

# Os fundamentos dos direitos fundamentais? quando o antifundacionalismo de Rorty enfrenta o agir comunicativo de Habermas

*The fundamentals of human rights?  
when rorty's anti-foundationalism faces Habermas's  
communicative action*

Juliano Zaiden Benvindo\*

## Resumo

O debate sobre o universalismo dos direitos humanos promove diretamente o questionamento a respeito dos fundamentos no direito. Em que medida se pode afirmar a necessidade de haver fundamentos no direito? E qual alternativa se poderia antever a esse problema? Nesse contexto, o antifundacionalismo de Richard Rorty e a tensão entre facticidade e validade de Jürgen Habermas levam à compreensão dos próprios limites do transcendentalismo no plano dos direitos humanos. Do mesmo modo, revelam que, desse confronto de perspectivas teóricas, surge a própria afirmação da alteridade como condição do direito. A alteridade contra a metafísica jurídica aparece como o recado que expõe que a noção de fundamento é complexa e pode ser ela própria, paradoxalmente, base para o pensamento pós-metafísico no direito.

**Palavras-chave:** Universalismo. Fundacionalismo. Proceduralismo. Habermas. Rorty. Direitos humanos.

## Abstract

*The debate on the universalism of human rights directly promotes the questioning of the fundamentals in law. To what extent could we affirm the need to have fundamentals in law? And which alternative could we foresee to this problem? Within this context, Richard Rorty's anti-foundationalism*

---

\* Professor Adjunto de Direito Público da Universidade de Brasília. Doutor em Direito Público pela Universidade Humboldt de Berlim, Alemanha, e pela Universidade de Brasília. Mestre em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília. Pesquisador dos Grupos de Pesquisa Sociedade, Tempo e Direito (UnB) e Pensamento Social (UnB).

*and Jürgen Habermas's tension between facts and norms lead to the comprehension of the very limits of transcendentalism in the realm of basic rights. Similarly, they reveal that, from this confrontation between theoretical approaches, the very affirmation of the otherness arises as the condition of law. The otherness against legal metaphysics stems as the message exposing that the notion of fundamentals is complex and can be itself, paradoxically, the basis for a post-metaphysical thinking in law.*

**Keywords:** *Universalism. Foundationalism. Proceduralism. Habermas. Rorty. Human Rights.*

## Introdução

Richard Rorty (1997, p. 237) é um daqueles autores que instigam pelas suas críticas ácidas aos pensadores fundacionalistas e, especialmente, por sua preocupação em compreender as instituições sociais como contínuos experimentos históricos, apartados de qualquer compreensão absolutista de verdade. Como expoente do pragmatismo norte-americano, Rorty (1997, p. 238) enfatiza que “a questão de se a justificabilidade frente à comunidade com a qual nós nos identificamos está vinculada à verdade é irrelevante.” Portanto, para se pensar a democracia, por mais que “ela possa necessitar de articulação filosófica, ela não necessita de suporte filosófico.” São várias sugestões de análise que podem ser extraídas desse início crítico a respeito de posicionamentos fundacionalistas da democracia e elas se tornam mais interessantes quando articuladas com a problemática da pretensa universalidade dos direitos humanos. Algumas perguntas se sobressaem, como: 1) a relação complementar entre direitos humanos e democracia e o porquê de se pautar essa complementaridade a partir de algum pressuposto contrafático, como se constata em importantes teorias contemporâneas da democracia (Habermas e Dworkin são dois importantes exemplos); 2) o porquê de se conceber o espaço público democrático – e os direitos humanos – apartados de uma compreensão totalizante da história (o que pode advir da perspectiva fundacionalista, afinal), assumindo, ao revés, uma compreensão hermenêutica, em que a “irrupção da consciência histórica [faz] com que as *dimensões de finitude* [ganhem] em termos de força de convicção e se [configurem] em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada” (HABERMAS, 2002d, p. 43).

Essas duas dimensões para focalizar a problemática dos fundamentos no âmbito dos direitos humanos trazem à luz um debate infundável, que, não obstante insolúvel, revela a importância que a discussão sobre os direitos humanos assume nas práticas de vida e, do mesmo modo, a reflexão dos pressupostos normativos que guiam as ações humanas.

Um outro questionamento que aparece desse debate se encontra na própria crença em uma racionalidade capaz de fornecer as respostas para as ações humanas, fato que adquire relevância, no âmbito dos direitos humanos, pela adoção de um pressuposto que promoverá progresso. Aqui, a racionalidade é absolutizada como guia de um futuro melhor para a humanidade, uma vez que ela consegue isolar os riscos de eventuais retrocessos. Obviamente, concepções de racionalidade há diversas, mas é bastante comum, como ressalta Richard Rorty (2005b, p. 200), que, por intermédio da racionalidade, haja uma esperança de

eliminar o preconceito e a superstição do mundo. Surge, assim, o risco de a racionalidade, muito mais do que promover o progresso da democracia, negá-la, porquanto a diferença é também negada. A sacralização dos direitos humanos, que advém dessa perspectiva absolutizante da racionalidade, portanto, pode ser concebida como uma premissa que muito naturaliza o discurso sobre os direitos humanos. Porém, por outro lado, como crítica a essas concepções fundacionalistas – e sacralizadoras – dos direitos humanos, aparecem concepções relativistas, que adotam uma posição claramente antiuniversalista. A pergunta que aparece nesse debate é se ‘uma posição radicalmente antiuniversalista é razoável.’ (PERRY, 1998, p. 65).

Pode ser, afinal, que, mesmo que se adote uma perspectiva universalista e fiadora da razão, não se está estabelecendo uma racionalidade metafísica aos moldes da tradição platônica ou, mais modernamente, kantiana. Pode ser que a racionalidade, agora defendida, seja ela própria autoreflexiva, fundada em uma crítica constante dos fundamentos. Por outro lado, talvez – para seguir o recado de Richard Rorty (2005b, p. 205) – não se pode mesmo acreditar nos fundamentos e, sim, perceber que “o máximo que a filosofia pode fazer é resumir nossas intuições influenciadas culturalmente sobre a coisa certa a ser

feita em várias situações.” É um debate interessante, que decorre da própria complexidade dos direitos humanos e de sua experiência em sociedades complexas, plurais, multifacetadas.

Este artigo tem, como principal propósito, debater a importância ou não dos fundamentos para se pensar os direitos humanos e a democracia. Evidentemente, não se estará querendo estabelecer respostas certas a tão dramático problema, mas, ao menos, incitar que sua reflexão é imprescindível para que os direitos humanos adquiram uma posição menos totalizante e naturalizada. O que se quer, em último momento, é, a partir de diferentes enfoques, verificar como se poderia pensar os direitos humanos pós-metafisicamente. É um caminho tortuoso, porquanto, para aqueles que acreditam nos fundamentos de modo reflexivo (Habermas), esquecer os fundamentos pode abrir espaço para a ideologia e isso, efetivamente, é uma consequência da metafísica. Por sua vez, para quem defende uma concepção antifundacionista (RORTY, 2005b, p. 207), o projeto fundacionalista é nitidamente metafísico e, por isso, a pesquisa deve se direcionar para a “questão de eficiência: uma questão sobre como dominar melhor a história – como realizar melhor a utopia esboçada pelo iluminismo”.

