, em sua primeira menção sobre a construção conceitual da Dignidade Humana, vinculava à possibilidade da emancipação do sujeito, sendo alinhada com a necessidade do uso da razão como caminho para tal objetivo primordial. Esse é o caso da obra '*Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*', no qual o último capítulo está destinado à empreitada habermasiana em defesa da Dignidade Humana. De acordo com seu pensamento:

(...) justifica a tomada de partido em favor da razão, o retrocesso a uma ortodoxia, postulada de marxismo que hoje pode conduzir, em melhor caso, que se estabeleça gratuitamente subculturas amuralhadas e carentes de efeitos políticos. Ambos os caminhos estão proibidos para uma práxis que se forja em uma vontade racional, e, portanto não precisa das exigências de fundamentação, senão que pretende clareza teórica acerca do que todos nós sabemos. Mesmo se não podemos hoje saber muito mais do que apontam meus esboços de argumento que seria muito pouco, não poderia tornar-se desanimado na tentativa crítica para discernir os limites da sustentabilidade do capitalismo tardio; menos ainda poderia paralisar a decisão de lutar a estabilização de um sistema da sociedade "espontânea" ou "natural", feita à custa daqueles que são seus cidadãos, ou seja, o preço do que nos importamos: a dignidade do homem, tal como se ela entende em seu sentido europeu tradicional (*Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, 1999, p. 234, tradução nossa)³.

Em '*Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*' promove-se um resgate da leitura marxista dos problemas inerentes à modernidade, além de se voltar, principalmente, aos questionamentos à práxis social, diagnosticando o vínculo incindível entre o elemento do trabalho e da interação. A modernidade está impregnada pelas crises endêmicas, isto é, crises econômicas transformaram-se diretamente em crise social, e, por isso, esfacelam a possibilidade da realização da Dignidade Humana.

Nem mesmo Marx, com o paradigma do trabalho, na visão de Habermas, abandonou a relação proposta por Kant da filosofia do sujeito e da emancipação humana. De certo modo, o paradigma do trabalho e da interação em Marx tem o

³ Optamos por citar sempre o título das obras de Habermas e, por conseguinte de Kant, dado que por se tratar de uma abordagem com inúmeras obras de relevância significativa, julgamos, dessa forma, tornar a leitura indicativa mais salutar e, conseqüentemente, a identificação conceitual nas referidas obras facilitada.

respaldo de ter abandonado o aspecto transcendental em função do mundo material empírico. Habermas considera lucrativa a observação marxista da interação do homem com o trabalho, situado no mundo objetivo. Porém, em sua visão, a interação ultrapassa o mundo objetivo, isto é, a interação não é restrita ao mundo do trabalho, mas atinge o mundo individual e social (subjetivo e social), no qual pode ser observada a condição do homem que interage consigo mesmo (sujeito), com os outros homens (sujeitos) e também com seu trabalho.

No entanto, surgem os impasses, causados pela falência do Estado, sendo incapaz de suprir necessidades de seus cidadãos visto que assumiram efetivamente o papel de seus clientes. Em sua teoria da crise, Habermas destaca a crise econômica, a da racionalidade e a da legitimação (essas atingem diretamente o Estado) e a crise de motivação, ocorrida devido à falta de interação dos cidadãos, associada à falta de comprometimento deles com a vida política: uma das causas dos impasses que impedem a realização dos Direitos Humanos. Toda vez que as problemáticas do mundo da vida são ressoadas nos discursos, a Dignidade Humana sobressalta-se como um grito de esperança 'utópica' para tais indivíduos.

Em poucas palavras, Habermas argumenta que a contradição fundamental da ordem capitalista permanece na apropriação privada da riqueza pública — dito conforme o modelo discursivo da razão prática: a repressão dos interesses generalizáveis mediante seu tratamento como interesses particulares (McCARTHY, 1987, p. 414, tradução nossa).

O problema da permanência, segundo MacCarthy, continua sendo proveniente dessa inversão devendo ser compreendida a partir da crise de legitimação no capitalismo, mas não apenas do ponto de vista econômico. Não obstante, para Habermas, a crise atua em todos os sistemas do mundo da vida, isto é, afeta todas as extensões das organizações da vida humana e das instituições estatais. Isso significa uma crise da racionalidade, condicionada aos critérios de uma racionalidade estratégica voltada para o sucesso técnico da Economia e da Política e, analisada como a submissão das sociedades contemporâneas à instrumentalização das relações humanas. Diante de tal faceta, o humano é menos digno quer faça parte do mundo sistêmico quer faça parte do mundo da vida, sendo a única forma de escapar dessa cilada da modernidade e

tentar obter níveis de esclarecimento, que em ‘Problemas de Legitimação’ se circunscreve em fazer o ‘uso do agir comunicativo’ na esfera pública⁴.

A colonização do mundo da vida pela racionalidade do sistema, segundo Habermas, é a responsável pelas perturbações da reprodução cultural, manifestadas na perda de sentido e, conseqüentemente, pelas correspondentes crises de legitimação e orientação. Desponta no Estado de anomia e nos conflitos de insegurança da identidade coletiva, a ascensão do fracasso da integração social enquanto principal indicador de crise, a saber, da alienação social, da latente violação dos Direitos Humanos e da total insegurança de uma vida digna.

Portanto, este tipo de patologia na qual o mundo da vida está circunscrito bloqueia a condição da integração social e, conseqüentemente, refuta o entendimento no agir comunicativo. Em ‘*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*’⁵ afirma-se que o Estado de Direito (Estado de bem-estar social) dispõe de recursos — dinheiro, poder e solidariedade — elementos transitórios dos dois mundos em pleno desequilíbrio. Como solução para a crise de legitimação, esses recursos precisariam ser colocados em equilíbrio, na tentativa de garantir o êxito da razão comunicativa. Segundo Habermas, o poder de integração social da solidariedade teria de romper com a manipulação dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo e, para isso, a condição do poder, democraticamente legitimado, precisaria operar contra as ameaças aos fundamentos vitais do mundo da vida, a fim de evitar danos às tessituras

⁴ Habermas, primeiramente em ‘Mudança Estrutural da Esfera Pública’ (1962) considera a esfera pública como um conjunto de pessoas que se relacionam como um público. Posteriormente, os desdobramentos de sua trajetória teórica em ‘Direito e Democracia’ (1992) diante de novos apontamentos e pressupostos da ideia de ação comunicativa agora conjuntamente com o paradigma do direito, levam-no a compreender a esfera pública de forma ampliada e modificada, muito mais em sua essência do que na sua relativa teorização, mas ela continua sendo o caminho para o ancoramento dos Direitos Humanos e consecutivamente da dignidade. FREITAG, Bárbara. A Questão da Moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. Tempo Social; Rev. Social. USP, v. 1, São Paulo: USP, 1989. (Conf., p. 168).

⁵ No capitalismo liberal as crises se representam em formas de problemas econômicos de auto governo não resolvidos. As situações de perigo para a interação sistêmica são ameaças diretas a integração social, isto justifica o que se tem como crise econômica (HABERMAS, 1980, p. 55). Ainda, Bárbara Freitag comenta que: “Via de regra, a passagem de um patamar de estruturação (em torno de um princípio de organização) para o seguinte vem acompanhado de crises. A descentração de um padrão de organização (digamos, parentesco) significa um desprendimento de um princípio particular em favor de um princípio de maior universalidade no patamar seguinte: o Estado”. FREITAG, Bárbara. Habermas e a Teoria da Modernidade. Cad. CRH., Salvador, nº 22, p. 138-163, jan/jun. 1995. (Conf., p. 140).

comunicativas. Em '*A Nova Intransparência*' ele continua perscrutando o entendimento da ausência de vida digna mediante as crises e problemas sistêmicos:

Com referência a isso, emergiram recorrentemente duas perguntas. Dispõe o Estado intervencionista de poder bastante, e pode ele trabalhar com eficiência suficiente para domesticar o sistema econômico capitalista no sentido do seu programa? E será o emprego do poder político o método adequado para alcançar o objetivo substancial de fomento e proteção de formas emancipadas de vida dignas do homem? Trata-se, pois, em primeiro lugar, da questão dos limites da possibilidade de conciliar capitalismo e democracia e, em segundo lugar, da questão das possibilidades de produzir novas formas de vida com instrumentos burocrático-jurídicos (*A Nova Intransparência*, 1987, p.107).

Os impasses presentes na modernidade de violação aos Direitos Humanos e concomitantemente da Dignidade Humana, por serem discursos legitimados e reconhecidos teriam na esfera pública o espaço reservado para o debate favorável. Por um lado, é o *lócus* em que os participantes de um discurso podem levantar seus questionamentos diversos, mesmo aqueles assuntos relativos à legalidade. Mas Habermas, por outro lado, aponta que somente novas formas instrumentalizadas de poderes burocráticos e jurídicos poderiam conciliar capitalismo e democracia: parece que já está no escrito da década de 80, no qual sobressalta-se uma certa expectativa em relação ao Direito.

Noutras palavras, apesar da solidariedade ser de fato a propulsora da integração social, somente a legalidade do Direito pode realizar um controle dos recursos de ordem econômica e administrativa, a fim de corroborar para romper com a racionalidade estratégico-instrumental que invade o mundo da vida: somente o Direito, na visão de Habermas, seria capaz de realizar a Dignidade Humana de modo concretista. Porém, isso apenas é viável quando a formação de vontade política, que pode exercer pressão para evitar a colonização sistêmica no mundo da vida, faz-se por intervenção da repolitização das esferas públicas formais e informais, de onde, se elas estiverem asseguradas livremente no campo jurídico, pode fluir uma interação comunicativamente estruturada.

Entretanto, Habermas não descarta essa condição de possibilidade e oferece ao momento da interação dos homens, o aumento da expectativa de plausibilidade por uma relação alheia, tangível à instrumentalidade. Toda interação

dispõe da possibilidade do consentimento racional e consensual, isto é, deve acontecer uma ação comunicativa, orientada ao entendimento. Mas o que tais considerações tem a ver com a dignidade? Habermas identifica a resposta das crises da modernidade com a efetivação da Dignidade Humana e, por isso, assim como Kant, ele toma partido em favor da razão e em defesa da realização da Dignidade Humana⁶.

Ora, para Habermas, essa atitude dos participantes em uma interação mediada pela linguagem permite uma relação do sujeito consigo mesmo, distinta daquela mera atitude objetivante, adotada por um observador em face das entidades no mundo (Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio, 1999). Em face dessa condição, o 'entendimento' orienta a humanidade justamente para um novo tipo de esclarecimento, paralelamente ao fomento da racionalidade capacitada a conduzir os indivíduos para uma situação plausível de Dignidade.

Neste sentido, Habermas confere ao sujeito a vicissitude do uso de sua autonomia, como foco para a própria definição do 'dever e da ação na sociedade': pensamento análogo ao pensamento kantiano. Portanto, é na perspectiva do imperativo categórico kantiano como sendo 'fim em si mesmo', atrelado às condições do sujeito racional e esclarecido, revestido por uma vontade que se faz ação, ao realizar a sua liberdade moral e prática, que sugere, simultaneamente, à universalização da Dignidade Humana também enquanto um 'fim em si mesma'.

A abordagem sobre o imperativo categórico em Kant é longa e vasta. Nossa abordagem é modesta, tendo em vista que se trata de compreender apenas a tentativa de Habermas de promover uma releitura desse 'factum do dever', vinculando-o à sua fórmula da dignidade humana.

A fim de esclarecer, é preciso admitir que, na obra de Kant, 'Fundamentação da Metafísica dos Costumes'⁷, de 1785, são respectivamente apresentadas três

⁶ Racionalidade comunicativa orientada ao Entendimento (Habermas), razão reflexiva orientada ao esclarecimento (Kant).

⁷Para Greimann (2003): "Como há, segundo Kant, várias fórmulas do imperativo categórico, a sua fala "do imperativo categórico" no singular é terminologicamente inconsequente. Por 'o imperativo categórico' Kant entende o imperativo categórico supremo que compreende todos os demais imperativos deste tipo". Adoto na tese esta conotação de imperativo indicada por Greimann, por necessidade de uma determinação da força do imperativo, mas sem adentrar em especificidades internas que conduzam a pesquisa para inclusive um aspecto não habermasiano. Sobre as obras: KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988; também foi

fórmulas do imperativo categórico. Nessa obra, Kant expõe o imperativo voltado à universalização da ação: “Age com base em uma máxima, que também possa ter validade como lei universal”. O imperativo categórico também é tratado na fundamentação como um fim em si mesmo, isto é, sua inicial formulação, na qual Kant postula: “Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio”. Ainda, Kant analisa o imperativo como uma fórmula da autonomia ou do sujeito como legislador universal: “Age de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas” (FMC, 1988, p. 67-73).

Mas, ainda se encontram formulações desse imperativo do dever em outras obras fundamentais e maduras, com a abordagem voltada para a filosofia moral kantiana, como na ‘Crítica da Razão Prática’, datada em 1788; por último, porém, não menos importante, consta na ‘Metafísica dos Costumes’, de 1797. A crítica da razão prática assume a fórmula da universalização, já que afirma o homem como legislador universal.

O ilustre professor Herbert James Paton oferece, em sua clássica obra, “*The Categorical Imperative: a study in Kant’s Moral Philosophy*”, uma interpretação mais passiva e fraca do imperativo categórico, na qual Habermas parece se dissociar, ao menos à primeira vista, da sua formulação sobre a Dignidade Humana. Nessa obra, ele traz o imperativo desdobrado em cinco composições: a) como lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC, p. 52); b) enquanto lei da natureza: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (FMC, p. 52); c) como fim em si: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (FMC, p. 69); d) como autonomia: “Nunca praticar uma ação senão em acordo com a máxima que

consultada a versão em espanhol, num método analítico e comparativo das versões traduzidas. Kant, I. ***Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres***. Traducción de Manuel García Morente (1921). Madrid: Espasa Calpe, 1980, 6ª ed. Por isso, utilizaremos apenas FMC e a data das obras supracitadas.

se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (FMC, p. 76, CRP, p. 42); e) enquanto fórmula do reino dos fins: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins”. (FMC, p. 83). (PATON, 1967, apud GREIMANN, 2003).

Ainda, na FMC, Kant propõe:

“(...) o dever deve ser a necessidade prática-incondicionada da acção; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar um imperativo), e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana. (...) Aqui trata-se, porém de uma lei objetiva prática, isto é da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão (...)”(FMC, 1988, p. 66).

Nesse sentido, Kant, em relação aos imperativos, exclui qualquer tipo de coersão exterior, a saber, pressão das convenções religiosas que impõem uma certa moralidade externa, pois, para ele, o dever moral é guiado pela razão, em que o imperativo só pode ocorrer diante da moralidade, emanando universalidade, dependendo de seu grau de impacto sobre o agente da acção. Embora Kant, na sua ‘Doutrina dos Costumes’ (*Sittenlehre*), pense o campo do desenvolvimento do dever ser, no qual se abordam os princípios morais norteadores de uma fórmula da validade universal, não se pode ignorar que essa doutrina inclui a própria condição da humanidade e, por isso, da dignidade humana.

Para Höffe (2005), caso o agente pratique o imperativo como meio para um fim, estaríamos diante do imperativo hipotético e não do imperativo categórico. Para ele, o dever moral, inerente ao imperativo categórico, é guiado pela razão e, embora as forças externas da acção possam se manifestar, essas inclinações precisam ser superadas, já que não há nenhum tipo de coercividade exterior. Quanto ao sujeito, questiona-se sobre a acção; para Kant (FMC, 125), os imperativos não correspondem com uma coerção externa ou interna, mas com ‘fundamentos da razão’.

Na abordagem de Paton (1967), pode-se tratar a humanidade como um meio, desde que a trate também como um fim. Sendo assim, o que não se pode é tratá-la unicamente como um meio. Nesse sentido, por mais que Habermas, num primeiro momento, suplante a fórmula fraca do imperativo kantiano, na qual é possível tratar a humanidade como um meio - desde que ela também seja tratada como um fim,

quando admite a dignidade humana como um fim em si mesma -, o autor evidencia que ela aparece, também, na construção dos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais no Estado de Direito, enquanto sustentáculos para a Dignidade; assim, ele sugere, mesmo que de modo tênue, uma interpretação fraca. Isso decorre do fato de Habermas depositar suas expectativas na constitucionalização do direito internacional (ponto está esclarecido no capítulo II).

Vale esclarecer que essa possibilidade fraca do imperativo categórico, em Habermas, apenas se sobressai quando ele pensa na possibilidade do direito enquanto instrumento para a realização da dignidade. O direito torna-se o médium na linguagem habermasiana e, na kantiana, o meio para o fim da efetivação da dignidade humana, num plano prático da construção da democracia. Habermas simplesmente assume a interpretação forte, ao fundamentar a dignidade humana, e destoa daqueles que assumem a interpretação fraca, como Paton, Rawls, Dworkin, entre outros, mesmo que ela (interpretação fraca) tenha sido no rol dessa polêmica da dúvida interpretação, dominante atualmente .

Na *Ética do Discurso*, em seus *‘Escritos Sobre Moralidade e Eticidade’*, Manuel Jiménez Redondo (1998), em sua introdução à obra, comenta que o imperativo categórico, em Habermas, no sentido da construção da sua ética do discurso, pode assumir também a interpretação de princípio universal do discurso (PU). Por isso, a validade da ação comunicativa fica associada ao elemento regulador de sua validade, ou seja, o princípio da universalização que atrela a possibilidade de entendimento mútuo entre falantes.

Quanto à universalidade inerente ao imperativo, vincula-se a condições da lógica incondicionada que o circundam. A lógica condicionada, que é possível nas ações, pertence ao campo das ações hipotéticas, que são meio para fim. Em Kant (FMC, p.132), a validade (*Verbindlichkeit*) das normas condicionadas sempre será relativizada e, por isso, pode ser abandonada, trocada ou sobrepujada na ação. Esse é o caso das leis (normativas), pois, mesmo que, de um ponto de vista prático, sejam justas, não se pode negar que são meios para fins.

A dignidade humana, em Habermas, obedece à primeira fórmula do imperativo, não podendo ser meio para fim. Mas, ao mesmo tempo, quando Habermas enlaça Dignidade à construção dos direitos humanos, logo esses direitos

precisam ser verificados no campo normativo prático e, por tal fato, ganham essa concepção secundária de imperativo, em que é sempre meio para um fim, mesmo que obedeça às regras de universalização. O caráter normativo dos imperativos surge na sua *'Crítica da Razão Prática'*⁸ como “recomendações com vistas a nossos apetites” (CRP, p. 51) .

Kant, na *Metafísica dos Costumes*, por meio do ‘Princípio supremo da Moralidade’, é o próprio imperativo categórico em sua fórmula incondicionada, na qual o dever assume a condição de uma lei universal e, por tal motivação, torna-se norma suprema. Kant afirma (CRP, p. 44): “Nos homens, pois, a lei moral é um imperativo, que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada”. Por isso, a norma moral em Kant é incondicionada e universal, ao mesmo tempo sendo o constructo da máxima liberdade e da dignidade humana.

Na esteira dessa discussão, Habermas associa argumentos em favor da Dignidade Humana, mas independentes de uma razão somente subjetivada do sujeito autônomo e racional. Sua realização é subordinada à construção discursiva da solidariedade, realizada por artifício da racionalidade comunicativa na interação dos sujeitos e protegida pelo Direito. Por isso:

(...) o direito preenche funções de integração social. Funciona, pois, como uma correia de transmissão capaz de transportar a solidariedade humana para um nível mais abstrato que é a da solidariedade cidadã. Nesta linha de argumentação, a própria coação jurídica que de certa forma se opõe à força integradora da comunicação social pode converter-se em um meio de integração. O segundo argumento de Habermas é formulado no nível de uma teoria do direito, segundo a qual a legitimação da ordem jurídica pós-moderna implica a ideia da autodeterminação do sujeito. E tal ideia leva a pensar que os cidadãos devem poder se entender, a cada passo, como autores autônomos do direito ao qual estão sujeitos como destinatários. Pode-se firmar, inclusive, que o texto Direito e democracia constitui um único e grande argumento a favor desta tese, a qual pretende provar que os elos que unem o Estado de direito e a democracia não são causais nem meramente históricos, mas internos e conceituais (SIEBENEICHLER, 2006, p.56).

Siebeneichler enfatiza que no pensamento de Habermas pode-se identificar que ocorre um enlaçamento com Kant. Dessa forma, a autonomia manifesta-se

⁸ KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, será comumente citada como CRP.

como uma preocupação acerca de como vislumbrar um mecanismo condutor da Dignidade Humana num nível universal inerente a todos os humanos, pois ela torna-se a executora da Dignidade Humana, evitando tomá-la como discurso vazio ou sem destino: a Dignidade precisa sempre denotar uma vontade racional; uma autonomia do sujeito; uma boa vontade.

Mas em Habermas a autonomia somente se perfaz quando esclarece e legitima o direito como o executor da Dignidade como fim último do ‘sujeito social’, dentro de uma potencial solidariedade entre estranhos [*Solidarität unter Fremden*]⁹. O Direito assentado no discurso seria o caminho para a autonomia racional dos sujeitos sociais. Logo, a Dignidade perpassa a ética do discurso no sentido da busca do entendimento da solidariedade inclusiva de cada um. De acordo com Habermas, a Dignidade “(...) não se reduz à Moral e tratamento indistinto, mas procura-se fazer jus a dois aspectos: a justiça e a solidariedade. (...) depende simultaneamente do ‘sim’ e do ‘não’ insubstituível de cada um dos indivíduos, bem como da superação da perspectiva egocêntrica” (A Inclusão do Outro, 2002, p. 24). De acordo com Thomassen:

Por oposição a isso, a autonomia só é possível no contexto de uma ideia de dignidade humana, onde cada pessoa é tomada como insubstituível e singular. É preciso tratar outras pessoas como merecedores de respeito, independentemente do que sejam ‘para

⁹ O termo solidariedade entre estranhos [*Solidarität unter Fremden*] contrasta diretamente com as teorias liberais de Rawls, Dworkin, Perelman, entre outros, que constroem seus conceitos de democracia vinculados à necessidade de princípios jurídicos legalizados nas constituições, tendo em vista os problemas das múltiplas culturas, étnicas e sociais, além do pluralismo associado até mesmo ao número imenso de pessoas que estão em situação de desigualdade social no planeta. Mas, Habermas parece também se afastar dos comunitaristas, a saber, Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, entre outros. Por sua vez, os comunitaristas depositam suas expectativas na participação política hegemônica da população, atrelada aos mesmos valores e cultura social, já que pensam ser a história e o meio social determinantes para a ação e para a construção dos discursos sociais. A democracia deliberativa de Habermas quer ir além de comunitarismo e liberalismo, por meio da solidariedade entre estranhos, que, de modo ambicioso, está ligada à condição da Tolerância e com a possibilidade da efetividade da Dignidade Humana. Na obra *A Inclusão do Outro* (2002), surge pela primeira vez o conceito de Tolerância [*Toleranz*], que não constitui um ato jurídico, apesar de, nas fórmulas da inclusão e da não discriminação, possuir vínculo jurídico. De igual modo, emerge o conceito de Dignidade Humana habermasiano, rogando por mais tolerância com base na solidariedade entre estranhos. Nos escritos sobre “Intolerance and discrimination”, publicados pela primeira vez em 2003, pela Oxford University Press and New York School of Law, Habermas ainda acrescenta que, na “democracia deliberativa” [*deliberative Demokratie*], a tolerância é “(...) baseada no reconhecimento mútuo e na mútua aceitação de visões de mundo divergentes. Este tipo de tolerância permite que as religiões e a democracia coexistam em um ambiente plural abrindo o caminho para a reconciliação entre multiculturalismo e igualdade”. (HABERMAS, J. *Intolerance and discrimination*. Oxford: University Press and New York School of Law, I. CON, Volume 1, Número 1, 2003, p.2-12. Tradução Nossa).

nós'. Significativamente, Habermas entende autonomia em termos de racionalidade comunicativa, e a outra pessoa deve, portanto, ser vista como um parceiro potencial em um diálogo simétrico e inclusivo (THOMASSEN, 2010, p.56, tradução nossa).

Em *Direitos Humanos e Soberania Popular* (1994), um dos primeiros textos que debatia diretamente a questão da Dignidade Humana, relativo à hospitalidade e solidariedade comum, Habermas, concordando com Kant, afirma ser o campo hermenêutico jurídico, o espaço da essência compreensiva da Dignidade Humana. O limiar do Direito e da Moral está explícito no imperativo categórico que, por sua vez, influencia a formulação das leis coercitivas, promovendo as oportunidades para que o sujeito de direito, detentor da sua autonomia, como ser racional e dotado de esclarecimento, possa verificar na Lei a manifestação da normatividade coletivamente benéfica, já que esta visa o bem comum e a paz universal. O conceito de Moral é caro ao pensamento de Habermas, sendo definido para além da pragmática do discurso, atribuindo-lhe o caráter de transcendental no sentido kantiano do termo. Johnson analisa Habermas na contramão de tal enfoque ao considerar que:

Veremos que Habermas também supõe que uma ética do discurso é superior a um quadro ético liberal, porque, quando se trata de uma justificativa universalmente relevante de uma ética da tolerância, faz isso em termos que evitam todas as presunções metafísicas (JOHNSON, 2006, p. 64, tradução nossa).

Por mais que a análise de Johnson seja contrária ao conteúdo transcendental tanto no sentido kantiano quanto em sentido metafísico, ela não assinala o abandono das condições de universalização da dignidade. Suspeita-se, nesse sentido, que Habermas tenha razões para a defesa da democracia convergente com a autonomia e a tolerância, onde as diferenças estão atreladas à Moral transcendental no sentido kantiano. A efetivação de tal intento exigiria uma reforma das práticas sociais e até mesmo arranjos e alterações institucionais severas, por meio do intercâmbio do Direito entre as esferas, na procura da consecução do reconhecimento recíproco da Dignidade Humana.

A Dignidade Humana, apresentada por Habermas, como proposta final na obra *'Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio'* é consoante com a faceta filosófica e jurídica das doutrinas morais de Immanuel Kant, produtoras da ideia conceitual do homem como fim e não como meio. Kant atribui ao sujeito um fim em

si mesmo, descartando a possibilidade deste ser usado para quaisquer outras finalidades. Seu fim é a autonomia e, então, é a liberdade da razão. Na visão kantiana, a autonomia está, necessariamente, vinculada à liberdade e, potencialmente, ela ocorre na medida em que o sujeito tem sua Dignidade respaldada na emancipação.

Para Kant: “Coisas tem preço, enquanto pessoas tem dignidade” (Fundamentação da metafísica dos costumes, 1988, p. 22). Em ‘Problemas de Legitimação’ está preconizada a necessidade de pensar o sujeito, ainda de modo kantiano, atrelado ao esclarecimento (*Aufklärung*)¹⁰ e à emancipação como condições para a efetivação equitativa da Dignidade Humana no âmbito do Estado de Direito, somadas as suas condições de universalização.

Na esteira da discussão kantiana acerca da construção da Dignidade Humana e da emancipação social, encontra-se hodiernamente o pensamento de Habermas que está com Kant e para além de Kant com relação a tal princípio inerentemente filosófico. Em 2011, em sua derradeira obra ‘Sobre a constituição da Europa’ (*Zur Verfassung Europas — Ein Essay*), sistematiza e esquematiza seu conceito de dignidade. Habermas a apresenta como: primeiro, uma ‘substância normativa’, atrelada a possibilidade de alertar quando os Direitos Humanos são violentamente dilacerados da existência humana; segundo, a ela é resguardada potência normativa, mas também conteúdo proveniente da Moral transcendental e, ainda, por meio dela percebe-se a capacidade heurística dos Direitos Humanos, como um discurso político transnacional devedor do cosmopolitismo kantiano, mas que suprime o ‘reino dos fins’. Por tais motivos, Habermas busca construir um conceito de Dignidade que está alicerçado em uma ‘solidariedade entre estranhos’, fincada na Moral transcendental e rumo a uma constitucionalização cosmopolita. (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.09).

¹⁰ Habermas desde seus primeiros escritos tinha como objetivo indubitável promover um resgate da razão nos moldes do projeto da *Aufklärung*—que era a condição *sine qua non* da possibilidade do homem emancipar-se. Por isso, Habermas, motivado pelo desejo de uma razão capaz de promover a autonomia, na velha roupagem no sentido do projeto da *Aufklärung*, em que é capacitada da força libertadora, percebe ser necessário realizar um olhar ulterior a tal momento da malgrada identificação, para reconhecer qual o desvio que conduziu à essa bancarrota da trajetória do movimento filosófico tangível à racionalidade ocidental. HABERMAS, J. O discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Conf. p.116). Ver. Kant, I. Resposta a Pergunta o que é *Aufklärung*: In. Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: edições 70, 2002.

1.2 SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA EUROPA: A COORIGINALIDADE ENTRE DIGNIDADE HUMANA E DIREITOS HUMANOS

Em sua concepção atual de Dignidade Humana, Habermas traz unificado a tal conceito, três aspectos clássicos de sua filosofia prática¹¹: Esfera Pública, Direito, Discurso/Entendimento. De tal forma, o conceito de Direitos Humanos mantém uma cooriginalidade com dignidade, ao passo em que trata de sujeitos como uma comunidade política inclusiva e em que a formação de vontade relaciona-se com a participação ativa dos cidadãos no processo democrático. A opinião pública deverá ter seu papel resguardado junto ao Direito, envolvendo diretamente o processo de legitimação e reconhecimento. Habermas considera que as condições apresentadas prescindem de relevância para o discurso da Dignidade Humana. Por isso, caso for usurpada da soberania a possibilidade da mesma sofrer um processo de transnacionalização (*Transnationalisierung der Volkssouveränität*) onera-se e, novamente, Habermas resgata o legado kantiano, agora o do cosmopolitismo, contudo imiscuído junto a sua teoria do discurso como fundamento.

Por sua vez, a abordagem até aqui apresentada não corrobora com a leitura de Aguilera. Essa comentadora afirma que somente, em 2011, na obra ‘*A Constituição da Europa*’, Habermas voltou suas preocupações para a Dignidade Humana. Mas, se reconhece a colaboração dessa abordagem, no sentido de pensar a cooriginalidade entre Dignidade e Direitos Humanos presente em ‘*Direito*

¹¹ Habermas desenrola em ‘Zur Verfassung Europas’ três aspectos Os desafios de democracia transnacional, nomeadamente: Comunitarização (Vergemeinschaftung von Rechtspersonen) de entidades legais (concede direitos aos cidadãos em termos de ser livres e iguais), a capacidade de ação de organizações coletivas (Kompetenzverteilung die im Rahmen einer Organisation) e finalmente, o médium de integração da sociedade civil. (Tradução nossa). “Habermas unravels in Zur Verfassung Europas three aspects the challenges of transnational democracy, namely: communitarization (Vergemeinschaftung von Rechtspersonen) of legal entities (which grants rights to citizens in terms of being free and equal), the capacity for action of the collective organizations and finally, the medium integration of civil society”. TASIOLAS, John. Human Dignity and the Foundations of Human Rights. University College London: January , 2013. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2557649> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2557649> . Acesso em: 20/01/2016.

e *Democracia*' de 1992. De acordo com Aguilera¹² em: "(...) Faticidade e validade, é onde temáticas como políticas deliberativas e direitos são tratados de modo intensivo e extensivo, marcando (...) um ponto de inflexão no que diz respeito ao que tem sido chamado de 'giro jurídico' de seu ponto de vista". (2014, p.90-93, tradução nossa).

Habermas, em 'A Constituição da Europa', trata da Dignidade Humana como um 'conceito sistemático', vinculado cooriginalmente com os Direitos Humanos, mas também aborda a Dignidade Humana sob um ponto de vista genealógico. Para Pinzani (*apud* Habermas, Sobre a Constituição da Europa, 2012), a Dignidade Humana desempenha uma tarefa tanto conceitual quanto prática, na justificação/fundamentação e defesa dos Direitos Humanos. O enfoque de Habermas foi o de resgatar a dimensão democrática do mundo, associando-a a sua possibilidade de efetivação via a efetivação das utopias concretistas de Direitos Humanos e Dignidade Humana: mais liberdades, igualdade ampliada e formas dignas de vida veem realçadas por um apelo Moral da necessidade de efetivação de justiça social e global. Para Habermas:

Em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda de primeiro modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. Direitos humanos sempre surgiram primeiro a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.16).

Para Habermas, o apelo aos Direitos Humanos está intrinsecamente imbricado à inviolabilidade da Dignidade Humana, uma vez que por meio dela "(...) o conteúdo igualitário e universalista da moral é importado ao direito" (Idem, 2012, p.16). A Dignidade é um tipo de articulação conceitual com sobrecarga moral, capacitada em atribuir ao Direito a responsabilidade de zelar pelo respeito igual a cada um. Por isso, toda vez que se suprimem direitos, o discurso da Dignidade toma forma e ressoa como um alerta para a manutenção do reconhecimento

¹² A professora Paulina Morales Aguilera considera ainda importante frisar que existem outros dois escritos de extrema relevância para o conceito de Dignidade Humana 'A Inclusão do Outro', de 1996, e 'Escritos Sobre a Moralidade e Eiticidade', de 1984, que elucidam as questões que envolvem o conteúdo moral da Dignidade Humana. Seguiremos essa lógica ao longo do segundo Capítulo para tratar do vínculo entre moral e Dignidade e da efetivação dos Direitos Humanos via direito cosmopolita.

democrático. De acordo com uma dinâmica negativa, tais direitos invioláveis são afetados indistintamente pelas crises econômicas e políticas. Habermas não é ingênuo quanto a essa realidade, mas mesmo assim pensa ser a Dignidade Humana por meio de um discurso amparado na solidariedade entre estranhos, capacitada em influenciar uma nova ordem mundial no sentido kantiano e cosmopolita do termo. Habermas considera que:

A dignidade humana é um sismógrafo que mostra o que é constitutivo para uma ordem jurídica democrática—a saber, precisamente os direitos que os cidadãos de uma comunidade política devem se dar para poderem se respeitar reciprocamente como membros de uma associação voluntária de livres e iguais. Somente a garantia desses direitos humanos cria o status de cidadãos que, como sujeitos de direitos iguais, pretendem ser respeitados em sua dignidade humana (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.16).

A ‘Dignidade Humana’ seria, por um lado, em sua condição essencial, uma expressão fundamental e normativa de um princípio jurídico, norteador das decisões quando ocorre o esfacelamento de Direitos Humanos compartilhados nas democracias e, por isso, desempenharia um papel hermenêutico. Mas por outro lado, por vezes, diante das crises sistêmicas de violação à dignidade, ela acaba por emanar direitos individualizados e esvaziados de sentido, inexpressivos e rasos. Esse teor de entendimento conflitante e problemático sofre de uma dualidade lógica: ora, ele é moral e estreitamente atrelado a uma eticidade; ora é formal e positivado no direito normativo.

Habermas resgata a sua teoria dos Direitos Fundamentais, presente na obra *‘Direito e Democracia’*, através do conceito de Dignidade Humana. De acordo com o pensador *Düsseldorfiano*, as condições históricas genealogicamente resgatadas conseguem delinear os motivos que apontam para a ligação originária entre os Direitos Humanos e a Dignidade Humana, visto que a Dignidade manifesta-se como uma “(...) substância normativa de dignidade igual de cada um” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.13).

Neste sentido, para Habermas não existem razões para se abordar Dignidade Humana sem conectá-la aos Direitos Humanos. Assim, a partir das atrocidades nazistas da Segunda Guerra Mundial, do Holocausto, torna-se mais nítido e aparente a noção moral da dignidade. Mas a justificativa de tal condição

não pode ser apresentada apenas historicamente. Logo, ao se remontar à versões clássicas dos Direitos Humanos, tratados no sentido de inatos ou inalienáveis, deve-se perceber em tais concepções, a ocorrência de uma sobrecarga de concepções religiosas e metafísicas. Na modernidade, com o surgimento das sociedades complexas, ocorre analogamente a amplificação da Moral, mas que gradativamente rompe com esses laços secularmente estabelecidos.

De acordo com Habermas, “(...) a noção geradora de *status* do reconhecimento social da dignidade do outro fornece a ponte conceitual entre o conteúdo moral do respeito igual de cada um e a forma jurídica dos Direitos Humanos” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.19). Mediante tal afirmação, ergue-se o seguinte questionamento: como a Dignidade particular do *status* ou da honra digna torna-se universal e, por isso, capaz de projetar os Direitos Humanos (?).

Habermas considera que o Direito e a Moral “(...) se liberaram da simbiose do Direito Natural entre fatos e normas, autonomizando-se e desenvolvendo-se, a princípio, em direções opostas” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.20). Ora a Moral torna-se interiorizada na vontade do homem de escolher ser livre, de realizar o ‘dever ser’, fato habilitado em condicionar a autonomia, na qual entra em ação o domínio inteligível, sendo essa uma versão de dignidade moral, assentada em Kant. Ora o Direito positivo é coercitivo, servindo ao antigo regime no sentido da organização dos Estados Nacionais em relação ao controle do intercâmbio capitalista da economia. São dois caminhos que parecem mais se afastarem do que se aproximarem numa primeira vista, vez que o homem torna-se digno ao realizar a sua liberdade, associada ao dever, mas é controlado por mecanismos jurídicos estamentais desde sempre existentes.

Contudo, para Habermas, a modernidade trouxe consigo a Dignidade Humana, sendo ela a “dobradiça conceitual” (idem, p. 20) impulsionadora do vínculo entre Direitos Humanos e Moral, presente nos discursos cotidianos da práxis moderna. Por isso, os Direitos Humanos alimentam-se da Moral ancorada na consciência subjetiva fundamentada racionalmente de modo inteligível. Por outro lado, está associada ao potencial coercitivo do Estado através do Direito positivo.

Na visão de Habermas, a contribuição de Kant para o entendimento da Dignidade é incomensurável. Entretanto, nem mesmo em Kant tem um desenvolvimento concreto e sistemático. O fundamento kantiano para a Dignidade cinge-se na autonomia. Na *'Fundamentação da Metafísica dos costumes'* a *autonomia* é definida, “portanto, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1988, p.9). Habermas considera que somos devedores dessa concepção kantiana ao elaborarmos Direitos Humanos identificados com a ideia de autonomia e liberdade individual e universal ao mesmo tempo.

Junto com isso, o conteúdo moral dos direitos humanos deriva de uma concepção universalista e individualista da dignidade humana que, no entanto, refere-se a uma liberdade indeterminada em termos concretos, isto é, um 'reino dos fins' afastado do mundo. Pelo contrário, de acordo com Habermas, 'o cerne da natureza jurídica dos direitos humanos' é que eles protegem uma dignidade humana que deriva suas conotações de autorrespeito e reconhecimento social de um estado espacial e temporal determinado: o do cidadão do Estado democrático (AGUILERA, 2014, p. 106, tradução nossa).

Apesar de Habermas afastar-se de Kant, atribuindo à Dignidade um caráter normativo, em que ela apenas se concretiza no Estado de Direito, aquela antiga fórmula kantiana do sujeito como fim em si mesmo, em que não poderá ser meio para a efetivação de elementos de natureza externa está preservada. Em Kant, a materialização do respeito à sua condição de existência dá-se no agir como fim, contemplando a máxima da universalidade como condição do sujeito (SARLET, 2009, p. 16). O homem não pode ser instrumentalizado ou coisificado em virtude da materialização de sua condição ontológica, é sujeito de seu existir, por isso pertence ao *'reino dos fins'*. Para Kant:

No reino dos fins tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade (KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1988, p. 95).

Assim, para Habermas, Kant propõe através da perspectiva do imperativo categórico como fonte natural de todos os imperativos do dever, o caminho para a construção da Dignidade Humana. O fundamento do imperativo categórico, o seu

caráter universal, não está na condição de alguém se submeter à lei moral, mas no fato de acatá-la: deve-se reconhecer, sincronicamente, o fato do homem ser legislador e legislado.

Toda boa vontade, para Kant, é legisladora universal, tornando-se um imperativo da Moral. Isso, porque carregados dessa responsabilidade, não seriam pautados os interesses particulares dos indivíduos, mas o princípio da autonomia, da vontade de todos e da realização de sua personalidade: da Dignidade Humana. Especula-se que Habermas revisita Kant ao propor a Dignidade Humana fincada na Moral. Kant concebe no século XVIII: “(...) a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins” (KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1988, p. 77).

Habermas, no século XXI, permanece com Kant, pois a Moral ainda atrela-se à Dignidade Humana. Contudo, ele agora a reformula considerando que: “O conceito de Dignidade Humana transfere o conteúdo de uma moral do respeito igual por cada um para a ordem de *status* de cidadãos que derivam seu autorrespeito do fato de serem reconhecidos pelos outros cidadãos como sujeitos de direitos iguais reivindicáveis”. (HABERMAS, *Sobre a Constituição da Europa*, 2012, p.23).

Mas não ocorre um esvaziamento da Moral, contudo agora a Moral presente no conteúdo da Dignidade Humana é, na visão de Habermas, transcendental em conteúdo, mas tem forma discursiva. “O conceito de Dignidade Humana, disponível na linguagem cotidiana, foi ele próprio transformado nesse processo de vinculação”. Ela é inerente aos discursos presentes no mundo da vida, principalmente quando somos submetidos às condições de supressão de nossos Direitos Humanos. Justamente, por isso, Habermas considera que a Dignidade deve ser construída dos “(...) deveres morais aos direitos jurídicos”. Logo, de acordo com Habermas: “(...) os direitos humanos circunscrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que pode ser traduzida no *médium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais efetivos” HABERMAS, *Sobre a Constituição da Europa*, 2012, p.18-19).

O deslocamento definitivo é, no entanto, a moralização da compreensão da liberdade individual (...). Kant aguçou essa compreensão do ponto de vista deontológico, com o conceito de autonomia, mas cuja radicalidade foi paga com o *status* incorpóreo da vontade livre no 'reino dos fins' além do mundo. A liberdade consiste agora na capacidade da pessoa para a autolegislação racional (HABERMAS, Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 26).

Isso porque, genealogicamente a '*dignitas humanas*' estava associada ao indivíduo no âmbito da honra. Em Roma, era uma questão de notoriedade pública, concedida aos funcionários da '*res publica*'. Na Idade Média, ela era conferida ao nobre, isto é, ainda tinha caráter individualista. Para Habermas, nem os estoicos, muito menos os humanistas gregos e romanos, confeririam à Dignidade o caráter universal. Para os humanistas da antiguidade clássica, Dignidade tinha relação com a posição "específica que o ser humano assumia em virtude das qualidades da espécie", pois se a Moral tinha relação com o talento, a Dignidade era um pensamento ético de índole aristocrática, isto é, os que tinham talento deveriam exercê-lo com finalidade de galgar sua condição digna. Além disso, identificavam aquele que era digno não só pelo *status* da posição social, mas pelo detrimento das caracterizadas formas de vidas inferiores. "Naquele tempo, a *dignitas humanas* era explicada a partir da posição, definida ontologicamente (...)", nas tarefas executadas no cotidiano, vez que ela estava atrelada ao indivíduo, era uma dignidade particular (HABERMAS, Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.125). Nas discussões medievais com a hipótese de o homem ser criado à semelhança de Deus, o conceito de pessoa começa a se desenvolver de modo a liberá-las de seus papéis sociais, sendo cada pessoa concebida única aos olhos da possibilidade da vida eterna¹³.

Logo, a Moral defendida por Habermas, como permanecendo junto ao Direito e inerente à Dignidade que é transcendental e universal, independe de sua

¹³ Pensadores como Agostinho tiveram um papel decisivo no sentido de pensar a condição da pessoa e da dignidade. Contudo, em momento nenhum isso foi analisado do ponto de vista normativo. Na filosofia agostiniana, na obra 'Confissões VIII, III, encontram-se em oposição os conceitos de '*lex aeterna*' e lei dos homens: o impacto na ideia de dignidade, está diretamente ligado ao fato, que ao homem resta o seu destino em sua vida terrena, e somente ocorre justiça em sentido 'aeterno', diante da 'vida beata'. Assim ao homem não caberia a dignidade, mas à felicidade: esta se realizaria em última instância na vida eterna, já que o homem bom e justo deve buscar a '*pax aeterna*'. Agostinho, Sto. Confissões. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

fundamentação Moral pura nos moldes de Kant. Isso, porque, Habermas superou o *telos* presente na ideia kantiana de '*reino dos fins*'. Contrariamente à posição de Habermas, na vanguarda da definição do conceito ela, a dignidade, foi analisada por Kant como: "o princípio da autonomia é, portanto, não escolha senão de modo a que as máximas da escolha no próprio querer sejam simultaneamente incluídas como lei universal" (KANT, Fundamentação da metafísica dos costumes, 1988, p.70). Assim, Habermas considera que para Kant a Dignidade tem uma função ainda vinculada com o reino dos fins e com uma moral vinculada à tradição secular. Tal fato quer ser suplantado por Habermas e mesmo que o conteúdo da Dignidade seja moral, agora é uma moral do reconhecimento discursivo.

O conteúdo transcendental da Dignidade da pessoa humana deve, na concepção habermasiana, ser crucial na definição das normas e ações éticas, políticas e jurídicas das sociedades contemporâneas, e podem, inclusive, fomentar a possibilidade da transição de uma democracia meramente formalista e normativa para uma '*democracia deliberativa*' (HABERMAS, A inclusão do outro, 2002). Isto é, "Uma nova forma de ligação entre os cidadãos inerente a um sentido prático de senso de responsabilidade para cada outro precisa ser forjada". (JOHNSON, 2006, p.103, tradução nossa).

A Dignidade torna-se visível diante da ausência de respeito à alteridade social, de frente com o desrespeito das minorias culturais, linguísticas, religiosas, raciais, ou ainda, fica aclarada diante da expulsão de migrantes que adentram numa nova cultura e são obrigados a se desvincular dos códigos de moralidade de honra tradicionais.

