

HABERMAS E O OUTRO DO SABER JURÍDICO

José Carlos dos Santos*

SANTOS, J. C. Habermas e o outro do saber jurídico. *Rev. Ciên. Jur. e Soc. da Unipar*. Umuarama. v. 11, n. 2, p. 445-470, jul./dez. 2008.

RESUMO: O pensamento habermasiano é uma das grandes referências para pensar filosoficamente os parâmetros da modernidade. De modo especial, quando devemos pensar a filosofia do direito, contribui para uma retomada crítica da tradição kantiana, propondo o agir comunicativo como forma de ruptura de uma tradição positivista, que remeteu o direito a um fazer técnico restrigente das experiências forjadas no agir cotidiano. Neste artigo, demonstram-se as fontes do pensamento do autor, de modo especial a hermenêutica e o construtivismo, como vertentes do pensamento do autor e apontam-se implicações destas para a superação do tecnicismo jurídico.

PALAVRAS-CHAVE: Validade. Soberania. Agir comunicativo. Ensino jurídico.

1- INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas, em conferência proferida em junho de 1981, promovida pela Associação Hegeliana Internacional, retomou um tema fundamental nas discussões feitas no Brasil sobre os parâmetros da modernidade. Este tema vem, há pelo menos uma década, ocupando todas as áreas de conhecimento, o que pode ser percebido através da intensa produção bibliográfica, eventos, produções acadêmicas – dissertações e teses etc.

À moda de muitos autores, o autor situa a discussão a partir de um ponto bastante visível, qual seja, o de apontar os limites do conhecimento racional, fundador da modernidade. Embora a vários autores possa ser atribuído este peso de “fundadores”, Habermas se utiliza dos fundamentos filosóficos propostos por Kant. Segundo as palavras do autor, “Kant coloca, no lugar do conceito substancial de razão, da tradição metafísica, o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal.” (2003, p. 18). O reclamo de Habermas se faz no sentido de que uma metafísica – ou teoria do conhecimento – ocupa o lugar da razão prática. A modernidade seria, então, o mundo do saber instrumental e cientificamente analítico-dedutivo.

Esta marca procedimental dos campos de saber, e neste caso, especifi-

*Doutor pela Universidade Federal do Paraná. Docente efetivo do Curso de Direito da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. e.mail: jcarlos@rondotec.com.br

camente do saber jurídico, importa ser pensado para o autor. O modo de procedimento na construção ou aplicação do conhecimento foi sedimentado pela visão kantiana, criando um reducionismo para a compreensão dos fenômenos sociais. O dever ser kantiano assumiu uma postura de sobreposição ao vivido cotidiano, ignorando regras e éticas que emanam das pessoas e não dos sistemas, porque estes são, a priori, estabelecidos como *práticas normativas metafísicas* e superiores ao universo da experiência individual. Neste ponto reside toda a discussão sobre a modernidade habermasiana. Por questão de delimitação, demonstraremos os fundamentos construtivistas e hermenêuticos propostos pelo autor como forma de pensar o agir comunicativo, fórmula proposta pelo autor como meio de superação do tecnicismo da modernidade.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1- Como Kant imaginou o conhecimento científico

Antes de avançar, faz-se necessário entender melhor a proposição feita por Emanuel Kant sobre conhecimento e que Habermas aponta como limite da compreensão dos fenômenos sociais. Em *Crítica da Razão Pura*, Kant afirmou:

Até hoje se admitia que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se estes pressupostos. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento [...] (2004, p. 34)

A proposição se fundamenta no velho dilema sobre a ação da razão. Ao pensar o conhecimento empírico, Kant definiu como aquele que ocorre a posteriori, ao passar pelo crivo de um pensamento metafísico. Este movimento do conhecimento seria daquele que se refere aos dados fornecidos pelos sentidos. Há, então, um processo mental descolado de todo ambiente gerador do conhecimento, ou seja, apenas processado mentalmente pelo sujeito que conhece e a partir de conceitos universais fornecidos pela cultura de que tal experiência do conhecer faz parte.