Esses dois projetos, contudo, malgrado partam de caminhos diversos, têm muito de complementaridade. O que se desejará demonstrar neste artigo, sobretudo, é que essa correlação complementar é crucial para se compreender os direitos humanos. Dois autores serão destacados aqui – Rorty e Habermas – e suas posições divergentes, muito mais do que divergências, mostram um caminho que, ao menos, parece comum: é preciso se voltar para o empírico, para as práticas de vida. O último se centraliza na comunicação como premissa para a superação de metafísicas e para a contínua reflexão sobre os fundamentos do agir – aí incluídos os fundamentos dos direitos humanos, afirmando um projeto de emancipação a ser realizado em concreto. O primeiro, a seu turno, cai no empírico pela compreensão de que “história e antropologia são suficientes para mostrar que não há pivôs fixos e que a busca por objetividade é uma questão de alcançar tantas concordâncias quanto possível” (RORTY, 2005a, p. 45). De qualquer modo, por mais que a história e o empírico estejam no âmago do pensamento antiuniversalista de Rorty, poder-se-ia suscitar que há, implicitamente em seu discurso, premissas que saem de um plano contrafático, como, por exemplo,

suscita Michal J. Perry em seu livro *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*<sup>1</sup>. Até que ponto isso não poderia significar uma aproximação entre ambos autores é um aspecto bastante interessante para análise, mostrando, ademais, o quão complexo é esse debate. Ele envolve, afinal, o grande problema da filosofia contemporânea, que reiteradamente se lança ao problema de sua fundamentação ou não fundamentação.

Para esse fim, o itinerário adotado será: 1) explicitar os motivos de uma crítica ao projeto fundacionalista, indicando os possíveis reflexos no âmbito dos direitos humanos e da democracia; 2) apresentar que, mesmo como projeto fundacionalista, é possível se encontrar um objetivo de superação de metafísicas a partir da ênfase linguística e de uma autoreflexão comunitária; 3) concluir pela compreensão da importância da problemática e da relação complementar que pode ser extraída de ambas perspectivas teóricas.

## **1 A crítica ao projeto fundacionalista: A linguagem contextualizada**

Richard Rorty termina seu texto *A Prioridade da Democracia para a Filosofia* com as seguintes palavras, que bastante ilustram várias das premissas de seu pensamento. Sugestivo e instigante, seu pensamento direciona-se para uma ênfase na experiência e para uma severa crítica

---

<sup>1</sup> Michael J. Perry (1998) assim apresenta a problemática: "Há uma passagem reveladora em seu ensaio 'Solidariedade e Objetividade', no qual Rorty, mesmo Rorty, parece retrair, embora talvez não intencionalmente, da extremidade de seu 'historicismo' – seu antiuniversalismo. Ele escreve: 'A justificação pragmatista da tolerância, livre investigação, e a procura pela comunicação não distorcida pode apenas tomar a forma de uma comparação entre sociedades que exemplifica esses hábitos e aqueles que não, levando à sugestão de que ninguém que tenha experienciado ambas preferiria a última". Se Rorty está certo que ninguém – nenhum ser humano, nenhum membro das espécies – que tenha experienciado ambas preferiria a última, o que poderia explicar essa preferência: uma preferência universal? Ademais, se Rorty está equivocado em pensar que ninguém que tenha experienciado ambas preferiria a última, porque ele sugeriria que ninguém que tenha experienciado ambas preferiria a última a menos que ele acreditasse que há interesses – há sensações e desejos, há necessidades – comuns a todo ser humano, interesses de frustração daquilo que é antitético ao bem-estar de qualquer ser humano? A afirmação de Rorty de que ninguém que tenha experienciado ambas preferiria a última está, certamente, em tensão, se não inconsistente, com sua insistência de que (parafraçando Bernard William) 'nós não podemos, na filosofia, simplesmente estar falando sobre seres humanos, como oposição aos seres humanos em dado momento'. (PERRY, 1998, p. 67, tradução livre).

a qualquer projeto fundacionalista – ou representacionalista – para explicar a democracia e os direitos humanos. A passagem é elucidativa:

Tanto Jefferson quanto Dewey descreveram a América como um ‘experimento’. Se o experimento falhar, nossos descendentes podem aprender algo importante. Mas eles não aprenderão uma verdade filosófica, não mais do que eles aprenderão uma verdade religiosa. Eles vão simplesmente pegar alguns palpites sobre o que atentar quando estiverem instaurando seu próximo experimento. Mesmo se nada mais sobreviver da era das revoluções democráticas, talvez nossos descendentes venham a se lembrar que as instituições sociais podem ser vistas como experimentos em cooperação ao invés de como tentativas de corporificar uma ordem universal e a-histórica. É difícil acreditar que essa memória não seria digna de se ter. (RORTY, 1997, p. 254).

A adoção de uma postura contingente, isenta de fundamentação teórica, parece ser o recado principal que a teoria democrática de Rorty (1997, p. 237) sugere. Como um experimento que se realiza institucionalmente pelas práticas de vida, o pensamento do autor se volta para o estabelecimento de uma comunidade moral e jurídica que pode, por meio da linguagem, aprofundar a democracia e, por consequência, continuamente reinventar as instituições e incitar transformações nas relações interpessoais. Se há alguma razão a ser afirmada, ela somente pode ser compreendida como práticas compartilhadas comunicativamente. Não há, por isso, a necessidade de um fundamento, de uma ordem universal a-histórica, rompendo-se a ligação entre verdade e justificabilidade.

Qualquer concepção que credita, no futuro, um momento melhor, para Rorty (2005b, p. 205), esbarra no problema da impossibilidade de se prever o futuro. O futuro, se houver progresso, se dará em razão da contingente transformação histórica e, não, de uma premissa metafísica e moral. Por consequência, pensar os direitos humanos exige essa queda para o empírico, apartando-se de qualquer pretensão racional e teórica que busca tornar o contexto inteligível. Se é preciso fazer generalizações, elas apresentam senão um propósito de promover previsões, não fundamentações: “a importância de formular essas generalizações sumariantes está em aumentar a predizibilidade e,

portanto, o poder e a eficiência de nossas instituições, o que, por sua vez, fortalece o sentido de identidade moral compartilhada que nos mantém reunidos numa comunidade moral”. Quer-se, com essa construção pautada pelo concreto, pelo contingente, sustentar uma concepção de direitos humanos que apresente maior eficiência prática, ao invés de se perder em discursos sobre a origem, o fundamento, o pressuposto. É o que Rorty (2005b, p. 204) defende ao argumentar que “concebemos nossa tarefa como uma questão de tornar nossa própria cultura – a cultura dos direitos humanos – mais autoconsciente e poderosa, em lugar de demonstrar a superioridade dela em relação a outras culturas por meio de um apelo a algo transcultural”.

Suas palavras são fortes e, no âmbito da democracia e dos direitos humanos, expõem uma preocupação muito mais direta com o funcionamento das instituições do que, propriamente, com a busca de um fundamento seguro, típica característica da filosofia moderna. Os efeitos no âmbito do constitucionalismo são sentidos pela necessidade de se abandonar o questionamento sobre o fundamento da Constituição e sua substituição pela pergunta sobre a finalidade que dela se espera. Essa ênfase teleológica – e, por conseguinte, não originária – é o parâmetro para se aferir a legitimidade das instituições.

A questão, agora, portanto, está muito mais conectada à eficiência e ao poder, ao longo da história das instituições, do que na adoção de um critério transcendente de justificação. Para Rorty, “toda investigação científica ou moral deve consistir em uma deliberação a respeito das vantagens relativas das várias alternativas disponíveis em cada momento” (SILVA, 2006, p. 101). E essa premissa contingente de análise expõe muito da influência hermenêutica de uma construção investigativa que vai se realizando em procedimento.

Ao invés da representação, que advém dessa perspectiva fundacionalista, Rorty estabelece relações causais, que irão promover uma compreensão não transcendente para a própria democracia. “Minhas dúvidas – sobre a eficácia dos apelos ao conhecimento moral são dúvidas sobre a eficácia causal e não sobre o status epistemológico [...] Toda investigação – tanto na física quanto na ética – consiste na solução prática de problemas ou, como Peirce, que toda crença é guiada pela ação. Rorty (2005b, p. 206-207).

Ademais, a adoção de um projeto antifundacionalista permitiria canalizar as energias para um objetivo mais necessário para a democracia, que, para ele, estaria intimamente relacionado à solidariedade e à esperança social, “uma espécie de otimismo quanto ao nosso destino comum.” (SILVA, 2006, p. 100).

É o que ele defende ao dizer que “o melhor, e provavelmente o único, argumento que nos permite ignorar o fundacionalismo é aquele que já sugeri: seria mais eficiente fazer isso porque, assim, poderíamos concentrar nossas energias na manipulação dos sentimentos, na educação sentimental. (RORTY, 2005b, p. 211).