A Dignidade Humana deve ter em seu cerne uma '*substância normativa*' capaz de desempenhar papel procedimental, até mesmo com força para sustentar a construção de novos Direitos Fundamentais, entre a diversidade de todos os humanos. Parafraseando o argumento de MacCrudeen, no seu '*Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*' para o '*The European Journal of International Law*': existe, diante da adversidade, a necessidade de expandir direitos existentes.

Outros tribunais têm ido mais longe, utilizando dignidade para expandir a concepção do direito à vida para atender às necessidades básicas. A Corte Interamericana de Direitos

Humanos, por exemplo, considerava que o direito de vida inclui, não só o direito de todo ser humano de não ser arbitrariamente privado da vida, mas também direitos que não estão previstos como também acesso a condições que garantam a existência digna (McCRUDDEN, 2008, p. 39, tradução nossa).

Assim, tal substância torna-se o conteúdo normativo com a função de materializar uma ‘concepção jurídica universal’, ou seja, um princípio normativo, mas que, por vezes, tem seu papel reificado em uma máscara que avulta sua própria estabilidade. Para McCrudden (2008, p.16) em consonância com Aguilera (2014, p.90) a Dignidade não pode cingir-se em uma ‘cortina de fumaça’, acobertando provisoriamente as diferenças profundas e latentes presentes diante das crises sistêmicas e descomprometer-se com seu significado originário de pessoa humana.

A Dignidade Humana expressa-se com o peso de realizar um ideal normativo, expressado por Habermas como transcendental. Em ‘*Direito e Democracia*’ parece que o peso do conteúdo moral é menos influente, já que ele aparece como plano confirmador da legitimidade e força de reconhecimento do Direito, já existente. Agora, o conteúdo moral torna-se a fonte do Direito que deve, por meio do filtro da dignidade, ser capaz de realizar Direitos Humanos. A carga moral está atrelada à noção de justiça, compartilhada intersubjetivamente nos discursos fáticos. Esse ponto de vista é confirmado por Pinzani: “haveria uma aproximação entre Direito e Moral bem mais forte que na obra anterior (...)”¹⁴.

Esta tese é confirmada por Aguilera, ao considerar que Habermas quando conceitua Dignidade Humana, atribui à mesma um conteúdo moral, sendo o composto dos Direitos Humanos a própria condição de honra e dignidade construída na solidariedade entre estranhos. Contudo, o próprio Habermas diz ser necessário evitar um certo tipo de moralismo no interior do Direito em que se deve “(...) cobrar primazia sobre a dimensão jurídica de tais prerrogativas na forma de uma moralização do direito de se opor claramente”. (AGUILERA, 2014, p. 97, tradução nossa). Nesse aspecto, é como se o conceito de Dignidade Humana realize-se ontologicamente no Direito, e, por isso, precisa respeitar a forma jurídica,

¹⁴ HABERMAS, Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. XV. A obra anterior a qual Pinzani se refere é ‘Direito e Democracia: entre facticidade e validade’.

mas sua fonte continua sendo a abstração oriunda do plano transcendental da Moral. Para Johnson:

Isso significava uma determinação do caráter construído de direitos, cuja fonte torna-se agora o 'homem', não uma ordem moral pré-determinada estabelecida por um comando de Deus. A responsabilidade apreendida no direito de Deus se exauriu (...). Neste sentido, nós modernos nos tornamos conscientes dos direitos como um 'direito a ter direitos', como uma reivindicação, portanto, com uma natureza essencialmente político-jurídica (JOHNSON, 2006, p. 111, tradução nossa).

Os Direitos Humanos precisam ser ressoados e esclarecidos do ponto de vista democrático na comunidade política: a 'face de Jano' da Dignidade apresenta-se voltada para a Moral e para o Direito simultaneamente. Embora tenham vínculo com a Moral transcendental, já que dela emana o seu conteúdo discursivo e os fundamentos para que sejam aceitos universalmente, isto é, a influencia da Moral no Direito, independe de uma fundamentação moral pura no sentido kantiano, porque a problemática incide em resgatar os fundamentos dessa moral justamente no discurso. Para Habermas, o conteúdo discursivo da Dignidade Humana só tem sentido quando na arena política são convertidos em direitos democraticamente compartilhados¹⁵.

Habermas considera que a Dignidade Humana tem uma função de mediação entre a esfera da moralidade de deveres e a Política, ou seja, toda a humanidade carrega em si certo conteúdo, voltado para uma solidariedade entre estranhos, capaz de tocar nos direitos legais, estabelecidos normativa e constitucionalmente no Estado democrático. Consequentemente, a Dignidade é um prelúdio do igual respeito, motor da formulação dos direitos de todos os indivíduos, dotados da capacidade de reivindicá-los no Estado de Direito.

Para Habermas, caso essa tarefa se tornasse legítima e reconhecida na arena política e jurídica, a Dignidade Humana materializaria uma solução homeopática, com o enfoque em resolver os conteúdos dos Direitos Humanos, em

¹⁵ Conf. p. 18 e 19, em 'Sobre a Constituição da Europa', onde Habermas vincula Direitos Humanos a direito fundamentais. Historicamente, quando se remonta as versões clássicas dos Direitos Humanos deve-se admitir que Direitos Humanos e fundamentais tem suas diferenciações, justamente porque os Direitos Humanos só tem relevância material quando se institucionalizam como direitos fundamentais. Precisamente, os Direitos Humanos circunscrevem parte de uma moral esclarecida que pode ser traduzida na configuração dos direitos fundamentais efetivados na lei.

comparação com outros padrões éticos e políticos, incluindo direitos morais e legais (TASIOULAS, 2013, p. 03, tradução nossa).

No limiar da Dignidade Humana os direitos, pleiteados, permanecem formalizados num processo deliberativo que, por vezes, está comprometido com a instrumentalidade do mundo sistêmico. A saída para esse impasse, na visão de Habermas, seria: Direitos devem ser fomentados num processo de deliberação coletiva de reconhecimento¹⁶.

Para comentadores de Habermas, como Johnson, Thomassen e MacCarthy obviamente ele está projetando uma sociedade quase justa, onde problemas básicos (saúde, alimentação, moradia, direitos individuais, etc...) já foram solucionados com eficácia. Contudo, acredita-se que tanto Kant, quanto Habermas, estão propensos em reconhecer a importância da emancipação e da construção da Dignidade Humana, como fator de salvaguarda das liberdades e dos direitos individuais e coletivos. Embora seja constatado na Dignidade um espaço cada vez mais restrito de efetivação, diante de sua distorção, de seu uso instrumentalizado e coisificado, Habermas ainda pensa ser possível resgatar seus fundamentos. Assim, a pergunta que ergue-se é do que trata o conteúdo transcendental da Dignidade Humana? Habermas supera tal condição ou precisa ancorar nessa ideia a Moral da qual a Dignidade se alimenta? Parece que pensar uma utopia concretista perpassa por um parâmetro transcendental e empírico simultaneamente e, talvez, essa tensão seja o caminho para o entendimento da proposta habermasiana.

¹⁶ “A realização simultânea e complementar, tanto da autonomia privada, como da cidadã, pois ambas são co-originárias do ponto de vista normativo, e se completam mutuamente. Ainda teremos ocasião de constatar que a distinção correta entre as competências privadas, de um lado, e as públicas, de outro, implica o conhecimento dos contextos históricos e sociais; caso contrário não seria possível realizar adequadamente os direitos dos cidadãos. Por outro lado, a delimitação entre um domínio de interesses privados e autônomos e uma esfera pública da realização do bem comum não pode ser feita de uma vez por todas”. (HABERMAS, Direito e Democracia, v. II, 2003, p. 40-41).

1.3 DIGNIDADE HUMANA: UTOPIA REALISTA (?)

Nas democracias constitucionais contemporâneas existe uma distância entre ‘normas e comportamentos reais’, sublinhada como uma distância utópica. Habermas em *Direito e Democracia* insurgia com relevo o conflito entre legalidade e legitimidade como necessário para a democracia. Habermas considera que quando as ‘vozes são caladas’, a democracia padece. Essa mesma tensão coexiste consoante a busca por pretensões de validade dos discursos da Dignidade Humana e Direitos Humanos, já que na ‘práxis social’ ocorre um embate entre normas e fatos, fato esse que lhe é comum. Mas, atualmente, essa tensão converteu-se em uma distância utópica. Embora a Dignidade seja substância normativa, princípio moral universal, tenha a função heurística de mensurador dos Direitos Humanos, Habermas descreve que ela foi reificada nos novos tempos em uma “*utopia realista*”.

Habermas considera que a Dignidade sofre de uma distância utópica deslocada para o interior da dimensão temporal. Esse fenômeno de coalisão tornou-se um contraponto, à original concepção de que toda utopia não está no lugar, ou seja, etimologicamente no grego ‘óu’ (não) e ‘topos’ (lugar). Nesse prisma etimológico, a ‘utopia’ mostra um lugar de como a sociedade deveria ser, mas que temporalmente não tem *lócus* de efetivação, pois, aquilo que não tinha lugar, acabou por romper a dimensão temporal e estabelecer-se como algo realista.

Parece que a carga deôntica depositada na Dignidade Humana acaba por lhe conferir o adjetivo de utópica. A Dignidade Humana materializa-se na normatização dos Direitos Fundamentais, refletores diretos dos Direitos Humanos, rompendo com o ideal para atingir o real. “Os direitos Humanos formam uma utopia realista na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva (...)” (HABERMAS, *Sobre a Constituição da Europa*, 2012, p. 31).

Esta utopia realista traduz a tensão entre facticidade e validade do Direito; o real e o ideal do mundo da vida; relaciona-se com os consensos instrumentalizados

no mundo da vida; atrela-se à necessidade do entendimento mútuo, por meio do princípio do discurso; e, até mesmo, é revelada na dialogicidade de um princípio do discurso que se sustenta na linguagem, mas que pretende a universalidade moral de princípio universal. Portanto, Habermas sai em defesa dessa tensão, incrustada entre real e ideal, entre Moral e institucionalização normativa, no sentido de se preservar o potencial mantenedor da Dignidade Humana de modo sincronicamente simétrico.

Para tratar especificamente da tensão entre facticidade e validade que alimenta o discurso da Dignidade Humana enquanto utopia realista, torna-se necessário retomar a fase inicial de Habermas, em *'A Nova Intransparência: a crise do Estado de Bem Estar Social e o esgotamento das energias utópica'*, a fim de elucidar o entendimento de Habermas sobre as utopias. O título sugestivo confere que a modernidade em crise incorre em um movimento de coalisão entre dois modos distintos de pensamento: originalmente, o pensamento histórico realiza uma crítica velada às idealizações e projeções do pensamento utópico; o pensamento utópico parece romper com o tempo, voltando-se contra as condições materiais e concretas da história.

Mas, para Habermas, a moderna consciência do tempo inaugura algo novo e percebe-se notoriamente: "Hoje as energias utópicas aparentam ter se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico". (A Nova Intransparência, 1987, p.103).

E diante desta deliberação, parece não restar alternativa à modernidade enquanto realizadora de formas dignas de vida. Além disso, suspeita-se que Habermas apresenta uma contradição interna ao seu entendimento de utopia. Mas, ora seria essa uma acusação leviana, ora apenas a constatação fática diante da estrutura de pensamento aqui investigada. Logo, propõe-se uma pequena reconstrução no sentido da busca inquisitorial por resposta assertiva.

Habermas considera que as utopias, existentes num passado remoto, surgiam como um elemento de rompimento, ou ainda, de influxo da consciência histórica. Por isso, tais utopias tinham caráter ficcional. Assim, pensadores como Thomas Morus em sua *Utopia*, Campanella com *A Cidade do Sol*, Bacon com a *Nova Atlantis*, projetavam em circunstâncias espetacularizadas esperanças

escatológicas de vida feliz, como alternativa às condições materiais existentes. Contudo, Habermas aponta para um caráter de modificação em relação a tais utopias ao considerar que: “Mas tão logo utopia e história tocam-se desse modo, transforma-se o talhe clássico da utopia, o romance alegórico-político despoja-se de seu traço romanesco” (A Nova Intransparência, 1987, p.103).

Neste contexto da modernidade, principalmente a partir do século XIX, as expectativas históricas dos novos tempos passam a projetar utopias mais realistas, porém também esgotadas de seu caráter original. Agora, tais utopias projetam-se em um terreno ambivalente: o malgrado desenvolvimento das forças produtivas, aliado ao crescimento e controle progressivo das ciências são os condutores de uma disfunção visível. A racionalidade converteu-se em irracionalidade, autonomia em dependência, emancipação em opressão¹⁷. Desse prisma, aliás, até a reflexão filosófica arraigada a tal contexto ulterior acaba por admitir certo pessimismo em relação à possibilidade de vida digna e emancipação humana.

Em face da utopia da sociedade do trabalho, tensionada material e historicamente, imbuída em expirar a capacidade persuasiva de alimentar as expectativas da vida digna e coletivamente feliz: “(...) não apenas porque as forças produtivas perderam sua inocência ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção manifestamente não resulta por si só no governo autônomo dos trabalhadores”, mas, também, porque tal utopia do trabalho não traiu apenas os acadêmicos, interessados no marxismo e suas teorias, projetadas criticamente (HABERMAS, A Nova Intransparência, 1987, p.106).

Tal aspecto inspirou o movimento dos trabalhadores europeus, influenciou a revolução russa e foi o impulsionador de todas as reformas sociais democratas nas

¹⁷ O binômio razão convertido em dominação é adquirido criticamente por Habermas diante de sua leitura de Adorno e Horkheimer da ‘Dialética do Esclarecimento’. Em contrapartida, não se tem a libertação do gênero humano: a técnica e a ciência haviam atingido amplitude jamais vivenciada, na qual inúmeras descobertas foram presenciadas no decorrer do século XIX e ao longo do século XX, momento no qual Adorno e Horkheimer interpretaram a Aufklärung como não concluída, e sim dissipada. Daí a constatação básica: todo o progresso não fez com que o homem fizesse uso de sua razão, no sentido de alcançarem sua autonomia no mundo. De outra sorte, suas consciências tomaram as formas da própria lógica científica e agora servem para cálculos precisos, assim como para a instrumentalidade das coisas no mundo: ao homem não resta mais do que o mundo da mesmidade e da heteronomia, na qual a racionalidade está totalmente convertida em instrumentalidade e dominação. Essa constatação é a ‘pedra de toque’ que conduz as filosofias modernas a se projetarem para fora da ótica da modernidade, para seu esfacelamento, no sentido de pensar outro caminho: a pós modernidade.

democracias do Ocidente que lograram êxito. Entretanto, as alternativas ofertadas pelo Estado Social surgido, por mais justas e equitativas que fossem, tiveram suas limitações insurgidas como fissuras dessa empreitada. Diante de tal condição, Habermas ressalta sua constatação crucial, para confirmar a falibilidade das energias da utopia material e concretista do trabalho dizendo que: “(...) um programa de Estado Social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada” (A Nova Intransparência, 1987, p.106). E ainda:

É justamente a falta de alternativas, talvez mesmo a irreversibilidade dessas estruturas de compromisso (pelas quais se continua a lutar), que nos põe diante do seguinte dilema: o capitalismo desenvolvido nem pode viver sem o Estado social nem coexistir com sua expansão contínua. As reações mais ou menos desorientadas a este dilema indicam que o potencial de sugestão política da utopia de uma sociedade do trabalho está esgotado (A Nova Intransparência, 1987, p.109).

A preocupação de Habermas com a Dignidade Humana faz despertar seu interesse em questionar a respeito do potencial intervencionista, isto é, o Estado teria resguardado poder político eficiente para domesticar as relações econômicas, a fim de garantir o sucesso do Estado de Bem-Estar social?

Disso desdobra outra especulação: A descrença na abolição da propriedade privada dos meios de produção poderia ser substituída pela necessidade da conciliação de capitalismo e democracia, sendo ela sustentada por uma outra utopia, mas agora realista, já que é aquela que escapa da idealização e tange ao real, isto é, a um discurso fático: a da Dignidade Humana (?). Parece ser essa a estratégia de Habermas na direção de superar a sua constatação da falibilidade do poder político intervencionista do Estado.

Habermas, em primeiro lugar, parece muito consciente sobre “(...) os limites da possibilidade de conciliar capitalismo e democracia e, em segundo lugar, da questão das possibilidades de produzir novas formas de vida com instrumentos burocrático-jurídicos” (A Nova Intransparência, 1987, p.107).

Só restariam condições para a efetivação de formas de vida emancipadas e dignas, perante um tipo de ativismo jurídico com capacidade procedimental de

juridificação (mesmo que limitada), com a tarefa de promover o papel intervencionista do Estado, principalmente no que tange ao mundo do trabalho. Nesse sentido, deve ter o enfoque de exercer a capacidade de minorar as crises existentes, criando um poder democraticamente legitimado pelo Direito.

Contudo, são reconhecidos os ganhos do Estado, mas se admite no *medium* da política e do poder jurídico, a ausência de desempenho satisfatório na tentativa de concretização do Estado Social. Em razão disso, afirma-se categoricamente que os objetivos de formas de vida dignas, na realização do Estado Social: “não pode ser diretamente alcançado pela transposição jurídico-administrativa de um programa político. A produção de novas formas de vida está além das forças de que o *medium* poder dispõe” (A Nova Intransparência, 1987, p.109).

Neste sentido, esse *medium* perde sua força dissolvendo-se junto à racionalidade corrosiva do mundo sistêmico. Quando o *médium* (política e economia) se sobressaem, deve-se considerar que não estão esvaziados de sentidos instrumentais, enfocados em administrar, docilizar e disciplinar, ou seja, se reificam em meio para fim. Por isso, uma máscara avulta e hipertrofia a capacidade do Direito de promover liberdades e garantias sociais: “As deformações de um mundo da vida regulamentado, analisado, controlado e protegido são, certamente, mais refinadas do que formas palpáveis de exploração material e empobrecimento” (A Nova Intransparência, 1987, p.109).

Neste sentido, todas essas aflições manifestam-se devido ao esfacelamento do Estado Social ao longo dos últimos tempos. Isso porque tendências como diminuição da jornada de trabalho; encargos trabalhistas; garantias sociais; além de subjacentes acabam por fomentar certa estagnação econômica. Essa é a grande imperspicuidade dos novos tempos — se por um lado o Estado Social deve deixar intacto o funcionamento econômico garantindo sua suficiência, por outro, deve provocar intervenções, certificando e assegurando Dignidade Humana e Direitos Humanos.

Vive-se o infortúnio de um momento incongruente gerador da condição do desprendimento do Estado de suas bases sociais, em que os grupos menos favorecidos ou marginalizados sofrem os reflexos diretos de uma política reacionária. O Direito perde sua essência de luta por Direitos Humanos e formas de

vida dignas, para tornar-se apenas a manifestação da racionalidade estratégica do Estado, com o foco em garantir o sucesso do mundo sistêmico, suprimindo o seu papel social diante do mundo da vida. Segundo Habermas:

(...) nessa situação fazem-se sentir as limitações estruturais sob as quais o compromisso sócio estatal foi criado e mantido. Como o Estado Social tem de deixar intacto o modo de funcionamento do sistema econômico, não lhe é possível exercer influência sobre a atividade privada de investimentos senão através de intervenções ajustadas ao sistema. Ele não teria de forma alguma poder para isso também porque a redistribuição de renda limita-se, no essencial, a um realinhamento horizontal dentro do grupo de trabalhadores dependentes e não toca na estrutura específica do poder de classe, especialmente na propriedade dos meios de produção. Assim, o Estado social bem sucedido perde o pé em uma situação na qual tem de ascender à consciência o fato de que ele próprio não é um 'manancial de abundância' autônomo e não pode assegurar o lugar ao trabalho como um direito civil (A Nova Intransparência, 1987, p.108).

Acima de tudo, a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade, a força estruturadora e socializadora do trabalho. Por tais motivos, a empreitada Habermasiana articula-se na década dos anos 70, demonstrando ser tão pessimista quanto a de Adorno, seu preceptor. Isso decorre da insuficiência de perspectiva em relação à realização da racionalidade humana, por meio de uma utopia descrita como esgotada. Essa racionalidade esvaziada é denunciada como falível e funde-se ao limiar da história com o próprio discurso emanado desse *lócus*. Por isso, torna-se viável cogitar, talvez naquele momento surgem as centelhas que posteriormente possibilitem questionar se o conceito descrito por Habermas da Dignidade Humana seria uma utopia realista e universalista capaz de substituir a utopia já esgotada do trabalho (?).

Mas, se a Dignidade Humana fundiu-se também no mesmo epocal histórico em que se produziu o esgotamento das energias utópicas do trabalho, ora seria a característica do transcendental lhe atribuída kantianamente, ora seriam as condições do discurso vinculadas a ela empiricamente através da tensão entre facticidade e validade, capazes de salvá-la da mesma cilada da utopia do trabalho? Porquanto, a Dignidade Humana tecida por Habermas nasce atrelada aos Direitos Humanos, estando presente, ao menos discursivamente, como um medidor das condições que tentam solidificar-se em impeditivos que minorem a viabilidade da emancipação social.

Neste âmbito, Habermas afirma que existe ainda uma esperança em realinhar a trajetória do Estado Social, buscando consolidar o que já foi conquistado outrora. Deve-se encontrar novamente o ponto de equilíbrio entre o desenvolvimento do Estado Social, alinhado ao crescimento sustentável da economia. “O equilíbrio rompido entre a orientação democrática dos valores de uso e a moderada autodinâmica capitalista deve ser restaurado” (A Nova Intransparência, 1987, p.111). Não obstante, o caminho dessa nova tarefa apenas petrifica-se no reconhecimento recíproco, da corrosão das formas comunicativas autônomas do mundo da vida, transversal ao solapamento das bases sociais, sindicais pela política. O Fato é que a Política não percebe que ela engatilha contra si, porque o realinhamento dos atores sociais ameaça mitigá-la.

Se agora não mais apenas o capitalismo, mas o próprio Estado intervencionista deve ser ‘socialmente contido’, complicou-se consideravelmente a tarefa. Por conseguinte, aquela combinação de poder e autolimitação mediada não pode ser confiada por mais tempo à capacidade de planejamento estatal (HABERMAS, A Nova Intransparência, 1987, p.112).

Mas o discurso da Dignidade só se realinha quando a mesma surge na solidariedade entre estranhos. Eis o que Habermas quer dizer: “o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir às ‘forças’ dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo” (A Nova Intransparência, 1987, p.113). Ela, a solidariedade, precisa ser mais potente que o discurso do poder político e do poder econômico.

No raciocínio de Habermas, os três domínios, poder, dinheiro e solidariedade estão em tensão constante discursivamente projetada de modo prático. São três esferas de influência que partilham poder e podem ser capazes de modificar o influxo da orientação que conduz os governos contemporâneos. Logo, observa-se que a saída para as crises contemporâneas estariam diretamente alinhadas com a capacidade do discurso da Dignidade Humana, vinculado à solidariedade intersubjetivamente compartilhada entre estranhos e seriam capazes de ressoar politicamente nas decisões sistêmicas.

Os atores sociais deveriam ter a capacidade de nortear a direção do fluxo convencional da comunicação que nela transcorre. Os domínios da vida, especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, em

integrar grupos e em socializar crescimentos, sempre dependeram da solidariedade. Por sua vez, não devem ir em direção dos interesses privados, dado que, o discurso desses atores deve identificar-se com os interesses da maioria, e não com suas perspectivas subjetivas e particulares. Neste ínterim, teria que brotar uma formação política da vontade capaz de se cristalizar num discurso que se sobrepõe a qualquer outro que tenha como vertente os particularismos. Resumidamente, esse discurso deve ser um discurso de âmbito público e político. Por isso, Habermas afirma:

Se agora contenção e controle indireto devem dirigir-se também contra a dinâmica interna da administração pública, a capacidade indispensável de reflexão e controle deve ser procurada em outro lugar, a saber, em uma relação completamente transformada entre as esferas públicas autônomas auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação regidos pelo dinheiro e pelo poder administrativo, de outro lado. Disso resulta a difícil tarefa de viabilizar a universalização democrática das posições de interesse e uma justificação universalista das normas já *sob* o limiar dos aparelhos partidários autonomizados em grandes organizações e que por assim dizer migraram no interior do sistema político. Um pluralismo surgido naturalmente de subculturas defensivas, resultado apenas da desobediência espontânea, teria de desenvolver-se ao largo das normas da igualdade civil. Resultaria então apenas uma esfera que dispor-se-ia especularmente diante das cinzentas zonas neocorporativas (A Nova Intransparência, 1987, p.113).

No que remete à formulação de espaço público, regulado pelo Direito, Habermas teoriza de maneira ético-procedimental, ou seja, insere num modelo de democracia, assentada tanto nos pressupostos comunicacionais como em condições procedimentais de formação de opinião pública e da vontade coletiva, ou seja, uma arena na qual a participação política ocorre via o uso do discurso. E, apesar das limitações impostas por tais condições, são esses atores que podem inverter a direção das decisões e solucionar os problemas, pertencentes ao mundo da vida, tendo a responsabilidade de alimentar a tensão existente entre mundo sistêmico e mundo da vida.

Diametralmente, o Direito só garante democracia quando resguarda normativamente as condições para o embate livre na esfera pública. Isso porque, Habermas considera que segundo a versão teórica oficial, o que sustenta a legitimidade do poder público político do Estado Social, é a formação da vontade que flui, via legislação, já que os atores sociais apresentam-se: por um lado, como

cidadãos, e por isso tem a capacidade de manifestar-se política e publicamente e, por outro, como clientes, já que precisam que suas demandas e direitos sejam observados e realizados no Estado Social. Considera-se, de tal sorte, que: “(...) não se luta diretamente por dinheiro ou poder, mas por definições. Trata-se da integridade e da autonomia de estilos de vida, como por exemplo a defesa de subculturas tradicionalmente estabelecidas ou a transformação da gramática de formas de vida legadas” (A Nova Intransparência, 1987, p.114). Luta-se sem dúvidas, por alertar sobre a ausência de respeito aos Direitos Humanos, sobre o esfacelamento das oportunidades para a vida digna. Habermas estabelece:

O projeto de Estado social voltado para si mesmo despede-se da utopia de uma sociedade do trabalho. Esta orientara-se pelo contraste do trabalho vivo e do trabalho morto, pela ideia de auto-atividade. Para isso ela certamente precisou pressupor as formas subculturais de vida dos trabalhadores industriais como uma fonte de solidariedade. Ela precisou pressupor que relações de cooperação no interior da fábrica até mesmo reforçariam a naturalmente estabelecida solidariedade da subcultura dos trabalhadores. Mas essas relações de cooperação têm se desagregado tanto quanto possível nesse meio tempo; e é de certa maneira duvidoso que sua capacidade de instituir solidariedade no emprego possa ser restaurada. Seja como for, o que para a utopia de uma sociedade do trabalho era pressuposto ou condição marginal hoje converteu-se em tema. E com esse tema os acentos utópicos deslocam-se do conceito do trabalho para o conceito da comunicação. Falo simplesmente de "acentos" porque com a mudança de paradigmas da sociedade do trabalho para a sociedade da comunicação o tipo de ligação com a tradição utópica também muda (A Nova Intransparência, 1987, p.114).

O que pode dissolver os sintomas do esgotamento ofertados à modernidade é um novo paradigma, o do entendimento recíproco que leva em conta o agir comunicativo enquanto característica fundamentalmente moderna, ou seja, a racionalidade comunicativa é algo pertencente aos novos tempos. Kosselleck formula a questão, a saber, quando o *nostrum aevum*¹⁸, o nosso tempo passa a ser denominado *novo aetas*, os novos tempos. Para Habermas, somente as aberturas e especificidades desses novos tempos permitem vislumbrar algo como a racionalidade comunicativa, preservando em seu cerne aquilo que conduz para

¹⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica y Crisis: um estudio sobre la patogénesis del mundo bugues*. Madrid: Trotta, 2004. (aqui p. 341) Contempla um estudo detalhado sobre avanço da individualidade e da crise social que alastra o nosso tempo, configurando algumas críticas ao modelo comunicativo discursivo de Habermas.

além da razão estratégico-instrumental, para além das crises que esgotaram a utopia do trabalho e, talvez, pensar um antídoto.

No paradigma do entendimento recíproco, [*Verständigung*]¹⁹, a atitude dos participantes da interação conduzem às ações sobre um discurso linguisticamente articulado, no qual passam a vislumbrar o consenso e a faticidade do mesmo. As pretensões de validade surgem nos processos de argumentação e desenvolvem-se por meio dessas suposições para evitar a inoperância do entendimento mútuo entre os envolvidos. A teoria de Habermas trilha a reconstrução de uma racionalidade livre de qualquer dogmatismo e procura instaurar a autonomia dos agentes racionais que competem entre si para estabelecer um consenso intersubjetivamente compartilhado e livre de coerção. Neste campo, a Dignidade Humana na qualidade de utopia realista nasce como um princípio que mensura e denuncia as atrocidades e violências operadas pela Política e pela Economia, inerentes ao mundo sistêmico.

Este ideal de razão comunicativa, manifestado na formação política da vontade, capaz de produzir um discurso válido e fático, busca resgatar o potencial emancipatório iluminista ainda não esclarecido. É uma perspectiva que quer garantir as conquistas da tradição do pensamento ocidental. Dessa maneira, o paradigma da razão comunicativa não pode ser entendido como simples troca de conceito. A razão comunicativa propõe restabelecer o potencial emancipatório da razão, que ficou prisioneiro na sua dimensão subjetiva, que legisla, ordena e controla a natureza e as relações humanas através da tecnocratização e da racionalidade científica reinante (Habermas tem consciência de tais empecilhos e tensões):

A razão instrumental desencadeada no interior das forças produtivas, a razão funcionalista desenvolvida nas capacidades de organizar e planejar deveria preparar o caminho para vidas dignas

¹⁹ Habermas, J. O que é pragmática Universal? (1976). In: Racionalidade e Comunicação. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002, aqui, p. 43. O conceito de entendimento mútuo ou recíproco (*Verständigung*) remete a um acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade susceptíveis de crítica. As pretensões de validade (verdade preposicional, retitude normativa e veracidade expressiva) caracterizam diversas categorias de um saber que se encarna em manifestações ou emissões simbólicas. Posteriormente, Habermas apresenta em mais detalhes e desdobramentos sobre tais considerações também na TAC, no volume I, a partir da página 110. Habermas, J. Teoría de la Acción Comunicativa. Madrid: Taurus, 1992, v. I.

do homem, igualitárias e, ao mesmo tempo, libertárias (HABERMAS, A Nova Intransparência, 1987, p.115).

Para tanto, Habermas não se coloca contra os avanços conquistados pela racionalidade instrumental, mas contra o desvio de seu projeto originário. Ele mesmo afirma que são inegáveis as conquistas no campo da ciência e da tecnologia. Portanto, ao propor o conceito de razão comunicativa como alternativa à crise da racionalidade moderna, ele aponta uma saída para as aporias da filosofia do sujeito e oferece a alternativa de depositar expectativas na Dignidade Humana, como utopia realista, e na cultura ocidental, que não obstante suas crises procura realizar-se sob o signo da razão. Por isso:

O que se deixa discernir normativamente são condições necessárias, embora gerais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo de formação discursiva da vontade, as quais poderiam criar as condições para os próprios participantes realizarem – segundo necessidades e ideias próprias, e por iniciativa própria – possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada (A Nova Intransparência, 1987, p.114).

Assim, a pertinência e a força desse paradigma de racionalidade intersubjetiva residem na própria decisão em favor da razão. Logo, simetriza com a vicissitude de uma sociedade emancipada, ou seja, está de acordo com a esperança depositada na perspectiva da maioria realizada pelos homens, no mesmo sentido proposto por Kant em *‘Resposta a Pergunta o que é Aufklärung’*. Desde seus primeiros escritos, Habermas, tinha como objetivo indubitável promover um resgate da razão nos moldes do projeto da *Aufklärung* — que era a condição *sine qua non* da possibilidade do homem emancipar-se, realizar-se enquanto autônomo e com Dignidade Humana.

A razão, inserida naquele momento histórico, era a condição de atingir a maioria <*Mündigkeit*>, libertar-se dos grilhões da ignorância, romper com a dominação de outrem sobre si, em que apenas pelo uso da razão chegar-se-ia à autonomia plena. Entretanto, o próprio desdobramento filosófico da razão da *Aufklärung* a conduziu a um beco sem saída, isto é, a sua identificação com a dominação. Habermas busca repensar uma saída que tenha como propósito o resgate de condições para a Dignidade Humana, para a realização da autonomia, para a ascensão do humano à maioria, mesmo que por meio de uma utopia

realista, e admitindo todos os empecilhos instrumentais existentes no mundo sistêmico.

Todavia, conjectura-se, na proporção em que a Dignidade encontra-se diante de condições desproporcionalmente materializadas, na qual a razão instrumental é reinante e a razão comunicativa parece padecer de uma alienação que a reifica em coisificação, quais seriam os caminhos para a Dignidade realizar sua função heurística de salvaguardar Direitos Humanos, além de salvar a democracia das ciladas da modernidade? Diante de todas essas teses que se contrapõem dialeticamente, Habermas aposta que é da própria tensão entre real e ideal, entre facticidade e validade, entre legalidade e legitimidade que a Dignidade se alimenta produzindo uma convergência de interesses.

Logo, suspeita-se que a fraqueza da teoria habermasiana, aludida por grande parte de seus críticos, dentre os quais se pode citar McCarthy, quando aduz que o Direito hipoteticamente precisa simultaneamente convergir Direitos Humanos em Direitos Fundamentais. Esta convergência ocorre mediante uma comunidade jurídica particular, fomentadora de uma normatividade material do Direito positivo, em que Direitos Humanos vinculam-se estreitamente com a substância da Dignidade Humana, e, por tal fato, sempre incidirá em uma validade universal. Habermas alerta que diante dos interesses conflituosos dos membros e não membros do Estado, diante das crises de racionalidade, diante das crises sistêmicas, é que a Dignidade Humana converte-se em uma utopia realista. De acordo com Habermas:

Naturalmente, em todo espaço social existe uma distância de normas e comportamentos reais; mas, com a práxis histórica sem precedentes de criação de uma constituição democrática, surge algo completamente diferente, uma distância utópica deslocada para o interior da dimensão temporal. Por um lado, os direitos humanos só podem adquirir a validade positiva de direitos fundamentais (...). Por outro lado, sua pretensão de validade universalista, só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva (HABERMAS, Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 30).

O tema da transnacionalização da Política e do Direito não surge como algo original no pensamento de Habermas. Como já dito em 'A constelação pós-nacional' (2001) ele já havia nutrido o seu interesse, vez que considera que todos

deveriam viver num país, governado por civis, prevalecendo a soberania do povo e abrindo espaço para a forma cosmopolita. Esse Direito transnacional deve, na visão de Habermas, inserir-se com cooperação e cautela no círculo das outras nações.

Contudo, em ‘Sobre a Constituição da Europa’, Habermas estabelece que não defende o modelo de um governo mundial e, sim, uma sociedade mundial constitucionalizada, onde a tensão entre Direitos Humanos e direitos dos cidadãos “(...) sob circunstâncias históricas favoráveis pode desencadear uma dinâmica de abrir portas” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 31).

Habermas, não obstante, constata o malgrado empecilho que enrijece as fronteiras entre o real e o ideal, ao afirmar que: “(...) na política dos Direitos Humanos das Nações Unidas revela-se a contradição entre a ampliação retórica dos Direitos Humanos, de um lado, e seu mau uso como meio de legitimação para políticas de poder usuais, de outro” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 32).

Por sua vez, McCormick (2007) conjectura que a premissa habermasiana preponderante é aquela em que mesmo que por meio do desprezo severo ao carácter coercitivo da lei formal, deve direccionar-se ao fluxo da discussão da política que envolve os Direitos Humanos para outra direcção, na qual as exigências estejam assentadas em uma lei social, com base em condições éticas procedimentais da justiça e da Dignidade Humana.

Todavia, essa ambivalência entre real e utópico que espreita a Dignidade Humana anexa à necessidade de pensar o agir de modo realista, sem trair o impulso utópico em nome dos subversivos interesses sistêmicos. Isso porque, não são raros os momentos em que “(...) a política dos direitos humanos torna-se um mero simulacro e veículo para impor os interesses das grandes potências (...) que viola o direito das gentes humanitário e a justifica em nome de valores universais” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 33).

Caso não se vigie constantemente o entendimento discursivo da dignidade, via sua condição de substância normativa, tal conteúdo poderá ser gerador de outras crises, quer seja por adotar a pose idealista em nome da Moral transcendente, que só se realiza no reino dos fins ou, ser simpático com a circunstância realista que onticamente, isto é, a partir do factual como espreita Carl

Schmitt, que diz por ser distorcido em seu conteúdo de Direitos Humanos, não podem ser efetivados, ou ainda, inexistem²⁰.

Este minimalismo é reconhecido como o gerador da fragmentação do impulso moral que diz respeito aos Direitos Humanos e à salvaguarda da dignidade, embora a negação desses direitos, ao acusá-los de meros simulacros que invadem o mundo da vida, no formato de discursos estrategicamente políticos, não valida fundamentos plausíveis para eximir a ‘mais-valia moral inerente aos Direitos Humanos’. Habermas não desconsidera tal condição mitigadora dos Direitos Humanos como elemento de negação da inclusão do outro e da expectativa da partilha de uma solidariedade entre estranhos.

Por isso, se reconhecido que sem os movimentos de luta e intensificação dos Direitos Humanos em intensificação corajosa à opressão e degradação, não

²⁰ Segundo Durão, ao comentar sobre o cosmopolitismo habermasiano, deve-se evitar esta interpretação dos direitos humanos como direitos morais e do cosmopolitismo como uma forma de moralização da política internacional. Para Durão: “A razão pela qual Habermas considera que o cosmopolitismo reconstruído discursivamente não incorre em uma moralização direta da política (ainda que mantenha uma vinculação com o universalismo moral, como acusam tanto o realismo político como o relativismo moral) consiste no fato de que a democracia cosmopolita se manifesta no aprimoramento de instituições políticas e jurídicas, ou seja, na reformulação da ONU, do Tribunal de Haia e na formação de uma cidadania e esfera pública mundial. Não obstante, o adversário do cosmopolitismo pode lembrar que tanto a política quanto o direito podem introduzir a moral universal de modo disfarçado na forma de leis que devem ser obrigatórias tanto para os estados membros como para os indivíduos, como ocorre atualmente com a política de intervenção humanitária em estados soberanos acusados de violar os direitos humanos, na medida em que direitos humanos provêm da positivação de normas morais. E, como consequência da moralização da política mediante uma política cosmopolita de proteção de direitos humanos, as organizações cosmopolitas assumiriam uma função policial, o que implicaria criminalizar os inimigos (sejam estados ou agentes do estado) acusados de violar os direitos humanos: os crimes de guerra. Por isso, Habermas precisa mostrar que direitos humanos são direitos genuínos e não simplesmente direitos morais em virtude do fato de ocuparem um papel intermediário entre direito e moral, bem como que as organizações cosmopolitas devem incorporar uma função semelhante ao do estado democrático de direito, o qual aplica de modo procedimental as normas jurídicas”. (DURÃO, 2016, p. 377). Habermas é consciente das críticas lançadas por Carl Schmitt sobre a moralização da política internacional implementada pelo cosmopolitismo. Segundo Schmitt, a Sociedade das Nações criada a partir da I Guerra Mundial fomentou uma política de proteção dos direitos humanos construídos em vista do sentido moral. Por sua vez, tal moralização da política no que tange ao cosmopolitismo, conduziu a uma criminalização de indivíduos e de estados, acusados da prática de crimes de guerra. Todavia, a colonização da esfera da moral conduzida pela esfera política no direito cosmopolita ou transnacional, destruiu as limitações das guerras limitadas, vigente durante o ‘*ius publicum europeum*’ e fomentou a guerra total, na medida em que transformou o inimigo político em criminoso de guerra, atualizando o conceito de guerra justa. Por isso, Habermas pretende evitar qualquer interpretação moral dos direitos humanos, bem como do cosmopolitismo, enquanto promoção planetária de uma garantia dos direitos humanos, como uma forma de moralização da política internacional, como é apresentado por ele no capítulo de *A inclusão do outro* dedicado à análise do projeto kantiano de paz perpétua (DURÃO, 2016).

seria possível nem mesmo se travar uma discussão filosófica a respeito da Dignidade Humana para além da ‘*dignitas*’, que por muito estava estreitada com o *status* da posição de cada um, isto é, não se poderia tratar de um reconhecimento normativo e discursivo da Dignidade Humana. Logo, para Habermas, “com a positivação dos primeiros Direitos Humanos, criou-se uma obrigação jurídica de realizar o conteúdo Moral transcendental²¹ que se impregnou na memória da humanidade” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 31).

Neste sentido, comentadores como McCormick consideram que na tentativa de Habermas em sustentar sua teoria da Dignidade Humana e sua estreita correlação aos Direitos Humanos, o mesmo reluta resistentemente com os contra argumentos às vezes exagerados dos analistas, que apontam para a impossibilidade de uma social democracia supranacional de caráter cosmopolita na Europa. Isto posto, a partir de uma leitura desatenta, Habermas parece mesmo fomentar a Europa como modelo de política transnacional.

Do contrário a tal hipótese levantada por McCormick, Habermas parece sugerir um modelo cosmopolita a essa política transnacional, concebendo sua formulação nos seguintes moldes: as partes envolvidas em uma esfera política específica (consumidores, produtores, distribuidores, prestadores de serviços, especialistas, etc.) discutem regulamentos adequados a essa esfera, facilitados por acordos de comitês sob a autoridade do Estado Social, a fim de formar uma vontade política. Isto, porque, os atores não são adversários econômicos do Estado Social.

²¹ Apesar de seguir a tradução brasileira da obra Sobre a Constituição da Europa, publicada em 2012, em conferências ao original (*Zur Verfassung Europas — Ein Essay, de 2011*) notou-se um problema de tradução. Nas página 22 do original em alemão Habermas faz uma breve distinção entre moral cognitiva e moral pura, mas sem classificar a dignidade em conteúdo moral transcendente. Por vezes, o termo transcendental é traduzido como inteligível ou até mesmo como transcendente, como aqui consta na citação supramencionada. Na versão em espanhol notou-se maior proximidade entre o texto original em alemão e a tradução. Leia-se: “*Con la traducción del primer derecho humano en derecho positivo surgió el deber legal de cumplir con requerimientos morales trascendental, y esto es algo que ha quedado grabado en la memoria colectiva de la Humanidad*”. “Com a tradução do primeiro direito humano em direito positivo, surge o dever moral de cumprir requerimetnos da moral transcendental, e isto está impregnado na memória coletiva da humanidade”. HABERMAS, *El concepto de dignidad humana y la utopia realista de los derechos humanos*, 2010, p.19, Tradução nossa). Por isso, os trechos em que consta o termo em questão, foram conferidos a fim de evitar erros de compreensão no sentido de diferenciar o transcendente do transcendental. Essas conferências entre versão em espanhol, em português e em alemão foram devidamente realizadas com o foco em tratar do transcendental como fundamento da dignidade, já que este é o ponto central da discussão pretendida.

Habermas continua creditando na razão comunicativa a possibilidade de uma vontade política que opere como força libertadora e, por isso, torne-se capacitada em romper com qualquer tipo de repressão social externa ou intrapsíquica que se choque diretamente com a premissa de que a dominação atingiu irredutivelmente ‘a práxis social e a consciência dos homens’. A razão comunicativa é o antídoto da modernidade, da qual emanaria o discurso da Dignidade Humana como um mensurador da ausência de respeito aos Direitos Humanos, e, por meio da qual, o Direito Cosmopolita insurgiria como um motor da própria consciência histórica para o melhor como em Kant, e para Habermas como a possibilidade discursiva do desenvolvimento de uma solidariedade entre estranhos.

1.4 APONTAMENTOS SOBRE SOBERANIA DO ESTADO E SOBERANIA DO POVO: OS PRIMEIROS PASSOS EM DEFESA DA TRANSNACIONALIZAÇÃO DA DIGNIDADE E DOS DIREITOS HUMANOS

Habermas considera necessária a busca de soluções para a crise econômica, a partir de 2011, porém percebe que a dimensão política perdeu-se. Muitos conceitos políticos “falsos” em nome de Direitos Humanos camuflam-se e impedem a força civilizadora das instituições normativas de cunho democrático, como por exemplo, discursos que negligenciam o uso da Dignidade Humana, na medida em que exaltam esse princípio a fim de resolver quaisquer litígios, em que a normatividade possibilite brechas interpretativas ou mesmo torne-se ausente.

Em Sobre a Constituição da Europa, ensaio de 2011, Habermas pensa o cosmopolitismo, atrelado à criação de instituições políticas de ordem supranacionais de caráter democrático, defendendo essa medida “como um passo decisivo no caminho para uma sociedade mundial constituída politicamente” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p.40).

De acordo com Habermas (Sobre a Constituição da Europa, 2012) o caráter civilizador está concentrado no direito democrático e transfere ao mesmo as condições para a consolidação de uma ordem transnacional. Para ele, está naturalizado não somente no caráter pacífico da integração democrática, mas também na domesticação das forças sociais, por meio de uma política de reconhecimento. O que Habermas propõe gira em torno do ‘crivo das opiniões democráticas’: a solução para a condição problemática ou dramática da UE.

Por isso, o diagnóstico de Habermas relativamente a atual situação europeia é o de que a UE se depara com uma decisão dramática, pois ela deve decidir se quer tornar-se definitivamente uma democracia transnacional ou, pelo contrário, seguir rumo a um ‘federalismo executivo pós democrático’. Isto é: ou bem a UE consegue incluir mais os cidadãos no processo decisório, ou ela se submeterá cada vez mais a um governo tecnocrático sem controle democrático (PINZANI, *apud* Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. XXI).