Este ato gerador do conhecimento, contudo, vem fundamentado pelo conhecimento puro, aquele que ocorre a priori. Esse movimento de isolamento ocorreria no momento em que a reflexão seria uma espécie de “elevação” da alma – no sentido Agostiniano. A elevação seria a purificação, o contato com uma compreensão supranatural, desligada dos interesses imediatos. Consistiria na universalidade do saber. Na ordem do conhecimento, então, estaria assim posta a questão kantiana do conhecimento: *o ato de conhecer está fundamentado*

por princípios universais a priori. Este ato produtor de conhecimento não depende de quaisquer dados dos sentidos, porque é anterior à experiência e nasce puramente de uma operação racional. Esta operação é uma afirmação universal e tem validade universal; ela é uma afirmação que, para ser válida, não depende de nenhuma condição específica. Trata-se de uma afirmação necessária.

Kant tinha convencimento de que este ato de juízo era fundador de uma nova metafísica do conhecimento porque, justamente, se dava além do mundo objetivo. A percepção do autor era a seguinte:

No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos (KANT, 2004, p. 43).

Sendo assim, o conhecimento era algo independente do mundo objetivo, produzido pela razão que, ao se dirigir para este (para o mundo objetivo) age para operar sobre ele, não para apreender a partir dele. A operação de conhecer confunde-se com a ação, na medida em que a validade da teoria – da reflexão, do fundamento da verdade – estará em transformar o meio, modificá-lo, ao invés de edificar os princípios a partir dele.

Pois bem, entendida esta questão, pode ser focado um segundo ponto: a validade do conhecimento. Kant preocupa-se com a questão da validade como uma oposição ao princípio de relatividade do saber. Admirador da matemática e da física, busca nestas ciências um modelo válido para o raciocínio metafísico. Como a verdade do conhecimento científico é em si mesma evidente ou demonstrada a partir de verdades evidentes, busca na matemática e na física o modelo de ciência inspirado na geometria euclidiana e na mecânica newtoniana¹. O filósofo percebe que são os juízos universais e necessários que firmam, tanto a matemática, quanto a física, como ciências. É necessário lembrarmos ainda, para compreensão do horizonte mental do autor, que ele está vivendo um período enciclopedista², ou seja, em um momento importante da história das mentalidades – ou

¹ GONZÁLES PORTA, comenta “Kant adota a física de Newton sem, no entanto, abandonar a teoria clássica de ciência, na qual se havia formado. Ele aceita a mecânica newtoniana, porém a interpreta através da idéia racionalista de ciência. Isto é decisivo: para Kant, a física newtoniana é algo mais que uma mera generalização de dados empíricos ou uma descrição matemática feliz e conveniente dos fenômenos que poderia, eventualmente, ser corrigida no futuro; ela é um conhecimento que implica um caráter universal e necessário” (2002, p. 109-110).

² - Enciclopedistas é o nome dado aos filósofos e outros pertencentes ao chamado Enciclopedismo,

das ciências – em que se acreditava ser possível a construção de um pensamento geral, englobador, e livre da metafísica clássica. Neste aspecto, Kant deposita na Revolução Francesa suas esperanças quanto à expressão do livre pensamento e da liberdade política.

Este primado da razão livre tinha que ter, como limite, a síntese de um todo. Kant coloca este fundamento nos “juízos sintéticos a priori”, ou seja, conceitos rigorosamente universais e necessários, não derivados da experiência, que ampliam a predicação do sujeito. Por isso, afirma o autor que a metafísica clássica somente será ciência se for capaz de conhecer através de juízos sintéticos a priori. Mas, consideremos esta condição kantiana: O conhecimento puro, portanto, conduz a juízos universais e necessários, enquanto que o conhecimento empírico não possui essas características porque escravo de todo tipo de relativismo.

Kant percebe que há objetos não-fenômênicos que também são trabalhados pela razão, os quais chamou de transcendent³. Esses objetos – que não são objetos na crua acepção do termo, mas conceitos, são realizados, ou seja, a razão os torna uma ação. Sobre os objetos transcendent³ – idéias puras do entendimento (bondade, liberdade, amizade, justiça, etc.) – não é possível fazer ciência. Por não serem fenômenos, não desencadeiam a determinação conceitual do entendimento. Por outro lado, os objetos transcendent³ são reguladores da ação (moral). Na concepção de Kant, a razão, quando determina os objetos, está se propondo a fazer ciência e, quando os realiza, está se propondo a agir moralmente (razão teórica e prática, respectivamente).