Desse modo, para Rorty, não se pode pensar os direitos humanos calcados em premissas transcendentais, cuja justificação expõe a metafísica, relegando a segundo plano o problema que deve ser enfrentado pelo filósofo. Segundo seu pensamento, o filósofo, no âmbito dos direitos humanos, deve se voltar para a realização concreta, eficiente, das instituições e, não, para um debate infundável sobre a origem ou sua fundação. Se a vivência constitucional contingente, histórica, sustenta a legitimidade das instituições, não faz sentido procurar um pressuposto racional que ocupe esse espaço que a própria historicidade é capaz de fornecer. Por isso, nessa dimensão do problema, sua teoria se choca frontalmente com o projeto habermasiano de buscar uma fundamentação para o direito e para a democracia, sustentada por uma relação de complementaridade entre direitos humanos e soberania popular.

Rorty impressiona pela forma como apresenta seus argumentos e se torna bastante convincente no modo como realiza as críticas às perspectivas fundacionalistas. O problema, contudo, está na multiplicidade de possibilidades de se conceber o fundamento. É evidente que, quando partimos para o exame da filosofia platônica e kantiana, o essencialismo, a prevalência do geral sobre o particular, o universalismo, a estrutura dos dois mundos expõem algum fundamento irrefletido. Em Platão, tem-se a estrutura dos dois mundos calcada em uma metafísica da objetividade; em Kant, essa estrutura dos dois mundos – agora centrada na consciência individual – afirma-se como uma metafísica da subjetividade. Porém, quando se parte para o exame de propostas fundacionalistas mais contemporâneas – como Habermas

– verifica-se que, ao contrário das propostas anteriores, o fundamento é continuamente lançado à crítica.

Pode-se, obviamente, considerar que, mesmo que refletido em certa medida, a adoção dos fundamentos é um forte elemento metafísico – e isso a hermenêutica (que é bem presente em Rorty) continuamente buscou evitar<sup>2</sup>. Do mesmo modo, pode-se procurar ressaltar – como o faz Chantal Mouffe (1999, p. 750, tradução livre) – que a teoria de Habermas é complicada de se sustentar em uma democracia moderna e plural, na medida em que “assumir essa responsabilidade seriamente requer que esqueçamos o sonho de um consenso racional, assim como a fantasia que nós poderíamos escapar de nossas formas humanas de vida.”

Como adiante se verificará, todavia, muitas dessas percepções ofuscam a dimensão da validade que Habermas propõe, como uma ideia regulativa que somente faz sentido se houver a possibilidade de se lançar no empírico. Para Habermas (2002, p. 49), ao contrário de muitas críticas que procuram atingir o plano de validade de sua *Teoria do Agir Comunicativo* aplicada ao direito, “a destrancendentalização significa uma intervenção profunda na arquitetônica dos pressupostos fundamentais”, o que demonstra a contínua tensão entre os planos da facticidade e da validade. Sua compreensão de racionalidade é situada, que, ao contrário das formas de fundacionalismo antes indicadas, se orienta “contra o modo de proceder fundamentalista do pensamento da filosofia do sujeito.” (HABERMAS, 2002d, p. 49). E isso é crucial para se estabelecer a própria possibilidade de crítica a respeito da facticidade.

É, por isso, que Menelick de Carvalho Netto (s.d.), ao analisar o pensamento de Mouffe, afirma que “nada mais equivocado do que considerar seu projeto [de Habermas] como oposto a um projeto democrático moderno e pluralista.

---

<sup>2</sup> Miroslav Milovic (2004, p. 98), ao examinar o pensamento de Heidegger, enfatiza bem esse recado hermenêutico de ataque à metafísica – verdadeiro esquecimento do ser – ao afirmar que, para a hermenêutica, “não há nada de novo na metafísica: ela é a repetição do mesmo.” Essa característica, ademais, é bem retratada logo no início da obra *Ser e Tempo*, de Heidegger (2002, p. 27): “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio.”

O pluralismo social e político é constitutivo do projeto habermasiano”

Esse incômodo em relação às críticas ao pensamento de Habermas e às pretensões universalistas também atingiu Miroslav Milovic. Ao investigar o pensamento de Richard Rorty contra a *Teoria da Justiça* de John Rawls, Milovic (2004, p. 82) questiona a afirmação de Rorty de que “não é necessário ir além do ‘senso comum’ procurando os pressupostos básicos da noção de justiça, porque o que é fundamental e imediato é a própria justiça”. Essa compreensão, que expõe sua concepção contingente do problema, parece para Milovic (2004, p. 82) insuficiente, na medida em que a investigação dos pressupostos da justiça social não necessariamente conduzem à metafísica. (MILOVIC, 2004, p. 82-83). Se, para Rorty, a democracia apresenta vantagens para a filosofia, para Milovic (2004, p. 83), “é preciso pensar como a filosofia pode ser a reflexão crítica desejada”.

E é essa a situação com que se depara nesse debate: será que a problematização da universalidade – como o faz Habermas – é um problema ou uma necessidade para a democracia? Será que basta entrar no contingente? Será que essa ênfase não expõe a própria metafísica? Talvez, muito mais do que uma negativa do universalismo, se faz preciso uma crítica dos pressupostos que sustentam essa universalidade, além de sua adequada compreensão. Nas palavras de Milovic (2004, p. 83): “se, por exemplo, reclamamos a universalidade dos direitos do homem, a pergunta é: a filosofia é capaz de investigar o sentido dessa universalidade?”

Habermas é muito direto na crítica a essas pretensões contingentes de análise da realidade. Ao atacar o pensamento de Richard Rorty em sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas (2002c, p. 290) salienta que, diferentemente de Rorty – para quem “o processo renovador da abertura linguística do mundo não tem mais nenhum *ponto de apoio* no processo de afirmação da práxis intramundana” – é preciso ter em mente que “a práxis intramundana da linguagem extrai sua força de negação das pretensões de validade, que apontam para além dos horizontes do contexto existente em cada caso” (HABERMAS, 2002c, p. 290).

Assim, é crucial ultrapassar o plano da facticidade, porquanto, com essa perspectiva, se perde a potencialidade da crítica, na medida em que ela fica condicionada pelo contexto. Para ele, “a concepção contextualista da linguagem, imbuída de filosofia da vida, é inservível

à força fática do contrafático, que se faz valer nas pressuposições idealizadoras próprias das ações comunicativas” (HABERMAS, 2002c, p. 290).

É aquilo que Habermas salienta a respeito do caráter ideológico da linguagem, que não é captado pelo enfoque estritamente conectado à facticidade<sup>3</sup>. Teorias contextualistas, como a de Rorty, “desconhecem o valor peculiar dos discursos que se diferenciam da comunicação cotidiana e que, em cada caso, são talhados segundo uma dimensão de validade (da verdade ou da retidão normativa) ou segundo um complexo de problemas (questões de verdade ou questões de justiça)” (HABERMAS, 2002c, p. 290).

O debate, como se infere, é deveras rico: demonstra que a questão do universalismo é muito mais complexa do que, usualmente, se faz a partir de uma direta associação à metafísica. Como verificado, pode ser, paradoxalmente, a própria negação dos fundamentos a metafísica, na medida em que se pode perder, segundo Habermas, o caráter ideológico da linguagem. Do mesmo modo, quando se fala em universalismo, pode não se estar sustentando uma pretensão conteudística, mas procedimental, em que apenas as condições necessárias da linguagem não coercitiva são estabelecidas. Por isso, talvez a problematização pode ser realizada não a partir da necessidade ou não dos fundamentos ou de uma projeção universalista, mas, sim, da própria reflexão dos fundamentos e do universalismo. A pergunta de Milovic a respeito da capacidade da filosofia investigar o sentido dessa universalidade, desse modo, parece bastante atual. E quando se passa para o plano jurídico, mais especificamente para os direitos humanos, essa pergunta ganha um novo relevo. Será que, ao invés de negar os fundamentos e o universalismo, não se deveria refletir sobre eles, estabelecer as condições de uma afirmação democrática a partir de uma crítica reflexiva rigorosa sobre a própria dimensão de validade? Será que um projeto pós-metafísico não poderia ser sustentado a partir de uma afirmação reflexiva sobre os pressupostos normativos e sobre a própria universalidade? Enfim, são vários questionamentos que entram no âmbito do projeto habermasiano.