De acordo com o Lohmann (2013), Habermas estabelece como grande problemática a falta de respeito à soberania popular ou até mesmo a ausência dela. Lohmann institui uma conexão interna entre Direitos Humanos e soberania. Tal aspecto é estabelecido através do princípio do discurso, capaz de promover influência sobre a institucionalização de direitos. Dignidade e Direitos Humanos dependem da institucionalização política dos direitos, bem como de direitos sociais e fundamentais. Os direitos de participação política através do princípio do discurso promovem um princípio democrático, por intermédio do qual, a vontade política do povo deve ser capaz de proporcionar legitimidade ao direito estatuído. “A exigência de institucionalização jurídica de uma práxis civil do uso público da liberdade comunicativa é entendida justamente por meio dos Direitos Humanos (...)”. (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. I, 2003, p.90).

Nesta situação, a soberania popular é o elemento capaz de cingir as relações, mas deve-se atentar que há dois conceitos fundamentais: soberania popular e soberania nacional. Habermas instaura uma investigação acerca da correlação entre esses conceitos primevos, por levar em conta que são essenciais ora para a efetivação dos Direitos Humanos, ora para atribuir a eficiência da Dignidade Humana.

Toda vez que uma decisão é promulgada sem a necessária participação do povo no processo decisório, a legitimidade da mesma esvai-se, desvalorizando-se o reconhecimento à soberania popular. Por tal motivo, Habermas não está defendendo uma visão puramente normativa dos Direitos Humanos e da dignidade. Seu cosmopolitismo é o caminho para a efetivação da solidariedade entre estranhos, mas o mesmo resguarda em si não só a possibilidade prática, formal e institucional, mas também discursiva de influenciar as condições do reconhecimento da soberania do povo no processo democrático.

Mas Habermas percebe, na atualidade, o déficit democrático em relação à política transnacional da UE. Ele não é ingênuo quanto a tal aspecto, e considera que a UE, é apenas um exemplo que denota condições comuns a outros Estados para além do território europeu. Assim, considera a superação dessa carência democrática, em vista da manutenção das condições salubres da própria democracia. Nesse sentido, a ausência de forças legitimadoras para a democracia cria um impasse sem nexos. Essencialmente, toda democracia teoricamente ao menos, deveria apoiar-se na força normativa do direito legitimado na 'vontade do povo'.

Mas o Direito tem significativamente abandonado sua essência originária e esgotado sua carga de legitimidade, passando a operar em torno tão somente da legalidade institucional. Para Pinzani, esse contraponto aparece claramente quando Habermas define o seu conceito de democracia:

Segundo Habermas está implícito no próprio conceito de democracia o fato de que as decisões sejam tomadas em nome dos cidadãos e legitimadas com base em argumentos acessíveis a cada indivíduo concernido. Em outras palavras, uma democracia pressupõe um debate sobre argumentos no contexto de uma esfera pública o quanto mais inclusiva e aberta a todos (PINZANI, *apud* Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. XXII).

Assim, Habermas aponta para dois elementos que são geradores da ingerência democrática: primeiro, o excessivo papel normativo do Direito quando o mesmo abandona o reconhecimento das vontades democráticas, oriundas do 'povo', isto é, quando o mesmo deixa de se preocupar com o caráter legitimador que imerge em opiniões públicas, por vezes, informais, diametralmente vinculadas no processo decisório do povo e a sua soberania popular.

O segundo elemento gerador dos déficits de democracia diz respeito ao distanciamento entre as instituições sociais, comunitárias em relação aos cidadãos da sociedade civil. Essas duas carências democráticas unem-se, no sentido de expor a problemática da ausência do reconhecimento popular nas esferas públicas de ações políticas. Essas esferas, por sua vez, operam em nome da soberania nacional, não se convertendo em *lócus* competentes em traduzir as problemáticas sociais em temas transparentes, abertos a discussões, capazes de ressoar a vontade política e democrática dos cidadãos. Diante de tal sorte, esvai-se o reconhecimento a soberania popular. Habermas considera:

A fragmentação política permanente no mundo e na Europa contradiz o crescimento sistêmico unificado de uma sociedade mundial multicultural e bloqueia os progressos na civilização jurídico-constitucional das relações de poder estatais e sociais (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 45).

Para Habermas, só ocorre o reconhecimento da soberania popular na medida em que a sociedade for integrada pacificamente. Ao mesmo tempo, a longo prazo, essa integração não pode ser reduzida à ação instrumental, e aos interesses da unificação do discurso político ao discurso econômico. Toda política de reconhecimento abrange a ação comunicativa, ou seja, uma ação orientada à compreensão mútua e o entendimento deve ocorrer mesmo entre estranhos com propósitos iguais, a saber, Direitos Humanos e Dignidade Humana, como temas focais a serem resguardados.

O sistema de direitos é suposto capturar tanto o constitucionalismo ("Autonomia privada") e democracia ("autonomia pública") e deveria dar igual peso a estes. O sistema de direitos é, então, O que deve estar no lugar se os cidadãos puderem entender como autores e destinatários das leis. O sistema de direitos expressam a co-originalidade do constitucionalismo e da democracia, dos direitos individuais e da soberania popular, na medida em que os direitos são seguros ambos ao mesmo tempo (THOMASSEM, 2010, p. 125, tradução nossa).

Habermas entende que junto ao processo de 'formação de vontade' os Direitos Humanos tornam-se inerentes, sendo formulados como elementos capazes de emanar influências diretas nas opiniões e discursos. O conteúdo dos Direitos Humanos atende a expectativa do reconhecimento à soberania popular, mesmo de indivíduos estranhos entre si, com o objetivo voltado a resultados

racionalmente aceitáveis a todos. De tal forma, uma constituição será democrática quando considerar formas de comunicação que preveem ‘o uso público da razão’.

Thomassen (2013) argumenta com Habermas, em favor de um constitucionalismo democrático e deliberativo, de modo que os Direitos Humanos sejam reconhecidos. Para ela, teóricos desde Kant propuseram constitucionalismo sobre a democracia, e, a partir de Rousseau, democracia sobre o constitucionalismo.

Em Habermas se alguma coisa está em primeiro lugar é a necessidade de reconhecimento discursivo da vontade democrática, que conduz ao que Habermas chama de ‘sistemas de direitos’ que consiste em direitos que os cidadãos devem conceder uns aos outros se quiserem legitimamente regular sua vida comum por meio de uma lei positiva. Para Habermas, a Constituição é a especificação de um sistema abstrato de direitos.

Habermas (Sobre a Constituição da Europa, 2012) ainda revela que existe na Europa um argumento eurocético, no sentido de desacreditar a soberania popular do povo, ao afirmar a falibilidade da manifestação da sua vontade democrática nos processos jurídicos decisórios. Existe uma consciência das dificuldades do processo de uma política sem fronteiras, mas Habermas pensa ser uma saída à proposta da transnacionalização que busque por ‘uma sociedade multicultural, integrada de forma sistêmica’ (idem, p. 45).

Em situação pragmática avalia-se a empreitada habermasiana como problemática, pois raramente a integração social ocorre pacificamente. Sabe-se que as nações europeias fizeram-se mediante processos revolucionários que envolveram guerra, luta, e, conseqüentemente violência mantenedora de resquícios ainda existentes. Lembrem-se dos conflitos da Primeira e da Segunda Grande Guerra, e diante deles internalizam-se e questionem-se modestamente: estaria o ‘povo’ capacitado em superar todas as diferenças multiculturais, e capazes de um sentimento mútuo de hospitalidade, de pertencimento, de dignidade atrelada a solidariedade entre estranhos (?).

Habermas sustenta sua ideia de transnacionalização na codependência com política de reconhecimento da soberania popular. Os Estados membros manteriam o poder do uso da força, desde que o Direito supranacional permita e vigore sobre

a soberania nacional. Mas essa também configura-se como uma solução frágil, pois existe ainda um conflito latente entre os Estados, como se as nações estivessem ainda sob os auspícios do Estado de Natureza, analisados por Kant na sua Doutrina do Direito (Doutrina do Direito, 46/56, 2013).

Logo, Habermas deposita suas esperanças na superação dessas contendas estatais, mediante o aumento da interdependência recíproca dos Estados, no sentido do desenvolvimento de uma política supranacional de sentido cosmopolita. Outro desdobramento da tentativa de preservar a soberania popular frente à soberania do Estado está voltado para a necessidade de sustentar o cosmopolitismo diante do enfraquecimento gradativo da soberania nacional, em nome do aumento tangencial da soberania popular.

Sumariamente, Habermas desengrandece a soberania dos Estados nacionais, mas sem malograr a soberania nacional, mesmo porque ela quando legitimada na vontade dos cidadãos é a expressão máxima da soberania do povo. O fator que em última instância poderá ser escamoteado é a soberania do 'povo', pois ela é garantidora dos processos verdadeiramente democráticos.

Ao defender a soberania do povo, Habermas, ainda, admite que o maior conflito aloca-se no sentido da formação da soberania popular, por vezes realizada por cidadãos divididos que defendem um sentimento nacionalista e outros, capazes de descentramento e defesa de Dignidade Humana e Direitos Humanos entre estranhos. Como superar tal dicotomia de expectativas e luta por direitos (?).

Os cidadãos Europeus precisam ser capazes de praticar certo tipo de solidariedade social, na busca pela esperança de efetivação de uma comunidade transnacional, capacitada em reconhecer à Dignidade comum a todos. Os cidadãos, esclarecidos, deveriam corroborar no reconhecimento comum dos direitos. Por isso, Habermas considera que: "A expansão supranacional depende de processos de aprendizagem (...)" (Constituição da Europa, 2012, p. 95), que só se consolidam diante de uma ética do discurso²² capaz de salvaguardar Direitos Humanos.

²² Esse ponto foi tratado no capítulo 2 a partir de 'Escritos sobre a Moralidade e eticidade', e 'Direito e Democracia'.

“Todo sentimento moral resiste contra a injustiça monstruosa de uma sociedade mundial altamente estratificada em que hoje bens e oportunidades vitais elementares são desigualmente partilhados de modo insuportável”. (HABERMAS, Constituição da Europa, 2012, p. 105). Nesse sentido, Dignidade Humana igual para cada um, mesmo em condições de diferenças e exclusão, é correlata especificamente na realização dos Direitos Humanos, encontrando seu instrumento de efetivação nas democracias transnacionais de âmbito cosmopolita.

Assim, Habermas considera em Sobre a Constituição da Europa (2012, p. 82): “as condições políticas e culturais exigentes que teriam de ser satisfeitas pela formação transnacional da vontade dos cidadãos (...)”. Os cidadãos têm a reponsabilidade de reconhecer-se um no outro como povo, num processo discursivo de assentimento aos direitos comuns. A totalidade de cidadãos membros ou não membros deve ser capacitada por intermédio de uma solidariedade e hospitalidade comum em partilhar a soberania com os povos dos ‘Estados membros’.

Habermas, ao usar a expressão Estados membros, alude à situação direta da UE, mas, ao mesmo tempo, leva ao questionamento direto sobre a forma de reconhecimento de Direitos Humanos que propõe. Afinal, estaria ele determinando um tipo de monopólio sobre o reconhecimento da soberania do povo, mas não somente aqueles concernidos numa determinada ordem transnacional (?). A soberania dos povos provenientes das demais nações estaria obsoleta e subjugada, neste processo de transnacionalização (?). O cosmopolitismo proposto como solução para a violência entre Estados, como forma de pôr fim ao estado beligerante entre as nações, seria em si limitado (?). São suspeitas que nortearão esta abordagem sobre o cosmopolitismo em Habermas, que é o fio condutor da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos. Então, diante disso, pode-se garantir a sua boa intenção, no que se refere ao princípio da Dignidade e dos Direitos Humanos que ele quer resguardar, mesmo que esteja diante de uma tarefa hercúlea de (re)ler, com os olhos voltados para a ética do discurso, a estratégia cosmopolita de Kant. Então, veja-se no próximo capítulo a estratégia de Habermas.

II APONTAMENTOS SOBRE OS FUNDAMENTOS DO COSMOPOLITISMO: KANT VERSUS HABERMAS

Habermas, a partir de 2011, com a publicação do texto ‘*Sobre a Constituição da Europa*’, passou a depositar suas expectativas na União Europeia (UE) como modelo de política transnacional, chegando mesmo a afirmar que a UE deve ser entendida como um “passo decisivo no caminho para uma sociedade constituída politicamente” (HABERMAS, *Sobre a Constituição da Europa*, 2012, p. 40). Contudo, também aponta para um diagnóstico angustiante com a perda de vista da essência da dimensão política, dos próprios agentes do Estado Social cuja âncora é a ‘vontade política do público de cidadãos’, diagnóstico que acompanha os desdobramentos históricos da UE.

Por mais que se apresentem atrativas expectativas esperançosas de realização da Dignidade e dos Direitos Humanos, até onde o Estado Social tem fundamentos morais e políticos para resguardar tais condições, ou ainda, não haveria uma desconexão de interesses entre os fundamentos da Moral e da Política (?). Habermas, diante desse impasse da modernidade, considera indiscutível, um enfoque explicativo de um futuro ‘Estado Jurídico Cosmopolita’ (*Kosmopolitischer Rechtszustand*), conectado com a proposta kantiana de ‘*A Paz Perpétua*’ e, talvez carente de um direcionamento para além de Kant.

Valendo-se de uma superficial e breve análise, pode-se inferir que sobre a concessão da política europeia por meio da transnacionalização da democracia, promoveu o fato dos Direitos Humanos só tornarem-se possíveis com auxílio de acordos internacionais dependentes de uma organização mundial. Contudo, Habermas alerta que não pensa em um governo mundial, sendo essa hipótese uma cilada da má compreensão do cosmopolitismo ao que se alia²³. (HABERMAS, *Sobre a Constituição da Europa*, 2012, p. 30).

²³(Ver p. 30) Habermas propõe uma sociedade mundial constitucionalizada, mas sem governo mundial.

Habermas resgata essa noção de cosmopolitismo, contudo parece conferir ao mesmo tempo uma visão ‘moral’ cosmopolita, naturalizada nas relações humanas, como faz Kant. Mas, por outro lado, como afirma Kleingeld²⁴, parece vincular-se a uma perspectiva cosmopolita e política. Teria Kant também uma perspectiva política na medida em que investiga em ‘*A paz perpétua*’ um caminho para a efetivação do Direito Cosmopolita (?). Esta indagação, para Kant, decorre da possibilidade de uma instituição jurídica da qual decorra: “Uma constituição segundo o Direito Cosmopolita (*Weltbürgerrecht*), enquanto considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um Estado universal da humanidade (*ius cosmopolitanum*).” (A Paz Perpétua, 2002, p. 11).

Estas são dúvidas salutares tomadas como o ponto de partida para as conjecturas a respeito dessa abordagem, e, além disso, caso o ideal cosmopolita se estabeleça como possível (mesmo apenas como uma remota esperança), seja mediante o projeto moral ou político, seja viabilizado na orientação teórica kantiana ou discursiva habermasiana, concomitantemente, Direitos Humanos e Dignidade também se tornam efetivos.

Neste sentido, a discussão corroborada nesse capítulo, inicialmente irá: buscar-se numa análise do cosmopolitismo kantiano as raízes do pensamento de Habermas, a luz da necessidade do mesmo da manutenção da Dignidade e dos Direitos Humanos (esse ponto tem ainda o objetivo de promover afastamentos e aproximações possíveis entre esses dois autores); tratar do cosmopolitismo contrapondo Habermas e Kant e, para tanto, a necessidade de recriar o conceito de Guerra sem desprezar o discurso contemporâneo capacitado em negligenciar

²⁴ Para Kleingeld (1999, tradução nossa) o cosmopolitismo não era uma única ideia abrangente seguidora das ideias kantianas, mas teria ao longo da história ocidental ao menos seis denotações distintas: cosmopolitismo moral; propostas de reforma da ordem política e jurídica internacional; cosmopolitismo cultural, que enfatiza dimensionando o valor do pluralismo cultural global; cosmopolitismo econômico, que visa estabelecer um mercado livre global em que todos os seres humanos tenham o mesmo potencial de parceiros comerciais; e o romântico ideal cosmopolita da humanidade unido por fé e amor. Esses seis tipos de cosmopolitismo não são, de forma alguma, mutuamente exclusivos, e parece-me que Habermas quer justamente esclarecer a correlação entre tais aspectos cosmopolitas quando coteja a Dignidade Humana como dobradiça conceitual entre Direitos Humanos e possibilidade cosmopolita de ampliação destes. Também especulo precipitada a classificação da noção de cosmopolitismo habermasiano, como puramente político ou puramente moral. Essa clarificação será densificada ao longo desse estudo. IN: KLEINGELD, Pauline. Six varieties of cosmopolitanism in late eighteenth-century Germany. *Journal of the History of Ideas*, v. 60, n. 3, p. 505-524, 1999.

os Direitos Humanos; reconstruir os argumentos de Habermas que o possibilitam tratar de uma moral discursiva, mas universal, a partir de sua adaptação da ética kantiana, a ética do discurso, na qual Moral, Política e Direito são fomentadas diante do elo entre legalidade e legitimidade; resgatar as circunstâncias teóricas habermasianas do Direito cosmopolita e a conotação moral, porém também normativa, estabelecida aos Direitos Humanos e à Dignidade Humana, fato esse que o aproxima de Kant, mas é também o limiar de sua crítica à Kant.

2.1 CONJECTURAS KANTIANAS SOBRE O COSMOPOLITISMO E A NECESSIDADE DE (RE) LEITURA EM HABERMAS

O projeto kantiano de Direito cosmopolita foi relido criticamente por Habermas no texto intitulado *'A ideia Kantiana da paz perpétua – a distância histórica de 200 anos'*, pertencente à obra *'Inclusão do Outro'*. Nesse texto inicial, fica aclarada a absorção do pensamento de Kant, mas que agora em Habermas perpassa pela constitucionalização do Direito internacional, com o enfoque em conceder aos indivíduos a possibilidade de perscrutarem seus Direitos Humanos contra o Estado Nacional. Para Durão (2018, p. 39-40), Habermas busca oferecer:

Uma versão transformada do cosmopolitismo kantiano em decorrência da necessidade de responder aos desenvolvimentos históricos contemporâneos, os quais experimentaram uma espécie de dialética, pois, se a princípio foram desmentidos, acabaram ocorrendo ao menos parcialmente, como idealizados pelo filósofo de Königsberg (...).

Embora a ONU e a EU não tenham o peso de impor normatividade republicana entre as nações ou um moral universal como ponto de partida para a solidariedade entre os povos, podem ser apontadas como transformações históricas que comprovam de forma inacabada, porém, institucionalizada, o Direito transnacional. Não se pode perder de vista a tentativa de reconstruir o cosmopolitismo desse pensador contemporâneo, que o faz em vista das críticas do realista Carl Schmitt, ao denunciar a transformação do conceito de guerra inerente

aos novos tempos (século XX, pós-Primeira Guerra Mundial, face à análise do Nazismo), a partir da influência oriunda da moralização política internacional, capacitada em demonizar o inimigo.

Logo, aquela ideia kantiana da moralização da política internacional, em tempos modernos, não seria geradora de paz, mas implica demonizar o inimigo e transformar “as guerras limitadas vigentes durante a Modernidade em guerras totais” (DURÃO, 2018, p. 40).

Na Constituição da Europa (2012), Habermas considera Schmitt como o primeiro a formular a suspeita da guerra total, à medida que o último alerta sobre as práticas que envolvem as denúncias contemporâneas do fragelo aos direitos humanos, ou seja, no amplo aspecto da moralização dessa esfera de direitos subjetivos. Nesse sentido, a própria ideia de guerra legal passa a ser potencialmente reformulada, tendo em vista a condição de inimigo/amigo, guerra injusta/guerra justa. Dessa forma, o caráter simbólico da violência avulta-se na condição da guerra racional, em nome dos direitos humanos, mas que, essencialmente, têm em si o caráter ideológico em seu cerne.

Habermas aponta que Schmitt denuncia, acima de tudo, os direitos humanos transformados em ideologia que discrimina a guerra como meio legítimo para a solução de ‘controvérsias internacionais’ e, ainda, “A crítica de uma ‘moralização’ em nome dos direitos cai no vazio, porque erra o alvo, a saber, a transposição dos conteúdos morais no *médium* do direito coercitivo”. (HABERMAS, Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 34).

Dessa forma, direitos humanos, para Habermas, podem separar-se de sua força motriz originária, que era a de proteção da ‘dignidade de cada um’, para justificar guerras e conflitos que matam ‘humanos’ em nome dos ‘Direitos Humanos’, isto é, Direitos Humanos tornaram-se o próprio conteúdo subvertido da moral em política.

Nesse sentido, a cooriginalidade entre Dignidade Humana e Direitos Humanos estende-se à situação de enlace com Direitos fundamentais, balizadores do acesso à autonomia privada. Além disso, junto ao processo de construção da autonomia, ressalta-se a importância da manutenção dos direitos políticos, como garantidores da segurança da soberania popular. Para Habermas, apesar dos 200

anos que afastam Kant do contexto atual, é ele dentre os pensadores liberais quem mais aproxima-se dessa noção, destacada da Dignidade e dos Direitos Humanos. Mas qual caminho, na visão de Habermas, Kant percorre para fundamentar o seu ideal de Direito cosmopolita (?).

Habermas considera que Kant estava sobre um contexto diverso do atual e apesar de salutaros seus apontamentos, tem-se elementos contemporâneos que nos distanciam de Kant: a) os conceitos de Direito racional se alteraram. b) os horizontes da época de Kant não contemplam a realidade vigente. Habermas, por isso, confia que o raciocínio do Direito cosmopolita kantiano obedecia a três passos: a definição de paz perpétua como objetivo salutar; a forma jurídica de uma aliança entre os povos, amparada no Direito cosmopolita (por exemplo com a superação dos problemas comerciais entre os Estados); e a concretização do ideal cosmopolita como *telos* da história humana.

Assim, Habermas propõe, na obra a 'Inclusão do Outro': a) reconstruir Kant, apontando qual fora a solução filosófico-jurídica para o problema da efetivação do cosmopolitismo, além da própria consecução histórica do cosmopolitismo, que subjaz tarefa da própria natureza humana; tal fato é tratado por ele de modo pormenorizado, em sua releitura do cosmopolitismo, mas, ao mesmo tempo, atribui a tal enfoque a fragilidade do cosmopolitismo de Kant; b) avaliar qual o impacto da proposta kantiana nos últimos 200 anos; c) buscar ir além de Kant, reformulando a ideia original por meio de seu paradigma da comunicação, mas sem negligenciar os 'fundamentos universais da Moral', oriundos, originalmente, da salutar teorização kantiana que, entretanto, em Habermas, vem revestida na ética do discurso. Habermas aponta para um conceito de guerra em Kant apenas de modo negativo, que, por sua vez, impede este pensador moderno de pensar o conceito de direito cosmopolita, ampliando-o.

Durão (2018), entretanto, não compactua da visão habermasiana a respeito do Cosmopolitismo. Para ele, Habermas, enquanto historiador da filosofia, comete seus lapsos em não analisar progressivamente o conceito de cosmopolitismo em Kant, inclusive, no sentido de verificar suas alterações conceituais dentro do tempo no qual viveu Kant. Para Durão (2018, p. 39):

(...) o projeto kantiano de paz apresenta um sentido positivo na medida em que a paz depende de reformas políticas que propiciem o desenvolvimento da constituição republicana, ao mesmo tempo em que uma tensão irremediável entre guerra e paz possibilita uma aproximação constante à paz perpétua e exige um espírito de liberdade negativa tanto religiosa como econômica.

Suspeita-se que Habermas não tenha analisado integralmente os desdobramentos da possibilidade de uma constituição republicana em Kant. Na ‘Doutrina do Direito’, Kant considera condição de negação da guerra como um indicativo para a Paz, assim, seu conceito negativo de paz efetiva-se como sendo a ausência da guerra. Mas, não se pode esquecer que o conceito de paz vincula-se à efetivação do projeto cosmopolita e, por isso, atrela-se a uma estrutura que vai além das formulações da ‘Doutrina do Direito’. Na ‘Paz Perpétua’, bem como na ‘Ideia de História Universal’, essa conceituação parece ser conduzida em termos de uma republicanização da política internacional, em nome da paz, porém, que não se desatrela dos ‘fundamentos universais da moral’.

O próprio Habermas aponta que: “Kant esboça uma filosofia da história com intensões cosmopolitas, cuja tarefa é tornar plausível, a partir de uma intensão da natureza’, ainda oculta, a ‘consonância entre política e moral’ (...)” (Inclusão do Outro Habermas, 2002, p. 192). Por isso, a preocupação habermasiana de escapar dessa moralização dos direitos humanos, via esfera política, está de acordo com Schmitt (HABERMAS, Sobre a Constituição da Europa, 2012) que aponta que a moralização dessa esfera acarretou o próprio defracamento lamentável dos direitos humanos.

Parece que Habermas converge com Seyla Benhabib, no sentido de que ela, em seu texto “*Of Guests, “Aliens, and Citizens: Rereading Kant’s Cosmopolitan Right*”²⁵, inicia com o seguinte questionamento: Quais são os princípios normativos apropriados da adesão democrática em um mundo de políticas cada vez mais

²⁵Tradução nossa: ‘De convidados, imigrantes e cidadãos: relançamento Direito cosmopolita de Kant’. A palavra aliens pode ser traduzida do inglês como estrangeiro, imigrante e alienígena, dentre outros sentidos possíveis. Optamos pelo termo imigrante, até porque a problemática abordada no texto de Benhabib envolve diretamente os imigrantes e o processo de exclusão de seus direitos civis, já que na medida que migram deixam de ser cidadãos. Por isso, conjecturamos a partir da abordagem habermasiana: poderiam esses imigrantes deixar de ser atendidos em relação a sua Dignidade e seus Direitos Humanos correlatos a tal espécie de cosmopolitismo presente nessa discussão apresentada (?).

desterritorializadas? Parece que tanto Benhabid quanto Habermas preocupam-se com um princípio universal, que seja condutor de um direito cosmopolita, como já outrora estava aclarado no pensamento de Kant. Ambos, de modo inegável, aproximam-se de Kant e das suas preocupações tangíveis ao cosmopolitismo diante do aspecto normativo e moral.

O cosmopolitismo em suas origens modernas remonta ao texto ‘*A Paz Perpétua*’. Neste escrito, Kant, inaugurou uma terceira dimensão do Direito, isto é, o Direito público, o Direito internacional e o Direito cosmopolita. Seja por meio dos escritos kantianos, ou por meio dos habermasianos, a ideia de ‘paz’ que decorreria do estabelecimento de uma ordem cosmopolita, abriria terreno para a construção da Dignidade e dos Direitos Humanos.

Mas, Habermas considera a ausência de evidências claras dessa ideia, pois Kant estava diante de dois entraves: primeiro, o seu contexto *epocal*, no qual os conflitos bélicos eram localizados, espacialmente limitados e politicamente motivados, sendo os Direitos Humanos compreendidos como inatos e não como jurídicos; segundo, não teria como conceber conflitos, sendo apenas ideologicamente motivados. Sendo assim, o objetivo original da ideia Kantiana²⁶ era para Habermas: “(...) encerrar todas as guerras para todo o sempre e suprimir como tais todos os males causados pela guerra” (*A Inclusão do Outro*, 2002, p. 24).

Durão converge com Habermas²⁷ sobre a ausência de condições de Kant entender os conflitos atuais afirmando ele não teria como considerar a:

(...) condição de intervenção positiva nas condições econômicas, sociais e culturais indispensáveis para fomentar a paz no mundo de hoje, dividido entre estados que já se constituíram como estados democráticos de direito, os quais cumprem as condições necessárias para a paz, estados que precisam compensar esta carência mediante o reforço da soberania

²⁶ Em relação ao projeto histórico filosófico kantiano de efetivação de ideal cosmopolita à humanidade, temos plena consciência da dimensão e amplitude do tema exposto, já que o mesmo está presente em inúmeras obras de Kant, sendo as mais relevantes para a análise: *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita* (1784), *A Paz Perpétua* (1795/1796), *O Suposto Começo da História Humana* (1786), et al. O peculiar nestas obras é que elas interpretam o homem na sua coletividade, onde são considerados seres capazes de fazer uso de sua razão, para influir no desenvolvimento do percurso de gênero humano, como se a Dignidade e a autonomia da vontade fossem propulsores naturalizados da condição humana, para ascensão a tal etapismo.

²⁷ Na obra, *A Inclusão do Outro*, Habermas (2002, p. 186). aponta: “naturalmente, Kant desenvolve essa ideia segundo os conceitos do direito racional e no horizonte de experiência de sua época. As duas coisas afastam-nos de Kant”.

interna e externa com governos autoritários e estados que são tão frágeis que não conseguem sequer regular a ordem interna.

Por isso, Kant²⁸ apresenta o Direito cosmopolita como uma alternativa a sua época no sentido da pacificação entre os povos. O contrato social, aspecto presente naqueles que o precederam, a saber, Hobbes, Locke e Rousseau, agora em Kant, torna-se, em sua teoria sobre o cosmopolitismo, uma exigência transnacional. O contrato originalmente ocorre entre os povos de uma nação, tendo em vista a adesão ao Estado Social ou Civil.

De acordo com Benhabib (2013), o contrato formula a premissa que todos os membros de um corpo soberano são devidamente sujeitos de direitos políticos, pois eles são fonte originária das leis e estão sujeitos às mesmas. Em Kant, os sujeitos codependentes de ‘*outrous*’, são descritos na sua ‘Doutrina do Direito’²⁹, como ‘meros serventes ou auxiliares da comunidade política’ são aqueles que prestam seus serviços, estando os mesmos submetidos à outros indivíduos e portanto tem sua independência civil extenuada.

Embora Kant alerte que essa dependência econômica e comunitária não significa uma desigualdade quanto à liberdade e a igualdade dos mesmos diante dos seus direitos. Kant ressalta: “(...) como homens que, juntos, constituem um povo: é antes em simples conformidade com as condições dos mesmos que esse povo pode tornar-se um Estado e ingressar em uma constituição civil” (KANT, Doutrina do Direito, 46, p. 101, 2013). Por alguns momentos, Habermas ignora a condição de um direito cosmopolita normatizado em Kant e parece aderir à tese apenas do cosmopolitismo kantiano, somente como direito à hospitalidade ou visitação, o que merece atenção.

²⁸ Para Lohman torna-se necessário esclarecer as questões que envolvem a moral. A correlação interna entre Direito, Moral e Política desde a tradição do direito natural perpassando por Locke, Hobbes e Rousseau, de modos diferentes procura por “(...) uma fundamentação moral (isto é, jusnaturalista) dos Direitos Humanos vinculada aos princípios constitucionais políticos do direito e aos atos revolucionários de instituições do Estado” (2013, p. 84). Nesse âmbito, para Habermas, insere-se o direito cosmopolita capacitado em assegurar os direitos.

²⁹ Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano). Seguiremos citando como Doutrina do Direito, já que estamos nos referindo a primeira parte da obra sobre “Os primeiros princípios metafísicos da Doutrina do Direito”.

Neste sentido, de acordo com Benhabib (2013, nossa tradução), o pressuposto democrático desde Kant, sendo esse devedor direto da teoria de Rousseau, recai na norma de que os membros de um corpo soberano devem ser respeitados como portadores de Direitos Humanos. Os dependentes deste soberano associam-se livremente uns aos outros para estabelecer um regime de autogoverno, sob o qual cada um dos membros terá de ser considerado tanto autor das leis como sujeito a elas.

Deste paradoxo da legitimidade democrática, nota-se em Benhabib (2013), e em Habermas o mesmo corolário: cada ato de auto legislação também é um ato de auto constituição. Por isso, para Benhabib desde Rousseau sabe-se que a vontade do povo democrático pode ser legítima, mas injusta. ‘Unânime, mas imprudente’. A ‘vontade de todos’ e ‘a vontade geral’ não pode sobrepor-se, nem na teoria nem na prática. Benhabib considera que Habermas é assertivo sobre o fato “(...) do poder soberano derivar da união de pessoas vinculadas pela lei, essas mesmas se definindo como um "nós" no próprio ato de auto legislação. A comunidade se liga por estas leis, define-se e desenha os seus limites” (2013, p. 15, tradução nossa). A regra democrática e as reivindicações da justiça podem contradizer-se.

Disto para Habermas (Sobre a Constituição da Europa, 2012) decorrem consequências claras: a) os territórios são territoriais e civis; b) a vontade do soberano democrático apenas estende-se sobre o território que está sob seu poder; c) as democracias requerem fronteiras. Portanto, o poder do soberano define-se territorialmente e também se define em termos civis, dos membros e dos não membros do Estado — fato esse condutor de uma nova problemática a ser solucionada: como resguardar Direitos Humanos e fundamentais, ou ainda como preservar a Dignidade daqueles que estão para além das fronteiras, ou que mesmo incluso nas fronteiras estão fora do corpo político (?).

De acordo com Benhabib (2013) esse imbróglio decorre da seguinte circunstância: o corpo soberano distingue aqueles que ‘estão sob sua força’, daqueles que não gozam de direitos de membro integral. O soberano, entretanto, para Habermas (Inclusão do Outro, 2002), quando circunscritos na defesa dos princípios democráticos, toma sua legitimidade não apenas do seu ato de constituição, mas igualmente dos atos vinculados aos ‘princípios universais dos

Direitos Humanos'. Tais Direitos em algum sentido são anteriores à vontade do soberano e de acordo com o qual o soberano tem um compromisso permanente. Para Benhabib (2013, p. 05).

Nós, 'o povo' refere-se a uma determinada comunidade humana, escritas no espaço e no tempo, compartilhando uma cultura, história e legado; Contudo, este povo se estabelece como um corpo democrático por meio de ato em nome do universal. A tensão entre o universal reivindicações de Direitos Humanos e identidade cultural e nacional particularista, é o vínculo constitutivo da legitimidade democrática.

Desta tensão entre legalidade e legitimidade dos Direitos Humanos, ou ainda, da tensão entre princípios universais do Direito e norma jurídica pertencente às democracias modernas, tornaram-se, para o pensamento habermasiano, o ponto central da discussão sobre Dignidade Humana e cosmopolitismo. Habermas concentra-se nesta tensão constitutiva da comunidade democrática e busca articular sua visão da adesão à política transnacional.

Nesse sentido, há uma correlação conceitual entre a soberania popular e a soberania dos estados. Da perspectiva de um aumento incontrolado da complexidade política, da sociedade mundial a qual se limita sistematicamente cada vez mais o espaço de ação dos Estados nacionais, cria-se a exigência de expandir a capacidade de ação política para além das fronteiras nacionais a partir do sentido normativo da própria democracia (HABERMAS, Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 52).

Entretanto, para a hipótese apresentada, esse mero contrato hipotético não é capaz de salvaguardar Direitos Humanos e Direitos Fundamentais, a saber: liberdade, igualdade e dignidade para todos os povos, indistintamente, tendo em vista que se consideram as fronteiras entre as nações, os conflitos xenofóbicos permanentes, além da possibilidade da moralização dos direitos humanos ideologizados em justificativa para as guerras totais.

Em vista disso, ocorre a busca de uma solução para os conflitos de ordem supranacional e, desde Kant, esse é o cenário que promove 'A ideia de Paz Perpétua', apesar do autor não ter tido contato com essa dimensão contemporânea da guerra total . Mesmo assim, já no século XVIII, Kant preocupou-se em estabelecer uma terceira dimensão para o Direito: ao Direito Público e ao Direito Internacional, associa-se diretamente o Direito Cosmopolita.

Para Habermas (2002), a efetivação dos Direitos Humanos e da Dignidade Humana no âmbito de um Estado constitucional, tem dois requisitos cruciais: primeiro, as relações internacionais devem ser amparadas no Direito Internacional; segundo, deve vigorar como meio para a ‘paz perpétua’ de ordem supranacional, uma condição jurídica global capacitada do poder legítimo de exonerar o potencial da guerra. Disso surge, a necessidade de Habermas reconstruir Kant, que na vanguarda de tal pensamento considerou:

Logo, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: Todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a alguma constituição civil.

Mas toda a constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é:

- 1) Uma constituição segundo o direito político (Staatsbürgerrecht) dos homens num povo (ius civitatis);
- 2) Segundo o direito das gentes (Völkerrecht) dos Estados nas suas relações recíprocas (ius gentium);
- 3) Uma constituição segundo o direito cosmopolita (Weltbürgerrecht), enquanto importa considerar os homens e os Estados na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um Estado universal da humanidade (ius cosmopoliticum). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz perpétua. Pois, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado de natureza, isso implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertar-se (KANT, A Paz Perpétua, 2002, p. 09).

Para atingir tal intento, o projeto filosófico kantiano, na visão de Habermas, traz para a história do gênero humano a disposição de um fio condutor à priori, *ou seja*, um plano que aponta para uma finalidade [*Telos*]. Para Kant: “(...) seria uma falsa interpretação de meus propósitos crer que uma ideia de história universal que tem certo sentido, um fio condutor a priori, pretendo rejeitar a elaboração de uma história concebida de um modo simplesmente empírico”. (Kant, A Paz Perpétua, 2002, p. 37).

Habermas (A Inclusão do Outro, 2002), no entanto, considera esse ‘*telos*’ intrínseco aos antagonismos inerentes à ‘sociabilidade insociável’, que se torna justamente um dos elementos que dissipam o propósito do ideal cosmopolita. Ideal esse projetado na filosofia da histórica kantiana de modo vigoroso e, contundentemente, vinculado na esfera do Direito e da Lei, provendo inclusive uma Constituição republicana cosmopolita, como aquela que decorre da obra ‘A Paz Perpétua’. Essa Constituição seria, num primeiro momento da filosofia cosmopolita

kantiana, o instrumento que por dever resguardaria a limitação dos conflitos de ordem internacional, possibilitando a paz duradoura entre os Estados e os direitos dos cidadãos.

Ademais, considera-se que a filosofia kantiana ultrapassa a preocupação científica de um cosmopolitismo puramente empírico e tenta interpretá-lo na sua vastidão enquanto totalidade, na ânsia de uma elucidação filosófica acerca do significado da finalidade, do *telos* da história. Essa finalidade é para ele a busca da paz perpétua, sendo a conquista originária do cosmopolitismo uma etapa pertencente a ela. Esse parece ser um dos principais pontos que distanciam Habermas de Kant. Todavia, de acordo com Durão se por um lado Habermas se afasta, por outro sugere concordar ao menos parcialmente com Kant:

Kant considerava que a pacificação das relações internacionais ocorreria em virtude da consecução de três fatores, os quais, segundo Habermas, experimentaram uma espécie de dialética no decorrer do tempo, pois, se a princípio foram desmentidos, posteriormente, eles se realizaram, ao menos parcialmente: a republicanização dos estados soberanos, a força pacifista do comércio mundial e o desenvolvimento de uma opinião pública planetária (DURÃO, 2016, p. 376).

Mas, apesar de depositar suas expectativas parciais na realização do cosmopolitismo, para Habermas (A Inclusão do Outro, 2002) a visão kantiana indica o ‘idealismo histórico’ comprometedor, compreendendo-se com isso uma perspectiva de ‘dever ser histórico’, vinculando-se à noção de um cosmopolitismo fundado na Moral universal e não exclusivamente na Política ou no Direito constitucional. Por isso, desponta a inevitabilidade em reconstruir o entendimento de Kant sobre tal aspecto, a fim de deduzir a postura de Habermas, confirmando-o em favor de Kant, quando for possível, e afastando-o quando for inevitável³⁰.

O ideal cosmopolita que pode ser interpretado, tendo a natureza como força propulsora, concebida *teleologicamente*, visto que esse ‘devir escatológico’ leva o

³⁰ O pensamento kantiano, que começou propondo um cosmopolitismo forte em *Ideias para uma história universal em sentido cosmopolita*, de 1783, na qual realmente propõe uma federação de povos organizada como um “estado universal cosmopolita”, evolui para um cosmopolitismo fraco, segundo o qual o direito cosmopolita constitui somente um direito de visita, mas nunca de residência de indivíduos em estados estrangeiros, como uma versão debilitada do direito internacional privado moderno, na *Doutrina do direito*, de 1797, bem como de uma federação de estados soberanos, cujo peso do pacifismo recai sobre a republicanização interna dos estados membros. As críticas que Habermas empreende, em seu já citado capítulo de *A inclusão do outro* sobre o projeto kantiano de paz, mostra justamente essa evolução do cosmopolitismo de Kant (DURÃO, 2018).

homem ao seu contínuo desenvolvimento, ou seja, a certo tipo de aperfeiçoamento. Kant irá postular à humanidade *A Paz Perpétua*, ou ainda, o ideal cosmopolita como caminho para a paz e para a efetivação da Dignidade do homem.

Neste sentido, para Habermas, Kant estabelece um projeto de sociedade humana em direção a um fim. O homem desenvolveria plenamente a sua razão através da natureza que lhe é inerente, teleologicamente como fio condutor da humanidade, associada ao uso pleno da razão, no sentido da conquista da autonomia, e, além disso, capaz de formação de ‘vontade política’ capacitada democraticamente. Assim, Kant estabelece a ideia de natureza, isto é, de uma ‘insociável sociabilidade natural’, que teria condições de operar imanente ao decurso histórico. De acordo com Kant:

Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência pra entrarem em sociedade, tendência que no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana (Ideia de uma História Universal, 2002, p. 25).

Para Kant, já que a natureza dotou o homem de razão, seria contraditório se ela não tivesse planos de aperfeiçoamento da racionalidade humana. Por este motivo, seria muito mais intolerante admitir que o homem não usasse do devido esclarecimento para colocar em prática o seu dever.

Os homens singulares, e até povos inteiros, se em medida reduzida caem em conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com sua disposição, e muitas vezes, em mútua oposição seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, sem dúvida lhes importaria pouco (...) (Kant, *A Paz Perpétua*, 2002, p. 37).

O progresso do gênero humano é concebido enquanto progresso moral, preparatório para a instauração progressiva da moralidade no mundo, pois, a natureza, ao se encarregar do progresso, das disposições racionais do ser humano, concebe o ensejo para o desenvolvimento moral, no qual a liberdade tem sua função e devida importância. O progresso moral tem relação com as disposições racionais do homem, implicando na maneira como ele age politicamente.

Habermas (Inclusão do Outro, 2002) concebe a aproximação com a filosofia kantiana, quando considera o cosmopolitismo como etapa para a construção dos Direitos Humanos e, conseqüentemente, da dignidade, tendo essa disposição natural resguardada na condição da formação política da vontade. Mas, para Kant essa disposição natural, uma faculdade da razão voltada ao esclarecimento, era inata e não poderia ser conquistada, sendo apenas desenvolvida. Esse desdobramento conceitual, referente a uma disposição natural resguardada na condição da formação política da vontade, distancia Habermas de Kant. Em Habermas, a vontade política e a autonomia cidadã dependem de processos discursivos, inclusive, de aprendizado.

Logo, para Habermas, o erro de Kant seria creditar à natureza humana regrada pela 'insociável sociabilidade' na expectativa de que ela influenciasse o percurso a ser seguido pela humanidade, a qual reflete uma sequência de espetáculos, paixões, sentimentos nada benevolentes, extremados e egoístas. Isto, à primeira vista, dificulta a admissão de um propósito racional. Porém, este fio condutor abre mão das adversidades para cumprir sua meta universal.

O que comprova a tese de Habermas é o fato de que Kant concebe a natureza como o fio condutor da história humana, que age com sua astúcia, *astúcia da natureza*. Esta astúcia da natureza utiliza o egoísmo do homem para cumprir seu projeto. Os indivíduos e os povos, ao acharem que estão realizando seus objetivos privados ou particulares, estão realizando os objetivos da natureza. A natureza é o fio condutor, ou ainda, a propulsora dos fatos históricos. Nesse âmbito Kant diz que:

Graças, pois, à natureza pela incompatibilidade (...) Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormiriam eternamente sem desabrochar. O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia (Ideia de uma História Universal, 2002, p. 27).

Para Habermas, Kant estabelece no processo histórico, uma não linearidade, diante da qual os momentos de estagnação e ruptura podem se sobressair, mas não anulam a direção do curso histórico: o homem tem como fim último ser produtor de sua maioridade, ser esclarecido racionalmente e habitante de um mundo cosmopolita, onde impere a paz perpétua. Isso porque, para Kant, o

homem é simultaneamente selvagem e social. Nem o bom selvagem como pensava Rousseau, muito menos o naturalmente mau da concepção Hobbesiana. A natureza humana é marcada por forças opostas, por uma ambivalência, motivação comum, da 'insociável sociabilidade' humana, e dos interesses individuais.

Por isso, para Kant, a natureza estipula ao homem (humanidade), pois, "(...) quer que ele saia da indolência e da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades, para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação". (Ideia de uma História Universal, 2002, p. 28). Nesse sentido, é a duplicidade da natureza humana que promove a aproximação como também o afastamento entre os indivíduos, sendo o uso da razão a solução oferecida a este impasse.

Em Kant, o conflito torna-se perene e Habermas (Inclusão do Outro, 2002) afirma que na filosofia kantiana a 'insociável sociabilidade' é um artifício provisório, utilizado pela natureza para promover o desenvolvimento das potencialidades racionais, porque sem a sociabilidade o homem reduzir-se-ia a um ser biológico e sem a insociabilidade conheceria o idílico, sem nunca superar a estagnação. Assim, na análise de Habermas, Kant deposita um pessimismo na crença do conflito constante e também um otimismo histórico inegável na crença do desenvolvimento da razão humana num devir histórico. Habermas suspeita da influência da negligência, originada dessa oposição de propósitos, na consecução do projeto cosmopolita.

De acordo com Habermas, Kant é assertivo em considerar a socialização (estabelece uma sociedade civil) como necessária à promulgação de normas, ora que são morais, ora que são jurídicas, na necessidade da garantia da liberdade. O Direito para Kant é o conjunto das condições, pelas "(...) quais o livre arbítrio de um pode harmonizar-se com o do outro, sendo uma lei geral da liberdade" (KANT, Fundamentação da Metafísica dos Costumes, 1988, p. 77). Ainda em Kant:

(...) a natureza utilizou uma vez mais a incompatibilidade dos homens, e até das grandes sociedades e corpos estatais que formam estas criaturas, como meio pra encontrar no seu inevitável antagonismo um estado de tranquilidade e segurança; isto é, por meio das guerras, do armamento excessivo e jamais/ afrouxado em vista das mesmas, da necessidade que, por fim, cada Estado deve

por isso sentir internamente até em tempo de paz, a Natureza compele-os, primeiro, as tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações, naufrágios e até esgotamento interno e geral das suas forças, no intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis do selvagem e ingressar numa liga de povos, onde cada **Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações** (Foedus Amphictyonum), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida (Kant, A Paz Perpétua, 2002, p. 30, Grifo nosso).