Contudo, a preocupação do Filósofo está na busca por um conhecimento transcendental. Um conhecimento que não simplesmente conheça os objetos,

que confeccionaram e apoiaram a *Encyclopédie*, publicada na França entre 1751 e 1780, com 35 volumes, uma das grandes realizações literárias do século 18. Era uma revisão completa das artes e ciências da época. Explicando os novos conceitos físicos e cosmológicos, e proclamando a nova filosofia do humanismo. A *Encyclopédie* foi editada por Diderot e d’Alembert, com contribuições em artigos de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Buffon e do barão d’Holbach. As estritas leis da censura na França evitaram ataques diretos à Igreja e ao Estado, mas estas duas instituições gêmeas eram tratadas na Enciclopédia com ironia e desdém. Um decreto de 1752 proibiu os primeiros volumes e em 1759 foi incluída no *Index* (de livros publicados aos católicos romanos), mas continuou a circular. Acredita-se que as atitudes críticas fomentadas pela Enciclopédia contribuíram para a Revolução Francesa. Kant depositava na revolução uma esperança de liberdade política e do exercício livre da razão.

³ JOLIVET, R. enuncia: “Kant distingue entre transcendente e transcendental. Transcendente é o termo usado para descrever aqueles princípios que “reconhecem transpor” os limites da experiência, em oposição aos princípios imanentes “cuja aplicação está inteiramente dentro dos limites da experiência possível” (CRP A 296/b p.352). Princípios transcendent³ “que não reconhecem limites” têm de distinguir-se do emprego transcendental de princípios imanentes para além de seus limites próprios. Tais princípios incluem as idéias psicológicas, cosmológicas e teológicas discutidas na *Dialética Transcendental*” (1975: p. 312).

mas que conheça como se conhece os objetos, - isto é, os fundamentos, os limites e as possibilidades do conhecimento científico -, sendo isso possível *a priori*⁴. Ao investigar o aparato cognoscitivo, Kant quer descobrir como são formados os juízos (unidade do conhecimento). Sabendo como são formados os juízos, é possível estabelecer os critérios que afirmam e atestam a existência, bem como a validade dos juízos sintéticos *a priori*, que estão na base de qualquer ciência. Após essa comprovação, é possível tentar repassá-los à investigação metafísica.

Portanto, o termo *a priori* foi definido por Kant como um procedimento de conhecimento. Conhecemos *a priori* uma dada proposição quando não recorremos à experiência para a conhecer. Por exemplo, uma pessoa sabe *a priori*, que $23 + 12 = 35$ quando faz um cálculo mental, não recorrendo à experiência. Conhecemos *a posteriori* uma dada proposição quando recorremos à experiência para a conhecer. Por exemplo, uma pessoa sabe *a posteriori* que o céu é azul quando olha para o céu e vê que é azul. Considera-se, tradicionalmente, que a lógica, a matemática e a filosofia são disciplinas *a priori*, porque têm por objeto problemas cuja solução implica recorrer ao pensamento puro. A história, a física e a economia, por exemplo, são disciplinas *a posteriori*, porque têm por objeto de estudo fenômenos que só podem ser conhecidos através da experiência; por exemplo: para saber em que ano Buzz Aldrin e Neil Armstrong foram à Lua é necessário consultar documentos históricos; para saber qual a taxa de inflação é necessário consultar dados econômicos.

Colocadas desta forma algumas características do pensamento kantiano, podemos dispor as linhas de argumentação do pensamento habermasiano.

2.2- Habermas contra Kant

Habermas quer discutir justamente este primado da razão fundado por Kant. Ao propor o conceito de ciência como fundamento de todo o saber e, neste caso, da própria filosofia, afirma que o autor, comentando Kant:

(Ele) atribuiu (à filosofia) o papel de juiz supremo perante a cultura em seu todo. Ao demarcar os limites, das esferas axiológicas culturais da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica da arte, segundo características exclusivamente formais, e ao legitimá-las ao tempo dentro de seus limites, a filosofia se comporta como suprema instância jurídica, não somente em face das ciências, mas perante a cultura em seu todo. (HABERMAS, 1997 p. 189).

⁴Nas palavras de Kant: “Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (2004, p. 53).