---

<sup>3</sup> Para tanto, vide Habermas (1987).

É preciso afastar certos pré-julgamentos de sua teoria e, apenas assim, sustentar uma crítica que, de fato, faça jus aos méritos da percepção desse importante filósofo contemporâneo. A procura dessa compreensão – a necessidade de reflexão dos fundamentos, ao invés de sua negativa – é o que se passa agora a realizar. O propósito é mostrar que, no plano dos direitos humanos, talvez a metafísica e o essencialismo estejam no outro lado da moeda: na perda da dimensão crítica que a pressuposição de um plano de validade fornece.

## **2 A comunicação como projeto de reflexão sobre os fundamentos dos direitos humanos e do constitucionalismo**

Richard Rorty e Jürgen Habermas partem, como antes afirmado, de premissas, em muitas situações, passíveis de entrar em conflito, sobretudo no que atine à questão da necessidade de um pressuposto universalista. Afinal, para Rorty, há de se pensar contingentemente a democracia. Nesse aspecto em particular, como adiante será demonstrado, seu pensamento não difere acentuadamente daquele de Habermas, especialmente porque há também neste autor uma preocupação em cair no empírico, utilizando-se de um plano contrafactual fraco, que se expressa como *ideia regulativa*. Do mesmo modo que Rorty, Habermas – especialmente pela influência sofrida de Hannah Arendt – sustenta sua *Teoria do Agir Comunicativo* na prática interativa dos atores sociopolíticos, que são a base para a instauração de sua comunidade de comunicação autoreflexiva. Vale lembrar também que ambos sofreram forte influência do legado pragmatista, que expõe as formas vulneráveis da comunicação social. Porém, Habermas, ao contrário de Rorty, vê problemas em uma perspectiva excessivamente contextualista da linguagem, que pode cair em um nivelamento da filosofia com a literatura<sup>4</sup> e isso, para ele, não responde às complexidades das sociedades democráticas contemporâneas e tampouco fornece uma

---

<sup>4</sup> Para tanto, vide o capítulo Entrada na Pós-Modernidade: Nietzsche como Ponto de Inflexão” (HABERMAS, 2002, p. 121-152).

compreensão adequada dos direitos humanos em complementaridade com a soberania popular<sup>5</sup>.

Para Habermas, a adoção da comunicação, inclusive contrafaticamente – ao contrário do que afirma Rorty –, não significa sustentar a metafísica própria dos modernos. Para ele, ao revés, a comunicação aparece como a nova perspectiva que procura estabelecer uma potencialidade de superação de metafísicas que tanto condicionam o pensamento e o agir. Habermas é um autor fundamental na construção desse novo olhar, resgatando a racionalidade moderna – que, para ele, ainda não realizou seu projeto – a partir da ênfase linguística. A elaboração de um estudo aprofundado de racionalidades, mostrando que a percepção unidimensional de racionalidade instrumental anteriormente predominante em teorias filosófico-sociológicas<sup>6</sup> não abrange toda sua complexidade, permite conceber uma expectativa diferente: a razão é capaz de promover emancipação, por intermédio da comunicação social crítica.

---

<sup>5</sup> Para Habermas, ocorre uma mediação entre soberania popular e direitos humanos, que reverbera na relação complementar entre autonomia pública e privada, que pode ser entendida a partir da passagem abaixo: “Assim, não causa espanto que as teorias do direito racional tenham dado uma dupla resposta às questões de legitimação: por um lado, pela alusão ao princípio da soberania popular, e por outro lado, pela referência ao domínio das leis garantido pelos direitos humanos. O princípio da soberania popular expressa-se nos direitos à comunicação e participação que asseguram a autonomia pública dos cidadãos do Estado; e o domínio das leis, nos direitos fundamentais clássicos que garantem a autonomia privada dos membros da sociedade civil. O direito legitima-se, dessa maneira, como um meio para o asseguramento equânime da autonomia pública e privada. Ainda assim, a filosofia política não logrou, de forma séria, dirimir a tensão entre soberania popular e direitos humanos, entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos”. A autonomia política dos cidadãos deve tomar corpo na auto-organização de uma comunidade que atribui a si mesma suas leis, por meio da vontade soberana do povo. A autonomia privada dos cidadãos, por outro lado, deve afigurar-se nos direitos fundamentais que garantem o domínio anônimo das leis. Quando é esse o caminho traçado, então uma das ideias só pode ser validada à custa da outra. E a equiprimordialidade de ambas, intuitivamente elucidativa, não segue adiante. (HABERMAS, 2002a, p. 290-291).

<sup>6</sup> Essa é uma crítica importante que Habermas estabelece a partir da investigação do pensamento de Max Weber, tão estudado na obra Teoria do Agir Comunicativo. A passagem abaixo, de Albrecht Wellmer (1988, p. 52), é ilustrativa: “[...] Contra Weber, Habermas conseguiu mostrar que a emergência da moralidade universal e das concepções legais universalistas, que levaram a uma específica concepção moderna de democracia e de direitos humanos, representa o tipo de processo de racionalização que, categoricamente, tem de ser distinguido da racionalização no sentido da racionalização formal e burocrática.”

Essa preocupação, aliás, difere sobremaneira de importantes premissas de uma concepção niilista nietzschiana, que muito influenciou Rorty. Afinal, como ressalta Habermas (2002c, p. 137), “com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador.” Todavia, para Habermas (2002d, p. 47), é necessário acreditar em uma emancipação promovida pelos atores sociais movidos pelo agir comunicativo. E, para tanto, é preciso “um questionamento universalista, mantido teimosamente, bem como um processo de reconstrução racional que toma como ponto de partida o saber intuitivo, pré-teórico, de sujeitos dotados da competência de falar, agir e julgar.”

Certamente, essa referência ao questionamento universalista incomoda, sobremaneira, o desiderato adotado por Rorty. Para Habermas, contudo, essa premissa universalista aparece como condição para o exercício da reflexão crítica sobre os fundamentos filosóficos e, no plano da democracia, sobre os fundamentos jurídicos e políticos. Essa assunção universal, que é adotada como um pressuposto contrafático fraco, porquanto intimamente conectado ao empírico, permite que se constate o caráter ideológico da própria comunicação social, além de incitar um *vir-a-ser* que incita os indivíduos a uma postura participativa. A comunicação aparece, assim, como uma forma de transformar o indivíduo-espectador em indivíduo-participante, em alguém que supera esse isolamento promovido por uma predominância do geral, das estruturas ideológicas que permeiam a sociedade, da ideologia que ofusca a reflexão. Afinal, “racionalidade *presume* comunicação, porque algo é racional apenas se encontra as condições necessárias para promover um entendimento com, ao menos, uma outra pessoa” (GIDDENS, 1988, p. 99). É um passo importante para a destruição da metafísica: a linguagem é o pressuposto para se estabelecer a passagem da contemplação para um agir crítico; o passivismo acético cede lugar ao agir orientado por um projeto de ampliação do debate público.

Diferentemente, portanto, da ênfase em um projeto de verdade que se estrutura metafisicamente aos moldes de uma metafísica da subjetividade kantiana, a comunicação enseja a participação pública, trazendo o debate para o centro da questão democrática. O espaço público, agora, não é homogêneo; é plural e complexo, fundado em uma intersubjetividade participativa.

Com a ênfase no procedimento discursivo, abre-se espaço para a construção de um conceito democrático que não é substancialista, mas

estruturado na relação forma/conteúdo garantida pelo direito. Não há verdades pré-definidas e tampouco uma teleologia do que é bom para a integração social, mas, simplesmente, a garantia de um procedimento discursivo que é feito pelo direito e, especialmente, pela Constituição.