Logo, o Direito é visto por Kant como um acordo entre os homens, ligado basicamente ao exercício da liberdade. O que é obstáculo para minha liberdade torna possível a liberdade do outro, para a qual a minha pode ser obstáculo. A coação jurídica possibilita o equilíbrio das liberdades, a sua consistência, ou seja, o Direito realiza a liberdade ao restringi-la.

Como só na sociedade, claro está, naquela que tem a máxima liberdade, por conseguinte, o antagonismo universal dos seus membros e, no entanto, possui a mais exata determinação e segurança dos/limites de tal liberdade dos outros — como só nela se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições, a Natureza quer também que ela própria realiza este seu fim, bem como todos os fins de seu destino: por isso, uma sociedade em que a liberdade sobre leis exteriores se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma constituição civil perfeitamente justa, que deve constituir para o gênero humano a mais elevada tarefa da natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie (Kant, A Paz Perpétua, 2002, p. 27).

A vida social é constituída por uma rede complexa de coações. O espaço público racionalmente estabelecido é habitado por diversos tipos de relações. Segundo Zingano, em comentários a Kant:

Esta humanidade é necessariamente pública. O espaço público racionalmente estabelecido é o mesmo espaço em que o humano que se dá humanidade se localiza. O espaço público é permeado por diversas relações [...], relação pública mediadora do direito (ZINGANO, 1989, p. 275).

Uma delas é a relação pública mediada pelo Direito, tendo em vista que, segundo Habermas, o direito constitui-se como o centro do argumento kantiano: de um lado, como conjunto de normas, as quais, promulgadas universalmente,

produzem o Estado jurídico; de outro, um Estado jurídico no qual o homem tem a liberdade da vontade garantida. Em ‘*A Resposta à pergunta: o que é esclarecimento (Aufklärung)*’, o espaço público, delimitado por Kant, é, também, o local em que o homem tem total liberdade para manifestar sua opinião. Neste sentido, tem origem o que ele postulará como a ideia de opinião pública, como a garantia do homem de manifestar sua razão publicamente, que Habermas admite posteriormente como a formação pública da vontade política. O esclarecimento torna-se o critério *sine qua non* para a realização do cosmopolitismo em ambos os filósofos tratados nesse estudo.

Contudo, isso não significa nem para Kant, muito menos para Habermas que o homem possa desobedecer às leis do Estado, porém poderá na esfera pública, viabilizar uma opinião particular a favor ou contra (Habermas, *Inclusão do Outro*, 2002, p. 196-201; KANT, *Doutrina do Direito*, 46-56, p. 101-108, 2013). Segundo Kant, cabe a todos o esclarecimento, pois, o homem que faz uso de sua razão é aquele que goza de total liberdade. Kant afirma que:

Para esse esclarecimento (Aufklärung), porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva dentre tudo o que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer o uso público da razão em todos os assuntos. (...) o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento (Aufklärung) entre os homens (Kant, *A Paz Perpétua*, 2002, p. 117).

O esclarecimento kantiano efetiva-se no espaço público, por excelência. Por conseguinte, somente neste espaço é que o homem pode, através do exercício de sua liberdade, desenvolver suas potencialidades racionais, que o conduzirão ao cosmopolitismo. A fim de garantir sua convivência, os homens abandonam o Estado de selvageria, passam a conviver em Estado Social e a habitar o espaço público, no qual se encontram ligados por relações legais. As Relações legais estabelecem politicamente uma comunidade sob a garantia da instituição formal, ou seja, a lei obriga os homens a se respeitarem sob o perigo constante da punição.

Kant propõe ao gênero humano uma sociedade cosmopolita irrestrita ao Estado, porém ampliada ao que entende por mundo em sua época. Esta sociedade cosmopolita leva ao estabelecimento não só da ordem jurídica interna, mas também externa aos Estados.

Mas, para Habermas, a ausência de um Direito Internacional levaria os indivíduos a se comportarem entre si como indivíduos antes do estabelecimento de uma ordem jurídica. Imperaria, em outras palavras, a lei do mais forte, um segundo Estado de Natureza, em que cada soberania (Estado) legislaria em causa própria, em que a guerra seria um perigo constante para os mesmos. Todavia, apesar dos conceitos negativos que envolvem o significado de Guerra e Paz, este não é visto por Kant como limitado em sua totalidade, já que é um meio indispensável para a realização do ideal Cosmopolita. Para Habermas:

A paz perpétua é um elemento característico importante, mas não passa de um sintoma da condição cosmopolita. O problema conceitual que Kant precisa resolver é a conceitualização jurídica de uma condição como essa. Ele precisa indicar a diferença entre direito cosmopolita e direito internacional clássico, manifestar o elemento específico desses *ius cosmopolitanum* (HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, 2002, p. 188).

Em '*A Paz Perpétua*', Kant (2002, p. 146) considera que "(...) povo de demônios, seria capaz de passar ao Estado de Direito se sua sobrevivência coletiva estivesse em causa". Habermas busca em Kant os fundamentos e desdobramentos conceituais que estabelecem uma distinção entre Direito Cosmopolita e Direito Internacional, com o fim de delimitar qual será o caminho assertivo para ir para além da proposta kantiana.

Para Habermas, a delimitação de tais conceitos de Direito estão vinculados com a noção de Kant sobre a guerra e o próprio conceito de guerra de seu tempo. Para Habermas, Kant entende que a forma máxima de violência que pode tomar a história é a guerra. Este conflito externo que conduz à negação da liberdade e da vida, logo leva os homens a desejarem a paz. A paz entre os Estados instaura-se, pois, a partir de seu contrário, a guerra, forma exacerbada de destruição, que no sentido de negação manifesta um sentido também positivo. Segundo Habermas, para Kant: "Assim como terminou a condição natural entre os indivíduos abandonados a si mesmos, também deve findar a condição natural dos Estados belicistas" (HABERMAS, *A Inclusão do Outro*, 2002, p. 189).

Na sua '*Doutrina do Direito*' (2013), Kant confere ao Direito Internacional, os mesmos fundamentos âncoras do Direito Civil. As relações entre nações e pessoas são semelhantes, em razão de conservar sua autonomia. Entre essas nações, com

interesses particulares, surgem inúmeros conflitos e a guerra é, sem sombra de dúvidas, a saída para o conflito de interesses opostos.

Na guerra, de acordo com Kant, impera um modelo de *Estado de Natureza* entre as nações. Estado, esse, predominante entre os indivíduos antes de viverem em Estado Civil, ou ainda, predecessor ao pacto ou contrato. Habermas (A Inclusão do Outro, 2002) aponta, nesse aspecto, para a validação da visão kantiana sobre a relação conflitante entre os Estados e a necessidade de superação. Disso, sobressalta-se a necessidade de verificar estes desdobramentos na Doutrina do Direito de Kant.

Para Kant, os Estados em relação direta desempenham o Direito das Gentes (*Völkerrecht*), equivalente a um Estado de Direito metafisicamente constituído na imagem simbólica de pessoa moral, diante de outro estado homólogo, pois, ambos estão sob a disposição do Direito Natural a liberdade e a igualdade mútua. Como principal consequência tem-se a possibilidade de emergir o Estado de Guerra permanente que para Kant:

como questão em parte o direito à guerra, em parte o direito na guerra, em parte o direito de obrigar uns aos outros a saírem desse estado de guerra, e ainda, portanto, uma constituição que funda uma paz duradoura, isto é, o direito depois da guerra. (KANT, Doutrina do Direito, § 53, p. 127, 2013).

Isto posto, imerge a necessidade de pensar as condições para a paz perpétua e para a condição do Direito Cosmopolita de mediar essa condição natural para as contendidas, insurreições e conflitos. Na Doutrina do Direito, Kant questiona qual é o Direito de um soberano subjugar todo o povo de uma nação à guerra? Pode um soberano mesmo sem a adesão de seu povo, submeter todos a condições conflitantes e degradantes? Cite-se o próprio Kant para justificar:

No estado de natureza dos Estados, **o direito à guerra** (a hostilidades) **é a forma permitida pela qual um Estado persegue, por sua própria força, seu direito contra outro Estado**, a saber, quando ele se crê lesado por este; porque nessa situação isso não pode ocorrer por meio de um processo (como o único meio pelo qual as discórdias são resolvidas no estado jurídico) (KANT, Doutrina do Direito, § 56, p. 127, 2013, grifo nosso).

Kant postula em '*A Paz Perpétua*', que é o dever dos povos a superação do Estado de Natureza, procurando estabelecer relações jurídicas entre as nações.

Assim a paz perpétua, apesar de violada, para Kant tem caráter obrigatório, sendo o caminho para o cosmopolitismo desejado.

Estas relações jurídicas entre as nações são realizadas, segundo Kant, mediante uma constituição jurídica perfeitamente justa e indispensável nesse processo de sociabilização. Fazer a menção a uma constituição, é o mesmo que referir-se ao Estado, à autoridade, à obediência ao poder garantidor da segurança e da sobrevivência. Desse modo, a constituição civil procura frear as inclinações egoístas e destrutivas do homem. A liberdade sem lei não é liberdade, é Estado selvagem, é Estado de Natureza e a liberdade individual não é legítima fora da autoridade, sendo geradora de conflito entre as capacidades humanas. Ainda para Kant: "(...) não há outro meio possível senão um Direito das Gentes baseado em leis públicas, dotadas de poder, e as quais cada estado tenha que se submeter (...)". (Kant, A Paz Perpétua, 2002, p. 190).

No tocante, ao itinerário a ser percorrido para o alcance da paz perpétua e da realização do cosmopolitismo, Kant acredita na efetivação via natureza, na disposição da 'sociabilidade insociável' e no uso adequado do esclarecimento, requisitos para o homem alcançar a liberdade. Os Estados individuais que estão na comunidade internacional (comunidade cosmopolita), terão a natureza operando a seu favor como um fio condutor a priori, visando a sua finalidade. Esse é o caminho de onde desponta a moralização universal da relação entre os homens como fio condutor da estratégia kantiana. Por isso, surge a necessidade de uma constituição com o fim de promover a ordem internacional, viabilizadora da paz e garantidora da participação do indivíduo na sociedade através da liberdade política. Todavia, essa destinação só terá sentido se for preservada a capacidade do mesmo fazer uso de sua razão publicamente, emanando da Política a própria moral. Habermas enfatiza afirmando que:

Na filosofia política de Kant (...) utiliza-se de uma construção de ordem Cosmopolita decorrente apenas da imposição da natureza, sob cujo pressuposto a doutrina jurídica pode então deduzir as ações políticas como se fossem ações morais: num estado de direito, de qualquer modo já existente (...) uma política moral não quer dizer mais que um comportamento correto por obrigações decorrentes de leis positivas. A soberania das leis é conseguida através da publicidade (...) (HABERMAS, Mudança Estrutural da Esfera Pública, 2003, p. 140).

Sumariamente, Kant estabelece uma ordem Cosmopolita, gerada por uma política moral e de ordem natural que agem simultâneas. A ordem política não deve ser apenas entendida no âmbito da imposição legal, um agir moral devido à legalidade, um comportamento moral por obrigação. Deve-se levar em conta uma vontade coletiva, unificada pela publicidade e pelo esclarecimento/*Aufklärung*, ou ainda, o interesse geral do público.

Esta vontade coletiva é adquirida via publicidade que tem a obrigação de conduzir a Política e a Moral num sentido específico — conduzir o objetivo coletivo por meio da legalidade da qual decorre a moralidade, inevitavelmente na visão kantiana. Habermas em relação ao cosmopolitismo, diz: “Assim a própria filosofia da história deverá tornar-se parte do Iluminismo, que ela diagnostica como caminho da história, ou seja, por seus conhecimentos ingressam no raciocínio público”. Em suma, Habermas argumenta: “[...] a proibição da publicidade impede o progresso de um povo para o melhor.” (*Mudança Estrutural da Esfera Pública*, 2003, p. 141).

Kant inicia seu opúsculo tratando da necessidade do fim da guerra como meio de superação do Estado de Natureza supranacional. Para ele, do mesmo modo que os homens associados superaram a condição natural, despindo-se da guerra local, devem ser capazes de dar fim ao ‘funesto guerrear’ (KANT, *Doutrina do Direito*, § 53, p. 127, 2013).

Neste sentido, deve-se observar que a guerra é a manifestação do enfrentamento entre os Estados, sendo gerada na medida em que um Estado exauriu o Direito do outro, mas que se direciona em busca pela paz. Logo, o Direito das Gentes é o de por fim ao conflito, buscando pela paz universal entre os Estados. Tais Estados permanecem em Estado de Natureza, mas coabita neles ‘o dever’ no sentido da manutenção dos Direitos Humanos e da Dignidade de cada pessoa e por isso a necessidade do Direito Cosmopolita supranacional.

2.2 UM NOVO CONCEITO DE GUERRA E A PROBLEMÁTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Habermas ao reler Kant estabelece que na época desse pensador, as guerras eram travadas entre Estados, tecnicamente limitadas por motivos políticos ou territorialistas, tornando-se comum a brutalização dos costumes, a violência associada à pilhagem, e, inclusive, o uso de exércitos mercenários³¹. A excursão, supramencionada da breve análise sobre a Doutrina do Direito nos valida a análise habermasiana sobre esse aspecto em Kant.

Todavia, hoje, ao refletir sobre a guerra total, pensa-se em guerras mundiais, civis, nacionais, que têm como meta o banimento ou aniquilamento e são, antes de tudo, motivadas ideologicamente, nas quais os próprios direitos humanos tornaram-se justificativas banalizadas para tais conflitos. Sob tal aspecto, Habermas, entendendo através da noção de guerra restrita, volta seu olhar para Kant, cujo enfoque incide no Direito das Gentes, de onde desponta um tipo de Direito Internacional, capacitado na forma de “(...) instrumento legítimo para a solução de conflitos” (HABERMAS, A Inclusão do Outro, 2002, p. 187).

Outro ponto significativo dessa abordagem é a constatação de que Kant não admitia o crime de guerra. Somente, com as transformações históricas, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, ocorre uma ampliação do conceito de paz, correlacionando o mesmo à noção de Direitos Humanos, o que simetricamente modifica o próprio conceito de guerra.

O Direito à guerra (*ius ad bellum*) está diametral ao direito ‘na guerra’. “As únicas leis penais que intervêm nessa situação extralegal (...) referem-se ao comportamento na guerra” (HABERMAS, A Inclusão do Outro, 2002, p. 188). Em

³¹ Esse fato parece comprovado anteriormente por Maquiavel. Ames (2005) considera que “Maquiavel acreditava que os *condottieri* e suas tropas combatiam tão mal porque o interesse que tinham na guerra era puramente mercenário: ‘eles não têm outro amor nem outro motivo que os mantenha na batalha do que um pouco de dinheiro o qual não é suficiente para fazer que queiram morrer por ti’. (Apud AMES, José Luiz. A função do Poder Militar na vida política segundo Maquiavel. In: **Revista Ética & Filosofia Política** (Volume 8, Número 1, junho/2005). Disponível em: < file:///C:/Users/HP%20Mania/Desktop/AMEAFD-2.1.pdf >. Acessado em: 07/05/2016.

vista disso, Kant revela ser impossível uma penalização do direito pós-guerra já que a condição jurídica está limitada ao estado beligerante. Quando o Estado beligerante torna-se pacífico, já não coexiste o Direito 'à guerra' na guerra.

Segundo Habermas, Kant sente a necessidade de diferenciar Direito Cosmopolita de Direito Internacional, dado que precisa resolver essa conceitualização jurídica. Na *'Doutrina do Direito'*, Kant quer distinguir estas condições jurídicas. Para isso, propõe-se pensar a diferenciação entre liga das nações e Estado das nações. Habermas, consoante com a faceta kantiana, também propõe a mesma distinção, ao considerar não ser possível um Estado mundial dependente de um governo mundial.

Kant propõe como alternativa para a liga das nações, a liga entre os estados. A primeira despontou de uma aliança surgida dos atos de soberania, oriunda da vontade dos povos que se configura como vontade política, ao ser demonstrada por meio de tratados de Direito Internacional. Por um lado, Kant compara a liga das nações a um congresso estatal permanente e, por outro lado, credita na mesma a responsabilidade de superar a sua condição internacional e contratual, a fim de garantir sua permanência (Kant, *Doutrina do Direito*, 2013). A superação dar-se-ia através do Direito Cosmopolita.

Habermas aponta para uma notória contradição no projeto para a paz perpétua kantiana. De acordo com ele (2002, *A Inclusão do Outro*, p.191): "Kant não explicou, porém, nem como garantir a permanência dessa união, da qual depende "a natureza civil" da harmonização dos conflitos internacionais, nem como fazê-lo sem obrigação jurídica de uma instituição análoga à Constituição.

Kant quer preservar a soberania dos Estados, mas não lhe confere fundamentos garantidores. Por certo, ao determinar tratados de ordem internacional parece suprimir o poder do Estado de auto gerir sua política. Ele propõe certo tipo de liga das nações, mas não define quais são os critérios de seu funcionamento e coordenação.

Para efetivar a tarefa de evitar a guerra a qualquer custo, torna-se necessário consolidar o Direito Cosmopolita entre as nações, mas Habermas considera instável assegurar a permanência da auto vinculação de Estados que continuam sendo soberanos. A instabilidade acaba por surgir, já que a paz não se

torna permanente e durável diante de ‘interesses instáveis’ e conflitantes, surgidos das relações dos Estados componentes da liga das nações.

A grande confusão apresenta-se quando Kant tenta preservar a soberania dos membros do Estado nação. Simultaneamente, Habermas inquisitorialmente acusa Kant de imputar à confederação a responsabilidade de manutenção da paz duradoura, assegurando-a no sentimento moral dos membros da liga. Para Kant: “Sem esse momento da obrigação o congresso de Estados não pode tornar-se permanente (...)” (*apud* A Inclusão do Outro, 2002, p.190).

Nesse sentido, Kant pensa ser uma obrigação moral, estipulando um modelo contratualista entre os Estados através de tal fundamento e como parte de fundamentos e soluções aos problemas apresentados, Kant, propõe uma ‘filosofia da história’ com ‘telos’ cosmopolita. De acordo com Habermas, Kant, incorre em mais uma negligência ao depositar suas expectativas na natureza “(...) cuja tarefa é tornar plausível a partir de uma ‘intenção da natureza’ ainda oculta, a ‘consonância entre Política e Moral’, tão improvável em um primeiro momento”. (2002, A Inclusão do Outro, p.191).

Para Habermas (2002, A Inclusão do Outro, p.199), Kant, não precisava recorrer a uma ‘intenção natural metafísica’, ou seja, a sociabilidade insociável da natureza, caso tivesse apreciado as práticas culturais presentes nas relações entre Moral, Direito e Política, e, ao mesmo tempo, o fato de se configurarem em opinião pública. Por sua vez, a vontade política oriunda das opiniões, obviamente, precisa ser construída e reconstruída, pois, carece de aprendizado sociocultural.

Os argumentos habermasianos apontam na explicação kantiana ‘o porquê de uma aliança entre os povos’ poderia coincidir com o próprio interesse pacificador do Estado. Os fundamentos desse argumento circundam a natureza pacífica das repúblicas, isso porque as guerras em Kant tinham apenas o caráter belicista, nas quais as pessoas eram meros instrumentos de guerra, usados de modo mercenário. Esse é o contexto condicionante do caminho tomado por Kant.

As guerras eram políticas e limitavam a sua atuação a territórios delineados, no que tange ao exército de guerra e a população civil. Todavia, a partir do século XX, através de motivação ideológica nacionalista, as guerras tornaram-se amplificadas em um nível totalitário, onde os Direitos Humanos conventem-se em

justificativa para os conflitos bélicos, surgindo assim um novo conceito de guerra: a guerra total. A fragilidade da soberania dos Estados Nacionais demonstra-se na motivação político ideológica moralizadora, surgindo assim guerrilhas internas, ou ainda, mais recentemente, guerras contra o terror. Esse novo modelo de guerra toma forma de cortina de fumaça, avultadora de sua verdadeira simbologia econômica e de manutenção do poder político. A luz da postura de Habermas aponta-se:

Kant viu nos exércitos mercenários de seu tempo instrumentos para o 'uso de pessoas como meras máquinas na mão de um outro', e exigiu a instauração de exércitos; ele não pôde prever que a mobilização maciça de jovens em serviço militar obrigatório, inflamados pelo sentimento nacionalista, ainda iria ocasionar uma era de guerras de libertação catastrófica e descontroladas do ponto de vista ideológico (2002, A Inclusão do Outro, p.193, grifo nosso).

Nesse âmbito, para Habermas, a noção de Estado, presente até meados dos séculos XVIII, tornou-se imprópria, porém aponta ainda em direção à necessidade de reformulação do ideal do Estado cosmopolita. A readequação desse ideal as novas condições históricas, materializadas, precisa enfrentar o fato do desinteresse latente da força militar nacional, em defender um ponto de vista político estatal. Isso porque, por vezes, o interesse da guerra atualmente, mesmo sem alterar o foco da política interna de um Estado, vincula-se no sentido de resguardar formas de governo não autoritárias, em face da afirmação concretista da democracia e dos Direitos Humanos, com o fim último de preservar a Dignidade Humana.

Quando, porém, as preferências valorativas se expandem para além da percepção de interesses nacionais e em favor da afirmação da democracia e dos direitos humanos, então se alteram também as condições sob as quais funciona o sistema de potências (HABERMAS, 2002, A Inclusão do Outro, p.194-195).

De acordo com a visão de Habermas, Kant apresenta ainda outro fundamento, decorrente do fato das comunidades terem sido fomentadas a partir do Direito Internacional. Num primeiro estágio, esse Direito seria regulador do comércio, para num momento avançado conduzir não somente as relações econômicas, mas também promover a capacidade de delegar sanções políticas legitimadas e legalizadas. Kant, na Paz Perpétua, tem ciência de que os acordos

comerciais são o ponto de partida para a paz por meio do Direito Internacional, por isso afirma que:

É o espírito comercial que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos. Porque entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o poder do dinheiro é decerto o mais fiel, os Estados veem-se forçados (não certamente por motivos da moralidade) a fomentar a nobre paz e a afastar a guerra mediante negociações, sempre que ela ameaça rebentar em qualquer parte do mundo, como se estivessem por isso numa aliança estável, pois as grandes coligações para a guerra, por sua natureza própria, só muito raramente podem ocorrer e, ainda com muito menos frequência, ter êxito. – Deste modo, a natureza garante a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas; decerto com uma segurança que não é suficiente para vaticinar (teoricamente) o futuro, mas que chega, no entanto, no propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico) (KANT, A Paz Perpétua, 2002, p. 31).

Todavia, nesse ponto, Habermas afasta-se de Kant por considerar a falta de previsibilidade para o ulterior desenvolvimento do capitalismo desdobrador das lutas de classes sociais, já que a industrialização monopolista e capitalista de modo célere promoveu certo tipo de 'imperialismo belicoso'. Torna-se ainda necessário alertar que até meados do século XX a força propulsora da soberania era o nacionalismo. A partir da Segunda Guerra Mundial, o nacionalismo vê-se esvaído, estilhaçado e desvelado quanto a seu caráter ideológico, sendo substituído pela noção de Estado Social (atualmente em crise utópico/ideológica).

Por sua vez, diante da perspectiva internalista e paternalista, a defesa de Direitos Fundamentais e sociais dos membros do Estado, minora a política internacional, da qual Kant naturalmente alimentava a expectativa do efeito pacificador do Direito Internacional. "Estados soberanos só podem ter ganhos com suas próprias economias enquanto se tratar aí de 'economias nacionais' sobre as quais eles possam exercer influência por meios políticos" (HABERMAS, 2002, A Inclusão do Outro, p.194-195). Disso, decorre mais um efeito devastador: a desnacionalização da economia impede ao Estado Social a mobilidade de intervir em suas relações, com o interesse em fomentar garantias à Dignidade Humana.

Por isso, Habermas considera que a globalização afeta diretamente as nações atuais, chamadas de sociedades complexas porque, ao mesmo tempo em que os conflitos mundiais são evitados por meio de tratados e pactos, os locais se

dissipam velozmente. Além disso, outro ponto relevante para a discussão apresentada, revela-se nas condições de influência internacional empresarial que afeta duramente a soberania dos Estados. Para Habermas:

Agentes não-estatais como empresas transnacionais e bancos provados com influencia internacional esvaziam a soberania dos Estados nacionais que eles mesmos acatam de um ponto de vista formal. Hoje em dia, cada uma das trinta maiores empresas do mundo em operação movimenta uma receita maior que o produto nacional bruto de noventa dos países representados na ONU (...) (HABERMAS, 2002, A Inclusão do Outro, p.194).

O Estado soberano foi acometido de mudanças, provenientes do capitalismo avançado e das sociedades complexas e, portanto, não realiza as tarefas oriundas da imagem de política clássica de poder. A Política não se alterou apenas de um ponto de vista normativo, no sentido de preservar Dignidade e Direitos Humanos, atrelados ao processo democrático. A Política também sofre uma difusão de seus interesses em face da colonização do mundo da vida por sua racionalidade estratégica. Assim, não é por acaso a preponderância da racionalidade sistêmica, que diante de situações problemáticas de enfrentamento entre os interesses do Estado e do cidadão, reafirmam as inclinações da Política, confundidas, por vezes, com os interesses da economia. Tais esferas, Política e Economia, afastam-se da resolução do problema em favor dos direitos solicitados, aliando-se mutuamente em função da autodefesa dos interesses sistêmicos. Atualmente, é comum 'o estado' de cooperação e associação entre os Estados soberanos em uma coletividade republicana, sendo preciso avaliar a política publicamente, a qual transfigura os limites do poder da Política interna e externa.

Não obstante, Habermas, também não professa de uma estratégia vinculada à noção de Estado Nação, como faz seu antecessor: Kant. Em Sobre a Constituição da Europa (2012, p. 60), Habermas considera que:

Os cidadãos de uma coletividade democrática não se submetem apenas faticamente ao direito por casa da ameaça de sanções do Estado; eles também podem aceitar o direito como fundamentalmente 'justo' porque foi democraticamente instituído.

Certamente, há uma ambivalência inerente a tal empreitada de Habermas (Sobre a Constituição da Europa, 2012), justificada no porque das próprias pretensões normativas fundamentarem-se, a partir da Moral universalista, cuja

essência conteudística é correlata à Dignidade Humana, aos Direitos Humanos e aos direitos dos cidadãos das constituições democráticas. O caráter transnacional do Direito Cosmopolita refere-se ao caráter civilizador do Direito. Por sua vez, Direito cosmopolita não é Direito internacional, em nenhum dos referidos autores em análise. Em última análise, as possibilidades da transnacionalização, somente será democrática se os cidadãos exercerem influência sobre os órgãos do legislativo, do executivo e do judiciário: só haverá Estado Social democrático com condições de possibilidade para uma paz cosmopolita quando o governo for do povo para o povo.

Por isso, Habermas coaduna com a versão moral kantiana, apresentada e internalizada nas condições do cosmopolitismo mantenedor de Direitos Humanos e dignidade, e a outra versão, uma jurídica política e formal, infiltrada no processo de institucionalização dos Direitos Humanos e da Dignidade Humana, em tratados de cunho internacional. Isso porque, Habermas não cede totalmente a uma estratégia moral de Dignidade Humana. O ponto de vista moral é por ele resguardado no discurso, desempenhando um papel relevante, mas torna-se necessário compreender seu papel e fundamento, a fim de verificar a estratégia de sua possível releitura.

2.3 OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA DO DISCURSO: ENLAÇAMENTO ENTRE MORAL, POLÍTICA E DIREITO

Já em *Direito e Democracia*, Habermas estava propenso e convencido da fundamentação do Direito na condição procedimental da imparcialidade. Esse aspecto implica o desenvolvimento de um processo de fundamentação normativa, origem da possibilidade de legitimidade da legalidade. Além disso, esse procedimento baseia-se em questões de foro prático sob o ponto de vista da moral. O *'moral point of view'* é fruto de uma expressão racional. Essa figuração faculta às normas sob o ponto de vista prático, seu referencial deontológico, que vale

ressaltar, tem origem em Kant: o Direito cosmopolita, bem como qualquer área do Direito, carece desse conteúdo legitimador.

Habermas constata que todas as teorias procedimentalistas da justiça possuem sua origem na filosofia kantiana, porque tentam aproximar aspectos teóricos do ponto de vista moral, àquelas questões práticas ou elementos normativos. Existem pelo menos três pensadores importantes que operam nessa linha de pensamento: Rawls, Kohlberg e Mead. Nenhum deles, todavia, aborda a formação da vontade de modo racional sob um prisma discursivo, pois eles apenas dão enfoque à imparcialidade individual na formação da vontade, elevando os aspectos cognitivos. (Habermas, *Direito e Democracia*, v. I, 2003, p. 215-220). Diante de tal condição, uma norma só pode ser legítima quando todos os concernidos ou submetidos a ela cheguem a um acordo quanto à validade dessa norma, na posição de participantes de um discurso de cunho prático.

Em *‘Consciência Moral e Agir Comunicativo’*, Habermas, apoiando-se em K. O. Apel considera que os agentes ao participarem de uma prática argumentativa³² de forma livre e imparcial, estão irremediavelmente buscando o entendimento mútuo, tendo como instrumento a força do melhor argumento.

As argumentações morais estão inseridas nos contextos do agir comunicativo. Essa ligação interna entre a Moral e a eticidade não limita a universalidade das pretensões de validade moral. Toda pretensão de validade está subordinada aos discursos práticos e suas restrições, às quais os discursos teóricos não estão submetidos da mesma maneira (HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, 2005).

³² Dado que é nos discursos que a moral imbuída de seus conteúdos ontológicos influencia a possibilidade de legitimidade dos conteúdos normativos Habermas passou a amparar sua teorização sobre os Direitos e conseqüentemente sobre os Direitos Humanos numa associação direta com a noção de razão comunicativa. As sistematizações desses escopos da teoria habermasiana ocorrem na produção habermasiana, inicialmente com a publicação da *‘Teoria da Ação Comunicativa’* em 1981, seguida pelas publicações que desenvolvem entre as formulações mais elucidativas *‘Esclarecimentos à Ética do Discurso’* (Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000a) publicada em 1991, *‘Consciência Moral e Agir Comunicativo’* publicada em 1983, e em *‘Ação comunicativa e razão sem transcendência’* em 2001 (*Acción Comunicativa y Razón Sin Transcendencia*), mas que já tinham suas fagulhas iniciais em *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de 1973. Demais obras contribuem para essa mudança, mas elegemos essas como as principais no sentido de promover uma conversação dos argumentos habermasianos apresentados que envolvem a discussão pertinente aos Direitos Humanos e Dignidade Humana enquanto seu correlato direto.

Habermas em '*Escritos sobre a Moralidade e Eticidade*' (1991) buscou reformular o princípio universal kantiano através da discursividade. O discurso tem efetivo desempenho quando os argumentos buscam a verdade e pretendem a sua validação. Por isso, bem como Kant, Habermas concebe uma fundamentação moral dos Direitos Humanos sob o aspecto universalista, reformulando a filosofia moral política kantiana por meio da ação comunicativa.

Frente a essa condição, então, a validade da legalidade só tem aval no discurso, quando até os menos esclarecidos puderem influenciar o plano político ou jurídico, ou ainda, no plano da ação, na formação racional da vontade. Dessa forma, uma norma somente obtém validade e atinge a legitimidade pelo reconhecimento intersubjetivo entre os agentes do discurso, dos quais emerge um tipo de moral normativa, utilizada para impor regras, limites e diferenças, ou seja, ela orienta a ação ao configurar o primeiro passo para configuração da legalidade como legítima.

Habermas considera que: "o argumento moral é institucionalizado como um procedimento aberto, que obedece sua própria lógica e, portanto, controla sua própria racionalidade" (*Escritos sobre a Moralidade e Eticidade* 1991, p. 168, tradução nossa). A abordagem discursiva de questões práticas-morais vincula-se de tal modo com a institucionalização das leis e seus limites. A legalidade é o resultante da positivação do Direito, e requer por legitimidade na medida em que a ordem jurídica reagir à necessidade de fundamentação mediante uma vontade política. Isso quer dizer, que no plano jurídico, a ênfase deve repousar nos aspectos deontológicos do discurso. Assim, a aplicação do Direito é o momento no qual a normatividade chega a atingir a consciência moral dos envolvidos, expressando-se nos acordos intersubjetivos e nos consensos tanto em âmbito público quanto em âmbitos privados. Assim, a Moral não habita, mas fundamenta o Direito.

A Moral é processada, simultaneamente, com o Direito e ambos consistem em uma situação relacional entre si, mas não de dependência. Nesse sentido, a Moral tem uma lógica própria, não podendo ser descrita e tampouco associada com a lógica jurídica metódica, objetiva, temporal e juridicamente formal. A constituição jurídica não atinge tão profundamente o interior da argumentação

moral, pois o Direito precisa domesticar o discurso moral caso ele queira garantir sua eficiência.

(...) a argumentação moral também é institucionalizada como um processo aberto que segue a sua própria lógica, controlando sua própria racionalidade. A constituição jurídica não atinge tão profundamente o interior da argumentação, a ponto de ela ser freada nos limites do direito positivo. O próprio direito permite e estimula uma dinâmica de fundamentação, a qual transcende o direito vigente de modo não determinado por ele (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. II, 2003, p. 219).

Assim, o próprio Direito permite e estimula uma dinâmica de fundamentação, a qual transcende o Direito positivo. Visto sob essa perspectiva, é incontestável considerar nos discursos morais a ausência de aplicabilidade formal e jurídica, uma vez que a racionalidade procedimental deles é incompleta. Mas a institucionalização formal e procedimental não pode descartar ou livrar-se do discurso moral, podendo pagar alto preço por escamotear os processos democráticos. Logo, para saber se algo foi julgado em consideração da 'moral point of view', investiga-se se há o entendimento mútuo (*Verständigung*) no discurso, em que os agentes estão envolvidos. (HABERMAS, *Escritos sobre a Moralidade e Eticidade*, 1991).

Essa diferenciação entre o ponto de vista moral e a institucionalização formal do Direito é o ponto que uma leitura pouco atenta pode atribuir a Habermas uma falta de lógica e de conexão de raciocínio. Mas é preciso compreender que essa tensão entre moral e forma legal, entre legalidade e legitimidade, entre Direito e democracia é o que alimenta a possibilidade da soberania popular preponderar como vontade democrática. Para tanto, é preciso compreender em Habermas o fato da legalidade dos Direitos Humanos alimentar-se dos processos discursivos oriundos do processo de formação de vontade política e da opinião pública. Deve-se compreender, entretanto, a existência da possibilidade de falibilidade discursiva (LOHMANN, 2013).

A racionalidade jurídica, muitas vezes, está envolta em atender os desígnios do sistema. Logo, ela não é pura, o que conduz o discurso jurídico a uma racionalidade procedimental frágil e imperfeita, contaminada pelas patologias do mundo sistêmico (HABERMAS, *Escritos sobre a Moralidade e Eticidade* 1991).

Ao contrário do que se poderia deduzir até aqui, em certos casos, Habermas concorda com Kant que o Direito Positivo é mais eficiente do que regras deônticas advindas de uma moral ‘pós-convencional’³³. Mas em face de controvérsias, “(...) quando se trata de questões de Justiça, Política e de Moral, então esperamos em princípio respostas vinculativas em geral” (HABERMAS, A Inclusão do Outro, 2002, p. 117), podendo o próprio Direito positivo ser modificado.

Incumbe considerar, então, os participantes de um discurso pertencentes a contextos análogos diretos de uma pluralidade latente de formas de racionalidade, de expressões multiculturalistas. Mas sem deixar de ter clarificada a noção do papel de normatizar do Direito formal, sobretudo em ocasiões em que somente a anuência da coerção se faz valer.

A Política é o âmbito do pacto e da negociação e é certo, então, na legitimidade política uma fusão que a liga com legalidade, refletindo na estrutura da razão prática suas raízes. Fica clara a relação entre Moral, Direito e Política: três âmbitos diferentes no aspeto prático, mas inseparáveis e entrelaçados. O Direito

³³ Nas pós-convencional, os indivíduos devem superar o plano habitual da ação para alcançar o reflexivo das argumentações, nas quais as instituições normativas das ações mediante o direito positivo tornam-se frágeis diante desse novo potencial crítico que emerge do discurso por meio da linguística em que pondera a abstração e a reflexão. Noutras palavras, a moral pós-convencional é reflexiva e deve, por meio do agir comunicativo, opor-se à heteronomia perante a lei, em que os atores agem de acordo com uma ética universal moralmente fundada, onde o agir é conduzido por discernimentos morais e se realiza sob a pretensão de que a solução de conflitos só se apoia em juízos fundamentais e universais. A capacidade reflexiva dos atores que participam da ação é ampliada juntamente com a maior racionalização das esferas sistêmicas no mundo da vida. A heteronomia, expressada na obediência passiva das normas existentes, característica pertencente ao estágio convencional, ao longo desse processo de evolução da consciência moral, dilui-se totalmente por meio do questionamento da facticidade da norma. Com isso, o conceito de autonomia se revela pelo questionamento das pretensões de validade, reflexivamente analisadas e problematizadas no agir comunicativo. O elevado estágio da consciência moral, a pós-convencional, corresponde a uma moralidade universal, que pode ser remetida às normas fundamentais do discurso racional, isto é, está orientada no princípio universal. Diante disso, Habermas pensa tal estágio apoiado no potencial comunicativo, no qual a base consensual não é mais garantida pelas instituições alicerçadas no estado: quando elas estiverem contaminadas pelos interesses de grupos particulares e não pelo bem comum do povo, o potencial reflexivo é mobilizado, em uma — atitude hipotética para interferir nas pretensões de validade normativa dessas instituições. Entretanto, no nível pós-convencional, os indivíduos sustentam os direitos (universais e inalienáveis do cidadão), valores e contratos, mesmo quando reflexivamente questionam as leis concretas do grupo, porque essas normas são apoiadas no interesse e na imparcialidade e estão inseridas no contrato social, ou seja, as leis devem ser obedecidas por todos em vista do direito dos outros. Habermas, a partir dessa acepção do estágio pós-convencional, percebe que a orientação que toda a humanidade deve seguir é aquela fundamentada nos princípios éticos universais os quais devem ser expressos na argumentação, em que os agentes do discurso são capazes de requerer suas pretensões de validade, pelas quais se orientam sem problemas na prática comunicacional quotidiana. (Consciência Moral e Agir Comunicativo, 2005, p. 188-196).

mantém uma interdependência com a Política, porque o legislador pode alterá-lo ao julgar necessário, plausível e pertinente. Dessa união do Direito com a Política, introduz-se nele uma característica que inexiste na Moral, pois dela denota-se uma racionalidade sempre como fim em si mesma. Essa característica da possibilidade da instrumentalização do Direito não deve compreender um fim único, mas fins derivados da interação sistêmica, motivadas pela racionalidade estratégico-instrumental do dinheiro e do poder.

Isso porque o Direito se usado estrategicamente, ao contrário da Moral, serve também para a concretização de programas políticos. Daí ele situar-se entre a Política e a Moral e operar não só com argumentos políticos como com argumentos morais. Na racionalidade dos processos de juridificação habita uma racionalidade unida com a comunicação direta do poder legal, por ser influenciada pelas normas e procedimentos da formação judicial e pelos processos de legislação democrática (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. I, 2003).

A legitimidade depende-se do fato dos receptores da norma jurídica serem, em alguma medida, seus produtores. O Direito Positivo representa a esfera incumbida de receber os conteúdos da Moral pós-convencional, para amparar a legitimidade das normas e a eficácia jurídica e, ainda, fundamentar um processo racional de produção da normatividade jurídica.

Cabe ao Direito Positivo, segundo Habermas, exercer o papel de elo entre as interações, baseadas na solidariedade e no entendimento mútuo, com a esfera anônima e impessoal do poder administrativo. Solidariedade entre estranhos, fonte do Direito Cosmopolita e da possibilidade da efetivação dos Direitos Humanos (Sobre a constituição da Europa, 2012).

Com isso, o Direito é concebido como o mediador entre poder comunicativo (sociedade civil, esfera pública) e poder administrativo. No poder comunicativo, ele compensa as fraquezas de uma razão prática-moral que não tem poder de coação e, portanto, não tem possibilidade real de lograr uma coordenação das ações sociais segundo seus princípios. Em relação ao poder administrativo, ele garante as condições de legitimidade, quando o poder decisório do Estado está aberto a processos de legitimação.

No Estado de Direito, a Política é o polo instrumental e o Direito o polo normativo e a tensão entre ambos mostra-se tanto empiricamente como antropologicamente, porque ao lado da evolução da espécie simultaneamente ocorreu à evolução jurídica e política. A fusão recíproca entre ambos possibilita o desenvolvimento conjunto de sua institucionalização formal. O Direito cuida dos conflitos entre os sujeitos e a política, definindo programas coletivos de ação, mas, ele só pode desenvolver seu papel social se a Política lhe emprestar os mecanismos repressivos e indispensáveis para que possa se impor, a fim de assegurar os mais notórios Direitos — Dignidade Humana e Direitos Humanos.

Segundo Lohmann (2013), Habermas considera não ser possível uma fundamentação apenas jurídica dos Direitos Humanos, mesmo considerando duvidosa a estratégia de Habermas de uma compreensão apenas normativa dos Direitos Humanos. Lohmann sugere a assertividade de Habermas na fundamentação desses direitos sob um ponto de vista moral, que só se tornam legítimos quando normatizados na esfera da ação jurídica: direitos legais fundamentais.

Decorrente disso, a principal forma de ação da Política é pela via jurídica. O Direito é a linguagem da Política e tem duplo sentido: polo normativo, empresta à Política a legitimidade para suas decisões; polo instrumental, no qual a Política torna-se responsável por disponibilizar ao Direito a faticidade necessária para aplicação da lei (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. I, 2003). Então, essa tensão pende, às vezes, para o lado da Política e, outras vezes, para o lado do Direito.

Desse modo, Habermas atribui à carga de legitimação do Estado de Direito ao sistema jurídico, devido a sua compreensão sistêmica da Política, na qual somente os sistemas sociais usufrutuários da racionalidade estratégica são capazes de ação, uma vez que a racionalidade comunicativa, por si só, é impotente diante das condições da complexidade social. A interpretação de uma sociedade desencantada dificulta o processo deliberativo no interior dos sistemas sociais especializados e condicionados à racionalidade estratégica.

Habermas percebeu uma analogia incindível entre Direito, Política e Moral emanando dessa ligação interna o espaço reservado para ocorrer os processos de legitimação da racionalidade do Direito, desprezada até então. Em outras palavras,

não depende apenas da Moral, mas também da Política. O Direito fica desse modo, situado entre essas duas esferas: a Moral e a Política.

Segundo Habermas, no Direito moderno evidencia-se um contrapeso, relativo à instrumentalização política do médium do Direito, o que resulta do entrelaçamento entre Política, Direito e Moral. Por consequência, a Moral deve orientar a ação jurídica em prol dos Direitos Humanos, e o Direito não pode ser pensado fora da perspectiva do Estado democrático. Sugere-se residir na Moral pós-convencional uma postura norteadora da imparcialidade procedimental.

Ainda de acordo com Lohmann (2013), as problemáticas levantadas por Habermas referentes ao conteúdo moral dos Direitos Humanos e ao fato de toda a normatividade formal pressupor elo com a 'intuição moral', surge da institucionalização desses Direitos em Direitos Fundamentais. O 'dever' kantiano é revitalizado em Habermas na ética do discurso, doravante dependente da condição comunicativa, capaz, por meio do entendimento de um '*moral point of view*', de solucionar a incidência entre Direito e Moral.

Habermas (Escritos sobre a Moralidade e Eticidade, 1991) verifica que o âmbito da argumentação comunicativa obedece às regras da universalização do Princípio Universal (PU) e do Princípio do Discurso (PD). O Princípio do Discurso demanda a racionalidade comunicativa e acopla, ainda, as questões relativas ao princípio de democracia. Ademais, se o Princípio do Discurso não encontra espaço, os valores ônticos tornam-se irrelevantes, com suas regras sendo deixadas à margem, tendo-se, com isso, a tendência a uma comunicação distorcida em vista de argumentos estratégicos, e a ausência de um parâmetro que atinja a Moral pós-convencional e muito menos que regule a efetivação da emancipação social relevante aos Direitos Humanos.

Em *Direito e Democracia*, "são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis participantes poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais" (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. II, 2003, p. 142). Habermas refere-se à norma de ação geral que se expressa na ideia de regras morais e jurídicas, isto é, no âmbito da legitimidade e legalidade.

Para ocorrer a universalização é preciso, simultaneamente, que a individualização seja consumada. Habermas atribui esse fato à filosofia kantiana,

responsável pela explicação moral da autonomia, que confere a todos a condição de uma igualdade moral, geradora da liberdade. A universalização é possibilitada porque Habermas reformula o imperativo categórico kantiano, isto é, o imperativo categórico é compreendido por Habermas como um PU (princípio universal). De tal forma, o particular está contido no universal.

Em 'Direito e Democracia' "(...) são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis participantes poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais" (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. I, 2003, p. 142). Habermas refere-se à norma de ação geral que se expressa na ideia de regras morais e jurídicas, isto é, no âmbito da legitimidade e legalidade. Nessa condição, PU representa um elemento regulador no sentido de uma reformulação da moral de núcleo kantiano, que assume a condição de princípio orientador do procedimento discursivo dos integrantes de um discurso prático/empírico. Sua função básica é assegurar que os mandamentos morais de caráter interpessoal e universal direcionem as pretensões de validade com o propósito de garantir a formação de consenso. Por isso, PU (Princípio Universal) e PD (Princípio do Discurso) associam-se na busca pela validade das argumentações, orientadas numa racionalidade universalista que acople o conteúdo de um contexto coletivo, isto é, assuntos sobre a Dignidade Humana e Direitos Humanos podem ser discutidos apenas e mediante tais condições. Logo, PU é ao mesmo tempo ordenação moral e regra normativa no argumento discursivo, uma vez que orienta a ação comunicativa entre os agentes que trilham o caminho para atingir o consenso ideal.