Se Kant colocou a filosofia como tribunal do saber, a questão, então, reside em como refutar os argumentos kantianos. Nesta conferência, Habermas reconhece algum crédito em Nietzsche nesta linha de combate. Afirma que, ao defender uma forma de retorno ao mito, no fundo Nietzsche estava propondo: primeiramente uma compreensão das bases formadoras da modernidade e, segundo, demonstrando que o ato de retornar, que é uma ação proibida pela mentalidade moderna, romperia com o discurso da ordem estabelecida esteticamente pelo saber. Um retorno ao mito proporia perceber as bases de “invenção” do precedente do conhecer - a velha polêmica estabelecida entre a *erfindung* (invenção) e *ursprung* (origem) – que é predominantemente construtivo, operativo, ascendente. Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, afirmou que,

Con la entrada de Nietzsche en el discurso de la modernidad cambia de raíz la argumentación. [...] Nietzsche [...] renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y licencia a la dialéctica de la Ilustración. Son sobre todo las deformaciones historicistas de la conciencia moderna, su inundación con cualesquiera contenidos y su vaciamiento de todo lo esencial, lo que hacen dudar que la modernidad pueda aún extraer de sí misma los criterios que necesita - pues de nosotros mismos, los modernos, no tenemos absolutamente nada ciertamente que Nietzsche dirige y aplica una vez más, ahora contra la ilustración historicista, la figura de pensamiento que la dialéctica de la ilustración representa, pero con la única finalidad de hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal (1989, p.34).

Para ele, Nietzsche toma um caminho – não perseguido por Habermas, embora veja o objetivo como fundamental, na medida em que é dirigido contra a estética da modernidade – que aponta a renúncia ao revisionismo do conceito de modernidade, porque houve um excessivo esvaziamento de conteúdo da experiência histórica.

Não deixa, no entanto, de pontuar a clareza do pensamento de Nietzsche.

Para Nietzsche la situación de partida es clara. Por un lado, la ilustración historicista no hace más que reforzar las escisiones que las adquisiciones de la modernidad llevan anejas y que cada vez se hacen sentir con más fuerza; la razón que se presenta en esa forma cuasirreligiosa que es el humanismo culto ya no desarrolla ninguna fuerza sintética capaz de sustituir el poder unificador de la religión tradicional. Por otro lado, la modernidad tiene cerrado el camino de vuelta a una restauración. Las imágenes religioso-metafísicas de las viejas

civilizaciones son ellas mismas ya un producto de la ilustración, *demasiado racionales*, por tanto, para poder oponer todavía algo a la ilustración radicalizada que la modernidad representa (HABERMAS, 1989, p. 43).

Um beco sem saída ou uma coação da linguagem, a força estética da modernidade, mesmo que admitisse – o que não admite! – um retorno aos fundamentos da racionalidade, não seria um retorno desprovido do sentido estético da própria modernidade. Vale lembrar – só à guisa de conclusão, porque nosso objetivo não é aqui discutir Nietzsche – que o autor situa esta impossibilidade de retorno às origens devido a Sócrates e a Cristo, “el fundador del pensamiento filosófico y por el fundador del monoteísmo eclesiástico” (1989, p. 46).

Mas não é a Nietzsche que Habermas recorre ao afirmar que “a posição construtivista tenta compensar de outra maneira o déficit de fundamentação que, do ponto de vista da filosofia transcendental, surgiu agora.” (1989, p. 46).

Embora de significativa contribuição para a crítica da modernidade, Habermas estabelece um ponto de observação. Se por um lado, o movimento racional fundado desde Descartes e sentenciado por Kant criou um fundamento para o procedimento científico sedimentado em conceitos universais adotados pela razão como dogmáticos, o autor quer justamente discutir este pressuposto, retomando o construtivismo como um aporte importante para discutir esta modernidade conceitual das ciências.

Não quer dizer que, com a escolha do construtivismo, não reconheça outras correntes capazes do combate à modernidade científica. Aponta o caminho criticista tomado por Hegel; mas também lembra de Lukács, do praticismo de Karl Korsch e Hans Freyer, além do negativismo de Adorno. Demonstra ter também grande atração pelos pragmatistas e a filosofia hermenêutica. Nas suas palavras: “a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica situam, de fato, a dúvida quanto às pretensões de fundamentação e autofundamentação do pensamento filosófico em nível mais profundo do que os críticos que se colocam na linhagem de Kant e Hegel” (1989, p. 52). A questão que pode ser apontada contra a filosofia de Hegel é a questão propriamente metodológica do método dialético que, se por um lado, no movimento da tese à antítese, promove uma superação histórica do sujeito – o tão propalado historicismo hegeliano –, por outro, a consciência história – o ser para si – significa a adoção de conceitos universais e de validade universais, os nominados axiomas⁵. E, então, um saber axiomático retorna à instrumentalização do conhecimento, característica da modernidade que Habermas quer superar.