Partindo do pressuposto de que uma formação política racional da opinião e da vontade é possível, o princípio da democracia simplesmente afirma como esta pode ser institucionalizada – através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, já garantido em seus pressupostos comunicativos (HABERMAS, 1997, p. 146).

O espaço público democrático, desse modo, se estabelece na diversidade de opiniões, em que se constrói o espaço de uma argumentação contínua, preservando-se liberdade e igualdade *para o processo discursivo*.

A construção desse espaço público de discussão dos argumentos, em que o saber transmitido precisa passar pelo crivo da crítica, estabelece uma íntima conexão com o Outro. Isso porque, como bem ressalta Milovic (2002, p. 204), “a reflexão não é possível de uma maneira solipsística (como pressupõe toda a tradição da filosofia da consciência, que inicia em Descartes, passa por Kant até chegar em Husserl), mas somente em relação à comunidade de comunicação, implicitamente sempre admitida”. É preciso, no propósito de se estabelecer a argumentação racional, pressupor sempre que haja um outro capaz de se comunicar com o sujeito a respeito de suas pretensões de validade comunicativas. Assim sendo, o entendimento mútuo torna-se a premissa das possibilidades de fundamentação do raciocínio. É uma dimensão estruturalmente distinta, tanto no aspecto filosófico, como sociológico (se é que é possível fazer essa fragmentação). No âmbito filosófico, supera-se a dicotomia sujeito/objeto, típica da filosofia moderna kantiana, pela relação entre sujeito/co-sujeito. A filosofia adquire os caminhos da argumentação como novo *logos*, já que se constata a impossibilidade de ir além da linguagem: “a linguagem é tão irretrocedível que mesmo o cético deve aceitar as condições da argumentação significativa” (MILOVIC, 2002, p. 218). No plano sociológico, a compreensão dessa nova dimensão filosófica abre espaço para uma reestruturação do sujeito com a sociedade.

Na relação sujeito/co-sujeito, como participantes do discurso, compreende-se o mundo social como espaço de exercício da reflexão das pretensões de validade: não há mais espaço para pontos de irreflexão. Tudo é objeto de crítica e é esse horizonte contínuo de reflexão dos pressupostos da ação que permite um projeto de transformação social. O projeto de superação da metafísica por meio da linguagem é, em último momento, um vir a ser de não repetição do mesmo, pois “o discurso já é um tipo de ação.” (MILOVIC, 2002, p. 221).

A comunidade autoreflexiva sustenta-se, portanto, pela ênfase na alteridade e ela, por sua vez, é condição para se estabelecer a possibilidade de fomentar a identidade que não seja ideológica, que não se esqueça do outro. A identidade, por isso, precisa se estruturar na alteridade. Habermas (2002d, p. 43) afirma que “somente na consciência de sua absoluta diferença e impermutabilidade é possível alguém reconhecer-se no outro” e, nessa passagem, aparece um importante tema de análise que é o reconhecimento do outro, insubstituível, mas constantemente pressuposto como condição do agir. Pensar a formação da identidade com base na diferença parece ser o recado fundamental para se conceber o novo. Por um lado, o sujeito precisa se identificar como sujeito participante, como membro de uma comunidade autoreflexiva; por outro, para se alcançar essa identidade, é imprescindível pressupor a alteridade.

Os riscos aparecem, contudo, quando, na construção dessa identidade, se esquece de pensar o outro, instaurando-se, assim, a ideologia. Argumentando-se *a contrário*, o esquecimento do outro promove a própria perda da identidade. Isso porque, sem alteridade, o sujeito se afirma no solipsismo, resgatando-se a noção de racionalidade moderna calcada na relação sujeito/objeto ou, o que é mais grave, na transformação do cosujeito em objeto. A consequência imediata é a perda da identidade do sujeito, ao menos de uma identidade em que ele participa do processo de sua formação. Primeiramente, o resgate da relação sujeito/objeto fortalece as dicotomias que haviam sido superadas pela ênfase na alteridade e, por conseguinte, na comunicação. Entre elas, destaca-se a separação entre o teórico e o prático, o que promove, em último grau, a perda do potencial transformador do sujeito, até porque sua perspectiva de racionalidade se encontra em uma “razão não situada, idealisticamente endeusada”. (HABERMAS, 2002, p. 43). Essa perda do potencial reflexivo-crítico de uma razão que se direciona

para a *práxis*, por sua vez, acarreta uma propensão para o isolamento do indivíduo e, por conseguinte, para seu domínio pelo geral, por uma vontade de governo, por exemplo, que busca se legitimar em uma vontade do povo sacralizada.

A razão idealizada, calcada no sujeito, paradoxalmente, promove o esquecimento do próprio sujeito enquanto construtor de sua identidade. É a percepção ainda mais radicalizada da proposição de Zizek (2003, p. 25) de uma “política sem política”, de uma “realidade sem o ser.” Não é apenas a perda da alteridade que se promove com o esquecimento do outro, mas a própria perda da identidade do sujeito. Sem o outro, em último momento, o eu se perde enquanto entidade reflexiva; torna-se um ente condicionado pelo geral. Em síntese, sua identidade é estabelecida de fora para dentro, sua identidade se estrutura, repetindo-se as palavras do Guy Debord (1997), no espetáculo, um espetáculo do não eu, aliás.

Se a perda da alteridade fortalece a ideologia, como consubstanciação do espetáculo do não eu e da perda da identidade do sujeito com relação ao outro, a pergunta que surge é: como se estabelecer essa identidade não ideológica? O raciocínio que se pode extrair dos desenvolvimentos até então realizados direciona-se para a imprescindibilidade do outro para esse fim, sustentando-se a premissa de comunicação e de formação de uma comunidade autoreflexiva. São premissas que estão intimamente relacionadas. Porém, apesar de se firmarem como condições para a construção dessa identidade – uma identidade pautada na alteridade –, parece que é preciso mais. A identidade, mesmo pressupondo o outro e buscando estabelecer as condições da autoreflexão comunitária, ainda pode ser ideológica, se não estabelecermos, fundamentalmente, que tudo pode ser objeto de argumentação crítica.

Essa premissa já foi afirmada anteriormente, porém, mesmo que se estabeleça a linguagem como novo alicerce da construção de um pensamento pós-metafísico, isso, por si só, não significa que se alcançou a radicalização dos pressupostos modernos. E esse é, aliás, um dos importantes aspectos que incitam a crítica de Rorty, ao afirmar que ainda há um equívoco logocentrista nessa perspectiva fundacionalista de democracia calcada no racionalismo.

Ele enxerga, na necessidade de uma fundamentação teórica para a democracia, um forte elemento metafísico. Como, então, Habermas (2002c, p. 290) poderia, mesmo procurando uma fundamentação

teórica para a democracia, superar a metafísica? Novamente, aparece a linguagem, que, ao contrário da proposta de Rorty, compreende a “força fática do contrafático.”

A “força fática do contrafático” permite constatar que, nas entrelinhas de um discurso de alteridade, há sempre o risco da manutenção do mesmo. E o primeiro passo, para tanto, é compreender que não há segurança nas bases de sustentação do pensamento e do agir. Aliás, a primeira condição do pensamento autoreflexivo com base na alteridade é que não há mais segurança em nada e que é sempre possível, mesmo no desejo de se superar um estado de coisas, o retrocesso. A busca pelo novo não significa que não se possa voltar ao passado (na verdade, esse retorno é necessário) e tampouco a um passado que dificulte o alcance do novo. O risco do retrocesso é permanente – e isso decorre da premissa de que tudo é passível de se tornar argumento e, especialmente, argumento que logre o consenso. É um consenso, contudo, que se estrutura na potencialidade do dissenso. A dicotomia paradoxal consenso/dissenso, aliás, é a premissa insuperável da formação da comunidade autoreflexiva. Essa é uma das razões cruciais para que Habermas necessite do contrafático como premissa crítica da ideologia. É também o motivo que, para ele, seu pensamento poderia ser designado, ao contrário do que sustenta Rorty, de *pós-metafísico*.