Nesta condição, o PU³⁴. representa um elemento regulador no sentido de uma reformulação da moral de núcleo kantiano. Esse princípio regulativo assume a

³⁴ É possível verificar as pretensões de validade condicionadas nas regras assentadas nas regras de PU e PD, donde são fomentados os atos ideais de fala da comunicação, que se somam viabilizados pela destranscendentalização da razão que, agora, na pragmática linguagem, está situada numa práxis comunicativa comprovada empiricamente, na qual os concernidos no discurso procuram pelo *Verständigung* — entendimento mútuo — em que, mesmo pela intuição, os atores sociais querem atingir a verdade, tendo a incumbência de almejar o consenso. Habermas pretende a destranscendentalização de PU, mas suspeita-se que ela é apenas parcial. E parece que Habermas percebe isso ao retomar as condições deontológicas e morais da Dignidade Humana em *Sobre a Constituição da Europa*. Demonstrarei isso ao abordar a destranscendentalização, movimento importante que será foco do terceiro capítulo: tal conceituação encontra-se incluso na obra *'Kommunikatives Handeln Und Detranszendentalisierte Vernunft'*. Stuttgart: Rclam, 2001.

condição de orientador do procedimento discursivo dos integrantes da comunicação prático/empírica. Sua função básica é assegurar que os mandamentos morais de caráter interpessoal e universal direcionem as pretensões de validade com o propósito de garantir a formação da vontade.

Por isso, PU e PD associam-se na busca pela validade das argumentações, orientadas numa racionalidade universalista que acopla o conteúdo de um contexto coletivo, isto é, das esferas de ação pública. Logo, PU é ao mesmo tempo, ordenação moral e regra normativa no argumento discursivo, uma vez que orienta a ação comunicativa entre os agentes, na medida em que os mesmos trilham o caminho para atingir o consenso ideal (HABERMAS, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, 2005).

Neste sentido, em '*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*', Habermas procura demonstrar que questões práticas podem ser tratadas discursivamente, sendo possível observá-las empiricamente, para propor uma avaliação da relação entre sistema e legalidade, voltada para a juridificação e legitimação³⁵.

Com isso, materializa-se a necessidade de conceber o Direito ora como um mediador das temáticas que são problematizadas discursivamente no mundo da vida, ora como um tradutor da linguagem sistêmica para o mundo da vida. O Direito desdobra-se nesse movimento contínuo mantenedor da troca de conteúdos entre as esferas sociais. Essa alteração ocorre precisamente porque os Direitos Humanos em *Direito e Democracia* (v. II, 2003) têm a ver com uma legitimidade que agora depende dos destinatários do próprio Direito: somente a 'vontade unida' do povo pode legitimar o Direito.

Habermas delinea na legalidade normativa do próprio Estado, a teoria da 'crise de legitimação' expressada em discursos práticos, comprovados empiricamente e (nesse ínterim atuam PU e PD) realizados publicamente. A opinião pública mobiliza-se num vetor discursivo ao passo que pode garantir a

Desdobramos, no segundo capítulo, elementos necessários à Ética do Discurso presentes em 'Escritos Sobre Moralidad y Eficacia'.

³⁵ Não vamos desdobrar os argumentos da obra Habermas '*Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio*', mas essa discussão é proeminente nos trechos circunscritos entre as pp. 93-149.

legalidade da legitimidade ou vice-versa, além de requerer pretensões de validade das questões tematizadas, oriundas do sistema sociocultural (Escritos sobre a Moralidade e Eticidade, 1991).

A legitimidade das normas jurídicas deve ser coagida pelo conteúdo da verdade, cerne da condição de elemento regulador. Inerente à busca por pretensões de validade, despontam coletivamente nas formações discursivas da vontade política, os discursos conciliadores da condição da legitimidade. Em todos os níveis da administração são geridas as publicidades das inquietudes que debilitam o potencial da justificação de tradições. Embora, as pretensões de validade possam ser restabelecidas mediante o discurso, uma vez destruído o pressuposto caráter original dessas tradições, ocorre a desestabilização dessas prevenções de validade.

Em Escritos sobre a Moralidade e Eticidade, Habermas considera que (1991, p.53, tradução nossa): “A transformação das questões relacionadas à vida boa e correta em assuntos relacionados à justiça deixa em suspenso a validade do contexto que em cada caso representa o mundo da vida o qual trata da tradição”. Assim, diante de condições plausíveis à deliberação comunicativa deve-se: primeiro, considerar os pressupostos contidos no processo da argumentação; segundo, todo discurso deve ser realizado pública e coletivamente e compartilhado intersubjetivamente, possibilitando a formação de uma opinião pública ou a formação discursiva da vontade; terceiro, pressupor a capacidade desses sujeitos de exercerem forte influência no plano da juridificação; por último, considerar de modo simultâneo, a permanência de situações eventuais de falibilidade, diante do discurso da vontade política, saqueadora dos pressupostos genuínos dos Direitos Humanos e obediente a critérios sistêmicos.

Neste processo, mencionado e caracterizado por um discurso prático, comprovado empiricamente, os participantes, voltam-se sobre temas do mundo da vida e do mundo sistêmico com o objetivo de tematizá-los e problematizá-los, dado que estão imbuídos por um olhar moralizante, compartilhando reciprocamente as mesmas condições para o discurso (PD).

Neste ínterim, faz-se necessária uma Justiça eticamente guiada por um processo de diferenciação de normas e valores, ou entre respectivamente

legalidade e legitimidade. A concordância com a regra do discurso está arraigada à ideia da liberdade e igualdade entre a totalidade de seres humanos. O princípio da democracia ocidental atribui aos cidadãos a condição da unanimidade diante da Justiça e indica um princípio participativo de todos aqueles, dotados da posição de seres pós-convencionais.

Com efeito, Habermas deposita suas crenças na concepção de democracia deliberativa, cujo respaldo é a formação discursiva da opinião e da vontade que encontra efetivação no processo discursivo. O Princípio do Discurso conduz o processo de juridificação da Política para um plano de argumentação, com a finalidade de resolver os problemas, oriundos da relação mundo da vida e sistema. Isto é, da colonização, a qual se arroga o bloqueio de uma racionalidade comunicativa capaz de promover a emancipação.

O sistema torna-se autorreflexivo, por ter na participação dos afetados condições para a autocorreção e o saneamento dos problemas e crises. “Pois, a ideia de uma sociedade justa implica a ideia de emancipação e de Dignidade Humana”³⁶ e para que todos tenham acesso a essas condições de justiça, todos irremediavelmente, devem ter sua integridade e liberdade garantidas no caráter universalista do Direito, que só é realizável com a condição de promover discursos publicamente (Habermas, 2003, v. II, p.159). Preliminarmente, o princípio do discurso é considerado no sentido:

[...] de filtrar contribuições e temas, argumentos e informações, de tal modo que os resultados obtidos por este caminho têm a seu favor a suposição da aceitabilidade racional: o procedimento democrático deve fundamentar a legitimidade do direito (HABERMAS, 2003, v. I, p. 191).

Em seguida, o caráter da formação discursiva da opinião e da vontade indica um exemplo prático das relações de entendimento, relações essas sustentadas quando a força da liberdade comunicativa está alicerçada e legitimada no Direito. O Direito deve ser construído amparado nos pressupostos da liberdade e igualdade, ou seja, os princípios da democracia, em que a única forma de coerção é o argumento mais racional. A institucionalização da comunicação deve ocorrer pelo

³⁶ Esse trecho mencionado de Direito e Democracia (v. II, 2003) nos reporta as reflexões iniciais dessa abordagem, onde se defende que desde sempre Habermas buscou formular caminhos para a manutenção da Dignidade e dos Direitos Humanos.

sistema de Direito, com a finalidade de explicar como a legalidade emana da vontade coletiva do legislador democrático, ao mesmo tempo em que salvaguarda direitos privados dos cidadãos e o Direito Cosmopolita entre os Estados.

Diante dos aspectos relevantes dos processos discursivos racionais, todos os cidadãos participam das normas na condição de coautores da normatividade jurídica, da qual posteriormente serão destinatários e garantirão sua legitimidade e o seu reconhecimento e aceitabilidade. De tal sorte, o Estado em sua condição natural na medida do reconhecimento dos Direitos Humanos de todos envolvidos no processo discursivo, sejam membros do Estado ou não, tem por obrigatoriedade superar essa conjuntura.

Lohmann, entretanto, parece apontar uma fissura em relação a esse aspecto do pensamento habermasiano, pois, para ele, Habermas, na medida da atribuição da legitimidade da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos, na esteira da normatividade das instituições, compromete as pretensões universais dos Direitos Humanos, já que eles devem valer para todos. Nas palavras de Lohmann (2013, p. 92): “De acordo com o conceito positivo de Direito de Habermas, podem ser definidos como homens que dispõem de Direitos Fundamentais apenas aqueles que são cidadãos de uma comunidade democrática”.

Para Lohmann (2013), Habermas diante de sua construção tem espaço apenas para a teorização conceitual a despeito do universalismo dos Direitos Humanos. O referido autor mostra certa desconfiança mesmo quando Habermas enfatiza a possibilidade de uma esfera pública política, mantenedora do cosmopolitismo entre os povos, sendo essa mais uma ‘esperança nascida do desespero’. Pode-se admitir a razão de Lohmann no sentido de suas considerações, mas não se pode negar que Habermas, já em Direito e Democracia tratava de um conceito de direito procedimental sem fronteiras e dependente dos discursos. Talvez a maior fragilidade habermasiana seja a de depositar expectativas na formação de vontade livre dos imperativos políticos, o que não incorre no que ele considera o erro da ‘fundamentação transcendental’.

Em Direito e Democracia (2003, v. I, p. 153): “Uma ordem jurídica é legítima na medida em que assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros, pois ambas são cooriginárias”. Isso não nega a possibilidade de uma

ordem supra estatal com Direitos transnacionais, apenas não os específica. Fato, esse, condutor da posterior empreitada de Habermas.

O reconhecimento das normas legais necessariamente ocorre porque, argumentativamente é constituída uma linha norteadora, assentada na moralidade dos discursos práticos legais, dos quais são deduzidos argumentos para a sustentação da legitimidade da lei. O ordenamento jurídico deve estar baseado em princípios fundamentais da dimensão moral. Os discursos requerem ora proferir, ora questionar, ora negar a legitimidade do Direito, posto que são dependentes de conteúdos, compartilhados no mundo da vida, '*lócus*', que é destinado à formação da opinião e vontade política. Assim, o Direito corrobora com as condições normativas para que o fluxo comunicacional opere na direção de orientar o plano legal, com o propósito de conferir a este a legitimidade desejada.

A teoria do discurso ainda exige um conceito forte de liberdade, capaz de embasar uma resposta afirmativa ou negativa às proposições normativas que, por sua vez, devem ser capazes de gerar o consenso mediante argumentos. No interior das exigências formais do Direito, as discussões com o foco, direcionado para a moralidade de questões legais, precisam ser conduzidas mediante a moralidade e obrigatoriedade, uma vez que, no processo comunicativo evidencia-se a produção das normas exerce papel de geradora de obrigações recíprocas entre os seres humanos.

Desde essa perspectiva, para a construção consensual das normas jurídicas é preciso que haja pessoas que se pressuponham como autônomas, cuja autonomia privada é afiançada na liberdade subjetiva e está endossada no Direito da participação igualitária do processo de formação democrática da vontade. Segundo Habermas, a vontade racional só encontra espaço no Direito de privacidade de cada um, e a autonomia moral dos sujeitos privados deve ser legitimada pela autonomia política da vontade compartilhada por todos, a fim de garantir, por meio de um Direito Natural, a autonomia privada de cada um (Direito e Democracia, v. I, 2003).

Há, porém, uma tensão pertencente ao plano da autonomia, dado que sem a autonomia integral, assegurada no plano normativo não seria possível o exercício da autonomia política, traduzida na formação discursiva da opinião e da vontade

nas esferas públicas. Logo, sem a condição do Direito concebido normativamente, os agentes não encontram espaço para filtrar as pretensões de validade, e muito menos para influenciar o plano da legalidade, por não abandonarem sua autonomia privada e pública. Trata-se, então, de assegurar um acordo, fruto do compromisso entre os cidadãos, como o resultante do entendimento pelos sujeitos das regras de sua convivência, sob o ponto de vista do bem comum, expressado nas perspectivas normativas, indicadas nesse mesmo bem comum. Nesse acordo, manifesta-se a interligação entre Direito subjetivo e Direito objetivo, entre autonomia privada e autonomia pública. Essa autonomia materializa-se na práxis discursiva³⁷ presente na esfera pública (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. I, 2003).

Por isso, o Princípio do Discurso assume paulatinamente o papel de protagonista. Ele é o princípio de democracia, e precisa estar amparado no *médium* do Direito e na esfera pública como espaço para sua realização. Segundo Habermas: “A ideia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica” (*Escritos sobre Moralidade e eticidade*, 1991, p. 160).

Os concernidos, no discurso, procuram pelo entendimento mútuo (*Verständigung*), por meio do qual, mesmo pela intuição, os atores sociais querem atingir a verdade, tendo a incumbência de almejar um ponto de vista moral que possa ser universalizado. Por tal motivo, segundo Thomassen (2010), Habermas pondera sobre apostar todas as fichas no Direito normativo, sobre abandonar os conteúdos oriundos da discursividade moral e ignorar os princípios universais fonte da legitimidade do Direito, seria equivalente a aplicar apenas a racionalidade da política como verdade absoluta, esvaziando o Direito de sua real função: a Justiça.

Lohmann (2013), de tal sorte confirma a convicção de Habermas do enlaçamento entre Direito positivo e instituição moral, como fonte de legitimidade do Direito, que não se pode dispor. Esse é o ponto crucial, de onde o poder

³⁷ A força da legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as regras ilocucionárias do uso da linguagem orientada para o entendimento, conforme Habermas, com intento de aproximar razão e vontade, atinge convicções as quais todos os sujeitos privados ou públicos devem concordar entre si, se estiverem isentas de coação (HABERMAS, *Direito e Democracia*, v. I, 2003, p. 138).

comunicativo exerce função legitimadora por artifícios discursivos, oriundos da formação livre de vontade circunscrita na sociedade civil, mas também da opinião derivada da vontade política predominante no aparato estatal. Nessa condição, desde que o Direito assegure condições de não coação da liberdade para a formação discursiva da vontade, o princípio do discurso opera como um sustentáculo das pretensões de validade no âmbito público, coadunando numa Moral universal legitimadora.

2.4 DIREITO COSMOPOLITA: A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DOS DIREITOS HUMANOS

A Moral universal está interligada às condições pacíficas de integração democrática, mas também na domesticação das forças sociais? Esse é o problema central que Habermas busca responder para resguardar o genuíno conteúdo da Dignidade e dos Direitos Humanos. Portanto, ele estabelece como crivo de tal análise que a formação das opiniões públicas democráticas, associadas à vontade política, tornem-se materializadoras das condições para a solução dos problemas, os quais podem impedir a institucionalização da política transnacional e parece muito consciente de tal estapismo problemático presente no contexto histórico da UE, e, por isso, filia-se a uma tentativa de resgatar o cosmopolitismo kantiano. De acordo com Habermas:

A União Europeia se estabilizará no longo prazo apenas se, sob a coerção dos imperativos econômicos, realizar os devidos passos, para uma coordenação de políticas relevantes, não no estilo burocrático procedimental até agora costumeiro, mas em direção a uma juridificação suficientemente democrática³⁸ (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 59).

³⁸ Habermas, nesse ponto comenta a situação da UE que imersa em uma crise sem precedentes precisa depositar suas expectativas na opinião democrática emanada da esfera pública de convergência pública dos interesses. Portanto, Habermas tem consciência do processo

Logo, mediante tal consideração, não se pode prender a análise de que Habermas está canalizando suas expectativas à Europa, pois, sua teorização sugere mais alertar sobre os problemas que impedirão o avanço de uma Política razoável e equitativa. No máximo, concebe-se assertivos os comentários de Repa (2016), em apontar que Habermas tem uma tentativa realista e quer conferir ao modelo europeu condições favoráveis ao cosmopolitismo, as quais estão exoneradas do projeto político da UE³⁹.

Inclusive no âmbito desse debate, Habermas (Sobre a Constituição da Europa, 2012) não deixa de apontar os problemas inerentes ao mundo sistêmico, que ao instrumentalizar o processo jurídico, torna-se o impeditivo da realização da força civilizadora da juridificação democrática. E, se caso o mesmo não se atentasse para tal potência, seria inculcado ao projeto da UE o declínio da condição da transnacionalização. Contudo, seria possível apontar uma fissura entre o projeto político habermasiano de uma democracia cosmopolita, realizadora da universalização da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos, e o projeto original de Kant de um cosmopolitismo vinculado a um idealismo histórico, projetado na moralidade, derivada da natureza humana (?).

Para Habermas, a resposta é enfaticamente negativa⁴⁰. Ele reconstrói discursivamente o cosmopolitismo de Kant, buscando ofuscar a moralização

procedimental e politicamente estabelecido por acordos instrumentalizados no sentido do poder e não no sentido da razão comunicativa. Daí a relevância do alerta, caso não se considere a opinião democrática nos processos decisórios de juridificação, não se preserva as próprias condições democráticas.

³⁹ REPA, Luiz. Os Direitos Humanos entre a moral e a política: sobre o cosmopolitismo em Jürgen Habermas. Disponível em: < https://gttj.files.wordpress.com/2013/07/luiz_repa.pdf >. Acesso em 11/01/2016. Ainda incide na mesma direção de Durão ao afirmar: "(...) não há um exemplo de organização cosmopolita que sirva de paradigma, ele afirma que o modelo do estado democrático de direito pode servir como uma alternativa preliminar a qual deve ser aprimorada pelo esforço de imaginação institucional dos participantes, embora se possa observar também a influência da estrutura política dos Estados Unidos e da União Europeia em sua proposta". DURÃO, Aylton Barbieri. **Os Direitos Humanos na Democracia Cosmopolita Segundo Habermas**. IN: Griot Revista de Filosofia, v.14, n.2, dezembro. Bahia: UFRB, 2016. Disponível em:<www.ufrb.edu.br/griot>. Acessado em: 11 de maio de 2017. Aqui p.377, (p. 376-392).

⁴⁰ Habermas, por um lado assegura um conceito de moral assentada ainda em Kant por meio do vínculo com o universal, contudo afastada da ideia transcendental da razão, a partir do paradigma da comunicação e da sua ética do discurso. Contudo, ainda não chegamos a uma certeza sobre esse processo de destranscendentalização (elemento que investigaremos no capítulo III). Parece toda ideia moral habermasiana, mesmo quando passada a limpo a partir do uso do PU, o mesmo sugere um entendimento mútuo fundado ainda em uma noção transcendental de justiça, de liberdade, de dever, o que nos conduziria de volta à Kant.

relativista contemporânea, como, a saber, alertada através da leitura de Carl Schmitt (A Inclusão do Outro, 2002). Ocorre uma fuga da noção relativista e maniqueísta bem versus mal, amigo versus inimigo, verdade versus mentira, entre outras. Por sua vez, caso se recaia no erro relativista, os conflitos passam a justificar a ação violenta em nome da paz: a guerra realizada em nome da paz.

E tal faceta da filosofia habermasiana não é um devaneio do frankfurtiano: falar de paz e cosmopolitismo frente às condições culturais, relativizadas, é especular sobre o traço etnocêntrico de uma cultura predominante e moralizada por uma ideologia esgotada e esfacelada. A imposição da Moral universalista ocidental inculca nas demais culturas a submissão ao capitalismo enquanto ideologia predominante, tomando-as capazes de afetar a própria noção de guerras, as quais hoje se revestem dos interesses econômicos e políticos, responsáveis por negligenciar a Dignidade Humana.

Habermas não descarta a instrumentalização da Política, 'moralizando-se' no sentido de conquistar leis, ou quaisquer artifícios suplantadores dos Direitos Humanos, a serviço da realização de seus interesses sistêmicos. Um exemplo claro de tal fato são as guerras contemporâneas (Golfo, Kwait, Iraque, etc) onde a ONU (Organização das Nações Unidas) limitou-se a preservar por meio de estratégias geopolíticas, a soberania do Estado, não atingindo o patamar de realizadora de uma política transnacional, com o foco na proteção dos Direitos Humanos. Por tal razão, ele compreende:

(...) direitos humanos são direitos genuínos e não simplesmente direitos morais em virtude do fato de ocuparem um papel intermediário entre direito e moral, bem como que as organizações cosmopolitas devem incorporar uma função semelhante ao do estado democrático de direito, o qual aplica de modo procedimental as normas jurídicas (DURÃO, 2016, p. 377).

Para Thomassen (2010), Habermas credita na democracia as condições de possibilidade para a manutenção desses Direitos genuínos, os quais devem superar a ética lato sensu. Por isso, tornou-se necessário, ao longo dessa jornada, retomar a questão da diferença entre Ética do Discurso de Habermas (proveniente da pragmática do discurso) e, ética em perspectivas morais, no sentido das questões práticas. Para Thomassem:

A ética do discurso não é apenas sobre moralidade e normas morais, mas tem uma aplicação mais ampla. Isso corresponde a uma diferenciação entre as distintas dimensões do discurso prático ou questões que pode ser levantada em relação a um problema no discurso prático: pragmático, ética e moral (THOMASSEM, 2010, p. 94, tradução nossa).

Ressalta-se de acordo com Thomassem (2010), que a preocupação de Habermas, é esclarecer o papel da Moral enquanto um dos fundamentos focais que servem para balizar a concretude do cosmopolitismo e a manutenção da Dignidade Humana. Aliás, Dignidade compreendida por Habermas no patamar de uma Moral genuína e universal, não podendo ser diagnosticada como o que é bom para mim pode não ser digno a *ourem*. A perspectiva Moral a qual Habermas se filia, pode ser compreendida na ação que é boa para todos indistintamente, isto é, o Dever (*'sollem'*⁴¹, como o imperativo categórico Kantiano), não podendo ser relativizado a critérios ou pontos de vista distintos.

A autonomia moral, diante das preocupações discursivas de Habermas, é vinculada a um modelo de auto legislação moral, capacitada em rejeitar a auto expressão ética individualizada. Nesse sentido, na ética do discurso, a perspectiva da ética universal, sobrepõe-se à perspectiva relativista. Todavia, esse pluralismo ético inerente às sociedades contemporâneas complexas deve ser compreendido e considerado, não sendo totalmente ignorado.

Por um lado, Kant, não vivenciou tal pluralismo e, por isso, não tinha como vincular a sua perspectiva ético e política a tais aspectos, como aponta Habermas. Em Kant, encontra-se o cosmopolitismo em dois domínios: o da moral e o da política. Habermas em concordância com Kleingeld (2003), aponta o

⁴¹ Kant na Fundamentação da Metafísica dos Costumes considera o conceito de dever, que deriva do verbo *Sollen*, contém em si o da boa vontade, mas é necessário verificar que este imperativo carrega alguns problemas, ou seja, entraves subjetivos que advém da sensibilidade, do plano das paixões, dos interesses particulares, que são aspectos indeletáveis da personalidade humana. É plausível considerar o conceito de boa vontade, como uma das condições necessárias para o esclarecimento do homem. Este conceito reside no bom senso natural [*der natürliche gesund verstand*], pelo qual a vontade ergue-se enquanto vontade racional e está contida na noção de saber o que é agir por dever. Apesar da boa vontade poder ser enunciada como vontade de agir por dever importa ressaltar que muitas vezes o homem induzido por seus interesses particulares, sentimentos nada benevolentes, age em conformidade com o dever sem que isso implique diretamente no agir por dever. Uma ação praticada por dever tem seu valor não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima que a determina; não depende, pois, da realidade do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade de desejar (Kant, Fundamentação da Metafísica dos Costumes, 1988, p.27).

cosmopolitismo moral como uma concepção de que todos os seres humanos são membros de uma única comunidade moral, de onde irrompe obrigações morais, independentemente de quaisquer diferenciações político, sociais, económicas ou étnicas. Habermas assume esta versão como pressuposto fundamental da na 'solidariedade entre estranhos', filiando-se a esta versão kantiana.

Por isso Kleingeld (2003) confirma a versão de Habermas de Kant é claramente um cosmopolita moral. Mas, Habermas apesar de sutilmente reconhecer a versão política de Kant oferta pouco interesse em demonstrá-la reconstitutivamente. Habermas, está preocupado em propor um Direito Transnacional capacitado em gerir os conflitos em plano internacional o que habilita confirmar mais uma vez a aproximação dele com a proposta política do cosmopolitismo kantiano. Sobre a versão política Kleingeld (2003, p. 300):

No contexto da teoria moral, essa conversa sobre cidadania mundial deve ser lida analogicamente. Refere-se a ser membro de uma comunidade moral, e não à cidadania política em um estado transnacional. A analogia entre 'cidadãos' no mundo moral e cidadãos políticos é que, em ambos os casos, os indivíduos assim designados são livres e iguais co-legisladores nas suas respectivas comunidades. Kant também defende uma versão política do cosmopolitismo⁴².

Thomassen (2010, p.137-142, tradução nossa) de acordo com a postura pluralista habermasiana, ressalta que nas sociedades atuais não se pode integrar direitos a uma única concepção de ética, ligada à ideia de vida boa. Caso esse desejo se concretize, a concepção unilateral impõe-se sobre os demais membros da sociedade. "Como consequência, é necessário integrar a sociedade ao nível da

⁴² "Kant argumenta que os Estados devem deixar o estado de natureza e se unir a uma liga das nações com o foco em promover a paz. Esta liga não deve ter poder coercitivo para impor suas leis. Os Estados devem manter sua total independência e somente o cumprimento voluntário as leis devem ser exigidas. Nos mesmos dois livros, Kant também adiciona uma nova categoria de lei pública, a saber, Direito Cosmopolita (*Weltbürgerrecht*). Considerando que o Direito internacional é a lei entre estados, o Direito cosmopolita regula a interação entre estados e estrangeiros, na medida em que sua interação não é regulada por tratados legítimos entre estes. De acordo com o Direito cosmopolita, estados e indivíduos têm o direito de tentar estabelecer relações com outros estados e seus cidadãos, mas não o direito de entrar em território estrangeiro. Estados, por sua vez, têm o direito de recusar visitantes, mas não violentamente e não se rejeitá-los resulta em sua morte (PP VIII, 358). Estranhos têm o direito de 'hospitalidade', que é o direito 'a não ser tratado com hostilidade porque de a sua chegada no solo de outra pessoa' (PP VIII, 358). Ninguém tem o direito de estabelecer-se no solo de outro povo, exceto quando permitido por meio de um tratado. Grande parte da discussão de Kant sobre o Direito cosmopolita é uma forte crítica às práticas colonialistas; ele também antecipa alguns dos direitos dos refugiados estabelecidos no internacional do século XX" (KLEINGELD, 2003, p.302-303, tradução nossa).

Política”, mediante a qual os cidadãos compartilham a lealdade a um nível de cultura política comum, com o intento da manutenção dos Direitos Humanos.

“Se concebermos a sociedade ao longo destas linhas, é possível incluir grupos e indivíduos com diferentes modos de vida e de fazê-lo em uma maneira imparcial” (THOMASSEM, 2010, p.137, tradução nossa). Esse comentário se alinha com a abordagem presente na obra a ‘Inclusão do Outro’, na qual Habermas considera a comunidade política apta em incluir cidadãos, sem limitar-se a um território ou a uma cultura comunitária homogênea. Isso significa: etnia ou território são critérios menos relevantes que a própria condição humana.

Lohmann (2013) em concordância com a abordagem habermansiana considera os Direitos subjetivos como o conteúdo legítimo dos Direitos políticos, os quais se expressam na liberdade de expressão da participação política de um povo. Habermas preocupa-se com o fato de que se tais Direitos forem interpretados como pré-jurídicos ou moralmente puros como inatos e naturais, isso os afastaria por completo da esfera de realização política das coisas, não havendo espaço sequer para reclamações de cunho jurídico dos mesmos. Por esse fato, é preciso garantir o incindível entrelaçamento entre Política, Moral e Direito e acima disso compreender que somente Direitos jurídicos são coercitivamente impostos e podem ser requeridos mediante um tribunal. De tal forma, apenas é possível que sejam requeridos pelos cidadãos, os seus Direitos Humanos transnacionais, se caso estes Direitos encontrem-se na condição de procedimento formal e institucional.

Em todos os seus trabalhos teóricos posteriores, Habermas preserva essa perspectiva legal-política da tematização dos direitos humanos e expõe esse princípio de tematização também conceitualmente, acentuando que o conceito “direito”, na expressão “direitos humanos”, deve ser entendido como conceito jurídico (LOHMANN, 2013, p.88).

Todavia, para Lohmann (2013), na abordagem do vínculo entre Moral, Política e Direito, Habermas quer repensar a concepção contratualista desde Kant, e, com isso, sugere reformular a concepção liberal. Não obstante, Habermas, coloca-se contra a abordagem jusnaturalista e destaca o fato dos Direitos legais não se subordinarem por completo à Moral pré estatal de ordem inata. Por mais que pareça contraditório, tais direitos, institucionalizados, evocam conteúdo Moral.

Logo, a compreensão de Habermas tem três características: ela é deliberativa, constitucional e política e isso contempla a conjuntura onde habita o Direito transnacional de ordem cosmopolita. A teoria do discurso tem por obrigação alimentar a mediação entre Moral universal e a institucionalização do Direito transnacional, qualificado em resolver os litígios provenientes da soberania nacional, ofertando espaço para a efetivação de Direitos Humanos, na prevalência da soberania do povo. Apesar disso Lohmann considera:

Com isso, ele procura expor teoricamente sua intenção básica, segundo a qual os direitos humanos universalizados não atuam externamente como normas morais, mas internamente como regras formais de procedimento da legislação e controle constitucional, de sorte que a tese da “cooriginariedade” dos direitos humanos e da democracia é resgatada num modelo deliberativo de formação democrática da opinião e da vontade. Habermas precisou defender essa solução deliberativa na sequência contra objeções que criticavam o caráter puramente formal do modelo. Por outro lado, ele foi forçado a enriquecer o conteúdo moral dos processos formais. Esse universalismo interno alimenta-se de conteúdos morais de formas de vida transigentes, as quais o direito formal, ainda que com meios técnicos próprios, não pode criar e nem reparar. A institucionalização progressiva da instituição, fundamentação e aplicação imparcial do direito, ocorre sem racionalidade completa no procedimento, porém, o ideal do direito de ‘que não é aceitável uma ordem legal na qual nem todos podem ser entendidos como destinatários e autores do direito’ não aparece como esperança vazia (LOHMANN, 2013, p.98).

Por isso, para compreender o papel da efetivação dos Direitos Humanos e da Dignidade no âmbito do Direito Cosmopolita como dispõe Habermas em Sobre a Constituição da Europa (2012) constata-se que: ora conceitos políticos falsos e moralizados camuflam e impedem a força civilizadora da juridificação democrática, e então o sentido cosmopolita da Constituição da Europa se esvai o que malogra Direitos Humanos; ora, os Direitos jurídicos tem um viés alicerçado na fundamentação moral.

Segundo McCornick (2007), a teoria do discurso habermasiana pode ser compreendida por meio da releitura do Direito Cosmopolita, mas deve-se suspeitar de seu poder de aplicação e análise dos problemas das democracias contemporâneas. De acordo com McCornick, Habermas, erra ao resgatar o cosmopolitismo via possibilidade de universalização do mesmo, como vislumbrou

Kant outrora. Para ele, um modelo adequado deveria ser, no mínimo, mais 'normativo e empírico'.

Contudo, discorda-se desse autor americano porque: primeiro, Habermas não deseja estipular um governo mundial empiricamente comprovado; segundo, ele deposita suas expectativas na formação da vontade racional e livre inerente às condições pragmáticas empíricas do discurso. Assim, o questionamento que sobressai é: até onde as condições pragmáticas empíricas do discurso, são efetivas e se desvinculam completamente de condições metafísicas e ou transcendentais (?). Esse ponto de questionamento sequer foi cogitado por MacCornick.

Como já mencionado, Habermas deseja uma sociedade mundial constitucionalizada, na qual a tensão entre Direitos Humanos e Direitos dos cidadãos, são o ponto central para o desenvolvimento dos Direitos Humanos e da Dignidade Humana. Contudo, seria possível uma sociedade mundial constitucionalizada em meio às problemáticas, derivadas do processo que envolve legalidade e legitimidade? A resposta a isso torna-se viável na medida que se concebe na ética do discurso de Habermas a conexão incindível entre o ponto de vista moral universal, supostamente fomentador de vontade democrática livre capaz de orientar o fluxo normativo. Este é fato lícito e válido e manifesta o desejo de estabelecer o nexos causal entre legalidade e legitimidade, analisado a partir de Direito e Democracia e Escritos sobre Eticidade e Moralidade.

Habermas (Sobre a Constituição da Europa, 2012), atribui uma visão negativa aos rumos do desenvolvimento da União Europeia, ou seja, compreende que o discurso da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos está negligenciado no plano de tais alterações do cenário político e, por isso, não considera os desdobramentos históricos dos últimos tempos, no sentido de uma mudança qualitativa. Inclusive, escreve 'Sobre a Constituição da Europa', como um alerta sobre os problemas decorrentes dessa transnacionalização da política internacional entre os Estados Nação.

Mas muitos comentadores, como a exemplo de McCornick (2007), partem da pressuposição de que a União Europeia e a sua política transnacional configuram uma inovação institucional. McCornick (2007, p. 05, tradução nossa) "O próprio

projeto de Habermas prova particularmente suscetível a um astigmatismo histórico enquanto tenta conciliar isso com desenvolvimentos supranacionais no nosso tempo”.

Alguns gestos surgem nessa direção, mas eles se revelam insuficientes para se configurar na promessa do Estado de Bem-Estar social garantidor dos Direitos Humanos, como defendido por Habermas em ‘A Nova Intransparência’. Ao invés de realizar o enfrentamento em relação a nova possibilidade de uma nova configuração estrutural, Habermas, resguarda entusiasmada esperança de adaptar o Estado Social (*Sozialstaat*) - reconstruído discursivamente e normativamente, através da perspectiva cosmopolita transnacional. Não se pode ignorar esse alerta de MacCornick.

O Fato é que uma ausência de entendimento em relação a pontos cruciais do pensamento habermasiano que assombram a leitura de McCornick (2007), desconsidera a colonização do mundo da vida pela racionalidade do mundo sistêmico, do qual deriva da manipulação da política bélica em prol de interesses sistêmicos. Como já apontado por Habermas, ele não pondera sobre a transnacionalização do Direito, vinculada à releitura do cosmopolitismo. Ele, ainda, posterga sobre a tensão entre legalidade e legitimidade, proveniente do processo de formação de vontade, relacionada com a participação ativa dos cidadãos no processo democrático. Ignorar tais pontos leva, sem dúvidas, a uma leitura limitada da empreitada habermasiana. McCornick (2007), portanto, é assertivo a alertar sobre a insistência de Habermas em depositar suas expectativas numa reestruturação do Estado Social. De acordo com ele:

(...) Habermas insiste que o seu *Sozialstaat*, teoricamente reconstruído é um modelo normativo-empírico apropriado para as novas circunstâncias associado à integração europeia (mesmo que, como veremos, ele às vezes vem muito perto de descrevê-lo em termos de uma transformação estrutural) (MCCORNICK, 2007, p. 12, tradução nossa).

Essas elaborações teóricas permitem a Habermas conceber uma discursividade abrangente, de múltiplas vozes. Por isso, essa discursividade reside em esferas públicas informais enunciadas mediante pretensões ingênuas e sem sistematicidade. Nas formais, a opinião vem sustentada por pretensões expressas conscientemente de modo regular e discursos sistemáticos, muitas vezes de

especialistas. Segundo Habermas, “O papel da divulgação da imprensa e da opinião pública, que Kant destacou com razão, faz voltar os olhos à coesão entre constituição jurídica e a cultura política de uma coletividade” (A Inclusão do Outro, 2002, p. 198).

Por tal fato, suspeita-se que o fundamento habermasiano ainda reside no conteúdo transcendental da Moral universal que orienta o entendimento. Para Habermas, a Moral é construída universalmente no entendimento discursivo, guiado por um PU. Mas, para Kant ela depende de um processo interno do sujeito, de um ‘*a priori*’ da razão.

Por certo, Kant fala do crescimento da cultura que levaria a um ‘maior ajuste em torno de princípios’. (...) ele também esperava que o uso público das liberdades comunicativas se transforme em processos de esclarecimento que, pela via da socialização política, afetem o posicionamento e a forma de pensar (...) (Inclusão do outro, 2002, p. 199).

Sem embargo, a proposta kantiana, de acordo com Habermas, perde a força quando a construção do transcendental separa o que é ‘interior do que é exterior’, o que é moral do que é legal. Kant não percebe a correlação latente entre práticas culturais, vontade política, discurso jurídico e moral. Mas por outro âmbito, Kant bem como Habermas, cada qual ao seu estilo, percebem que toda opinião pública precisa de processos políticos de aprendizado. Por isso, Habermas considera as práticas culturais como moderadoras do conteúdo da Moral. Isto posto, Direitos Humanos e Dignidade não sobrevivem sem o conteúdo moral, mas simultaneamente dependem apenas deles e acabam distorcidos e esvaziados de sentido pela racionalidade discursiva falível. Ainda vale lembrar, que a racionalidade que permeia o sistema manifesta interesses estratégicos e não morais. Por tais motivos, cabe verificar os desdobramentos da construção da Moral transcendental em Kant e em Habermas, para compreender se Habermas foi para além de Kant no que se refere a sua estratégia de buscar construir fundamentos para sustentar a Dignidade Humana e os Direitos Humanos, ou se caso ainda se atrela ao alemão do século XVIII.

Contudo, não se pode perder de vista, o potencial creditado à Dignidade Humana de: “(...) fonte moral, da qual se nutrem os conteúdos de todos os direitos fundamentais” (Sobre a Constituição da Europa, 2012, p. 95), e do esforço de

Habermas em reconhecer que um Estado só garante Dignidade Humana frente o seu reconhecimento, interno e externo em relação a todos os concernidos (humanos), sejam esses estrangeiros, sem moradia ou sem nação⁴³.

⁴³ Essa reflexão tem origem em 'De convidados, imigrantes e cidadãos: relançamento Direito cosmopolita de Kant' de Seyla Benhabib de 2013.

III RAZÃO (DES) TRANSCENDENTALIZADA: HABERMAS E A SUA (RE) APROPRIAÇÃO

Apesar de subsumir aspectos da filosofia kantiana na sua tentativa de conferir a possibilidade de emancipação ao gênero humano, ou ainda, de tentar resgatar um discurso conciliável com a condição de consecução da Aufklärung, Habermas considera que a filosofia kantiana estava assentada em pressupostos transcendentais que já não podem mais conferir validade à racionalidade, muito menos fundamentar os discursos normativos contemporâneos, como é o caso, da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos.

A forma da racionalidade encontrava-se assentada no paradigma da filosofia da consciência e, Habermas, observa as inúmeras tentativas críticas em torno da teorização kantiana. Desde Hegel é possível averiguar um movimento na busca de livrar a razão dos pressupostos transcendentais. Inclusive, para Habermas (Discurso Filosófico da Modernidade, 2000) Hegel, de fato, foi o primeiro a vislumbrar uma crítica ao mentalismo filosófico solipsista. Por meio do movimento crítico, proferido à modernidade, Hegel, passou a levantar objeções às distinções permanentes e universais do transcendentalismo, percebidas como abstrações do debate anterior entre racionalistas e empiristas⁴⁴.

⁴⁴ Hegel é reconhecido por sua abordagem histórica sobre o transcendental que irá amplamente ser reconhecida por Habermas e absorvida no pensamento do mesmo, mas apesar de salutar a tentativa de Hegel, e do compromisso de Habermas de seu uso como estratégia crítica, esse não será o foco da análise sugerida. Hegel foi o primeiro a pensar uma saída para o debate sobre o elemento transcendental, vinculado ao pensamento cartesiano e kantiano, estabelecendo as bases da teoria do conhecimento, sendo um marco nas bases metodológicas das ciências empírico-analíticas. Descartes percebe que não fazia sentido falar em essências independentes de um critério formal de referências, o eu penso e, assim, nesse rastro, elaborou o subjetivismo como base de toda ciência. Diante dessa postulação metodológica de uma centralidade cada sujeito é particular e está incluso numa universalidade de percepções diferentes. Elege como modelo de conhecimento verdadeiro a matemática com suas estruturas identificadas no pensamento cartesiano como universais e abstratas. Kant, por sua vez, procurou instituir o eu puro, isso é uma *percepção originária* como fundamento da síntese dos juízos universais a priori, que valeriam para todo e qualquer ser racional. Esse eu penso, portanto, permaneceria inalcançável, intangível como ser em si, inacessível de modo ontológico. Assim, elaborou uma fundamentação filosófica justificando os limites do conhecimento racional, regulamentado pelas categorias formais como as condições para qualquer experiência possível, e abrindo espaço para o pensamento metafísico. (Discurso Filosófico da Modernidade, 2000, p. 210-218).

Para Habermas, ao transcendental kantiano é imprescindível uma adequação ao novo paradigma: o da linguagem. Alias, a partir desse modelo discursivo existe maior preocupação com a normatividade e sua validação, já que sem validade, nenhum discurso se projeta como universal e como norteador da legitimidade institucional do Direito, fato que inviabilizaria o constructo habermasianos sobre o discurso da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos e sua possibilidade de efetiva indefectibilidade normativa.

Mas vale destacar que essa investigação se faz salutar porque a partir da obra *Sobre a Constituição da Europa* (2012), a Dignidade Humana, por vezes, parece ser descrita como um discurso moral, realizada no apelo à solidariedade entre estranhos, sendo descrita e definida sem enlaçamento direto com a teoria do discurso ou, ainda, com as regras do discurso. Para Pinzani (2010), “a perspectiva discursiva parece substituída por uma ideia transcendente de justiça que aguarda sua realização jurídica e é justificada por razões morais, não ligadas ao consenso alcançado por um discurso moral entre os concernidos (...)”. Por esse motivo, supõe-se que a ser busca pela fundamentação da razão (des)transcendentalizada em Habermas, acontece em vista de boas razões. A estratégia, assim, será ler Habermas com os olhos, voltados para a fonte de sua empreitada da reconstrução do transcendental: Kant.

Num primeiro momento dessa investigação, o foco consiste em desembaraçar os motivos que conduzem Habermas a resgata o transcendental a partir de Kant (?), e não de outra corrente filosófica, como, a saber, da filosofia analítica, ou da tradição metafísica. Num segundo ponto, contrapõe-se a noção kantiana de transcendental com à (re)adequação habermasiana propriamente, analisando seus argumentos epistemologicamente, desdobrados em ‘*Conhecimento e Interesse*’, mas sem abrir mão das formulações teóricas de Kant da *KrV*, no sentido de contrapor compreensivamente os argumentos desses plausíveis pensadores. Num terceiro ponto, sem abrir mão dos desdobramentos de ‘*Conhecimento e Interesse*’, cotejar-se-á os desdobramentos conceituais de ‘*Agir Comunicativo e Razão sem transcendência*,’ no sentido da compreensão da empreitada de reconstrução das ideias transcendentais kantianas. Ainda, o ulterior esforço implementado, trata da abordagem sobre a validade dos discursos e

condição da aceitabilidade racional. Neste ponto, os argumentos de Habermas no que tange a sua (re)leitura de Kant serão analisados, mas sem abandonar o ponto focal da discussão — buscar compreender o processo da (des)transcendentalização dos fundamentos da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos.

3.1 O TRANSCENDENTAL: RETOMADA DO LEGADO KANTIANO VERSUS A METAFÍSICA MEDIEVAL

Os motivos iniciais, orientadores dessa análise, giram em torno dos esforços habermasianos para não resgatar essa ideia a partir de outros. Habermas⁴⁵ assume um árduo comprometimento em reconstruir a teoria do transcendental, na medida em que admite a eficiência da contribuição Kantiana ao livrar-se no século XVIII, do legado proveniente da filosofia medieval.

Introdutoriamente, o conceito transcendental foi utilizado na filosofia que precede a Kant, comumente indistinto do conceito transcendente. Muitas são as especulações filosóficas a despeito de tais acepções conceituais, que atravessaram o tempo, passando dos gregos clássicos para metafísica clássica,

⁴⁵ Os primeiros passos de Habermas, para sua teoria de uma razão comunicativa livre de pressupostos transcendentais e, fundada de um modo deliberativo na pragmática da linguagem, ocorre quando em 'Mudança Estrutural da Esfera Pública', publicada em 1961, pensa a condição a formação da vontade democrática através de um processo compreensivo, intersubjetivamente compartilhado, e não individual. Na obra 'Discurso Filosófico da Modernidade', no trecho intitulado 'Uma outra via para sair da filosofia do sujeito: razão comunicativa versus razão centrada no sujeito', obra de 1985, Habermas faz diversos apontamentos sobre a necessidade da superação da relação sujeito e objeto, entretanto, ainda não aborda diretamente a questão da destranscendentalização. Essa abordagem torna-se mais fecunda em 'Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada', do original [*Kommunikatives Handeln und Destranszendentalisierte Vernunft*], artigo publicado em 2001, além de encontrar aspectos relevantes da oposição habermasiana quanto ao elemento transcendental, em 'Conhecimento e Interesse' (obra de 1968), 'Consciência Moral e Agir Comunicativo' (obra de 1983) e 'O que é pragmática universal' (produzido por Habermas em 1976). Aqui contemplaremos uma abordagem mais esmiuçada de 'Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada', mas sem desconsiderar os efeitos de todas as contribuições mencionadas, em que Habermas move-se na dialética reconstruindo a filosofia transcendental de Kant, e para tanto, oferece uma solução assentada no paradigma da linguagem, no sentido da superação a filosofia centrada no sujeito.

mas sem uma solução plausível. Habermas filia-se a concepção de transcendental de cunho estreitamente kantiano, e por mais que mencione críticas tangíveis aos pressupostos da filosofia analítica quanto a mesma se lançar no processo de pensar uma razão sem transcendência, vale destacar, que esse não é o seu foco central de análise e reconstrução. Para Habermas, é preciso, antes de tudo, compreender kantianamente como se concebe o transcendental.