⁵ - Um texto que pode aprofundar esta discussão foi publicado por com o título de Direito, Procedimento e Racionalidade in: *Com Habermas, contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia*.

Esta retomada (a superação) a partir deste novo horizonte tem um fundamento bastante preciso na questão do combate ao conceito de modernidade, e que, de fundo, não se trata de conceito, mas de procedimento científico.

O tema central do debate passa a ser então, a questão da mediação, que será focada mais adiante. Por ora, é importante pontuar as contribuições da hermenêutica e do construtivismo para o ponto de observação do autor.

2.3- Círculo hermenêutico

Trata-se de expressão que aparece frequentemente na discussão hermenêutica atual, quer no âmbito filosófico quer no âmbito teológico. Refere-se a uma lógica interna da compreensão hermenêutica, isto é, a uma regra segundo a qual é necessário compreender o todo de um texto a partir das suas partes e estas a partir do todo⁶. De acordo com H.- G. Gadamer, esta é uma regra do saber cuja origem remonta à antiga retórica e que penetrou na hermenêutica moderna através da problemática protestante das condições de legibilidade e inteligibilidade do texto bíblico.

A este conceito de círculo hermenêutico subjaz, de fato, a apropriação hermenêutica moderna da retórica clássica e com ela um pressuposto que pode ser caracterizado da seguinte forma: compreender um texto é, antes de mais nada, poder ser por ele interpelado, de tal modo que uma antecipação de sentido conduz sempre a nossa compreensão. Interpretar não é partir de um grau zero, mas, pelo contrário, de uma pré-compreensão que envolve a nossa própria relação com o todo do texto, embora apenas se torne compreensão explícita quando, por sua vez, as partes, que se definem a partir do todo, definem este mesmo todo.

O processo de compreensão distingue-se de outros processos intelectivos, nomeadamente do explicativo ou analítico, porque parte de um efeito da palavra (narração), procede segundo um movimento circular, aquele que vai da pré-compreensão do todo à compreensão das partes e da compreensão destas até ao sentido do todo. A compreensão hermenêutica alcança a sua justeza quando o seu primeiro critério é a concordância de todos os detalhes com o todo e isto significa que a falta de congruência acarreta necessariamente o fracasso da compreensão.

Devolver ao texto o acento justo sempre foi a missão da hermenêutica, que nunca pretendeu confundir a sua tarefa com a de uma pura relação lógico-técnica do sentido, prescindindo de toda a verdade do dito⁷. Daí todo o seu esfor-

⁶ - Fizemos um ensaio do método hermenêutico para compreensão dos conceitos de Nação, Nacionalidade e cultura regional em artigo publicado em 2003 em Educere – Revista de Ciências da Educação. UNIPAR, v. 3, n. 1, jan/jun, 2003.

⁷ - Parece ser esta a intenção do Ensaio, segundo a tradição demarcada pelo francês Michel de Mon-

ço em alargar, segundo o modelo de círculos concêntricos, a unidade do sentido compreendido, num vaivém contínuo do todo à parte e da parte ao todo, isto é, retificando, sempre que necessário, a expectativa com que começa. O círculo hermenêutico distingue-se, assim, pela sua origem retórica do círculo vicioso em sentido lógico.

Esta idéia de círculo aparece, pela primeira vez, no contexto filosófico da hermenêutica com F. Schleiermacher (1769-1834), que o recebe de F. Ast, e ao qual dá uma orientação subjetivista que vai marcar a hermenêutica de W. Dilthey (2005). Schleiermacher, pensador romântico e fundador da hermenêutica filosófica, introduz algo de novo no âmbito da tradição hermenêutica - uma ruptura histórica de âmbito universal - já que, ao contrário da primeira fase, não filosófica da hermenêutica, não admite a recepção da tradição como base sólida de toda a necessidade de interpretação. Reside neste ponto a grande contribuição apontada por Habermas. É baste oportuno lembrarmos de Michel Foucault (1984) quando, criticando os pressupostos do saber ocidental - parafraseando Nietzsche - afirma que os começos são subreptícios, capilares, modestos, em contraposição ao grandioso, ruidoso, universal, válido, da tradição científica. Embora não defenda a hermenêutica como método de pensar, Foucault aponta o sujeito - não o saber - como fonte do conhecimento. Essa busca é também o fundamento de Habermas.