Esse paradoxo consenso/dissenso, estruturado linguisticamente, precisa ser mais bem investigado, até porque ele está na matriz do universalismo de Habermas, estruturado sob a comunidade ideal de comunicação, e que expõe o *vir-a-ser* projetivo de sua *Teoria do Agir Comunicativo*. É importante reparar na construção do período antes apresentado: consenso que se estrutura na potencialidade do dissenso. Essa ênfase na potencialidade do consenso – eis a razão de se conceber uma *comunidade ideal de comunicação* –, ciente, contudo, da contínua possibilidade do dissenso (a real comunidade de comunicação o demonstra), explicita o quão equivocadas são as análises que procuram enfatizar que Habermas prega o consenso, como se constatou, anteriormente, no pensamento de Chantal Mouffe. Isso porque, por mais que uma comunidade autoreflexiva busque consensos, ela convive com a contínua possibilidade da destruição de consensos, como premissa para a construção do novo. Sem dissenso, sem contradição, somente há espaço para se repetir o mesmo. Quando se afirma em potencialidade, está-se prevendo algo além do real, do momentâneo.

Por mais que, em dado momento, se tenha alcançado a aceitação coletiva de certo argumento, uma comunidade autoreflexiva sabe que a eventualidade de uma transformação e de uma superação dessa aceitação ocorre como uma característica de sua formação e maturação. E isso acontece devido ao fato de que outros argumentos – que desconstroem os anteriores coletivamente consentidos – pareceram melhores e mais coerentes para todos em dada situação e determinado momento. Forma-se, nessa perspectiva, a compreensão de que a sociedade autoreflexiva não se estrutura apenas em sua facticidade, em sua real comunidade de comunicação, mas também na projeção de um vir a ser que pode ser diferente do atual, que não se identifica com o mesmo. Há, por isso, algo que transcende contextos – eis a principal razão porque não se pode, para Habermas (2002c, p. 290), acreditar em projetos que, segundo ele:

Desconhecem o valor peculiar dos discursos que se diferenciam da comunicação cotidiana e que, em cada caso, são talhados segundo uma dimensão de validade (da verdade ou da retidão normativa) ou segundo um complexo de problemas (questões de verdade ou questões de justiça), [como se verifica em Rorty].

Esse jogo entre passado, presente e futuro demonstra que a linearidade temporal é uma figura de linguagem que não representa, adequadamente, o tempo. Não há como saber, afinal, se o futuro será melhor que o presente e, tampouco, se o presente é, de fato, um momento melhor que o passado para a comunidade. Contudo, se até o tempo se desestabilizou enquanto linearidade, será que não há espaço para algum critério norteador que permita superar uma relativização completa de uma perspectiva de relação complexa entre consenso e dissenso na formação da comunidade autoreflexiva?

Há, ao menos na perspectiva de teorias discursivas que ainda depositam credibilidade na modernidade. Quando, anteriormente, se afirmou que a característica de uma comunidade autoreflexiva é a compreensão de que, na relação consenso/dissenso, é possível o retrocesso, no mínimo, se está estabelecendo algum critério de aferição evolutiva. Não é possível, afinal, afirmar a ideia de progresso e retrocesso sem que haja algum parâmetro por trás do pensamento. E esse parâmetro é a reflexão comunicativa. A partir da percepção de que a comunicação é a base da formação de uma comunidade autoreflexiva,

é possível conceber uma comunidade autoreflexiva quanto mais comunicação se projetar em sua formação.

Se a comunidade, de fato, lança todas suas pretensões comunicativas ao debate público, alcançou-se o patamar mais elevado de reflexão coletiva; se, contudo, a comunidade deixa de refletir sobre suas bases de sustentação, depositando credibilidade – seja tradicional, ética, de fé ou mesmo de interesse – em certos argumentos, que não podem ser, por isso, objeto de crítica, tem-se uma comunidade menos autoreflexiva, ou melhor, uma comunidade que convive com alguma forma de metafísica ou de ideologia.

Esse critério pautado pela comunicação aparece, por isso, como uma forma de se estabelecer a possibilidade do novo que não se transforma em um horizonte que se enquadra em um relativismo de possibilidades. O novo da comunidade autoreflexiva é o novo da comunicação social mais ampla possível. O que haverá, em seguida, não se pode, exatamente, prever; mas haverá mais reflexão se o argumento apresentado puder ser lançado ao crivo da crítica coletiva. O que importa, por isso, não é o conteúdo do argumento que se expressa em progresso, mas no procedimento que se estrutura em comunicação coletiva em torno do argumento, pois “sob as condições do pensamento pós-metafísico não se pode contar com um consenso que continue a avançar e seja *conteudístico, nesse sentido*” (HABERMAS, 2002a, p. 328). O que se deseja, por isso, é ampliar as condições da comunicação autoreflexiva promover os mecanismos para a formação de um procedimento contínuo de deliberação coletiva em torno dos argumentos (pretensões de validade). Em síntese, nesse procedimento, quer-se, cada vez mais, se afirmar a relação do sujeito com o co-sujeito, ou seja, a alteridade como base do discurso construtivo da reflexão social.

Assim, por exemplo, se hoje há um argumento tradicional que não tenha sido objeto de crítica, é preciso projetar um vir a ser em que ele possa ser lançado ao crivo deliberativo como forma de ampliação da qualidade de autoreflexividade da comunidade. Por mais que o passado seja fundamental para o agir no presente, ele não pode ser concebido de modo a vincular a impossibilidade de sua crítica. Ao mesmo tempo, por mais que o passado, a tradição possa fornecer respostas a sua superação, é bem verdade que muitas respostas exigirão ir além da tradição, até porque se torna complicado pensar além da tradição estando preso a essa.

A ênfase no contextualismo como base da validação do argumento, como se observa no pensamento de Rorty, pode enfraquecer a perspectiva procedimental da comunicação, que não se limita a uma realidade, mas atinge qualquer uma delas (universalismo da linguagem e da validade enquanto processo de comunicação social, na perspectiva habermasiana)<sup>7</sup>. É preciso ter em mente sempre a possibilidade da argumentação racional. Por isso, é importante pressupor algo por trás dos contextos. Ao contextualismo, que “restringe todas as pretensões de verdade à dimensão dos jogos de linguagem locais e a regras do discurso que se impuseram faticamente, que equipara todos os *standards* de racionalidade a hábitos, a convenções válidas no momento” (HABERMAS, 2002b, p. 59), há de se contrapor uma proposta filosófica que consiga *superar* contextos, estabelecendo as premissas que se referem à potencialidade, sempre a alcançar, de uma maior comunicação social – e isso não por meio de conteúdos, mas de processos em que se realiza a argumentação racional. É preciso, segundo Habermas, explicitar uma contínua *tensão entre facticidade e validade*.

A formação de uma comunidade autoreflexiva, por isso, exige a pressuposição de premissas contrafáticas, que afirmam esse vir a ser da ampliação da argumentação racional. Fechar o pensamento à facticidade, como sugere o pensamento de Rorty, além de estreitar a própria racionalidade e fundir facticidade com validade, pode enfraquecer o poder mobilizador da argumentação racional, até porque a razão, nessa perspectiva, é, sobretudo, *práxis*. Sem a *tensão entre facticidade e validade*, não se estabelecem as condições para uma razão que quer, cada vez mais, promover o entendimento. Isso porque a validação não se contenta com um contexto determinado; ela quer ir além de um consenso contingente; ela quer ser um vir a ser constantemente discutido em distintas realidades. O universalismo que está nessa intersubjetividade pressuposta instiga o agir racionalmente motivado a promover, em diferentes realidades, a discussão crítica de sua validade – e isso pode representar uma condição para a superação da metafísica, ao contrário do que sugere Rorty. De acordo com Habermas (2002c, p.

---

<sup>7</sup> É essa a perspectiva de Jürgen Habermas que considero bastante pertinente, apesar de importantes críticas contra essas pretensões universalizantes.