O termo transcendental tem origem etimológica no verbo latino “*transcendere*”, e em uma interpretação restrita à letra significa ultrapassar um limite. Assim, na metafísica clássica tudo o que transcende ultrapassa os limites da experiência, sendo conjecturado um mundo supra sensível. Todavia, em Kant esse significado será refutado. Por transcende entendia-se na metafísica clássica “(...) aquelas determinações últimas do ente que ultrapassam os limites de sua divisão em espécies e gêneros e que valem sem restrições para tudo o que é.” (HÖFFE, 2005, p. 59).

Kant acaba por considerar os racionalistas, defensores da metafísica clássica, como dogmáticos e despóticos, já que impõem conceitos como absolutos em si, como Deus, Alma, atribuindo-lhes características como objetividade, unidade, veracidade, sem questionamento prévio crítico da razão, fazendo com que o transcendente tome forma de unidade última e inquestionável. Essa abordagem coloca a metafísica clássica diante de embaraços, buscando provar materialmente o imaterial. Está, então, será a fonte da preocupação e reformulação da filosofia crítica de Kant, presente desde a ‘Crítica da Razão Pura’⁴⁶.

Todavia, para Kant, os empiristas como Locke, ou até mesmo Hume o responsável pelo despertar dogmático da razão, também não conferiram uma solução para tal impasse. Locke, em seu Ensaio ‘Sobre o Entendimento Humano’, rejeita, segundo Höffe “(...) a doutrina cartesiana das ideias e princípios inatos, representa o empirismo, doutrina que fundamenta em última instância todo o conhecimento em uma experiência externa ou interna, negando assim qualquer possibilidade de um conhecimento extra empírico” (HÖFFE, 2005, p. 36).

⁴⁶ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuella Pinto dos Santos & Alexandre F. Morujão. 5ªed. Lisboa: Fundação Galouste Gulbenkian, 2001. (será abreviado de acordo com a academia *KrV* oriunda do título original ‘*Kritik der reinen Vernunft*’, publicada pela primeira vez em 1781).

Para Kant, tal estratégia não resolve as questões pertinentes à metafísica, mas a refuta sem fundamentos, sendo, por isso, que Kant ao despertar do ‘sono dogmático’ busca construir uma resposta na ‘Dialética Transcendental’ para as questões que envolvem a postura racionalista da metafísica clássica e do empirismo em relação ao conteúdo transcendente, propondo um novo caminho para a possibilidade de ideias transcendentais.

Para Habermas (Pensamento Pós Metafísico, 1990), tais termos, o transcendente e o transcendental eram identificados sendo genericamente utilizados com o enfoque de descrever aqueles princípios ou elementos que ‘reconhecem transpor’ os limites da experiência, mas que, na condição da metafísica clássica eram entendidos como ontológicos e transcendentais/transcendentes de modo a identificarem-se entre si. No prefácio da segunda edição da *KrV*, Kant opõe-se a tal perspectiva, ao considerar que:

O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à metafísica, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (não, como a matemática, aplicando os conceitos intuição), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria; é, porém, a mais antiga de todas as ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse. Na verdade, a razão sente-se constantemente embaraçada, mesmo quando quer conhecer a priori (como tem a pretensão) as leis que a mais comum experiência confirma. É preciso arrear caminho inúmeras vezes, ao descobrir se que a via não conduz aonde se deseja; e no que respeita ao acordo dos seus adeptos, relativamente às suas afirmações, encontra-se a metafísica ainda tão longe de o alcançar, que mais parece um terreiro de luta, propriamente destinado a exercitar forças e onde nenhum lutador pôde jamais assenhorear-se de qualquer posição, por mais insignificante, nem fundar sobre as suas vitórias conquista duradoura. Não há dúvida, pois, que até hoje o seu método tem sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos. (*KrV*, 2001, Prefácio, B XVI-XV).

Contudo, ao debruçar-se sobre a perspectiva kantiana, Zingano (1989), trata o termo transcendente desdobrando-o como absolutamente qualquer coisa que está para além de toda a experiência possível, sendo descrito como imanente pela metafísica clássica, o que fez que este termo fosse a causa ‘*sui generis*’ de certo embaraço para a razão. Na esfera do tateio não se torna assertiva a distinção entre ‘*noumenon*’ e ‘*fenomenon*’, entre o que não é proveniente da experiência e, o que é

proveniente dela enquanto condições de possibilidade para o conhecimento dos objetos.

Essa confusão para Kant é o que perfaz o escândalo da razão, pois, nessa conjectura trágica, o transcendente é meramente descrito como o objeto imanente em relação ao sujeito cognoscente, fato esse, que o difere da metafísica clássica. Kant na *KrV* busca por uma distinção entre o transcendente e o transcendental a fim de estabelecer que a atitude da metafísica clássica é um abuso do uso do transcendental e das categorias e um erro de julgar. Esse é o motivo que liga Habermas à tradição kantiana do uso do transcendental, mesmo na sua tentativa de (des)transcendentalizar o termo em questão, pois ele não quer retomar os equívocos de significar o transcendental como o fizeram em outrora.

Nesse sentido, em oposição à perspectiva de identificação dos termos, Kant pondera ser cogente a distinção entre transcendente e transcendental. O primeiro, que Kant considera um ‘devaneio’ identifica-se com a definição da metafísica clássica, sendo algo para além da experiência possível, na qual a verdade última do objeto permanece inerentemente vinculada. O segundo, delineado no criticismo de Kant, o conceito transcendental, que é a condição ‘*a priori*’ para entendimento da experiência e das representações intuídas, e para o pensamento especulativo, que compõe a dialética transcendental⁴⁷. Nesse sentido, o pensador metódico de Koningsberg quer estabelecer um tribunal da razão capaz de superar as problemáticas entre empirismo e racionalismo, ou ainda, quer solucionar os equívocos da metafísica clássica, considerados por ele como denunciados em Carta a Christian Garve “(...) resolver <zu heben> o escândalo da aparente contradição da razão consigo mesma”⁴⁸.

No decorrer do auto exame, a razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade. Porém, a razão rejeita também o empirismo. É verdade que Kant admite que todo o conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da

⁴⁷ Ainda de acordo com Gaygill, 2004, p. 341-342: “Princípios transcendententes "que não reconhecem limites" têm de distinguir-se do emprego transcendental de princípios imanentes para além de seus limites próprios. Tais princípios incluem as ideias psicológicas, cosmológicas e teológicas discutidas na "Dialética transcendental". Kant qualificou também o "emprego objetivo dos conceitos puros da razão" como "transcendententes", descrevendo-os como "*ideias transcendentais*" (KrV,).

⁴⁸ De acordo com: Carta de Kant a Christian Garve, Briefwechsel, Brief 820, An Christian Garve, AA XII, seite 256-258.

experiência. Pelo contrário, mesmo o conhecimento empírico se mostra impossível sem fontes independentes da experiência (HÖFFE, 2005, p. 39).

Segundo Höffe, Kant quer liberar a metafísica de uma situação aporética, possibilitando o 'tribunal da razão'. Nesse sentido, atribuir à razão a capacidade de uma disciplina que irá se auto julgar, e ao mesmo tempo é acusada de cometer equívocos quando imersa nas contradições da metafísica clássica, parece a primeira vista, um malgrado contraponto.

Mesmo assim, Kant sob tal enfoque, elabora a 'Crítica da Razão Pura' e na sessão sobre a 'Dialética Transcendental' propõe a refutação meticulosa das inferências dialéticas das disciplinas da metafísica especial, além de sobressaltar a capacidade da razão humana em elevar naturalmente a possibilidade de romper com a fronteira do entendimento para alçar voos, buscando conjecturar ideias transcendentais puras, a saber, a existência de Deus, a imortalidade da Alma, a Liberdade⁴⁹ sob o julgo da sua filosofia crítica. Diante de tal perspectiva, Kant afirma que:

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não só confirma (...) que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as ideias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante. (*KrV*, 2001, B 671).

⁴⁹ As ideias transcendentais Deus, Imortalidade da Alma e Liberdade se traduzem no ponto de partida para Habermas elaborar e des transcendentalar a razão. Pois, Habermas em *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada* considera que não é possível reconstruir as ideias kantianas em termos do discurso, sem rompimentos, mas: "Em todo o caso, é preciso levar em conta que existe um parentesco entre essas pressuposições e os conceitos kantianos. Já que é possível supor um elo genealógico: (1) entre a "**ideia**" **cosmológica da unidade do mundo** (ou da totalidade das condições do mundo dos sentidos) e a suposição pragmática de um mundo objetivo comum; (2) entre a "**ideia de liberdade**" como um postulado da razão prática e a suposição pragmática da racionalidade de atores imputáveis; (3) entre o movimento totalizador da razão que – enquanto "**faculdade das ideias**" - transcende tudo o que é condicionado reportando-se a um incondicionado, e a incondicionalidade das pretensões de validade levantadas no agir comunicativo; (4) finalmente, entre a razão como a "**faculdade dos princípios**", a qual assume o papel de um "tribunal superior de todos os direitos e pretensões", e o discurso racional enquanto fórum ineludível das justificações possíveis. (Habermas, *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, p. 37, tradução nossa, grifo nosso, tradução nossa).

Neste sentido, foi instaurado através do tribunal da razão, um processo jurídico com o intuito de verificar as possibilidades da razão pura, que sob a vigília da filosofia crítica desempenha o papel da crítica a própria razão. Logo, a Crítica da razão pura não significa uma punição da razão, mas o estabelecimento das condições para as ideias puras da razão mesmo que “(...) meramente como princípios regulativos a serviço da experiência” (HÖFFE, 2005, p. 53), ou ainda, no sentido da leitura Habermasiana de eliminar qualquer pretensão sem fundamento, tratando de encontrar os limites de todo o conhecimento puro, e a priori, daquilo que poderá ser pensado no plano da especulação, mas não entendido no plano da experiência.

Habermas (2006), quer impedir o plano da especulação no que tange aos princípios que regula o discurso. Portanto, Dignidade Humana e Direitos Humanos precisam ser comprovados como discursos factíveis, capacitados do potencial de serem institucionalizados formalmente, por meio da legitimidade, derivada da soberania popular. Habermas precisa ceder à viragem linguística como forma de salvaguardar os fundamentos argumentativos para sua teoria do Direito, mas ao mesmo tempo admite o empenho kantiano em produzir um seguro caminho “(...) para a metafísica que lhe obtenha o consenso dos que se ocupam de filosofia, pois se encontram garantidas a necessidade e universalidade desse saber; estaremos em face de uma ciência” (*KrV*, 2001, p. 10). Diante disso, sua distância em relação a Kant parece estreitar-se.

As ideias transcendentais não encontram seu conteúdo no entendimento ou ainda, no produto oriundo da experiência, sendo para Kant impossível que dela derive um conhecimento absoluto ou ainda um conhecimento em si. Para Kant, é um equívoco a metafísica clássica deixar-se enganar por tais ideias subjetivas⁵⁰, já que a dogmática lhe atribui características objetivas. Kant resolve as contendas ao substituir a atitude dogmática pela atitude crítica de sua filosofia.

Portanto, Habermas considera que por mais que a dialética seja a lógica da ilusão, ela também é o itinerário que traz luz ao erro da objetividade de ideias

⁵⁰ Na metafísica as ideias transcendentais são considerados conceitos objetivos e “ (...) por isso, a alma era, para a metafísica wolffiana, objeto da psicologia racional, o mundo, objeto da cosmologia racional e Deus, da teologia racional” (*KrV*, 2001, B 393.)

transcendentais, elevando-as a condições a priori (Conhecimento e Interesse, 1987). Neste sentido, o transcendental inaugura nova etapa na Dialética Kantiana, a qual será responsável por permitir pensar princípios enquanto princípios regulativos da razão. Por isso, a esfera do tateio não é poder definir o que é o fenômeno ou o que é o noumenon, sendo o que é proveniente da experiência aquilo que não é experimental. Pois, as condições de possibilidade não estão para além da experiência, porque se vinculam a ela, mas somente são o produto do entendimento.

Nesse sentido, tais ideias transcendentais terão princípio regulativo e não constitutivo. Embora elas sejam conceitos autênticos da razão, não serão responsáveis por entender os objetos específicos, pois para tal tarefa Kant já havia designado as categorias da sensibilidade e do entendimento. A validade da função transcendental será objetiva enquanto for reguladora no sentido de sistematizar o conhecimento empírico de determinados objetos. Além disso, Kant alerta que por si só as ideias transcendentais não produziram outra coisa, de modo constitutivo, senão a mera aparência ilusória. Segundo Kant: “Não é possível, propriamente, falar de uma *dedução objetiva* destas ideias transcendentais, tal como a que pudemos apresentar das categorias. Porquanto não têm, de fato, relação com qualquer objeto dado, que lhes pudesse corresponder, precisamente porque se trata apenas de ideias” (*KrV*, 2001, B 393).

Portanto diante dessa perspectiva kantiana, os contemporâneos tiveram contado direto com a necessidade de adequação da herança idealista kantiana, podendo ser observada na tradição do pensamento filosófico de Dewey a Heidegger, além do pensamento pragmático consagrado desde Pierce, e, ainda, por Wittgenstein. Esses herdeiros da filosofia analítica buscaram por uma tentativa de destranscendentalização, mas de modo algum admitiram a incompreensão sobre ‘o uso do transcendental’, inclusive retrocedendo ao erro dos nominalistas ao realocar o transcendental dentro dos limites da metafísica clássica, argumento destituído kantianamente a partir da *KrV*.

Para Habermas, o primeiro equívoco relaciona-se com o fato de não se admitir uma razão constituidora do mundo, oriunda das ideias cosmológicas da razão, e, conseqüentemente, negar o entendimento do ‘objeto constituído da

experiência possível'. Nas palavras de Habermas (*Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, 2006, 31-33, tradução nossa):

Ora, quando não aceitamos mais a ideia kantiana de uma razão 'formadora de mundo' nem a concepção de uma razão cognitiva (*Verstand*) que 'constitui' os objetos da experiência possível, não pode haver razões para se falar numa destranscendentalização da "consciência" de sujeitos agentes e cognoscentes.

Embora se negue essa capacidade da racionalidade transcendental kantiana, dirige-se toda a mordacidade crítica contra uma razão dos sujeitos cognoscente, isto é, se o sujeito não é capaz de formular por meio do uso regulativo da razão, estabelecido por Kant, seu entendimento dos objetos da experiência possível, ou suas representações mentais, o que valida criticar a consciência dos agentes, se a mesma é destituída de seu papel de fonte do argumento transcendental. De acordo com JOHNSON (2006, p. 39, tradução nossa):

Habermas tenta localizar uma alternativa construção das tarefas de uma teoria crítica contemporânea dentro dos termos de um transcendentalismo kantiano reapropriado. A seguinte discussão irá rever aspectos desta jornada de Hegel a Kant, enquanto Habermas tenta sustentar uma dimensão iminentemente prática para uma teoria crítica da sociedade baseada em racionalidade.

Mas Habermas, diferentemente daqueles que o acusam de ser um formalista pragmático, como Thomassen (2010) e McCrudden (2008) não nega seu interesse em um argumento que incida no transcendental enquanto condição universal da linguagem, mas que o distancie, inclusive, da tradição analítica, e o aproxime de Kant. Isso, porque, na filosofia analítica o transcendental assume não o sentido de condições universais do conhecimento, necessárias, inteligíveis e originárias da experiência, mas sim, o sentido gramatical, fato que se desdobra em conceitos internos do comportamento, os quais, guiados por regras, dispõem a qualquer falante a capacidade da comunicação.

Cabe acrescentar que Johnson (2006), acredita que Habermas só procura outro caminho, a partir do momento da admissão da falha do processo de destranscendentalização, engendrado na filosofia analítica. A partir das constatações iniciais dessa insuficiência, Habermas inclina-se em procurar outro caminho, ou seja, o caminho da semântica da verdade. Por sua vez, esse novo

mecanismo concebido na performática da linguagem de modo pragmático, é o que possibilita pensar a conexão interna/inteligível para a validade das afirmações e permite compreender que o processo de argumentação é corporificado na linguísticidade, isto é, numa linguagem externa cultural e social, na qual, se deposita as condições sensíveis, aspectos anteriores presentes e desdobrados na *KrV*.

Para Habermas, é nesse plano constitutivo das ideias que se engendram os discursos e daí a importância de resgatar seus fundamentos, a partir da tentativa de compreender as ideias transcendentais da razão reconstruindo-as discursivamente, a partir da pragmática da linguagem. Logo, Habermas não poderia tê-lo realizado sem considerar as ideias transcendentais da razão descritas na *KrV*. Ele não poderia ter retomado o sentido do transcendental como mera ideia subjetiva da razão ou como um erro de julgar na esfera do simples tateio como já acusara Kant anteriormente. Para Habermas (*Discurso Filosófico da Modernidade*, 2000, p. 212):

Uma solução mais sólida delinea-se ao abandonarmos a pressuposição um tanto sentimentalista da perda do abrigo metafísico e entendermos o vaivém entre a consideração ao transcendental e a empírica, entre a autorreflexão radical imemorial inalcançável por meio da reflexão, entre a produtividade de uma espécie que se gera a si mesma e originário que precede toda produção — se entendermos, portanto, jogo enigmático dessas duplicações como aquilo que realmente é: um sintoma de esgotamento. **O que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência.** Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na **passagem para o paradigma do entendimento recíproco** (Grifo nosso).

Neste sentido, a suspeita da insuficiência de fundamentos para a efetivação da validade e da não relativização do discurso da Dignidade Humana e, conseqüentemente, dos Direitos Humanos, só tem um caminho: verificar se Habermas (des)transcendentaliza Kant, ou se mantém aspetos das ideias transcendentais da razão vinculados à Dignidade Humana ou aos discursos voltados à efetivação dos Direitos Humanos. A Moral estaria amparada em ideias transcendentais, que em Kant é o que estipula novas regras sobre o dever, o qual Kant vincula à consciência racional do sujeito capaz de guiar-se naturalmente em função das ideias transcendentais da razão (deus, imortalidade da alma, liberdade).

Mas Habermas tem outra proposta: a de reler as ideias transcendentais em termos da pragmática do discurso.

3.2 SOBRE A POSSIBILIDADE EPISTEMOLÓGICA DOS JUÍZOS: A VALIDADE EM HABERMAS E KANT

Habermas propõe outro conceito de racionalidade, em que sua abordagem da destranscendentalização está assentada nas contribuições, tomadas de empréstimo não só de Hegel como também as proferidas pela tradição pragmática da filosofia, a qual teve seus pressupostos fundamentais geridos no século XX, principalmente em Heidegger, Foucault e Derrida.

Em razão disso, Habermas trata da incompreensão da filosofia analítica acerca da pergunta que circunda o uso transcendental da razão, através de um estudo genealógico análogo ao pensamento kantiano, isto é das ideias transcendentais. O seu intuito com essa abordagem é o de substituir os pressupostos da tensão entre mundo sensível e inteligível, ou da ausência de unidade entre razão teórica e razão prática pelos pressupostos pragmáticos da ação comunicativa como pano de fundo da destranscendentalização.

Aragão (2002), considera que a tentativa de Habermas e para livrar-se de um kantismo clássico, na medida em que traduz as ideias sócio-práticas (ideias transcendentais) de origem kantiana do mundo noumênico para o mundo dos fenômenos, isto é, trazidas do âmbito inteligível para o mundo social. Ocorre uma transformação do sentido transcendental de condições a priori de toda objetividade possível, para o sentido pragmático discursivo carente do entendimento: o transcendental abandona o sentido de 'condições gerais, necessárias e de origem não inteligível da experiência', passando a referir-se a práticas sócio culturais da linguagem, ou seja, práticas vinculadas ao realismo linguístico, ou ainda como em 'O que é Pragmática Universal' (2002), como pressupostos da linguagem, voltadas

ao entendimento mútuo (*Verständigung*), isto é, os pressupostos gerais da ação comunicativa.

Na operação de (des)transcendentalizar, Habermas, observa de Kant o uso da característica transcendental⁵¹, na medida em que almeja alcançar respostas para questões como pensar a unidade da razão, levando em conta a razão teórica e prática, presentes na exposição da arquitetura do sistema kantiano? Para ele, o pensamento kantiano releva que toda a construção da '*arquitetônica da crítica da razão pura*', funde-se em uma razão enquanto caráter apriorístico e legisladora de si, condutora da ação, para possibilidade de uma ação moral que seja guiada eticamente pelo dever.

Com isso, uma razão é transcendental pura, e *a priori*, no intento de Kant vislumbrar o esclarecimento, possui internamente de maneira sistematizada em juízos e categorias lógicas, que são orientadas para o conhecimento e ordenação dos fenômenos. O pensamento percorre vias *a priori*, condição essa que não permite ultrapassar os fenômenos. Contudo, o conhecimento somente percebe aquilo que produz segundo seus próprios anseios, em que a razão é o centro do entendimento possível e a natureza dos objetos não pode ser conhecida, isto é, o homem não conhece a essência dos objetos sensíveis. O saber é atribuído ao conhecer absoluto, no qual ora o mundo é auto manifestação do conhecimento, em que o *a priori* em Kant é o saber puro ou inteligível ora, a afirmação metódica de que todo o conhecimento parte do intelecto, mas também possui sua origem na experiência sensível. Recorre-se as palavras de Kant neste momento:

Não resta dúvidas de que todo o conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põe em movimento nossa faculdade intelectual (*KrV*, B1, 2001, p. 62).

É pela realização das operações sintéticas da experiência do sujeito transcendental kantiano, que emerge a capacidade de reflexão sobre si, permitindo a compreensão da condição transcendental do conhecimento, como a fonte de

⁵¹ Nesse aspecto, Habermas, ao reformular o transcendental kantiano, o reconstruindo, foi fortemente influenciado por Apel. In. Apel, K. O. (Org). *Sprachprgmatik und Philosophie*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1982. 488p. _____. *Ética Comunicativa e Democracia*. Barcelona: Crítica, 1991. p. 280-344.

objetividade da experiência para além do objetivismo que está assentado no objeto do conhecimento. Para Habermas, Kant confere ao elemento transcendental, uma postura diferente da concedida a ela na metafísica medieval. Assim, o emprego do elemento transcendental na filosofia kantiana é um divisor de águas, isto é, o responsável por um novo olhar retrospectivo da primazia do objeto na metafísica tradicional.

Segundo Habermas, este é o mérito kantiano: o de livrar-se do legado metafísico do objeto e da substância, além de notar a capacidade de reflexão e auto-reflexão do sujeito transcendental, que, necessariamente, deve ser, na teoria do conhecimento kantiana, guiada pelo *a priori* da experiência possível, fato que não foi considerado nem pela corrente analítica da filosofia, muito menos pelos pragmáticos.

Kant ressalta: “Com efeito, a própria experiência, é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objectos, por consequência, ‘*a priori*’ e essa regra é expressa em conceitos ‘*a priori*’ [...]” (*KrV*, 2001, B- XVIII, p.20). Diante de tal condição, Kant não recai no erro metafísico, pelo contrário, para ele o objeto só é concebível mediante operações sintéticas do sujeito, de um tipo particular de ‘eu penso’ reflexivo, que acompanha todas as representações de uma única consciência. Isso decorre porque Kant estabelece como problema central de sua teoria do conhecimento, não o da constituição dos objetos, mas a questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Kant na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, já na introdução, expõe seus questionamentos referentes a estes juízos. No que tange aos desdobramentos de Kant, Habermas realiza sua investigação, tendo em vista averiguar a validade objetiva desses juízos. Kant, a respeito desse assunto controverso argumenta numa passagem da ‘Analítica dos princípios’, constante na segunda seção intitulada ‘Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Sintéticos’ dizendo que:

O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, pois este: todo o objecto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível. Deste modo são possíveis os juízos sintéticos *a priori*, quando referimos as condições formais da

intuição a priori, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral e dizemos: as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori (KrV, 2001, A-158, B-197, p. 195).

Esse sentido de experiência e de juízo serve de apoio a Habermas quando imputa à experiência a possibilidade de objetividade e verdade dos objetos, ou ainda, nas palavras kantianas a validade objetiva dos juízos. Neste caso, a validade objetiva dos juízos sintéticos está presente em Kant na condição da experiência implicar objetividade, sendo o único meio para a efetivação de tal tarefa, mediante as condições formais da subjetividade transcendental, por meio da qual a validade objetiva dos juízos sintéticos está subordinada às condições da possibilidade da experiência e, por isso, essas condições indicam uma correspondência com as condições de possibilidade dos objetos da experiência. Assim, em Kant, a validade e objetividade seguem essa formalidade, que se caso não for obedecida, a experiência poderá ser apenas subjetiva e não atribuiria validade aos juízos sintéticos⁵². Para Habermas, (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 42, tradução nossa):

Orientar se pela verdade que, por seu turno, desempenha uma função regulativa. Para Kant, a ‘verdade’ não é uma ideia nem se conecta a ideias da razão porque as condições transcendentais da objetividade da experiência devem esclarecer simultaneamente a verdade do juízo da experiência: ‘Para Kant, a questão [...] relativa às condições de possibilidade da constituição de objetos, isto é, da constituição do sentido da objetividade, era idêntica à questão [...] relativa às condições de possibilidade da validade intersubjetiva do conhecimento’.

“Para que a experiência não seja apenas subjetiva, mas possa ser também objetiva, deve estar submetida às formas da intuição ‘a priori’, à síntese da imaginação e a unidade necessária da apercepção transcendental” (DURÃO, 1996, p.19). Diante de tal argumento, para Habermas, Kant é idealista ao depositar na experiência todo o crédito e responsabilidade de reconhecer a validade dos juízos

⁵² Habermas também não se propõe verificar os desdobramentos em relação aos juízos sintéticos e analíticos, apenas a partir da suposição de ambos levanta seus argumentos contra a dedução transcendental. Justificamos que para nossa construção é necessário esclarecer sobre esse aspecto, entretanto ele não será desdobrado ou esgotado. Habermas representa um caminho, todavia mais nítido para um neo retorno a um Kant hegelianizado com o que quer tratar de fundamentar uma articulação da racionalidades teórica e prática no contexto das formas de vida do neocapitalismo. Conf. Coll, Ferran Requejo. *Teoría Crítica y Estado Social: neokantismo y socialdemocracia em J. Habermas*. Barcelona: Anthropos, 1991, aqui. p. 49-55.

e sua objetividade. Exemplificando: os objetos são constituídos transcendentemente, através das operações sintéticas, inerentes ao sujeito transcendental kantiano. Entrementes, em última instância, os juízos remetem à constituição da objetividade e, neste ponto, pode-se deduzir que Kant não está a salvo do erro da verdade como correspondência⁵³. Ao vincular proposição aos fatos, na teoria da verdade transcendental, a validade dos juízos torna-se análoga à capacidade subjetiva da constituição dos objetos na experiência.

Desta forma, Kant inverteu o problema da verdade como correspondência, na qual a objetividade está assentada na validade das proposições, ou na validade objetiva dos 'juízos sintéticos *a priori*'. A crítica de Habermas estabelece certa observância de Kant em relação ao problema da validade e da objetividade que pode se concretizar em momentos distintos da experiência, apesar de estarem relacionados entre si. Logo, ele oferece uma releitura da filosofia teórica de Kant, para, entre problemas tangíveis, diferenciar a verdade da objetividade, sem desconsiderar que ambos os elementos estão sempre inter-relacionados. Segundo Habermas (Conhecimento e Interesse, 1987, p. 330):

(...) os pósteros de Kant, não mais aceitam como dadas as condições transcendentais (categorias e formas de sensibilidade), bem como o sujeito em si, o qual executa sob tais condições as realizações sintéticas, mas que entendem ambos como dados engendrados — sem dúvida de modo tal que alçam, de maneira idealista, o autoconhecimento de um saber reflexivo ao nível do autor desse processo gerador.

Para Habermas, a objetividade, oriunda das experiências, consiste no fato de que podem ser compartilhada intersubjetivamente (Conhecimento e Interesse, 1987, 330-335). Já em Kant, o problema fundamental verificado não é o da objetividade, mas sim, o da validade objetiva dos juízos no quadro, no qual, o transcendental ocupa a posição de garantidora da validade ou da verdade, em que opera como mediadora entre verdade e objetividade. Assim sendo, a operação transcendental assume a função de unificar o problema da verdade e objetividade,

⁵³ “Os positivistas fizeram uma adequação da teoria da verdade como correspondência, em que a adaptaram de maneira em que as proposições devem corresponder aos fatos. Na versão metafísica a verdade se apoiou na noção ora de objeto, ora de substância. Em relação à segunda hipótese Descartes aceita uma nova forma de objetualismo: “A subjetividade cartesiana acaba sucumbindo diante de uma metafísica da substância, pois serve somente para a abertura da consciência ao conhecimento da objetividade dos objetos, trata-se apenas de um método que reconhece, na substância pensante, extensa e infinita, a verdade que buscava”. (DURÃO, 1996, p. 14-16).

seja conferindo validade às proposições, seja na constituição dos objetos possíveis na experiência. Habermas segue com seu argumento dizendo que:

Uma dedução transcendental do sentido categorial de enunciados iria tão somente abranger uma fundamentação transcendental da verdade de proposições, caso eu pudesse introduzir, na base no idealismo kantiano, um princípio supremo de todos os juízos sintéticos. Isso não é possível; pois, mesmo para enunciados elementares de observação, a objetividade da experiência só poderia constituir uma satisfatória condição da verdade, se não fôssemos obrigados a entender o progresso científico como uma continuação crítica sucessiva de linguagens teóricas, as quais interpretam de forma sempre mais adequada a área de objeto constituído a moda pré-científica. Este ser adequado de uma linguagem teórica é uma função da verdade das proposições teóricas, possíveis de serem articuladas com os recursos dessa linguagem; se as reivindicações de tais proposições frente à verdade não fosse satisfeita pela argumentação mas, sim, meio de experiências, o progresso teórico não seria concebível senão como produção de novas experiências e não como novas interpretações das mesmas experiências. Mais plausível é, em consequência, a suposição de que a objetividade de uma experiência não garante a verdade de uma afirmação correspondente, mas apenas a unidade desta experiência na multiplicidade das afirmações, através das quais ela é interpretada (Conhecimento e Interesse, 1987, p. 350).

Segundo Habermas, Kant operou uma inversão da questão porque a objetividade da experiência é que depende da validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori*. Por isso, de acordo com sua opinião, Kant continua interligando a verdade das proposições, à objetividade da experiência, sendo este procedimento ilustrado no entendimento do transcendental. Desse modo, ele considera esses argumentos kantianos equivocados, propondo-se pensar uma nova relação entre verdade e objetividade através do entendimento discursivo.

Habermas, pelo fato de perceber em Kant a falta de solução plausível para o problema da teoria da verdade clássica, na qual deixou brechas que serviram de motivos para uma nova versão, sugere como saída a observação que a experiência não é capacitada em fazer deduzir a verdade. Ela apenas garante um juízo, que precisa de validação que ocorre diante do entendimento linguístico. Por isso ele afirma que um discurso só poderá ser validado no entendimento mutuo⁵⁴. Em Conhecimento e Interesse, 1987, p. 333):

⁵⁴ Aqui podemos sugerir pensar as condições epistêmicas da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos enquanto meros juízos que procuram por validade. Mas só alcançam essa validade no plano da ação comunicativa.

Deste sentido distingue-se o sentido discursivamente conversível da reivindicação pela validade; um sentido que comprometemos implicitamente, com cada asserção que fazemos. O sentido, no qual uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, não consiste nas condições da objetividade da experiência, mas, sim, na possibilidade de fundamentar, em termos argumentativos, um posicionamento, que reivindicando validade, é também possível de crítica.

Por isso, deduz-se que a relação entre verdade e objetividade aparece em Habermas de modo revisado, em que o transcendentalismo kantiano desponta como vestígios, reconstruído na teoria do discurso, no revestimento da 'dedução do sentido categorial das proposições'. "(...) a análise das condições subjetivas necessárias da experiência possível em Kant foi elaborado um tipo de fundamentação não-objetivista, a qual nenhuma teoria da ciência que se queira apresentar como teoria do conhecimento pode negligenciar, sem interromper arbitrariamente o fluxo de reflexão" (Conhecimento e Interesse, 1987, p. 330).

Esse diagnóstico serve como fundamento epistêmico, para quaisquer teorias do conhecimento, inclusive àquela vinculada à filosofia política e jurídica de Habermas, quando o mesmo trata dos conteúdos fundantes normativos da Dignidade e dos Direitos Humanos. Todo conteúdo só será verdadeiro e factível se tiver perpassado pelo processo do entendimento compreensivo que depende do fluxo de reflexão contínua, e da possibilidade de críticas presentes no próprio processo de validação.

Segundo a reconstrução habermasiana do transcendental, a maneira como são percebidos os objetos em Kant, mantém uma relação estreita com a validade dos juízos sintéticos *a priori*. Isso ocorre porque as condições formais para a constituição do juízo sintético são as mesmas oferecidas aos objetos da experiência. Este seria, para Habermas, o elemento fundamental para se atribuir o caráter idealista a Kant, haja vista sua defesa de que para se chegar à validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori*, a operação consiste na aplicação das formas *a priori* dos juízos aos objetos da experiência construída pelo sujeito transcendental.

Ao contrário desta cosmovisão, presente em Kant, Habermas defende que o fato de relacionar o sentido da validade e o sentido categorial das proposições, não implica, de forma alguma a dependência da validade das proposições em relação à

constituição da objetividade. Ademais, Kant é considerado por Habermas como detentor do mérito de ter rompido com o legado da tradição filosófica do seu tempo e, conseqüentemente, com o objetivismo reinante na visão metafísica da primazia do objeto sobre o conhecimento. Kant provoca uma reviravolta, na medida em que deposita no sujeito transcendental a condição da reflexão, e, portanto, os desdobramentos cognoscitivos ao que se refere à realização dos sujeitos de produzirem as condições do conhecimento dos objetos. Logo, o objeto não é primário, mas o resultado dessas operações, a partir de regras, levadas a cabo pelo sujeito transcendental.

Habermas atribui, assim, a Kant o plano da filosofia da consciência, no qual as condições para a realização do conhecimento dos objetos são colocadas no sujeito transcendental, o encarregado do intermédio das operações sintéticas capazes de outorgar aos objetos sua validade objetiva. Por conseguinte, constata-se que é nas formas *a priori* do sujeito transcendental, que constituem os objetos, nos quais a reflexão consegue captar essas operações sintéticas, bem como a conseqüente *autoconsciência realizadora da síntese transcendental*⁵⁵.

Nesse âmbito da filosofia kantiana, Habermas (Conhecimento e Interesse, 1987), entende que ela tem o desígnio de elucidar o que as categorias do *a priori* do sujeito transcendental oferece a condição *sui generis*, para o conhecimento dos objetos da experiência. Desse modo, a reflexão consiste no processo da consciência voltar-se a si mesma, e nota nas suas realizações, os atos de uma consciência constitutiva da objetividade, sendo capaz de captar as operações sintéticas da autoconsciência operadora da síntese transcendental. No entanto, a necessidade de oferecer a validade da experiência, na trajetória pela busca da verdade e objetividade, não abarca a rejeição a toda tradição, mas também não se mantém fiel ao argumento kantiano que se firma sobre o *a priori*.

Determinada a função de pensar a analogia existente entre verdade e objetividade atribuída ao seu antecessor, Habermas, acabou por reformular a própria teoria kantiana, rompendo com a correlação dos elementos, em que a exigência por uma redução de enunciados não objetivista, é substituída pelo

⁵⁵ Comparar Durão, 1996, p. 38-39 com p.13 da referida obra. A respeito desse aspecto ver ainda, *Conhecimento e Interesse*, 1987, p.329-338.

imperativo de, 'na medida do possível', procurar desenvolver novas teorias, que possam coligar-se nas tentativas de conferir validade ao quadro dos enunciados convencionais objetivistas, como também os não objetivistas. Assim sendo, Habermas passará a considerar a verdade como uma pretensão de validade, intrinsecamente associada à linguagem, na qual a objetividade da experiência deve ser resolvida discursivamente, pela supressão das coerções da ação⁵⁶.

A teoria da verdade, com isso, assume uma nova revestidura, na qual é mensurada tanto pela ação instrumental quanto pela ação comunicativa, e possui como viés uma interpretação do conceito *a priori* kantiano, em que ficará aparente sua argumentação contra o caráter transcendental da verdade. Na tentativa apenas de conferir validade às proposições do conhecimento, objetivas ou não, ou ainda, na procura de conferir o caráter autorreflexivo, Habermas acredita que o sujeito é o responsável pelo conhecimento. Ainda, de acordo com ele a tradição pragmática positivista interpretou mal esse enunciado, acreditando por meio de estratégias de neutralidade e imparcialidade, anular o sujeito cognoscente.

Primeiro, todo conhecimento 'objetivo', na medida em que perfaz um ato de um sujeito, está submetido a certas condições 'subjetivas'; segundo, há que perguntar o que podemos asseverar acerca do sujeito do conhecimento, considerando que ele próprio vive no mundo dos objetos como uma de suas partes[...], a estruturação categorial dos domínios do objeto, sobre as quais as ciências que objetivam erigem teorias, trai a origem de um *a priori* sintético, inerente a toda a experiência que reporta a atividade humana. Mas, ao mesmo tempo, o sujeito da experiência é um produto da história da espécie e da natureza, revestidas de competências as quais devem ser construídas em sua lógica e, *concomitantemente*, explicadas empiricamente em sua gênese (Conhecimento e Interesse, 1987, p 329).

Por sua vez, a reconstrução habermasiana do transcendental nega a constituição dos objetos da experiência, ao considerar o amparo oriundo da pragmática universal. Essa adequação resguarda a função de preservar parcialmente as características da teoria da verdade, associada às pretensões de validade da objetividade, resolvidas no âmbito do discurso.

⁵⁶ Logo, o discurso da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos, só pode tornar-se válido discursivamente, caso todas as condições instrumentalizadas forem suplantadas em função da formação da racionalidade comunicativa. O direito precisa garantir a liberdade na qualidade de ideia regulativa dessa realização. Mas, a própria ideia de liberdade despeja parte de sua carga transcendental, na medida em que opera no mundo objetivo, isto é, no plano da ação e não especificamente como em Kant no sujeito cognoscível.

Todavia, é residente nessa argumentação a origem dos pressupostos, envolvidos no conceito de interação entre os sujeitos. Essa circunstância confere espaço para Habermas operar uma guinada linguística, como está presente na leitura de muitos de seus comentadores como, a saber, Bárbara Freitag, Thomas MacCarthy, David Ingram, Lohmann, McCormick, dentre outros, e provocar uma mudança conceitual que altera o paradigma filosófico presente nos três últimos séculos. Habermas, passa a pensar uma nova relação filosófica, além daquela da teoria do conhecimento kantiana análoga ao sujeito/objeto. A noção comunicativa sujeito/sujeito (que envolve a interação) não rejeita a noção kantiana sujeito/objeto, porém adequou-as uma a outra no espaço reservado para a sua atuação que é o mundo da vida, isto é, uma convive ao lado da outra não excluindo hipóteses de interação social.

Neste sentido, é constituído por Habermas um novo modelo de pensar filosófico, que rejeita o sujeito cognoscente, realizador da validade objetiva da experiência, que, simultaneamente, é responsável pela “[...] autoconsciência do produzir objetos (a consciência produz objetos por meio da síntese e se percebe como consciência que faz síntese, eu penso [*Ich denke*] ou unidade originária da percepção transcendental [*ursprünglich—synthetischen Einheit der Apperzeption*]) sem levar em conta a interação social ou a ação sobre a natureza” (Durão, 1996, p. 14).

Para Habermas, os sujeitos que produzem conhecimento, estão inseridos em um mundo da vida, objetivo e social, no qual compartilham de uma história, de uma cultura, e de uma comunidade real de comunicação comum. Naquele espaço, estabelecem seus modos de agir ético, político e convencional, com seus consensos fáticos. A busca por validade dos discursos mesmo na posição de possibilidades, idealizadas no âmbito do agir comunicativo/condições ideais de fala, também são questionáveis e, por vezes, incorrem na ausência de validade e objetividade.

Os dissensos existentes são reconhecidos na busca de pretensão de validade, nas arbitrariedades imbuídas de interesses inerentes ao processo comunicativo. Logo, para ele, a comunidade da qual emana o agir comunicativo, poderá ser tão racional e justa quanto irracional e injusta. Nela a busca pela

validade das proposições, pode ser tanto objetiva como não objetiva, pois uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, e essa valoração distanciando-se de Kant, não está presa às condições de objetividade da experiência. Contudo, alicerça-se nos pressupostos da argumentação, que não equivale à possibilidade de conferir uma validade última ao discurso, mesmo porque, todos os conteúdos são criticáveis a fim de garantir as pretensões de validade.

Por um lado, Kant, quer por meio da dedução transcendental evitar que existam duas ordens distintas do conhecimento, pois, o *a priori* da enunciação é simultaneamente o constituinte da objetividade. Daí, Habermas rechaçar Kant, dizendo que ambas as situações não podem ser idênticas entre si, isto é, as condições que tornam válidos os enunciados sobre os objetos da experiência possível, ou o *a priori* da objetividade não é idêntico, sem mediações, ao *a priori* da argumentação. O desenlace da reconstrução habermasiana conduz a apreender ou identificar um duplo *a priori* em Kant, sendo a dedução transcendental o pressuposto, utilizado para evitar essas duas ordens distintas do conhecimento.

Habermas considera que o único modo de se compreender a possibilidade dos juízos sintéticos é reconhecer a dicotomia entre a constituição dos juízos, enunciados acerca dela, por que os objetos da experiência devem guardar uma unidade ao longo da toda a história humana. Para evitar a metafísica e o objetualismo positivista é necessário mostrar as condições transcendentais de constituição desses objetos, por meio do entrelaçamento específico entre linguagem, ação e experiência.

Habermas diante de tais observações, não se propõe a pensar algo que possa substituir o transcendental kantiano, pois, segundo os resultados de sua investigação, não é preciso admitir o *a priori* da experiência sobre os objetos sendo o mesmo *a priori* da enunciação dos juízos sintéticos. Portanto, Habermas encarrega-se de resgatar o modelo transcendental, porém agora, no plano da ação comunicativa, e concebe uma '*teoria transcendental da ação*⁵⁷'. No sentido epistêmico dessa teoria o conjunto de conceitos *a priori* constitui o objeto do conhecimento, além de uma razão sem transcendência, por meio da reconstrução

⁵⁷ Habermas em sua obra *Conhecimento e Interesse* desenvolve a teoria transcendental da ação amparada na 'teoria dos interesses cognitivos'.

pragmática de Kant. Por isso, Habermas fala de *a priori* da experiência sensível ou pragmática universal, e de *a priori* da experiência comunicativa, na tentativa de diferenciar entre objetividade e sua ausência diante de uma experiência no mundo da vida.

Neste sentido, Habermas estabelece uma teoria da verdade sem vínculo incidível inerente à constituição dos objetos, pois, em torno dos anos 70, sua preocupação era a de se desvencilhar do objetualismo tanto metafísico, quanto positivista. Explicitamente, sua teoria tem o objetivo de ser imune à associação da verdade com a constituição dos objetos. Assim, conseqüentemente, surge a preocupação em distinguir o problema da constituição dos objetos, dos da constituição da pretensão de validade.

Todavia, no entendimento de Kant, para tornar claro o momento no qual se origina a verdade e objetividade da razão enquanto unificadora do conhecimento, é preciso fazer uso da dedução transcendental como mediadora, voltada para as condições *a priori* da experiência possível, que é a comprovação das possibilidades dos objetos. Habermas, porém, observa em Kant o desejo de vislumbrar o conhecimento antes do conhecimento, configurados nas condições *a priori*. Parece desconexo o fato de Habermas assumir as condições a priori, sob a roupagem das regras do discurso e da pragmática universal (?).

Contrariamente a Kant, em Habermas, o sujeito cognoscente não pode ser conhecido a partir de um pressuposto de um sujeito transcendental como se fosse uma unidade fora do movimento da história. Assim sendo, deve ser alguém encarnado no mundo empírico, e cujas capacidades desenvolvem-se histórica e progressivamente. O sujeito cognoscente em Habermas é tecido como alguém capaz de participar da vida em comunidade de modo pleno e livre, com o desejo de ser integrado na rede de ações comunicativas, que pode ser descrita como as interações de toda a latitude das interpretações cognitivas, das expectativas morais, das expressões e valoração do contexto do mundo da vida. Somente assim, é possível elaborar uma ética capaz de reverter o quadro patológico da racionalidade meio e fim, isto é, do proceder instrumental, capacitado em operar terapêuticamente o saneamento das postulações da racionalidade técnico-instrumental. Em Habermas, a razão é a tematização das condições formais da

ação comunicativa, ou a busca das possibilidades da ação comunicativa e das suas pretensões de validade. Ao contrário, Kant buscava o entendimento da razão, isto é, suas estruturas, a fim de convencionar o entendimento e o pensamento. Nesse sentido, em *Conhecimento e Interesse* está formulado o primeiro momento claro, no qual Habermas retira a razão do plano da consciência e a orienta para o plano da linguagem, pelo qual passa a ser mediada. É a ocasião oportuna para poder conjecturar a dignidade Humana e os Direitos Humanos como forma discursiva performativamente linguística, galgando espaço e validação frente, ora a processos coercitivos, ora diante de salutares condições livres. Esse foi apenas o início de uma tarefa que atravessa décadas, por isso visitar-se-á neste momento os argumentos de Habermas em 'Agir Comunicativo e Razão Destrancendentalizada', obra na qual essa releitura de Habermas emerge com vigor.

3.3 DESTRANCENDENTALIZAÇÃO DA RAZÃO E REALISMO LINGÜÍSTICO: HABERMAS LEITOR DE KANT

Meticulosamente, Kant, após sua acirrada crítica à metafísica enquanto simples tateio que se equivoca continuamente, chega a causar estranheza ao buscar elucidar a despeito das ideias da razão na 'Dialética Transcendental'. Habermas em 'Agir Comunicativo e Razão Destrancendentalizada' (2006) expõe que não se tratava de uma crítica às ideias da razão, mas ao uso arbitrário que se realizava da mesma. Por sua vez, na 'Dialética Transcendental'⁵⁸ ela é exposta como "sede da aparência transcendental" (*Sitze des transzendentalen Scheins*). Este será o ponto de partida de Habermas, na busca por uma compreensão sobre o transcendental e apropriação reconstrutiva: por isso, conjectura-se a necessidade de rever a ideia original kantiana.

⁵⁸ Cf. *KrV*, B 350 a B 670. Tal proposta fica mais nítida no trecho adiante intitulado "O cânone da razão pura" (§ 823), no qual Kant irá abordar, essencialmente, o proveito prático das ideias da razão.

Neste sentido, Kant considera que a razão humana não recai em meras abstrações metafísicas por sua culpa. A razão parte de princípios, de que o uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente, garantido por esta. Amparada nesses princípios, a razão é capaz de conjecturar continuamente. Sendo assim, em Kant, a razão humana está obrigada a refugiar-se no uso de princípios regulativos, assumindo apenas uma mera aparência de verdade, capacitada apenas silogisticamente em convencer o senso comum. Retomando o argumento motivador de Habermas (2006), em Kant, essa seria a fonte de desprestígio da razão, que acaba por recair no erro da metafísica, já que não há nesta estratégia qualquer possibilidade de crítica.

O que nestas há de razão é algo que é conhecido *a priori* e esse conhecimento de razão pode referir-se ao seu objeto de duas maneiras: ou pela simples *determinação* deste e do seu conceito (que deverá ser dado noutra parte) ou então *realizando-o*. O primeiro é o *conhecimento teórico*, o segundo o *conhecimento prático* da razão. Em ambos, a parte pura, isto é, aquela em que a razão determina totalmente *a priori* o seu objeto, por muito ou pouco que contenha, deve ser exposta isoladamente, sem mistura com o que de outras fontes provém, pois é mau governo despender proventos levianamente, sem que posteriormente se possa distinguir, quando eles acabam, a parte da receita que pode suportar as despesas e a parte destas a reduzir⁵⁹.

Kant na primeira parte da Dialética Transcendental buscou diferenciar seu lócus de atuação das tarefas, destinadas à lógica transcendental, que por ele é definida como a faculdade de regras na Dialética Transcendental, pois, ele quer diferenciar a razão do entendimento, definindo-a como a faculdade dos princípios. Segundo Kant: “Na primeira parte da nossa Lógica transcendental definimos o entendimento como a faculdade das regras; aqui distinguimos a razão do entendimento chamando-lhe a faculdade dos princípios” (*KrV*, 2001, B 356). Kant, quer separar as leis gerais do entendimento, da possibilidade de uma razão transcendental, identificada como a faculdade dos princípios que desenvolva a tarefa de circunscrever o campo da razão pura, que segundo Höffe tem o objetivo

⁵⁹ *KrV*, 2001, B X. Na dialética em conformidade com tal análise pode-se conferir que: “Platão observou muito bem que a nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objecto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras” (*KrV*, B 370-371).

de (2005, p. 141): “Expor a necessidade da metafísica e mostrar o seu caráter de aparência (...)”.

Para o pensador de *Koningsberg*, a razão naturalmente provoca a si mesma um certo tipo de transgressão, o que promove a seguinte indagação: Qual a demanda e quais os limites da razão? Esta é a tarefa empreendida por Kant quando ele situa as ideias transcendentais da razão como o campo do uso não constitutivo, mas regulativo em relação ao conhecimento.

Por sua vez, as categorias estão ligadas ao entendimento (*Verstand*), as ideias à razão (*Vernunft*). Kant quer evidenciar que tais ideias transcendentais são necessárias ao entendimento, sendo justamente o que assegura sua condição de unidade, pois, do contrário, ter-se-ia inúmeras informações, passando pela intuição sensível, depois pelo entendimento e suas categorias, mas apenas um múltiplo sem organização, sem unidade. Portanto, razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*), embora sejam faculdades distintas, cada uma com uma função na *KrV*, estão atrelados na ‘Dialética Transcendental’ para garantir a unidade do conhecimento. Em outras palavras, a razão e suas ideias transcendentais asseguram a sistematização do conhecimento, concedendo-lhe unidade. Sumariamente, as ideias transcendentais da razão, tem a tarefa de atribuir certa sistematicidade ao conhecimento, isto é, ao seu encadeamento, a partir de um princípio. A unidade acima mencionada é assegurada pela razão. Daí seu papel positivo na ‘Dialética Transcendental’. Kant afirma que:

Como quer que seja (pois é algo que ainda nos resta investigar), depreende-se daqui claramente que o conhecimento por princípios (considerado em si próprio) é algo completamente diferente do simples conhecimento pelo entendimento, que pode, é certo, preceder outros conhecimentos sob a forma de princípio, mas que (sendo sintético), não se funda em si mesmo no simples pensamento, nem contém em si algo de universal segundo conceitos. (*KrV*, 2001, B 358).

Por isso, pode-se afirmar que Kant ao pensar a obra ‘*Crítica da Razão Pura*’ não está buscando extinguir a razão como arbítrio do conhecimento ou superá-la. “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios” (*KrV*, 2001, B 359). Isso porque, nunca se saberá o que realmente é o ‘noumenon’, isto é, a coisa em si, pois todas as intuições que serão

produto da experiência serão, inevitavelmente, unificadas pela faculdade do entendimento, mediante as regras lógicas, no sentido de compreender os fenômenos. Mas somente a razão será capaz de transcendentemente unificar e organizar o conhecimento, proveniente do entendimento, ofertando à multiplicidade de informações uma unidade: o conhecimento.

Habermas (2006) não se desvincula do uso regulativo da razão, mas não admite esse mecanismo para a formulação do conhecimento. Quanto ao uso regulativo, Habermas (2006) considera que do contrário estaríamos em um mundo desordenado, e via as intuições dos fenômenos não seríamos capazes de manifestar entendimento. Além disso, a razão não teria a competência oportuna para suas conjecturas, isto é, especular pelo pensamento. Kant na *KrV* (2001, p. 20) afirma que:

Por isso, separa cuidadosamente o plano do fenômeno do plano da coisa em si. Mas esta é admitida como condição da idealização do fenômeno. Não é causa do fenômeno, mas o mundo da coisa em si é algo correlativo do mundo fenomênico; sem ele, este seria inteligível.

O mundo dos fenômenos, para Habermas, é o mundo social onde a linguagem é o elemento regulativo de qualquer condição de entendimento. A partir disso, Habermas (2006) afasta-se da compreensão kantiana em que o '*a priori*' das ideias é o fundamento transcendental que sustenta e ainda possibilita pensar princípios regulativos da razão. Os elementos regulativos, as ideias transcendentais da razão, são admitidas por Habermas, mas não estão atreladas a uma condição inata metafísica da razão (LOPARIC, 2003).

Para Morujão (apud *KrV*, 2001, p.10), o criticismo kantiano: "[...] pode conhecer o entendimento e a razão, independentemente de toda a experiência. Trata-se de criticar, de encontrar os limites de todo o conhecimento puro, '*a priori*', isto é, independentemente de qualquer experiência". Loparic (2003) bem como Morujão atribuem à filosofia kantiana um inatismo racional, biologizando a condição do sujeito cognoscente de assentimento das ideias transcendentais⁶⁰ como inatas,

⁶⁰ Höffe (2005) tem outra forma de conduzir sua leitura analítica sobre as ideias transcendentais. Para ele não seriam condições inatas dos sujeitos, mas apenas faculdades da razão de processar o pensamento no campo da razão prática. Indiferente a qual das leituras Habermas se associa, ele admite essas ideias transcendentais como condições de possibilidade para se cotejar uma análise dos discursos da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos.

regulativas e possibilitadoras das ideias práticas da razão, como o dever, a Moral, a Liberdade.

Este é o principal ponto, no qual Habermas procura seus fundamentos para uma ação comunicativa no âmbito da linguagem existente no mundo social dos concernidos. De acordo com Habermas (*Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, 2006, p. 34, tradução nossa), mesmo na concepção pragmático formal, “(...) a estrutura racional interna do agir orientado para o entendimento se reflete nas suposições que os atores devem fazer (...)”. Isso porque, o sentido do Dever, agora em Habermas, passa a ser compreendido nas condições gerais, mas necessariamente, sem origem no inteligível como considerava-se na *KrV*.

O *Dever*, a partir da adequação da pragmática formal significa condições presumivelmente gerais, existentes nas condições da linguagem. Entretanto os reguladores dessa linguagem existentes no mundo social, em Habermas vinculam-se a que tipos de reguladores funcionais (?). Kant atribui ao ‘*Dever*’ condição de ação moralmente, condicionada às ideias transcendentais da razão, fundamentação de toda a possibilidade de existência de sua filosofia política. Então, deposita-se certa desconfiança na estratégia habermasiana, talvez, porque em seu fundamento regulativo não se tenha afastado completamente de Kant. O que regula o agir comunicativo são as condições da linguagem, presentes como um a priori no sentido kantiano do termo. A primordial suspeita, para a qual ainda não se tem uma resposta final, apenas uma hipótese, reside no fato de que talvez a resposta para o fundamento das condições do *a priori* da linguagem, continue associada com as ideias transcendentais em sentido kantiano, de reguladoras, mas agora não da razão, e tão somente deslocadas para a formalidade da linguagem. Para Habermas, isso leva a um resgate genealógico de Kant, no sentido de uma reconstrução e procura assertiva por inevitáveis respostas.

De acordo com Habermas, é preciso compreender que Kant considera que o entendimento (*Verstand*) opera mediante princípios constitutivos do conhecimento, ou ainda que produzirá sempre um conhecimento *a posteriori* à experiência, ou seja, o entendimento, com suas doze categorias, é constitutivo quanto há uma experiência possível. Toda experiência deve limitar-se às categorias. Contudo, a

razão (*Vernunft*), apresenta princípios regulativos. Isso significa que embora a experiência seja o início para o processo do conhecimento, a mesma não é responsável por organizá-lo, pois, na dialética transcendental é conferida à razão e suas ideias um papel privilegiado de ser regulativa, no que concerne aos dados da experiência. O papel da dialética é definido de modo negativo por Kant como:

A Dialética Transcendental não favorece, pois, de modo algum, o cepticismo, mas sim o método cético, que nela dá mostras da sua grande utilidade, quando se defrontam na máxima liberdade os argumentos da razão, que, embora nos não proporcionem por fim o que se procurava, oferecem todavia algo sempre útil e que poderá servir para retificar os nossos juízos. (*KrV*, 2001, B 535).

Os princípios da razão devem auxiliar para uma compreensão organizada e abrangente da natureza, mesmo esta não oferecendo nenhum objeto que possa corresponder a tais ideias transcendentais, ou seja, as ideias da razão não se concretizam faticamente. Nesta análise, segundo Habermas (2006), Kant nada acrescenta ao que já havia desenvolvido na *KrV*. Caso se procure por objetos que busquem ser identificado com uma ideia da razão, recai-se em antinomias ou paralogismos, reduzindo-se tal ideia a uma mera ilusão dialética. Contudo, deve-se alertar que “(...) a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras” (*KrV*, 2001, B 370-371).

Kant não quer refutar as ideias da razão pura, mas quer condicioná-las à uma tarefa. Sua atribuição não será a de deduzir por princípios, como exposto na “Lógica Transcendental”, mesmo porque nenhum objeto pode ser concebido por meio de ideias. Isso porque, como dito antes, seria mera ilusão, aparência. Kant de modo positivo define o papel da razão como:

A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; não *cria*, pois, conceitos (de objetos), apenas os *ordena* e lhes comunica aquela unidade que podem ter na sua maior extensão possível, isto é, em relação à totalidade das séries, à qual não visa o entendimento, que se ocupa unicamente do encadeamento *pelo qual se constituem*, segundo conceitos, as *séries* de condições. A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim,

aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva. (*KrV*, 2001, B 672).

Por isso, à razão é conferida na 'Dialética Transcendental', positivamente, certo proveito teórico, já que a mesma tem por objeto o entendimento e sua finalidade. Nesse sentido, seria no âmbito da mente, através de suas estruturas, pensadas mediante sensibilidade e entendimento, ou ainda, respectivamente do sensível e do inteligível, na pluralidade amplamente desordenada das experiências, podendo vir a tornar-se uma unidade ordenada do pensamento através dos princípios da razão pura. Em vista disso, agora em sua '*Crítica da Razão Pura*' o termo transcendental é revisto como um mecanismo inerente ao sujeito do conhecimento. Não é mais condição imanente aos próprios objetos, mas inerente ao modo como o sujeito do conhecimento é capaz de conhecê-lo, ou seja, o transcendental é uma condição '*a priori*' que regula o entendimento, oriundo da própria experiência possível.

Resumidamente, as ideias puras da razão que funcionam como ideias regulativas do entendimento o fazem propor "(...) certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento", e por sinal, essa tarefa não é futilidade da teoria kantiana, mas um, sistema encadeado segundo leis necessárias como ditas anteriormente. É como se fossemos capazes de questionar a natureza "(...) segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado" (*KrV*, 2001, B 672). Kant, na 'Dialética Transcendental', pressupõe que dificilmente se encontre 'água pura', 'ar puro', 'terra pura', mas são conceitos necessários para determinar na razão a finalidade da natureza, como se fosse a possibilidade da universalidade da regra. Kant, assim, pode afirmar que nas ideias transcendentais da razão "(...) o geral ou já é dado e *certo em si*, pelo que só exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é desse modo determinado necessariamente, e é o que eu denomino o uso apodíctico da razão (...)" (*KrV*, 2001, B 673 a 675). Por isso, as ideias transcendentais operariam em função de regular o uso da razão.

Por isso, Habermas, de acordo com Johnson (2006) tenta fundamentar a objetividade articulada em uma teoria crítica da sociedade sob o escopo de análise reconstrutiva do interesse emancipatório, sem o qual, não apenas as práticas de auto reflexão, mas todo 'o conhecimento humano estariam esgotados'. De tal sorte,

o projeto habermasiano tráz, em si, uma sobrecarga do transcendentalismo de Kant. Para Habermas, o interesse emancipador em autonomia e 'auto responsabilidade sobre o qual o padrão crítico de auto reflexão é baseado', está implícito na própria estrutura de comunicação humana e, portanto, pode ser 'apreendido a priori' como uma certeza teórica pragmaticamente performática e quase transcendental. Para Johnson (2006) Habermas aceita parcialmente o transcendental inerente na capacidade humana natural de questionar a existência no uso da linguagem social comum.

Portanto, os pressupostos da ação comunicativa de um mundo objetivo comum para todos os falantes da racionalidade, o qual os agentes supõem reciprocamente aliada ao pressuposto da validade incondicional, que pretendem os agentes ao formularem seus enunciados através dos atos de fala, constituem os diferentes aspectos de uma razão corporificada na prática comunicativa cotidiana. Os concernidos procuram idealmente por um entendimento consensual, guiados no *Verständigung*, que vai além do entendimento cognitivo, mas é compreensão mútua, cognitiva e intersubjetivamente compartilhada, além de co dependente de sua aceitabilidade racional no mundo da vida, contrastante direta da noção da verdade e do incondicionado em Kant.

Dentro desse prisma, o transcendentalismo kantiano assume a couraça das investigações universais, devendo as mesmas, presumidamente, ser satisfeitas para que delas possam resultar práticas fundamentais. Isto é, Habermas promove uma empreitada com o foco, voltado em demonstrar a linguagem inerente à espécie enquanto uma espécie de patrimônio inato da humanidade. Habermas afirma que:

Se meu ponto de vista não for incorreto, a reformulação das ideias kantianas da razão pura, que se tornam pressupostos idealizadores do agir comunicativo acarreta dificuldades de compreensão, especialmente no que tange ao papel fático das assunções contra fáticas de um efeito operativo na estruturação de processos de entendimento (*Verständigung*) e na organização do contexto da ação. (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, 34).

Portanto, os três pressupostos pragmático-formais da comunicação são absorvidos pelo pensamento habermasiano, sendo neles percebidos sua familiaridade análoga aos conceitos kantianos. A primeira suposição pragmática de

um mundo objetivo comum está associada às “ideias cosmológicas” da unidade do mundo ou totalidade das condições do mundo sensível. A segunda, a da responsabilidade dos agentes/concernidos que vislumbram a racionalidade, relacionada diretamente à ideia de liberdade enquanto pressuposto da razão prática kantiana. A terceira, a da incondicionalidade das pretensões de validade, ligada à ideia kantiana da capacidade das ideias de transcender o condicionado em direção ao incondicionado. (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 35, tradução nossa).

Para Habermas (2006), é válida a tentativa de Kant em alertar que a experiência é condicionada às condições externas. Por isso, torna-se necessário que se encontre na experiência uma validade, sendo no ‘*a priori*’, que as ideias transcendentais irão por meio de princípios, assegurar sua validade objetiva. E, por isso, Habermas (2006) toma de empréstimo a noção kantiana de que as intuições sensíveis podem perder a intensidade, mas nunca os conceitos. Para Kant, todo o conhecimento tem início na experiência, mas nem todo se origina nela. Assim, afirma-se que os conhecimentos, derivados unicamente da experiência e da operação entre intuição sensível e entendimento são ‘*a posteriori*’, o que apenas confirma a tese kantiana dos conhecimentos ‘*a priori*’, como por exemplo, as ideias transcendentais que por princípios organizam e regulam o conhecimento.

Pois Kant quer que se admita não na experiência, mas nas leis do uso puro da razão, estabelecidas ‘*a priori*’, seria possível inclusive pensar o mundo organizado e suas relações, bem como pensar o mundo inteligível e suas relações com o sensível. Nas palavras de Kant:

Admitamos, porém, que se encontre mais adiante, não na experiência, mas em certas leis do uso puro da razão, estabelecidas *a priori* e referentes à nossa existência (regras não puramente lógicas), ocasião para nos supormos totalmente *a priori*, legisladores relativamente à nossa própria *existência* e também determinantes dessa mesma existência; descobrir-se-ia assim uma espontaneidade pela qual a nossa realidade seria determinável, sem para tanto necessitarmos das condições da intuição empírica; e então dar-nos-íamos conta de que na consciência da nossa existência algo *a priori* se contém que, com respeito a certa faculdade interna, em relação a um mundo inteligível (aliás só pensado), pode servir para determinar a nossa existência, que só de uma maneira sensível é completamente determinável (*KrV*, 2001, B 430-431.).

Nesta medida, uma verdade será válida quando não depender do fluxo e da mudança. Ela será válida quando for idêntica e, não contraditória, mediante circunstâncias adversas, presentes na experiência humana, sendo para Kant inconcebível que a mesma deixe ter tal caráter. Mas o que promove tal veracidade? Para Kant, não é a experiência que promove a validade, pois nela somente é possível por intermédio da capacidade sensível. Vale lembrar que espaço e tempo⁶¹ são condições sensíveis do sujeito cognoscente, possibilitadoras, de mera percepção intuída, podendo traduzir-se em um conhecimento aparente, oposto ao conhecimento crítico, o qual, Kant, propõe investigar como condição da razão. A tese central de Kant será: a mente humana é a fonte possibilitadoras das ideias puras da razão, noutras palavras, regras válidas ‘a priori’ e passível de universalização (?) — ou seja, o incondicionado⁶².

Em Habermas (2006), uma aproximação quanto à teorização kantiana torna-se visível em sua atribuição de todo discurso racional possuir sua condição de foro último para qualquer juridificação possível, na qual a verdade e a moral estão acima de qualquer particularismo, e também é correlata à noção da razão como tribunal supremo de todas as pretensões e direitos, assim como em Kant. Esta pressuposição está associada com a incondicionalidade das pretensões de validade, mas agora deslocadas para o agir comunicativo. Essas correlações são

⁶¹ Vale ressaltar, mesmo brevemente sobre o itinerário Kantiano percorrido para ponderar sobre o papel da ‘Dialética Transcendental’, em relação ao espaço e o tempo no seu sentido regulativo. Nessa medida, Kant trata as sensações como produto da capacidade sensível do sujeito inteligível, que tem sua própria percepção coordenada pelas categorias do espaço e do tempo. Essas são as condições ‘a priori’ da intuição diante de toda experiência ordenada, já que na mesma, tais categorias sensíveis, espaço e tempo, os pressupõe e os implica efetivamente. Espaço e tempo são condições sensíveis do sujeito cognoscente, que possibilitam a intuição na experiência: pois, jamais uma experiência futura ocorrerá aquém do espaço e do tempo, pois são condições ‘a priori’ necessárias. São como as regras da matemática, inalteradas e irreversíveis. Kant chama espaço e tempo de intuição sensível ou intuição pura, por meio das quais as coisas são concebidas, e a percepção se perfaz por seu intermédio, aplicando as intuições empíricas ao entendimento das mesmas. Contudo, deve-se alertar que através de tais intuições sensíveis torna-se somente exequível o conhecimento empírico da realidade. São ora a única possibilidade a priori da intuição. Para Kant: “O espaço e o tempo são, na verdade, representações a priori, que residem em nós, como formas da nossa intuição sensível, antes mesmo de um objeto real ter, pela sensação, determinado o nosso sentido a representá-lo sob essas relações sensíveis. Simplesmente, essa qualquer coisa de material ou de real, esse algo que deve ser intuído no espaço, pressupõe, necessariamente, a percepção e não pode, independentemente desta percepção, que indica a realidade de algo no espaço, ser fantasiada ou produzida pela imaginação”. (KrV, 2001, A 374, B 419).

⁶² Faço referências análoga ao artigo de LOPARIC, Zeljko. As Duas Metafísicas de Kant. Revista eletrônica Kant e Prints, UFSC. Vol. 02, n. 05, 2003. Disponível em: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/30281-31156-1-PB.pdf>. Acessado em 23/01/2016.

necessárias para aclarar a assunção dos conceitos kantianos pela pragmática-formal, já que apenas ocorre frente às condições da razão que tem uma tendência natural de se auto enganar e elevar-se acima do material sensível da experiência possível, que pode ser entendido. Bem como Kant, Habermas:

Naturalmente, as ideias da razão pura não podem se traduzir diretamente da linguagem da filosofia transcendental ao da pragmática formal. E ela não se faz somente estabelecendo analogias. No curso de sua transformação, as oposições kantianas (constitutivo versus regulativo, transcendental versus empírico, imanente versus transcendente, etc.) perderam sua nitidez, já que a destranscendentalização implica uma intervenção profunda na arquitetura dos supostos fundamentais. À luz desses nexos genealógicos, descobrimos também aqueles pontos cruciais que a filosofia analítica repudia na herança das ideias kantianas de razão. (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 36, tradução nossa).

A filosofia analítica absorve Kant e também o repudia e chega a uma consensual descrição normativa das práticas linguísticas comuns a todos os falantes. Todavia, Habermas utiliza-se do arcabouço teórico kantiano para fundamentar a racionalidade comunicativa livre dos pressupostos transcendentais, mas com uma sobrecarga na credibilidade do entendimento dos sujeitos como um novo tipo de leitura idealizante do apriorismo kantiano, uma nova concepção que pode ser vista como vincula ao transcendental.

Diferentemente de Habermas (2006), Kant, em sua metafísica biológica, analisa a mente como um campo cognitivo estruturado para pensar a validade e a veracidade. Habermas, como supramencionado, vincula tais condições à comunicação. Nas palavras do próprio Kant, as faculdades do conhecimento que pertencem a essa metafísica biológica da mente⁶³, fazem com que a filosofia transcendental deva preocupar-se com o modo '*a priori*' de como se conhece os objetos. Por um lado, na KrV desdobra-se a dialética transcendental, pois quer descobrir-se as condições '*a priori*', expressas nas ideias transcendentais, que facultam a organização sistemática do entendimento dos objetos, mesmo que eles estejam sob condições empíricas de modo condicionado na experiência. Por outro lado, Kant quer que as ideias puras da razão estejam vinculadas ao incondicionado, ou seja, aquilo que só poderá, segundo Kant, ser pensado, e não conhecido. Nas palavras do próprio Kant:

⁶³ Cf. Loparic, 2006, s/p.

O princípio da razão é, pois, na verdade, tão-só uma regra que impõe uma regressão na série de condições de fenômenos dados, à qual não é permitido deter-se num absolutamente incondicionado. Não é, assim, um princípio da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objetos dos sentidos e, por conseguinte, não é um princípio do entendimento, porque toda a experiência está encerrada em seus limites (de acordo com a intuição dada); não é também um princípio constitutivo da razão. (...) Por isso lhe chamo princípio regulador da razão, ao passo que, em contrapartida, o princípio da totalidade absoluta da série das condições, considerada como dada em si no objeto (nos fenômenos), seria um princípio cosmológico constitutivo, cuja nulidade mostrei precisamente por esta mesma distinção, a fim de impedir que se atribua realidade objetiva (mediante sub-repção transcendental) a uma ideia que serve unicamente de regra, o que de outro modo inevitavelmente sucederia⁶⁴.

Kant trata do incondicionado como aquilo que transpõe todos os limites da experiência e de todos os fenômenos, de onde a razão humana extrai a possibilidade de agir com legitimidade diante da coisa em si, que não pode ser conhecida sem a falibilidade. Todavia, é por meio das ideias transcendentais da razão que o incondicionado poderá, ao menos, ser pensado sem recair em contradição. A contradição será eliminada ou ainda limitada, já que poderá incidir, mas será indubitavelmente reconhecida como incoerência, pois todo fenômeno regula-se pelas ideias da razão, em forma de representação⁶⁵.

Com isso, torna-se possível compreender em Kant o transcendente como o resultado de uma operação em que se ultrapassa o limite da experiência e, por sua vez, o produto da abstração reflexiva. Segundo Höffe (2005, p. 141), na 'Dialética Transcendental' Kant parece expandir a razão, estabelecendo-a como pura e capaz de conhecer para além dos fenômenos, ao conjecturar as ideias

⁶⁴ *KrV*, 2001, B 537.

⁶⁵ Ainda no prefácio da segunda edição de 1787 da *KrV* considera-se: "Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições. Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si; isto é uma prova de que tem fundamento o que inicialmente admitimos à guisa de ensaio". Conf. *KrV*, 2001, B XX.

transcendentais, mas não no sentido da certeza absoluta, e sim, na falha inevitável, em que o conhecimento objetivo está enlaçado e condicionado a experiência.

De acordo com Habermas (2006), para Kant, quando a razão quer tratar daquilo que ultrapassa a experiência possível e conjectura ilusões, como é o caso da metafísica clássica, permanece condicionada ao erro incorrendo apenas em uma ilusão transcendente⁶⁶, já que as ideias transcendentais Deus, Alma e Imortalidade que são incondicionadas à experiência terão apenas um uso empírico na medida em que regulam o próprio entendimento:

Não nos compete aqui tratar da aparência empírica (por exemplo, das ilusões ópticas) que apresenta o uso empírico das regras, aliás justas, do entendimento, mas onde a faculdade de julgar é desviada pela influência da imaginação; aqui importa-nos só a *aparência transcendental* [...]. Daremos o nome de imanentes aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e o de *transcendentes* àqueles que transpõem essas fronteiras. Mas por estes não entendo o uso ou o abuso *transcendental* das categorias, que é um mero erro da faculdade de julgar, quando esta é insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro; refiro-me a princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque transcendental e *transcendente* não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, que anteriormente apresentamos, deverão ter apenas uso empírico, e não transcendental, isto é, não devem transpor a fronteira da experiência. Mas um princípio, que suprima estes limites ou até nos imponha a sua ultrapassagem, denomina-se *transcendente*. Se a nossa crítica conseguir desmascarar a aparência destes ambiciosos princípios, poderão os princípios de uso simplesmente empírico denominar-se, em oposição a estes, princípios imanentes do entendimento puro (KrV, 2001, B 351).

Logo, para firmar tal compromisso em defender a condição '*a priori*' de que no pensamento são possíveis princípios do entendimento puro, isto é, regras da razão pura que regulam e têm por seu objeto o entendimento, Kant irá chamar de filosofia transcendental àquelas mediações oriundas das 'leis inatas do pensamento', isto é, todas as condições da mente que não precisam ser adquiridas na experiência humana, mas que são condições para regular o entendimento. Kant

⁶⁶ Para Kant o uso do termo transcendente trata dos tipos de conhecimento que a metafísica clássica supunha conhecer. Deus, Alma, Liberdade eram tratadas em tal abordagem metafísica como transcendentais, como conceitos que podiam ser entendidos para além da experiência possível por meio da imanência da razão. Kant no B 351 da "Dialética Transcendental" confirma a separação radical entre transcendente e transcendental, como já mencionado na definição do dicionário '*A Kant Dictionary*'. Conf. Gaygill, 2004.

diz que: “A razão, graças às ideias, esforça-se por elevar os conhecimentos do entendimento à mais perfeita unidade e se a extensão dos conhecimentos se impõe ao nosso espírito, não corresponde aos interesses supremos da razão. Interessa-se esta mais ainda pela sua unificação sistemática” (K_rV, 2001, p. 20). O autor parece percorrer as vias de um conhecimento incondicionado à experiência, e que tem origem nas próprias estruturas cognitivas da mente, no sentido de denominá-lo como transcendental.

Mas cabe elucidar que à esfera do condicionado, é atribuído todo produto conhecido através da intuição sensível, que é aplicada às categorias do entendimento, isto é, entendimento e sensibilidade. Uma vez que Kant quer explicar tal processo, é a luz da ‘Dialética Transcendental’ que será possível vislumbrar sua resposta para a possibilidade do transcendental, objetivar um conhecimento incondicionado. Já o condicionado simplesmente daquilo que se vincula à experiência é pensado como contingente, isto é, é o conteúdo fenomênico de nossas experiências dadas. Entretanto deve-se alertar que ela não poderá ser conhecida totalitariamente, mas é o ponto de partida, o pilar, ou o pressuposto do conhecimento racional condicionado, “(...) sendo, contudo, em si mesmo e *a priori*, arbitrário. Se, porém, houver de ser conhecida a necessidade absoluta de uma coisa no conhecimento teórico, tal só poderá acontecer mediante conceitos *a priori*, mas nunca como causa em relação a uma existência dada pela experiência” (K_rV, 2001, B 665).

As percepções organizam-se em pensamento ordenado, mediante operações lógicas mentais, que organizam o mundo, o qual, em si mesmo, não tem essa sistematicidade. Para Kant, o pensamento tem leis internas inatas que controlam o mundo, e essa unicidade lógica torna-se percebida, como uma metafísica da natureza cognitiva da mente humana. Assim de acordo com Loparic (2003), o inato no mencionado autor assume outra roupagem, que nada tem a ver com as questões transcendentais, identificadas com as questões divinas e para além da experiência possível. Inatismo este, é negado por Kant. O inato kantiano é o ‘*a priori*’ transcendental, que vem relacionado com a razão regular, possibilitando sistematizar o entendimento. De acordo com Kant: “[...] pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento ‘*a priori*’ e, o que é ainda mais, dotar de

provas suficientes as leis que ‘*a priori*’ fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência [...]” (*KrV*, 2001, B XIX). Para ele, as leis internas são permanentes, imutáveis e indeterminadas, incondicionadas, já que são, as faculdades da mente humana que irão determinar as fontes do conhecimento possível.

Kant, na visão de Habermas (*Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, p. 35-37, tradução nossa), fala de um uso hipotético da razão, imersa numa concepção antecipada e totalizante do conjunto de objetos da experiência possível, que não é uma condição para a concepção do objeto como conhecimento, porém é incapaz na tarefa como guia do conhecimento do mesmo. Esse uso excessivo e redundante, além de apodítico, da razão kantiana é identificado por Habermas como o elemento transcendental que, segundo ele, está além do alcance da experiência possível. A partir do mundo objetivo no lugar do conceito kantiano que contrapõe mundo sensível e inteligível, surgem algumas consequências que são: a substituição de um idealismo transcendental por um tipo de realismo interno; a função regulativa do conceito de verdade; e a referência à inserção ao contexto do mundo da vida.

Essas consequências decorrem do fato de Habermas adotar a ideia cosmológica do mundo, mas sem os desdobramentos conceituais que a noção de transcendental imbuí ao conceito. Não obstante, Kant, admite a razão como interdependente da diferença transcendental entre mundo sensível ou exterior e mundo inteligível ou interior, que é absorvida pela ontologia, na diferença entre “ser e ente”⁶⁷.

O mundo objetivo já estava sugerido na suposição kantiana de mundo exterior, identificado com os objetos, coisas ou acontecimentos. Além de ser mantido na suposição pragmática habermasiana, são respectivamente reinterpretados em mundo objetivo correspondente aos objetos e mundo subjetivo que abarca todas as vivências do agente, somadas a sua condição cognitiva particular. Porém, abandona-se o uso do transcendental relativo ao mundo

⁶⁷ Segundo Habermas, Heidegger admite essas apropriações da filosofia kantiana onde equipara ser e ente com a ideia sensível de mundo e intramundo em Kant. Conf. *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizado*, 2006, p. 38.

inteligível, as categorias do entendimento, o tempo e o espaço como elementos regulativos de tais pressupostos kantianos. Abandonar identifica-se com ignorar (?). Habermas, não leva em conta essas categorias regulativas, ou as mantém nas entrelinhas, pelo fato de não recusá-las (?). Seu silêncio a respeito dessas categorias kantianas seria um consentimento, a essas conjecturas especulativas.

Visto isso, Habermas enxerga que todas as tentativas de reconstruir o *a priori* material do significado dos objetos possíveis da experiência tem recaído no insucesso. Em decorrência desse fato, a diferenciação entre razão [*Vernunft*] e entendimento [*Verstand*], ou entre razão crítica e razão prática, ou ainda, entre mundo sensível e inteligível, são reinterpretadas e adequadas à teoria do agir comunicativo para fundamentar uma razão (des) transcendentalizada, mas que se assenta numa proposta de resgate do idealismo alemão. Por isso, o conceito de mundo transmuta-se na teoria de Habermas, norteado na prática linguística, que obriga os falantes à suposição pragmático-formal de um mundo objetivo comum. O mundo objetivo perfaz-se numa ideia constitutiva e não regulativa, em que o conceito de mundo permanece, pelo contrário, formal.

Contrário a tal suposição, de acordo com Höffe, para Kant, o entendimento entra em acordo consigo mesmo, transformando as múltiplas intuições em possíveis representações que sejam válidas ou inválidas, isto é, “(...) o incondicionado opera a unidade sistemática de toda a experiência. Por isso a procura por ele parece evidente (...) essa procura é um interesse natural da razão (...)” (2005, p.143), no sentido da busca por uma finalidade.

(...) na primeira parte da *Metafísica*, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência. Porém, a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional *a priori* é-nos dada pela contraprova da experimentação, pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis. (*KrV*, 2001, B XX).

Dessa forma, compreende-se, em Kant, que o fundamento da experiência está fora da experiência: no incondicionado. Já, em Habermas, está na experiência comunicativa, enquanto forma inata da busca por pretensões de validade. Talvez, Habermas possa conjecturar tais possibilidades da comunicação, por ter absorvido

de Kant a condição de toda a cadeia de condicionados, de produtos da experiência, da razão que regressa ao incondicionado. Tal aspecto mostraria que as condições do pensar, perfazem-se na possibilidade de conhecer a totalidade subjacente à nossa experiência. Este é o tipo de faculdade, presente na “Dialética Transcendental”, possibilitada na Razão e na pura abstração do incondicionado. Neste âmbito, Kant quer ser capaz de restituir a possibilidade de uma metafísica, mas com limites e criticidade, porém, conferindo à razão as condições balizares do pensamento poder transcender o conhecimento empírico dos fenômenos, pois todo conhecimento, ultrapassa a fronteira do condicionado na esfera da natureza.

Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do supra-sensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. Deste modo, a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora o tivesse que deixar vazio, competindo-nos a nós preenchê-lo, se pudermos, com os dados práticos, ao que por ela mesmo somos convidados (*KrV*, 2001, B XXI).

A questão central é que há objetos que extrapolam a experiência e essas são ideias transcendentais da razão. Além do mais, há objetos que se constitui para além da esfera da natureza, contudo só é possível pensá-los conceitualmente enquanto ideias reguladoras da razão. Por esse ângulo, Kant considera que a razão pura é incondicionada, já que “constitui uma unidade completamente à parte e autônoma, (...) não podendo inserir-se com segurança qualquer princípio numa conexão, sem ter sido ao mesmo tempo examinado o *conjunto* das suas conexões com todo o uso puro da razão” (*KrV*, 2001, B XXIII).

Com essa especulação que tomou contorno na crítica metafísica clássica, Kant não quer postular que somos todos tolhidos de pensar, de refletir sobre algo. De acordo com ele seu objetivo na *KrV* era mostrar que: “A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa (...)” (*KrV*, 2001, B XXII). Mas não é possível fazer objeções a algo, ou articular uma refutação absoluta somente a partir do pensamento, ou somente a partir do dado empírico. Pois, na esfera da natureza, pode-se afirmar sobre objetos que: tudo o que for pensado é real em sentido teórico ou prático. Tudo o que é real no sentido teórico

conhece-se e projeta-se no entendimento empiricamente, mas o sujeito também é dotado da capacidade de projetar o que é real no sentido prático, ou seja, as ideias transcendentais da razão (Deus, Alma, Liberdade), o possibilitam pensar na esfera da abstração, mediante a qual, será capaz de conjecturar pensamentos.

Em oposição a Kant, Habermas (2006), considera que os discursos buscam por fundamento e validação no mundo atual. A tais discurso (Dignidade Humana e Direitos Humanos) não se pode conceber uma filosofia, tradutora de seus fundamentos na simples capacidade da abstração humana, ou que as identifique com pensamentos transcendentais. Por isso, seu interesse em perquirir por uma destranscendentalização, na qual se substitui a ideia cosmológica do mundo, inerente à razão crítica kantiana, pela suposição pragmático-formal de mundo objetivo.

No caminho do interesse da razão, associada a não recusa à emancipação, todo falante pertencente a contextos estruturados por meio da linguagem, da cognição e da ação, podendo esclarecer-se, cuja conceituação está estreitamente originada na ideia transcendental da unidade cosmológica do mundo. Neste sentido, a liberdade enquanto ideia transcendental pertencente à razão teórica, imbuída pelo próprio interesse da razão, que tem não só a função heurística⁶⁸ de conduzir pelo um uso hipotético da razão⁶⁹ o progresso do conhecimento empírico, de ação, mas também do agir pelo dever.

⁶⁸ Em Kant a função heurística tem mais que a condição de desenvolvimento de hipóteses. Em Kant ela assume a função de atribuir validade às ideias e conceitos.

⁶⁹ O uso hipotético da razão esta ligado diretamente com o uso dos imperativos que está identificado em Kant com a noção de dever (*Sollen*). Os imperativos são hipotéticos e categóricos. O imperativo *hipotético* ordena uma ação que é boa relativamente a um objetivo possível ou real. No primeiro caso, ele é um princípio *problematica-menteprático*; no segundo caso, é um princípio *assertivamente* prático. O imperativo *categórico* ordena uma ação que é boa em si mesma, por si mesma objetivamente necessária, sendo, portanto um princípio *apoditicamente* prático. 'Os imperativos problematicamente práticos são os de *habilidade* (p. ex., as prescrições de um médico). Os imperativos assertivamente práticos são os da prudência: seu objetivo é a felicidade. Os imperativos categóricos são os da moralidade. Os primeiros poderiam denominar-se imperativos *técnicos* ou *regras*, os segundos, imperativos *pragmáticos* ou *conselhos*-, os terceiros são imperativo *morais* ou *leis* da moralidade (*Grundlegung*, cit., II). Essas observações de Kant foram sobejamente aceitas na filosofia moderna e contemporânea. Isto não quer dizer que a ética kantiana do dever também tenha sido tão aceita, sobretudo na forma proposta por Kant (v. ÉTICA). O problema de poder ou não considerar as normas morais como imperativos é fundamental e muitas vezes teve resposta negativa. Toda a tradição utilitarista constitui um exemplo de semelhante solução negativa. A ética de Bergson é outro exemplo. Conceber a norma moral como imperativo (ou dever) significa julgar, como Kant, que ela seja um "fato da razão" um *sic volo sic iubeo* (*Crít. R. Prática*, cap. I, § 7, Escol.). coisa que nem todos se mostram dispostos a admitir'. Conf. Abbagnano,

Diante da perspectiva de um mundo da vida⁷⁰ comum a todos, no lugar do idealismo transcendental, no qual os objetos da experiência se apresentam para os sujeitos na condição de um mundo de aparências, Habermas insere um tipo de realismo interno, em que os falantes utilizam sua capacidade de comunicação, e são dotados da aptidão de expressar enunciados verdadeiros numa linguagem que é sempre “*Unsere Sprache*”. Afirma, ainda, que, o mundo que se apreende como totalidade dos objetos, e não como a totalidade de fatos, não deve ser confundido com a realidade que precisa ser considerada em vista de tudo que puder ser enunciado em sentido de verdadeiro. De tal forma, a função regulativa do conceito de verdade nunca deve ser representada como um exemplo do modelo representacionista do conhecimento, ou seja, não pode apenas se identificar por meio da existência dos objetos no mundo.

Já em *Conhecimento e Interesse*, Habermas, averigua a oposição de Pierce contra a verdade como correspondência, e com essa outra perspectiva da função regulativa da verdade abandona também a distinção kantiana entre aparência e coisa em si⁷¹. Aqui, na sua tarefa de destranscendentalização, é utilizada a

Nicola. Dicionário de filosofia / Nicola Abbagnano. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 557.

⁷⁰ Na tentativa de destranscendentalização da razão, Habermas, afirma que os agentes sociais compreendem o mundo social como a totalidade das relações interpessoais legitimadas e reguladas por normas. Segundo Habermas, essa é a certificação fundamental para se poder completar a arquitetônica dos mundos. “Por causa da autoridade epistêmica, que um falante detém para as expressões verdadeiras de cada uma das vivências, delimitamos um mundo interior, em relação ao mundo objetivo e ao mundo social” (Idem, 2006, p. 60-63). Por isso, dizemos que Habermas mantém a noção de mundo objetivo em Kant, mas se atenta que os falantes têm vivências particulares fora de um mundo social articulado, e como essas vivências são certamente subjetivas, não precisam estar identificadas com dados objetivos ou expectativas normativas inerente ao mundo social. “O mundo subjetivo se determina muito mais negativamente como a totalidade do que nem se apresenta no mundo objetivo, nem vale no mundo social ou encontra reconhecimento intersubjetivo” (Idem, ibidem). Noutras palavras o mundo subjetivo abarca todas as vivências que um falante pode fazer, quando realiza o uso expressivo de enunciados em primeira pessoa. O mundo social é o lócus de vigência das normas, do direito, da moral, e fazendo uma analogia a Kant, dos costumes. O um mundo objetivo comum, que tem sua objetividade assegurada, porque está dado a todos nos como idêntico e está assegurado na prática lingüística como um sistema de referência convencionalizado, isto é, “[...] assegura a qualquer falante a antecipação formal de possíveis objetos de referência” (Ibidem, 2006, p. 39).

⁷¹ Kant admite que o conhecimento sensível das coisas é sempre limitado e enganoso, gerando aparências: um objeto externo ao fenômeno, fora da experiência, talvez seja diferente do que é conhecido. Pois, jamais conhecemos o que é a ‘coisa em si’, compreendemos o que é o fenômeno aparente, gerado ao alcance dos nossos sentidos. Sobre isso Kant informa que: Se a matéria fosse uma coisa em si, seria, como ser composto, completa e absolutamente distinta da alma, considerada esta como um ser simples. Ora ela é, porém, mero fenômeno externo, cujo substrato não é conhecido por nenhum predicado que se possa indicar; portanto, posso admitir que esse substrato, embora seja simples em si, produza em nós, pela maneira como afeta os nossos

diferenciação, realizada por Pierce, na qual a realidade está no campo prático e apresenta-se indiferente à linguagem ou à existência. Nisto a realidade ou a verdade não corresponde aos objetos, como no idealismo transcendental que concebe os objetos na condição de uma realidade imutável para os sujeitos.

Kant, na *KrV*, tem uma conceituação adversa a própria análise de Habermas. Para ele o transcendental também seria a condição '*a priori*' da possibilidade de pensar sobre a *noumenon* (coisa em si), porém não de conhecê-lo. Assim, originalmente, a coisa, da qual o transcendental é a condição, não é 'coisa em si', mas o '*fenomenon*'. Desdobra a acepção do transcendental, oriunda da 'Dialética', como sendo toda a condição '*a priori*', a qual possibilita regular e organizar o conhecimento. Por isso, Kant considera que não se poder eliminar a ilusão transcendental, pois em máxima instância poder-se-á especular sobre a mesma. Pois, para ele os fenômenos podem ser recorrentes, até iguais, e, por vezes, isso conduz a uma ilusão sobre o conhecimento. Segundo o referido autor, a pretensão do conhecimento ser objetivamente válido, poderá conduzir a razão a paralogismos, antinomias ou inconstâncias ambíguas, isso porque a ilusão transcendental apresenta-se aparentemente como uma ampliação do processo do 'entendimento puro', como se fosse possível saber além da experiência possível, isto é, como se fosse possível conhecer a 'coisa em si'. Entretanto, estão ausentes no incondicionado da Razão as duas condições do conhecimento objetivo, que segundo Höffe (2005) são intuição sensível e o conceito de entendimento.