60), “por serem pretensões criticáveis, elas transcendem os contextos nos quais são formuladas e nos quais elas pretendem valer”.

Com esse panorama, a racionalidade é aberta para colocar ao crivo da crítica tudo aquilo que poderia condicioná-la, como as estruturas sociais coercivas e a própria noção de povo. “No espectro da validade da prática cotidiana de entendimento aparece uma racionalidade comunicativa que se abre num leque de dimensões” (HABERMAS, 2002c, p. 60). Não se pode, dessa forma, objetivar a tradição, o passado, os hábitos contingentemente adquiridos. É preciso realizar a crítica de seu próprio potencial validante, por mais que seja inevitável entender que todos estão ligados, de alguma forma, a contextos. Em síntese, a reflexão não pode se operar *dentro da facticidade*, mas dentro da percepção de uma *tensão entre facticidade e validade*, entre a vida contingente e as pretensões de validade de uma ampliação da argumentação racional, como processo discursivo. A racionalidade, desse modo, deve operar fora da tradição.

Uma comunidade autoreflexiva não se limita a tornar transparente a consciência histórica. Nas palavras de Habermas (1987, p. 17), “o substancial do historicamente pré-dado não fica intocado ao ser assumido na reflexão. A estrutura preconceitual que se tornou transparente não pode mais funcionar à maneira de preconceito.” O plano da reflexão não pode, desse modo, se fechar na facticidade; ele deve superar as condições da historicidade e mostrar que a emancipação é projetável na medida em que se estabeleçam, no âmbito dos pressupostos normativos, as condições da comunicação não coerciva, em que se lança a necessidade de uma ampliação da argumentação racional. A reflexão exige, assim, o reconhecimento da comunicação como *ideia regulativa*, que deve ser pressuposta, no plano de validade, como um diálogo sem distorções, livre de coerções para a projeção emancipatória possível. É uma antecipação que indica ser o plano da reflexão não confundível com o da facticidade, embora dele não se afaste como uma abstração irreduzível.

Ao revés, essa premissa, tão bem desenvolvida pelo pensamento de Habermas, busca expor a constante *tensão* entre os planos da *facticidade* e *validade* e é, nesse aspecto, que se encontra a perspectiva de uma emancipação que se realiza em concreto. Por isso, não se está afirmando uma perspectiva de racionalidade absoluta e afastada do

contexto. O transcendental pressuposto é destrancendentalizado nas práticas de vida. Habermas (2002b, p. 31) afirma que:

a tensão transcendental entre o ideal e o real, entre o domínio dos inteligíveis e o das aparências se muda para a realidade social das coordenações de ações e das instituições. É esta transformação da razão 'pura' em uma razão 'situada'.

Ao transpor para o plano das realizações vitais, da realidade de comunicação, a transcendência pressuposta *regula* as possibilidades de agir: ela se *destrancendentaliza*, sem *determinar* – pois a crítica é sempre almejada – a ação contingentemente realizada.

Em resumo, a formação de uma comunidade autoreflexiva não prescinde da percepção de que: 1º) o Outro deve ser constantemente pressuposto como condição de uma nova dimensão da racionalidade, pautada na comunicação social; 2º) a autoreflexividade opera sob riscos, de forma que não há mais garantias de não retrocesso (tudo, afinal, pode ser objeto de crítica); 3º) não se pode objetivar o contexto, fundindo-se facticidade com validade, porém, compreender que a comunidade autoreflexiva, para superar ideologias, precisa compreender a tensão entre facticidade e validade, até porque o contexto, que é mediado pela linguagem, pode ser ideológico ou, como bem explicita Habermas (2002b, p. 21), “*a linguagem também é ideológica*”; 4º) pressuposição de premissas contrafáticas não redundam em abstração, já que elas são continuamente destrancendentalizadas, de modo a se efetuar uma ação contingente de promoção da comunicação social. Todas essas conclusões, por sua vez, retratam que o *Outro* passa a ser o critério central para uma nova postura da filosofia e de seu entrosamento com a *práxis*. Não há mais espaço para se pensar e agir sem a alteridade; ela é condição, afinal, para o novo e para a superação da ideologia.

Essas premissas, quando transportadas para o constitucionalismo, enfatizam que é imprescindível ter clara compreensão de que, se há alguma pretensão universal no debate sobre os direitos humanos, ela está calcada na necessidade de se estabelecer uma relação de complementaridade entre a soberania popular e os direitos humanos. O universalismo, desse modo, não adquire sentido contedudístico, mas procedimental, como uma garantia contra a ideologia. E é nessa relação de complementaridade que se permite uma integração social efetivamente democrática. Nas palavras de Habermas (1997, p. 56),

“enquanto a coordenação da ação, e com ela o entrelaçamento de interações, transcorrer pela via de processos de entendimento, as convicções compartilhadas intersubjetivamente formam o *médium* da integração social”. Os direitos humanos, desse modo, assumem a função de permitir que esse *medium* da integração social se faça respeitando a diferença, afirmando-se, pois, a alteridade. E, por isso, “o princípio do discurso – afirma Habermas (1997, p. 165) – só pode assumir a figura de um princípio da democracia, se estiver interligado com o *medium* do direito, *formando* um sistema de direitos que coloca a autonomia pública numa relação de pressuposição recíproca.” Sem os direitos humanos, a *forma* do direito pode ser colonizada e, muitas vezes, por um fundamento irrefletido. Se há algo de universal, pois, nessa dimensão, ele está na potencialidade contínua dos direitos humanos de interligar, cooriginariamente, a autonomia política e a privada (HABERMAS, 1997, p. 164). Não adquire a *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas aplicada ao direito, ao contrário de outras teorias fundacionalistas, o formato de um universalismo conteudístico, metafísico e irrefletido. Ao revés, em seu pensamento, somente é possível democracia, se todo fundamento for continuamente lançado à crítica – e é exatamente esse o papel que os direitos humanos assumem.

São essas as razões que demonstram, em breve análise, o porquê da assunção imediata do pensamento de Habermas a teorias fundacionalistas, e podem significar uma simplificação acentuada de seu conteúdo. Em diversas oportunidades, Habermas é criticado por essa ênfase na racionalidade, nesse otimismo a respeito da possibilidade de uma emancipação por intermédio da reflexão crítica dos fundamentos normativos. Rorty mesmo traz, em oposição a essa dimensão de análise dos problemas cotidianos, uma saída que, para Habermas, poderia ser considerada estética, como antes indicado. De fato, Rorty (2005b, p. 211) afirma que “o melhor, e provavelmente o único, argumento que nos permite ignorar o fundacionalismo é aquele que já sugeri: seria mais eficiente fazer isso porque, assim, poderíamos concentrar nossas energias na manipulação de sentimentos, na educação sentimental”. Mas, talvez, essa ênfase na eficiência por meio da “manipulação dos sentimentos”, por mais empiricista que possa parecer, não deva ser afastada de certos fundamentos calcados na comunicação reflexiva – e, nisso, se resgataria a ideia de racionalidade comunicativa. É aquilo que Axel Honneth (1997), fortemente influenciado por Habermas, defende

ao dizer que “a justificação do otimismo não é puramente empírica; é também normativa e prática” (tradução livre).

Esse recado ilustra bem que, se é necessária essa eficiência que tanto Rorty (2005b) enfatiza, ao menos é preciso acreditar na potencialidade transformadora da comunicação social crítica.

E, para esse fim, os fundamentos assumem um papel crucial, porquanto “sem estar orientados para o objetivo de uma solução de problemas passível de comprovação baseada em fundamentos, os participantes não saberiam de modo algum o que *procurar*.” (HABERMAS, 2002a, p. 316). Isso, contudo, não significa, em hipótese alguma, um esquecimento do empírico, pois, “como envolvidos, não podemos ignorar ingenuamente as evidências empíricas” (HABERMAS, 2002a, p. 316). Não é, por isso, um simples fundacionalismo; é, sobretudo, o estabelecimento das condições para a reflexão crítica dos próprios fundamentos. Isso, por sua vez, é a base para uma compreensão reflexiva dos direitos humanos e da pretensão universalista – pautada em uma legitimação por procedimentos – que explicita uma antevisão da facticidade da transformação. Talvez, assim, a eficiência Rortyana, ao contrário do que ele imaginaria, ganhe força, superando ideologias.