Logo, para Kant, a operação cognitiva '*a priori*' entre intuição sensível e entendimento, deverá ser observada, para que a aparência da objetividade da ilusão transcendental possa ser desvelada. Isso, porque a razão em si tem uma tendência natural em especular o incondicionado, deixando-se conduzir naturalmente para esse campo, no qual somente a crítica transcendental pode descobrir a pretensão da metafísica em conhecer o incondicionado. Tudo o que se conhece, portanto, está no fluxo, sendo a princípio meras sensações, transformadas em percepções, pois, é mediante esse fenômeno que o conhecimento se processa: a sensibilidade submetida ao entendimento, tornada a

sentidos, a intuição do extenso e, portanto, do composto e que assim a substância, à qual compete, do ponto de vista do sentido externo, a extensão, encerre em si mesma pensamentos, os quais possam ser representados, com consciência, pelo seu próprio sentido interno *KrV*, 2001, B 410.

fonte do conhecimento, acaba por exercer influência sobre o próprio produto final da Razão. Ela, a sensibilidade, é o que funda a falibilidade de um ato de julgar.

Por isso, a coisa em si não é conhecida em sua essência, pois ela somente é para mim aquilo que minha sensibilidade possibilita. “Eis porque só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a aparência, enquanto induz a este último” (*KrV*, 2001, B 350). O fenômeno que gera uma aparência não é semelhante ou idêntico, pois a aparência é o produto pensado, seria o juízo hipotético sobre o objeto, e não a condição do objeto.

Adverso a essa análise kantiana sobre a falibilidade do ato de conhecer e buscar a assertividade sobre os conceitos, Habermas (2006), inaugura um tipo de realismo interno. Neste sentido, os agentes se deparam com um mundo objetivo que não os impõe à linguagem, pois, são os falantes que por uma comunicação podem formular enunciados dos quais surgem a faticidade dos mesmos, contanto que este mundo objetivo que se supõe enquanto totalidade dos objetos, não dos fatos, não seja confundido com a realidade, isso é, com a capacidade dos falantes de enunciar a verdade. Do ponto de vista de Habermas, experiências e juízos, quaisquer que sejam, estão vinculados a uma prática comunicativa comum a todos os falantes inseridos na realidade comum ao mundo objetivo. “Ambos os conceitos, mundo e realidade, expressam totalidades, mas somente o conceito de realidade, graças a sua conexão interna com o conceito de verdade, permite emparelhar-se com as ideias regulativas da razão” (*Ação Comunicativa e Razão Destranscendentalizada*, 2006, p. 41).

Em *Conhecimento e Interesse*, Habermas aponta que na “lógica da pesquisa científica” de Pierce há uma teoria que rompe com o objetualismo positivista que pretendia romper com o apriorismo kantiano. Em vista da não efetividade da destranscendentalização, os novos pressupostos deveriam ser levantados quanto ao caráter da validade da verdade dessa lógica. Para o referido autor, isto decorre do fato que, quer seja em Kant, quer seja em Pierce, pode-se verificar um tipo de ideia regulativa: em Kant, quando o mesmo pergunta “(...) pelas condições de possibilidade da validade intersubjetiva no conhecimento verdadeiro” vinculando os fatos da experiência a uma orientação para a verdade; em Pierce, com a

concepção da totalidade dos fatos verificáveis na lógica de pesquisa, que serve de condutor epistêmico para o progresso científico e do seu intrínseco conceito de realidade, que acabou, também, por orientar esse conceito para a questão da verdade. (Ação Comunicativa e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 41). Além disso, criou como em Kant, a ideia de um tribunal supremo da razão e, dessa maneira: “Por mais que a herança do esclarecimento (*Aufklärung*) nos obrigue a colocar a razão como crivo do conhecimento legítimo, ela não pode negar as condições contingentes na qual deve exercer sua crítica”. (Durão, 1996, p. 143).

Habermas, define o sentido da verdade pragmática com o foco voltado para uma comunidade de investigadores idealmente ilimitada. Sua ideia constitui um tipo de tribunal supremo da razão, cuja verdade recebe o aval de ser o resultado dos consensos, mediante condições ideais de conhecimento entre os participantes no processo autocorretivo da investigação.

Por esta razão, Habermas considera que Kant, com o intuito de criticar o uso apodítico da razão, como era feito pela metafísica, acabou por conceber um uso excessivo do elemento transcendental que continuou sendo feito, até depois da tentativa da total destranscendentalização, cujo conhecimento verdadeiro é tangível à justificação discursiva. Nesse sentido, a validade das afirmações, apesar de ser orientada por um método epistêmico instrumentalista, deveria ser resolvida consensualmente.

3.4 SOBRE A ACEITABILIDADE RACIONAL E A VALIDADE DOS DISCURSOS: HABERMAS VERSUS KANT

Em *Conhecimento e Interesse* (1987) antes da tentativa de uma razão sem transcendência, Habermas reconhece em Pierce, uma concepção consensual da verdade. Entretanto, ele não se desprende dos conceitos de aparência e coisa em si, pois, ambos são respectivamente substituídos pela diferença entre verdade e aceitabilidade racional. Diante deste prisma, somente afirmações podem ser

verdadeiras e teorias devem ser adequadas ou aceitáveis racionalmente, levando em consideração que a adequação das teorias decorre da verdade das afirmações.

Ainda assim, após a destranscendentalização perdura uma lacuna entre o que é verdadeiro para todos e o que é aceitável racionalmente. Habermas (*Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, 2006, tradução nossa) considera que o hiato permanece existindo definitivamente no interior dos discursos, devido os enunciados emergirem num mundo da vida nos quais os falantes, norteados pelo alcance das pretensões de validade conferirem-lhe o caráter da aceitabilidade e do que é verdade, isto é, a afirmação da ação linguística, reconhecida como verdadeira.

Pode-se, ainda, conjecturar sobre a verdade quando assume a qualidade de incondicionada da aceitabilidade racional. Portanto, os agentes capazes de linguagem e ação, orientam-se, inseridos no mundo da vida, que revelam sob a ótica da tradição e dos costumes os seus significados particulares. Os participantes da comunicação têm o potencial de entenderem-se para além das vigentes fronteiras do mundo da vida, e com o olhar, voltado no mundo objetivo comum a todos, direcionam-se em busca de pretensões de validade de seus enunciados carregados de subjetividade, mas compartilhados intersubjetivamente.

“Os participantes na comunicação podem entender-se para além das fronteiras dos mundos da vida divergentes, porque eles, com o olhar voltado para o mundo objetivo comum, orientam-se pela pretensão de verdade, isto é pela validade incondicional de suas ações” (*Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*, 2006, p. 43, tradução nossa). Esses atores sociais, por meio da capacidade da ação e da linguagem, experimentam tudo no mundo, não na condição de objetos que sofrem a ação, mas como agentes que a realizam, donde é possível averiguar a correlação entre a objetividade do mundo com a intersubjetividade do entendimento, que condiciona os esclarecimentos sobre as mediações linguísticas, em que as pretensões de verdade imergem como um agir incondicionado dependente da liberdade.

A suposição pragmática de um mundo objetivo comum entre os agentes do discurso, conduz à destranscendentalização para um novo tipo de idealização diferente da kantiana, mas, em vistas dos seus pressupostos. Habermas, mediante

a comparação com os pressupostos da filosofia de Kant, concebe um novo pragmatismo “kantiano”, com o qual pretende distanciar-se do kantismo por substituir o idealismo transcendental por um realismo interno, mas sugere ancorar esse realismo interno, ainda, na liberdade. Assim como Kant sustenta a razão prática nas ideias transcendentais. Afirma-se, desse modo, que a liberdade merece destaque tanto na filosofia prática kantiana, quanto na filosofia pragmática habermasiana.

Acerca deste argumento, no que tange à descentralização, dedica-se a estabelecer os pontos de uma comparação direta entre a suposição pragmática da imputabilidade com a ideia de liberdade kantiana. Essa analogia assume importante papel de explicitar de vez a questão da orientação para a verdade, que deve condicionar os enunciados do discurso, isto é, eles se orientam por meio dela, atingindo apenas a condição da aceitabilidade racional⁷², mas jamais atingirão essa verdade como fundamento absoluto.

Com este intuito, Habermas diz que a liberdade kantiana só é realizável tendo em vista a lei moral e a sua relação direta com o imperativo categórico, que conduz a razão a tornar-se prática consoante com a ideia de que o querer deve ser orientado segundo princípios e que precisa ser motivado por bons fundamentos, isto é, a boa vontade tem que estar manifestada nesta ação. Sob essa ótica, são definidos os princípios políticos e jurídicos coerentes com a definição kantiana da liberdade como finita. Habermas concorda com Kant ao conceber a liberdade como “[...] faculdade de não obedecer a outras leis externas a não ser as leis as quais eu possa dar meu assentimento” (Fundamentação da Metafísica dos Costumes, 2002, p. 128).

⁷² Se caso o mundo fosse nos concedido sempre de modo organizado, tudo que se produzisse na mente seria verdade absoluta e por isso universalizável: mas, Kant prevê e evita tal engano quando postula que o caminho do conhecimento começa na percepção, que se dá na experiência, mas que, somente através das ideias transcendentais ocorre os limites entre o conhecer e o pensar, buscando evitar que quaisquer ideias hipoteticamente construídas possam se projetadas no plano da universalização. Essa diferenciação de Kant também é suplantada por Habermas na medida que o mesmo substitui o conceito de verdade pelo de aceitabilidade racional. Mas o que me impede que a minha aceitabilidade racional me direcione para um discurso instrumental e falível (?). Dignidade Humana e Direitos Humanos precisam ser liberados dos conteúdos relativizados e tratados como em Kant de modo incondicionado, livres. Mas, essa empreitada seria possível na pragmática do discurso (?).

Disso, infere Habermas, a liberdade pertencente então à esfera da razão prática e o entendimento apenas conduz a ação que está de acordo com a capacidade do sujeito cognoscente que, por meio do uso de sua subjetividade liga a sua vontade à elaboração de máximas. Por isso, o sujeito, em Kant, guia suas ações conforme o dever [*Sollen*], visando atingir máximas que são avaliadas pelo imperativo categórico. Assim, Habermas indica que o modelo de liberdade, como expresso em Kant, encontra-se enredado em um duplo sentido. Por um lado, o sentido categórico de obrigação análoga à realização do reino-dos-fins, já que por meio de suas ações o sujeito é dotado da capacidade legisladora porque reconhece o *a priori* da liberdade que é: todos os seres racionais, em vista do ideal de reino-dos-fins, relacionam-se por meio de leis comuns, e nunca ao se relacionarem uns com os outros, têm-se como meios, mas como fins. Por outro lado, o sentido do transcendental está embasado na certeza de que o reino-dos-fins só pode ser fomentado nas atitudes morais. Sendo assim, Kant no que diz respeito à liberdade, limita-se a razões prático-técnicas e prático-morais. Porém, Habermas quer estendê-la à razão comunicativa. Com isso, entra em jogo um conjunto de novos aspectos que só são possíveis em vista desse desdobramento habermasiano.

Isto posto, Habermas certifica-se de que a imputabilidade não é mensurável apenas pela ação, guiada pela moralidade ou pela racionalidade, mas pela capacidade de um ator conduzir sua ação a pretensões de validade. Ele admite isso por ter verificado a seguinte incoerência contra fática, mediante os fundamentos kantianos: os sujeitos, por um lado, devem agir autonomamente, mas, por outro, estão submetidos aos conteúdos morais ou legais, envolvendo-se numa suposição normativa, na qual a hegemonia de sua ação livre compromete-se. Para Habermas, a liberdade é inerente a uma prática cotidiana na qual se encontram muitas vezes, afirmações ou ações que não são guiadas, por bons motivos. Com a inserção da teoria da ação comunicativa, a imputabilidade deve ser apreciada sobre um ponto de vista empírico, em que a ideia de liberdade kantiana expressa-se enquanto presumivelmente normativa:

Segundo Kant, os racionais entendem-se como atores que agem impulsionados por boas razões. No tocante ao agir moral, eles possuem um saber *a priori* sobre a possibilidade de realização da ideia de liberdade. Na atividade comunicativa, nós também tomamos como ponto

de partida a ideia de que todos os participantes são atores capazes de imputação. Forma uma auto compreensão de sujeitos que agem comunicativamente na capacidade de posicionar-se, por motivos racionais, quanto a pretensões de validade; qualquer ator supõe que o outro ator age *de fato* levado por razões a serem justificadas racionalmente. (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 46, tradução nossa).

O que Habermas realiza é uma transferência, na qual o sujeito cognoscente kantiano passa a ser o agente comunicativo, e a totalidade cosmológica do mundo transmuta-se no mundo da vida, articulado linguisticamente na exigência de racionalidade, que assume o papel de saber refutável e, não como outrora, na filosofia da consciência, um saber *a priori*.

No sentido habermasiano, a racionalidade funciona como um pressuposto pragmático que mediante a intersubjetividade que é a configuração da ocasião na qual os atores sofrem experiências no mundo da vida, simultaneamente entre si, partilhando seus respectivos mundos e atualizam suas potencialidades. Os falantes contraem um tipo de relação interpessoal pela qual se entendem sobre algo no mundo objetivo, em que esta pressuposição continua a carregar o sentido transcendental que não pode ser negado, assim como a racionalidade que daí emana.

Esse sentido continua transcendental, já que não pode ser provado na experiência e, mesmo assim, é necessário, pois obriga os falantes a projetar um sistema comum sobre o qual constroem suas opiniões, ao passo que influenciam nesse mundo. Os atores não precisam ser tão capazes de influenciar ou condicionar a ação para os questionamentos, no que tange as pretensões de validade criticáveis, orientando sua própria ação na busca de validade.

No contato das pessoas com o mundo, por ser mediado linguisticamente por meio do falar e do agir e tem a obrigação de atingir a validade que, aliás, ocorre no plano das idealizações próxima ao modelo do kantismo. Isso decorre do fato da intersubjetividade estar entrelaçada com o entendimento sobre algo no mundo da vida, por via do qual os agentes chegam reflexivamente a posições partilhadas ou consensos públicos (MCCARTHY, 1987). Entretanto, atingiram-se apenas as condições de racionalidade aceitáveis, em que a verdade está como uma condição ideal *sine qua non*, que corresponde ao papel de orientadora das pretensões de

validade. Esmiuçadamente, os agentes almejam a verdade e na busca por estabelecer validade aos seus enunciados, somente conseguem atingir condições de racionalidade aceitáveis.

A partir dessa verificação, a oposição habermasiana à noção epistêmica do conceito de verdade, assentada em Kant, é totalmente rompida. Com esse argumento, Habermas, entende que os agentes que alavancam os enunciados promovem afirmações errôneas mesmo quando afirmam-nas como corretas, pois são seres falíveis e não tem como alcançar índices de verdade a não ser pelo discurso racional. A verdade na teoria habermasiana, pois, fica assentada na aceitabilidade racional e está aberta para que no futuro, possa ter ininterruptamente questionada sua pretensão de validade.

“Quem age moralmente não se arroga apenas uma autonomia ‘mais ou menos’; e no agir comunicativo, os participantes não se atribuem ora ‘um pouco mais’ de racionalidade e ora ‘um pouco menos’.” (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 46, tradução nossa). Nos discursos as pretensões de validade são satisfeitas temporariamente, isso é, podem num enunciado, devido às alterações das condições do conhecimento epistêmico, um dia serem questionadas e até mesmo sobrepostas por outras validades. Por isso, os discursos estão sempre abertos e os oponentes necessitam descentrar suas perspectivas de interpretação e levar em conta as objeções relevantes, surgidas no decurso de novas circunstâncias epistêmicas de outros entendimentos, ampliados em torno da sociedade, somados a novos contextos sociais, culturais, históricos associados a competências factuais.

Thomassen (2010), é assertivo em considerar a versão habermasiana como aquela que apesar de não romper com os pressupostos idealizadores, tem em oposição a Kant, uma destranscendentalização imanente. Essa sobrecarga no sujeito cognoscente diante de claras oposições, a saber, empírico versus transcendental, regulativa versus constitutiva, condicionado versus incondicionado, é minorado, porque não somos mais condicionados a lidar com um assunto monológico, mas com o motivo incorporado a práticas sociais de ação comunicativa.

É fato que a aceitabilidade racional mantém inerente a si uma condição idealizadora, voltada para a ação comunicativa. Em relação à validade normativa, a aceitabilidade racional não substitui ou equivale ao conceito de verdade. A aceitabilidade racional é aplicada a discursos que procuram a sua aceitação diante de um público. Para que isso ocorra, essas expressões culturais devem vir tematizadas de acordo com padrões intrínsecos à racionalidade, uma vez que os atores sociais orientam sua forma de agir no mundo por exigências de validade que constituem sua imputabilidade. Contudo, Habermas, na tentativa de revisão da destranscendentalização da razão, orienta no que tange às normas projetadas ao mundo social, que o que se deve considerar de sumária importância não é a imputabilidade, mas a questão da imparcialidade. Com isso, abandona-se parcialmente a noção de aceitabilidade racional, porque aqui o que entra em jogo é a certificação discursiva das exigências de validade cognitivas, em que se sobrepõe a questão da universalidade em relação às condições da validade do discurso e a aprovação de um consenso. Este fato também já estava preconizado na filosofia prática kantiana na qual:

Unicamente os imperativos morais (e as normas jurídicas que, como por exemplo, os direitos humanos, só se fundamentam moralmente) pretendem como as afirmações, validade absoluta, é dizer; reconhecimento universal. Ele explica a exigência de Kant de que os imperativos morais válidos devem ser universalizados. (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 54, tradução nossa).

Entretanto, não se pode subsumir esta assertiva kantiana sem adequá-la à ação comunicativa e aos pressupostos pragmáticos que dela derivam. Haja vista que, para Habermas, quanto se concorda com a capacidade de todas as pessoas de julgar e atuar moralmente, estar-se-ia admitindo o erro já indicado na filosofia prática de Kant. O processo moral na ação comunicativa tem suas bases indicadas na filosofia de Piaget, (os níveis morais de Kohlberg — pré-convencional convencional e pós-convencional), em que os agentes dos discursos tentam descenter-se de suas perspectivas particulares para uma que se refere ao mundo da vida constituído, de modo que resolvam e julguem consensualmente mesmo situações controversas, porém sempre em vista dos princípios racionais do discurso como orientador de suas decisões.

Segundo Habermas, os participantes da argumentação possuem a incumbência de guiar-se por condições de universalismo igualitário e, portanto, a validade da norma consiste no reconhecimento universal que dela emana. Johnson (2006, p. 41) admite que “É a partir desta última orientação para um mundo não só dominado, mas também tornado inteligível que de Habermas advém um interesse inicial emancipatório, na capacidade de abrir nossos objetivos até processos de reflexão, análise e revisão”.

Essa dinâmica é construída na prática comum a todos que agem e falam, sendo capazes de levantar originais objeções perante um público cada vez mais especializado. Contudo, esses agentes ou acatam o consenso ou levantam novos argumentos, pois desfrutam da potencialidade de se descentrarem de suas perspectivas particulares de interpretação. Daí não se tratar da exigência da verdade que conduz para a aceitabilidade racional e, sim, da construção do uso competente de normas morais e do direito, capacitadas em proteger a dignidade de cada um e os direitos de todos.

A validade de tais normas consiste no reconhecimento universal que elas merecem. Uma vez que as pretensões de validade morais são destituídas de conotações ontológicas, que são características das pretensões de verdade, surge, no lugar da referência a um mundo objetivo, a orientação pela ampliação do mundo social, isto é, pela inclusão cada vez mais ampla de pessoas e de pretensões estranhas. A validade de uma asserção moral possui um sentido epistêmico, isto é, o sentido de que ela poderia ser aceita sob condições ideais de justificação. Entretanto, uma vez que o sentido da "correção moral", ao contrário do sentido de "verdade", se esgota na aceitabilidade racional, nossas convicções morais devem confiar, finalmente, no potencial crítico da descentração e da auto superação—um potencial que se encontra—junto com a ‘inquietação’ resultante da antecipação idealizadora, na prática da argumentação e da auto compreensão daqueles que participam dela. (Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada, 2006, p. 59, tradução nossa).

O que Habermas quer denunciar é o seu retorno a Kant, porém a um Kant revisado por meio das ferramentas da pragmática, por intervenção da origem de um pragmatismo kantiano que aponta para critérios de imputabilidade e imparcialidade, além de condições de um aprendizado moral. Este aprendizado tem como orientação a filosofia prática kantiana, com a responsabilidade de guiar suas ações por máximas propensas em buscar por universalidade. Entretanto, em Kant, o agir racional era uma obrigação do sujeito cognitivo, obrigado a orientar-se

ora por princípios universais *a priori* do conhecimento, ora tendo sua racionalidade regulada pela razão transcendental.

Já, na versão kantianizada de Habermas, linguística e procedimental, em vista da pragmática do agir comunicativo, o autor delinea-a análoga ao exercício da liberdade, ou amparada no princípio da não-coação. Neste sentido, na tarefa de revisão do kantismo, pretende-se adotar a versão universalista dos pragmatistas adequada à ação comunicativa e, acaba-se por conceber um universalismo igualitário, o que fundamenta os Direitos Humanos e, conseqüentemente, a Dignidade Humana.

Assim sendo, volta-se, sobretudo para as condições que exigem satisfação da validade no interior discursivo, mas que precisam respeitar algumas condições, a saber: publicidade e inclusão; igualdade de direitos comunicativos, exclusão de engano e ilusão; e a não-coação. Em busca de um conceito mais amplo de razão e devido à diferenciação entre objetividade e verdade, Habermas (2006), em referência às formas de argumentação, delinea três dimensões relativas à validade dos atos de fala, que são: dimensão teórica (diz respeito à pretensão de verdade), dimensão prática (concerne à justeza normativa), dimensão terapêutica (relativa à veracidade subjetiva).

Compreende-se, assim, que as formas típicas de argumentação têm relação com um processo de aprendizagem cuja racionalidade imanente a ele, expressa-se em três condições: ora no âmbito cognitivo-instrumental; ora no prático-moral; ora no estético-expressivo. E a crítica total à razão tem por base justamente a preponderância do âmbito cognitivo-instrumental sobre os demais. A esta descrença na razão, Habermas opõe a interpretação da modernidade como projeto inacabado, pois, a cisão da razão e decorrente fragmentação de suas expressões não podem ser absolutizadas. A reconstrução da razão implica na sustentação de uma razão não absoluta ou unitária, mas mediada nessas três condições, mantendo-se interdependentes numa multiplicidade de vozes que se fazem valer por artifícios discursivos, baseados nas pretensões de validade. Admite-se, então, a tese de Johnson (2006, p.91) ao estabelecer que:

Habermas tenta fundamentar a objetividade dos compromissos articulado em uma teoria crítica da sociedade, em uma análise reconstrutiva de um interesse emancipatório, sem o qual, não apenas nossas práticas de

autorreflexão crítica, mas os próprios conhecimentos humanos, não seriam possíveis. Este projeto traz a forte impressão do transcendentalismo de Kant.

Portanto, ele avista um universalismo amplamente idealizador, no qual o ponto de oposição, o do particularismo de cada agente, concernido no discurso, é diluído por meio do processo argumentativo, carregado de intersubjetividade que torna exequível o entendimento. Logo, emerge por meio da comunicação linguística, estabelecida na ação, as pressuposições ideais na busca de uma ação orientada ao entendimento. Seria uma ideia regulativa, para o domínio do agir comunicativo, desta racionalidade descentrada, mais imbuída por um a priori do entendimento, que viabiliza a construção de um novo sentido para o mundo. Para Habermas, nessa revisão do transcendentalismo, o que é plausível, é a atribuição desta categoria no que tange a estruturas cognitivas do entendimento. Então, é realizada uma investigação transcendental dos processos do entendimento na experiência comunicativa, em que ao compreender a expectativa, enunciada por outro falante na situação de participante num processo de comunicação, o ouvinte passa por essa experiência.

Habermas, em *O que é Pragmática Universal* (2002, p. 43), já levantava questionamentos sobre as questões mencionadas a despeito da destranscendentalização. As expressões concretas corresponderiam aos objetos empíricos e, as expressões gerais aos objetos gerais. Nesse sentido, caso se pudesse analisar o *a priori* de conceitos de objetos gerais, dever-se-ia, também, poder analisar *a priori* os conceitos de expressões gerais. O que Habermas propõe é: o entendimento mútuo [*Verständigung*]⁷³, como um tipo *a priori* pragmático inerente à condição do agir comunicativo.

⁷³ O conceito de entendimento (*Verständigung*) remete a um acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade susceptíveis de crítica. As pretensões de validade (verdade preposicional, retitude normativa e veracidade expressiva) caracterizam diversas categorias de um saber que se encarna em manifestações ou emissões simbólicas (*Teoria da Ação Comunicativa*, 1992, v.1, p. 110).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kant é o primeiro filósofo a perguntar e formular premissas latentes sobre a Dignidade Humana. Esse pensador de *Königsberg* o faz, justamente, por conta da necessidade de pensar a finalidade da vida e da sociedade enquanto justa, em que a pessoaalidade estivesse temeramente respeitada. O Direito Cosmopolita, para ele, torna-se a ferramenta heurística necessária para a materialização dos fundamentos derradeiros, para a sua versão sobre a Dignidade Humana, derradeiramente universalizada. Habermas, a fim de formular sua conceituação de Dignidade Humana, resgata Kant, sendo que é sob os indícios de elementos profundamente kantianos que o autor constrói sua teoria dos Direitos Humanos.

Por isso, a tese foi apresentada tendo como principal problemática a busca em responder se Habermas está com Kant ou para além do pensador de *Königsberg*, no sentido da construção dos elementos que fundam a Dignidade humana e, conseqüentemente, que são o esteio da sua teorização tangível aos direitos humanos.

Suspeita-se que Habermas preocupa-se, em toda a sua empreitada filosófica, com a questão da emancipação, isto porque tem consciência do mundo instrumentalizado e da colonização sistêmica em relação ao mundo da vida. Kant tinha a mesma preocupação e formula a Dignidade como um fim em si, não estando ela condicionada a nenhuma vontade exterior, a não ser na moral universal ancorada na liberdade.

Dessa forma, a Dignidade Humana (*Menschenwürde*), sustentada por Habermas, em fundamentos kantianos, é um conceito suficientemente forte para resguardar, na (re)apropriação, a própria emancipação via as condições que se apresentam. Ou seja, por intermédio da adequação à pragmática do discurso, Habermas propõe a possibilidade de pensar em efetivação 'prática' da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos no mecanismo da aceitabilidade racional como um a priori do entendimento.

Nas democracias constitucionais contemporâneas, existe uma tensão permanente que oprime o agir comunicativo, pois, quando ‘vozes são caladas’, a democracia padece. Essa mesma tensão coexiste consoante à busca por pretensões de validade dos discursos da Dignidade Humana e Direitos Humanos, já que, na ‘práxis social’, ocorre um embate entre normas e fato. Mas, atualmente, essa tensão converteu-se em uma distância utópica. Embora a Dignidade seja substância normativa, princípio moral universal, tenha a função heurística de mensurador dos Direitos Humanos, Habermas descreve que ela foi reificada nos novos tempos em uma ‘*utopia realista*’.

Tornou-se utopia realista por ser discurso fático. A utopia realista configura a tensão entre facticidade e validade do Direito; o real e o ideal do mundo da vida; associa-se aos consensos instrumentalizados no mundo da vida; liga-se por intermédio do princípio do discurso à condição do entendimento mútuo; e reconhece, na dialogicidade de um princípio do discurso, que se apoia na linguagem, mas que pretende a universalidade moral de princípio universal. Portanto, Habermas sai em defesa dessa tensão, incrustada entre real e ideal, entre Moral e institucionalização normativa, no sentido de se preservar o potencial mantenedor da Dignidade Humana de modo sincronicamente simétrico.

Isto porque, de acordo com Habermas, a Dignidade é a ponte conceitual que possibilita os Direitos Humanos. Para ele, a Dignidade particular do *status* ou da honra digna torna-se universal no discurso e na possibilidade do entendimento mútuo e, por isso, capacitada em projetar os Direitos Humanos. Diante disso: O Direito Cosmopolita sustentaria a incumbência de salvaguardar os Direitos Humanos, sem recair num plano idealista, inclusive, com sobrecarga moral, já que a moral não se alicerça no interesse particular, mas no derivativo interesse consensualizado no princípio universal do discurso.

Nesse sentido, os envolvidos na argumentação constituem os diferentes aspectos de uma razão corporificada na prática comunicativa cotidiana, de forma que procuram, na condição ideal da linguagem, coletivamente, por um entendimento mútuo [*Verständigung*], com o enfoque numa aceitabilidade racional no mundo social compartilhado.

Por isso, Habermas atribui ao Direito Transnacional o lócus privilegiado do agir comunicativo como garantidor da democracia, da liberdade e da integração igualitária entre os sujeitos e grupos sociais. Pauta-se na teoria do discurso que, por meio do 'esclarecimento', organiza e sistematiza a sociedade como um todo, em que a razão comunicativa é o antídoto da modernidade, da qual emanaria o discurso da Dignidade Humana como um mensurador da ausência de respeito aos Direitos Humanos e, por meio da qual, o Direito Cosmopolita insurgiria como um motor da própria consciência histórica para o melhor, como em Kant, e, para Habermas, como a possibilidade discursiva do desenvolvimento de uma 'solidariedade entre estranhos' [*Solidarität unter Fremden*], no plano da Política e do Direito Transnacional.

Nesse sentido, Habermas confere ao sujeito a condição da possibilidade do uso de sua autonomia como foco para a própria definição do dever e da ação na sociedade: pensamento análogo ao pensamento kantiano. Portanto, é na perspectiva do imperativo categórico kantiano, da universalização da Dignidade como sendo fim em si mesmo e de uma vontade que se faz ação que, concomitantemente, realiza-se a liberdade do sujeito e, ao mesmo tempo, o Estado de Direito.

Sendo assim, não se acredita na ingenuidade de Habermas, ao contrário; ele tem consciência do mundo instrumentalizado e da necessidade de instaurar saídas para as crises da modernidade. Mas, mesmo diante de tal realismo habermasiano, questiona-se: estaria o 'povo' capacitado para superar todas as diferenças multiculturais; seriam capazes de um sentimento mútuo de hospitalidade, de pertencimento, de solidariedade entre estranhos, estando capacitados a construir um discurso racional, potencializado na esfera normativa, na condição de um direito transnacional (?). Habermas vai na direção afirmativa da resposta de nossa salutar suspeita, preferindo depositar suas expectativas de que o discurso dos Direitos Humanos e da Dignidade Humana possam finalmente cumprir sua promessa originária de paz e denúncia das flagrantes crueldades contra a humanidade.

No pensamento de Habermas, pode-se identificar a ocorrência de um enlaçamento com Kant, em que a autonomia sobressalta como uma preocupação

acerca de como vislumbrar um mecanismo que pautar a Dignidade Humana como universal e cosmopolita, além de circunscrita à esfera jurídica. A autonomia torna-se a executora da Dignidade Humana, evitando tomá-la como discurso vazio, sem rumo, precisando sempre denotar uma vontade racional, uma autonomia do sujeito, uma boa vontade ou, ainda, uma aceitabilidade racional. Nesse sentido, Kant, já no século XVIII, tinha consciência de que a autonomia e a liberdade somente perfazem-se em Dignidade Humana, quando esclarece e legitima o direito, mesmo que no sentido idealizado do cosmopolitismo.

Habermas entende a questão da Dignidade Humana como um fundamento crucial na definição das normas de ações éticas, políticas e jurídicas nas sociedades contemporâneas, podendo, inclusive, fomentar a possibilidade da transição de uma democracia meramente formalista e normativa, para uma democracia deliberativa com caráter transnacional. Todavia, isso só se faz quando ela se libera de discursos instrumentalizados que a colonizam e assume, como em Kant, a condição de moral universal que orienta a ação como uma prática categórica do dever.

Para Habermas, as negligências inferidas a respeito da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos são apenas indicativas do conjunto de problemas oriundos da tematização. As teorias filosóficas da emancipação, na construção de uma democracia deliberativa de âmbito supranacional, apenas indicam a Dignidade enquanto um elemento que guarda possibilidades de debates, atualmente, posto ser, como diz Habermas, a 'pedra de toque' do Estado Democrático de Direito.

Por isso, para Habermas, a Moral é construída universalmente no entendimento discursivo, guiado pelo princípio do discurso e pela aceitabilidade racional. Do contrário, em Kant, a construção da Moral depende de um processo interno do sujeito e, conseqüentemente, cabe, em sua filosofia, afirmar uma dignidade em si, nunca como meio e sempre como fim, pois ela está atrelada à Moral, inerente ao sujeito cognoscente.

Por tais aspectos, suspeita-se que o fundamento habermasiano, ainda, resida no conteúdo transcendental da Moral Universal que, para ele, orienta o entendimento mútuo.

Por isso, numa tentativa de buscar fundamentos que sustentem a Dignidade Humana e os Direitos Humanos, evidenciaram-se fundamentos na (des)transcendentalização promovida por Habermas, que sustenta a validade dos discursos em um plano do ponto de vista moral, da aceitabilidade racional e do entendimento mútuo. Então, diante disso, pode-se garantir a boa intenção habermasiana de resguardar a Dignidade Humana e os Direitos Humanos, mesmo diante de uma tarefa hercúlea de (re)ler, com os olhos voltados para a ética do discurso, a estratégia cosmopolita de Kant, em vista da destranscendentalização dos argumentos que sustentam a Moral e, conseqüentemente, a Dignidade Humana.

É sob a luz dos vestígios dos argumentos kantianos que Habermas operou a destranscendentalização da razão e, com isso, alcançou os pressupostos da ação comunicativa, de um mundo objetivo comum para todos os falantes. Em meio a esse processo de um quase transcendental fundamento, é garantida a pretensão dos agentes ao formularem seus enunciados por meio dos atos de fala, fonte da racionalidade suposta reciprocamente na tessitura de uma validade incondicionada. Os envolvidos na argumentação constituem os diferentes aspectos de uma razão corporificada na prática comunicativa cotidiana e procuram, na condição ideal da linguagem, coletivamente, por um entendimento consensual, com o enfoque numa aceitabilidade racional no mundo social compartilhado: este é o espaço da dignidade que se 'faz ação' na corporificação de tais discursos genuínos no direito transnacional.

Assim, a investigação empreendida por Habermas pretende analisar como se edifica o entendimento mútuo [*Verständigung*], como se admite no lugar da verdade a aceitabilidade racional(?). Pode-se sugerir que a resposta a tal hipótese somente é possível quando se aceita a condição de um 'a priori' pragmático, inerente à condição do agir comunicativo, e na ocasião em que se admite que o fundamento de que tais estratégias são um tipo de 'a priori intrínseco' à linguagem comum compartilhada.

Habermas utiliza-se do arcabouço teórico kantiano para fundamentar a racionalidade comunicativa livre dos pressupostos transcendentais, mas com uma sobrecarga na credibilidade do entendimento mútuo e, por isso, intersubjetivo entre

os sujeitos como um novo tipo de leitura idealizante do apriorismo kantiano. Afirma-se, afinal, que a (des)transcendentalização é parcialmente aplicada por Habermas, na qual os vestígios kantianos se sobressaem na adequação operacionalizada por esse pensador contemporâneo.

Logo, aquela ideia transcendental de liberdade racional, que ampara a solidariedade entre iguais, o reconhecimento do outro nos processos jurídicos democráticos, a Dignidade Humana e, ainda, os Direitos Humanos, só se efetiva no âmbito da institucionalização democrática, pois, do contrário, sempre serão conteúdos com uma sobrecarga transcendente⁷⁴, cujo foco poderá ser distorcido mediante o poder coercitivo do sistema.

Todavia, também há muito se rompeu com a visão de um habermasianismo prematuro, para perceber, enfim, que nenhum dos autores contemporâneos podem ser fundamento último de uma teoria que salve a Democracia das crises da modernidade. Somente a reflexão genuína e crítica, a partir de suas eminentes teorias, levará a uma consciência da necessidade da construção de um mundo mais digno e justo para todos.

A noção de Habermas da solidariedade entre estranhos incide na habilidade de hospitalidade, de respeito, de consideração ao outro, mas ainda é um caminho no sentido do combate àquela natureza hostil e vil, que reside na dinâmica de vida, em que impera a racionalidade do sistema; o próprio Habermas tem essa consciência. De modo igual, tem consciência de que reformulou Kant até certo aspecto, entretanto, que muito de seu pensamento está depositado nas ideias de paz e de dignidade do filósofo de Königsberg.

⁷⁴ Aqui faço menção à confusão entre conteúdo transcendente e transcendental. Habermas adequa-se e incorpora em sua abordagem sobre a Dignidade Humana, as especulações da KrV, no que se refere à confusão entre o transcendente e o transcendental. Habermas admite sobrecarga transcendental no que tange a dignidade humana, já que ideias transcendentais da razão, como, a saber, liberdade sustenta a condição do entendimento mútuo como um 'à priori' da própria linguagem. Isto, porque Habermas em vista da pragmática do discurso inerente ao agir comunicativo, formula esta ação no que tange ao exercício da liberdade, ou amparada no princípio da não-coação. Habermas, assim, reformulando as bases fundantes do pensamento de Kant acolhe a versão universalista dos pragmatistas atrelada à ação comunicativa fomentando um universalismo igualitário, fundante dos Direitos Humanos da Dignidade Humana.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AMES, José Luiz. A função do Poder Militar na vida política segundo Maquiavel. In: **Revista Ética & Filosofia Política** (Volume 8, Número 1, junho/2005). Disponível em: < file:///C:/Users/HP%20Mania/Desktop/AMEAFD-2.1.pdf >. Acessado em: 07/05/2016.

AGUILERA, Paulina Morales. El Concepto de Dignidad Humana en Habermas: algunas implicancias para su reflexión sobre la «utopía realista» de los derechos humanos. In: **Agora Philosophica**, n.º 29 / 30, v. I. XV, 2014. Disponível em: < www.agoraphilosophica >. Acessado em: 10/05/2017.

Apel, K. O. (Org). **Sprachprgmatik und Philosophie**. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1982. 488p. (p. 280-344).

AGOSTINHO, Sto. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

BENHABIB, Seyla. Of Guests, Aliens, and Citizens: Rereading Kant's Cosmopolitan Right. In: Bohman, James; Rehg Willian. **Pluralism and the Pragmatic turn the transformation of critical theory: essays in honor of Thomas Mccarthy**. EUA: Massachusetts Institute of Technology, 2013.

COLL, Ferran Requejo. **Teoría Crítica y Estado Social: neokantismo y socialdemocracia em J. Habermas**. Barcelona: Anthropos, 1991, aqui. p. 49-55.

DURÃO, Aylton Barbieri. Os Direitos Humanos na democracia cosmopolita segundo Habermas. IN: **Revista de Filosofia Griot**, v.14, n.2, dezembro/2016 ISSN 2178-1036. Amargosa/Bahia: UFRB, 2016. Disponível em: < www.ufrb.edu.br/griot >. Acessado em 12 de maio de 2017.

DURÃO, Aylton Barbieri. Kant Contra Habermas: Guerra e Paz no Pensamento Cosmopolita. IN: **Revista AUFKLÄRUNG, João Pessoa**, v.5, n.1, Jan.Abr.,2018, p. 3952. Disponível em: DOI: <http://dx.doi.org/10.18012/arf.2016.38341>. Acessado em 31 de janeiro de 2019.

GAYGILL, HOWARD. **A Kant Dictionary**. USA: Ed. OXFORD, Blackwell, 2004.

GREIMANN, Dirk. A derivação kantiana da fórmula do imperativo categórico do seu mero conceito. In: **Studia Kantiana**, n. 9, 2009. Disponível em: < https://www.academia.edu/36157382/A_deriva%C3%A7%C3%A3o_kantiana_da_f%C3%B3rmula_do_imperativo_categ%C3%B3rico_do_seu_mero_conceito >. Acessado em: 19 de mai. 2019.

HABERMAS, J. A Nova Intransparência: a crise do Estado de Bem Estar Social e o esgotamento das energias utópicas. In: **Novos estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 18, set. 1987. (Conf., p.107).

_____. **Intolerance and discrimination**. Oxford: University Press and New York School of Law, I. CON, Volume 1, Número 1, 2003, p.2-12.

_____. **Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos**. Madrid: CÁTEDRA, 1997. (v. II).

_____. **O que é Pragmática Universal?(1976)**. In: Racionalidade e Comunicação. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

_____. **A Inclusão do Outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições, 2002.

_____. **Sobre a Constituição da Europa**. São Paulo: Unesp, 2012.

_____. **Zur Verfassung Europas: Ein Essay**. Berlin: Suhrkamp, 2011.

_____. **Demokratie oder Kapitalismus?** In: BLÄTTER für deutsche und internationale Politik (Ed.). Berlin: Blätter Verlagsgesellschaft, 2013. p. 75-86.

_____. El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. In: **Diánoia**. vol.55 no.64 México, may. 2010. Disponível em: < http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-2450 >. Acesso em: 03 de jan. 2019.

_____. **O discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O que é pragmática Universal?(1976)**. In: Racionalidade e Comunicação. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: Investigações quanto a uma categoria de uma sociedade burguesa. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003, p. 140.

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

_____. **Kommunikatives Handel Und Detranszendentalizierte Vernunft**. Stuttgart: Rclam, 2001.

_____. *Acción Comunicativa e Razón sín transcendencia*. In. **Entre naturalismo y religión**. Trad. Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco. Espanã: PAIDÓS, 2006.

_____. *Ação Comunicativa e Razão Destranscendentalizada*. In: **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. (tradução Flávio Beno Siebeneichler). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003. (Volumes I e II).

_____. **Escritos Sobre Moralidad y Eticidade**. Barcelona: paidos, 1991.

_____. **Identidades Nacionales y postnacionales**. Espanha: tecnos, 2007.

_____. **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. São Paulo: Litera Mundi, 2001.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. **Derechos humanos y soberanía popular**: las concepciones liberal y republicana. Espanã: Universidad Carlos III de Madrid. Instituto Bartolomé de las Casas,1994, ISSN: 1133-0937. II(3). p. 215--230 (May-dic 1994). Disponível em: < <https://orff.uc3m.es/handle/10016/1496> >. Acesso em 23 de abril de 2016.

FREITAG, Bárbara. **A Questão da Moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas.** Tempo Social; Rev. Social. USP, v. 1, São Paulo: USP, 1989.

FREITAG, Bárbara. **Habermas e a Teoria da Modernidade.** Cad. CRH., Salvador, n° 22, p. 138-163, jan/jun. 1995.

JOHNSON, Pauline. **Habermas rescuing the public sphere.** New York: Routledge, 2006.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.** Traducción de Manuel García Morente (1921). Madrid: Espasa Calpe, 1980, 6ª ed.

_____. **Resposta a Pergunta: o que é Aufklärung?** In. Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: edições 70, 2002.

_____. **Ideia de uma História Universal com um proposito cosmopolita.** In. Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: edições 70, 2002.

_____. **A Paz Perpétua.** In: Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: edições 70, 2002.

_____. **Doutrina do Direito.** Tradução de Edson Bini. São Paulo: Ícone, 2013.

_____. **Metafísica dos Costumes.** Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuella Pinto dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Galouste Gulbemkian, 2001.

_____. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1991. V. II. (Col. Os Pensadores).

_____. **Crítica da razão prática.** Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica y Crisis: um estudio sobre la patogénesis del mundo moderno**. Madrid: Trotta, 2004.

KLEINGELD, Pauline. *Six varieties of cosmopolitanism in late eighteenth-century Germany*. In: **Journal of the History of Ideas**, v. 60, n. 3, p. 505-524, 1999.

_____. *Kant's Cosmopolitan Patriotism*. IN: **KantStudien** 94: 299–316, Walter de Gruyter, 2003. Disponível em: <https://www.rug.nl/research/portal/files/2993253/Cosmopolitan_Patriotism.pdf>. Acessado em: 05 de jan. de 2019.

LOPARIC, Zeljko. **As Duas Metafísicas de Kant**. Revista eletrônica Kant e Prints, UFSC. Vol. 02, n. 05, 2003. Disponível em: < <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/30281-31156-1-PB.pdf> >. Acessado em 23/01/2016.

LOHMANN, Georg. **The theoretical definitions of human rights of Jürgen Habermas: legal principle and moral corrections**. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v36nspe/01.pdf> >. Acessado em: 21, abril, 2016.

MARTINS, C. A. & POKER, G. (org.) **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária UNESP, 2008.

McCARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. Madrid: Tecnos, 1987.

McCRUDDEN, Christopher. **Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights**. In: *The European Journal of International Law*, vol. 19, 2008.

MCCORMICK, John P. **Weber, Habermas and Transformations of the European State: Constitutional, Social, and Supranational Democracy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PATON, Herbert James. **The Categorical Imperative: a study in Kant's Moral Philosophy**. New York: Harper and Row, 1967.

PINZANI, Alessandro. Solidariedade e autonomia individual. Rev. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 2, p.157-173, outubro, 2010. Disponível em: < <http://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/viewFile/24090/16120> >. Acessado em: 05, fev., 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: ou princípios do direito político**. In. Coleção —Os PensadoresII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

REPA, Luiz. **Os Direitos Humanos entre a moral e a política: sobre o cosmopolitismo em Jürgen Habermas**. Disponível em: < https://gttj.files.wordpress.com/2013/07/luiz_repa.pdf >. Acesso em: 21, maio, 2015.

REDONDO, Manuel Jiménez. Introduccion: Kant y Hegel em el pensamiento de Habermas. In: Habermas, J. **Escritos Sobre Moralidad y Eticidad**. Barcelona: Paidós, 1998.

SIEBENEICHLER, Flávio B. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

THOMASSEN, Lasse. **Habermas: a guide for the perplexed**. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.

TASIOULAS, John. **Human Dignity and the Foundations of Human Rights**. University College London: January , 2013. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2557649> or [http:// dx.doi.org/10.2139/ ssrn.2557649](http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2557649) . Acesso em: 20, jan., 2016.

ZINGANO, Marco Antônio. **Razão e História em Kant**. São Paulo: brasiliense, 1989.