## Conclusão

A palavra universalismo apresenta uma conotação explosiva para distintas teorias da democracia. Por um lado, pode representar efetivamente a consagração da metafísica, como se verifica em diversas teorias modernas, cujos fundamentos não são objeto de reflexão rigorosa. Sustenta-se, ao revés, um pressuposto irrefletido, concebido como expressão da racionalidade e, pois, universal na medida em que está intimamente relacionado a uma consciência que objetiva as máximas (Kant) ou que se reverbera em espírito de liberdade (Hegel). Essa é a característica central do pensamento moderno: a metafísica da subjetividade. Por estarem intimamente conectadas à necessidade de um fundamento, essas teorias podem ser denominadas de fundacionalistas. Contudo, por alcançarem ou afirmarem um fundamento que não é lançado à crítica, podem ser designadas de metafísicas. Para uma crítica hermenêutica, como salienta Milovic (2004, p. 98), “não há nada de novo na metafísica: ela é a repetição do mesmo” e esse recado aparece como um importante aspecto para se concluir esta investigação.

A crítica de Richard Rorty às pretensões universalistas partem desse projeto hermenêutico de crítica à metafísica e, por conseguinte, a propensão de teorias buscarem um fundamento justificador por trás da realidade – como se verifica em Habermas – entra em choque direto com um projeto antimetafísico.

A dúvida, contudo, surge da direta correlação entre fundacionalismo e metafísica. Será que o simples fato de se adotarem fundamentos – assim como o universalismo e a racionalidade – significa, por si, só a consagração de um pressuposto metafísico? Será que a metafísica não poderia estar, ao revés, na própria negação dos fundamentos? Essas questões revelam a complexidade do debate. Se Rorty (1997, p. 238) afirma que “aqueles que compatilham do pragmatismo de Dewey dirão que, embora ela possa necessitar de articulação filosófica, ela não necessita de suporte filosófico”, Habermas (2002d, p. 52), a seu turno, sustenta que “todas estas tentativas de destranscendentalizar a razão ficam presas ainda a pré-decisões conceituais da filosofia transcendental”. É um confronto insuperável, porém, apesar das distinções de origem, ambos, como se pôde verificar, se complementam na afirmação da necessidade de se cair no empírico, de se estabelecer uma propensão para uma ação transformadora.

Sem essa compreensão da problemática, simplifica-se demasiadamente a problemática do universalismo dos direitos humanos. Talvez, no plano jurídico, não haja uma área de estudo em que a metafísica seja tão continuamente resgatada. Michael J. Perry (1998, p. 66) mesmo enfatiza que “algumas coisas são caracteristicamente universais e, não, locais. Algumas coisas são *humanas*”. Mas o que é o humano? Novamente, a metafísica parece assumir o controle da justificativa de certas práticas. Essas afirmações, entretanto, são fortemente lançadas à crítica quando se verifica que os direitos humanos não se estruturam sob um fundamento irrefletido, mas, sim, compreendidos como complementares à soberania popular, estabelecendo-se, assim, uma cooriginalidade entre autonomia pública e particular. É o que afirma Habermas (2002d, p. 46) ao salientar que

o pensamento metafísico viu-se numa situação embaraçosa, no momento em que o saber passou a ser retirado de uma base de racionalidade material e transportado para o nível de uma racionalidade ‘procedural’. Há de se apartar essa racionalidade

conteudística, que credita valor em critérios que não são objeto de discussão – o humano, a essência, o povo (sem se pensar a alteridade), a consciência racional etc – e verificar que é possível um outro olhar sobre a razão. Somente assim os direitos humanos poderiam ser compreendidos não como uma entidade absoluta, essencial, metajurídica, porém, sim, como uma construção histórica, que não abre mão, contudo, da metacrítica promovida pelo plano da validade.

Se, afinal, “os direitos constitucionais emergem como uma contrainstituição social que restringe as tendências colonizadoras da política estatal” (VERSCHRAEGEN, 2002, p. 272, tradução livre), não pode ele ser domado por um conteúdo não lançado ao debate público, à reflexão coletiva. E se os direitos humanos não acompanharem esse desiderato – em que se complementam à soberania popular –, estarão fadados a serem apartados por interesse de qualquer ordem (política, econômica, cultural etc), o que, em último momento, pode acarretar a negação da diferença, a exclusão do outro, enfim, a destruição da democracia.

“*Universalismo dos direitos humanos?*” é certamente uma pergunta que ainda deverá ser continuamente desenvolvida e compreendida em suas distintas nuances. Porém, não se pode perder o entendimento que, muito mais do que um simples confronto entre teorias fundacionalistas e antifundacionalistas, existe um conflito entre reflexão e não reflexão dos pressupostos normativos. Ao mesmo tempo, aparece a questão referente à superação de ideologias e às formas de como pensar saídas a uma repetição do mesmo promovida pela metafísica. Não é, por isso, tão simples, como demonstrado, a identificação entre fundamentos e metafísica; são conceitos que levam a uma problematização muito mais densa. O problema central, talvez – e esse é a mensagem que pode ser trazida a partir da análise de ambos autores – é que a comunicação social, os jogos intersubjetivos de linguagem são, por excelência, a premissa para uma postura pós-metafísica. E isso revela o elemento central que conecta ambos os pensamentos: pensar hoje os direitos humanos não prescinde do Outro. Sob distintos enfoques, a emancipação para Habermas e a eficiência institucional para Rorty são tomadas como consequência de uma ênfase na alteridade. Esse debate, por sua vez, leva para outra dimensão do problema, que já

enseja um novo foco de análise: que alteridade deve ser resguardada pelos direitos humanos? É uma sugestão de futura investigação, fato que decorre diretamente da complexidade e interesse de um tema que tantas possíveis interpretações possibilita. Este artigo termina – e isso o afasta da metafísica – pensando o novo.

## Referências

CARVALHO NETTO, Menelick de. Apresentação. In: MOUFFE, Chantal. *Pensando a democracia moderna com, e contra, Carl Schmitt*. Traduzido por Menelick de Carvalho Netto para fins acadêmicos. [S.n.t.].

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GIDDENS, Anthony. Reason without revolution? In: BERNSTEIN, Richard J. (Org.). *Habermas and modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1988. p. 81-103.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: Estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002c.

\_\_\_\_\_. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002d.

\_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica - Para uma crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.

\_\_\_\_\_. *The theory of communicative action - Reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1983. v. I.

\_\_\_\_\_. *The theory of communicative action - Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press, 1989. v. II.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. São Paulo: Vozes, 2002.

HONNETH, Axel. Is universalism a moral trap? The presuppositions and limits of a politics of human rights. In: BOHMAN, James; LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Perpetual peace: Essays on Kant's cosmopolitan ideal*. Cambridge: MIT Press, 1997. p.105-148.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da comunicação: Para uma crítica da modernidade*. Brasília: Plano, 2002.

MOUFFE, Chantal. Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research*, v.66, n. 3, p. 745-758, Fall 1999, Academic Research Library.

PERRY, Michael J. *The Idea of human rights: Four inquiries*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade: Escritos filosóficos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Verdade e progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005b.

SILVA, Filipe Carreira da. Habermas, Rorty e o pragmatismo americano. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 1, 2006.

VERSCHRAEGEN, Gert. Human Rights and modern society: a sociological analysis from the perspective of systems theory. *Journal of Law and Society*, v. 29, n. 2, June 2002

WELLMER, Albrecht. Reason, utopia, and the dialectic of enlightenment. In: BERNSTEIN, Richard J. (Org.). *Habermas and modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1988. p. 35-66

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real*. São Paulo: Boitempo, 2003.

**Recebido:** Fevereiro/2010

**Aprovado:** Março/2010