O fio condutor da hermenêutica será um outro: o pensamento singular de quem se exprime através de uma língua comum. Neste novo contexto, o círculo da parte e do todo adquire toda uma dupla vertente: subjetiva e objetiva. Como o texto é o resultado da apropriação de uma língua comum e da expressão de um pensamento singular, cada palavra pertence, é claro, ao conjunto da frase, cada texto ao conjunto da obra do respectivo autor e esta, por sua vez, ao conjunto do gênero literário ou da literatura correspondente. Mas, por outro lado, enquanto manifestação de um momento criativo, o texto pertence ao conjunto da vida anímica do autor. Só esta totalidade psíquica permite realizar plenamente a compreensão. Este círculo da palavra, conduz ao sujeito, a um lugar social.

taigne. Em uma obra intitulada justamente *Ensaio*s, foram reunidos textos quase sempre bastante curtos e fragmentários, aparentemente desconectados, sobre temas os mais díspares, como, por exemplo, a tristeza, a desigualdade entre os homens, os canibais, a educação das crianças ou os cavalos de guerra. Justificando essa disparidade e servindo de fio condutor do livro, está uma curiosidade assumidamente despreziosa, que privilegia a inquietude sobre a certeza, o problema sobre o sistema, a sugestão e a expressividade sobre a clareza assertiva. Através desse movimento discursivo, Montaigne encena o próprio movimento do pensamento a se constituir, de modo ao mesmo tempo precário e complexo, a partir de experiências individuais de ordem existencial e intelectual, anteriormente a qualquer formalização teórica e disciplinar. “Eu sei por experiência”, nos esclarece ele, além de alertar sobre a pouca importância de seus escritos, que versariam apenas sobre ele mesmo e seus interesses, sem nenhuma aspiração ao universal e à posteridade.

Neste mesmo sentido, Dilthey falará de “estrutura” e de “convergência segundo um ponto central” no qual a compreensão do todo encontra o seu real fundamento. Institui-se, assim, a idéia da reconstrução da intenção mental como verdadeiro critério hermenêutico. Dilthey (2005) propõe o contexto histórico (o lugar social, o tempo, o sujeito, os jogos) como forma de compreensão dos significados e, portanto, dos sujeitos. Mas não como forma a priori, senão como forma de relacionamento entre a língua – o saber, a norma – e os atores sociais, como apropriadores da língua e situados historicamente, em relação a ela.

Será com M. Heidegger que a problemática hermenêutica do círculo da compreensão adquirirá todo um novo e importante significado, aquele que ainda hoje lhe damos.

Em *Ser e Tempo* (2004), o autor retoma a temática do círculo hermenêutico, reconhecendo expressamente nela não só a lei fundamental da compreensão hermenêutica como a estrutura básica de toda a possibilidade humana de inteligência. Quer isto dizer que, enquanto a teoria hermenêutica do séc. XIX detectava no círculo a estrutura da compreensão histórica e literária – como a tradição que chega até Dilthey –, concebendo-a sempre no quadro da relação formal entre a parte e o todo do texto e o seu reflexo subjetivo (a antecipação intuitiva do todo a que se segue a explicitação do detalhe), para Heidegger a estrutura circular da compreensão hermenêutica não pode, de maneira nenhuma, desembocar num ato puramente psicológico ou “adivinhatório”, que permita um acesso direto ao autor e a partir do qual se atinja uma plena compreensão dos textos. Pelo contrário, o que agora acontece é o seguinte: toda a compreensão humana está determinada, de um modo permanente, pelo movimento de antecipação próprio do ser marcado por uma pré-compreensão. O círculo hermenêutico corresponde à estrutura existencial do existir humano no mundo, que é um ser simultaneamente encarnado, finito e inteligente, isto é, sempre já marcado por uma relação ao sentido. Este sentido remete ao mundo da experiência existencial, primeira, do sujeito.

Para Heidegger, e aqui reside a sua novidade, o círculo não descreve apenas a estrutura metodológica da compreensão hermenêutica, mas, pelo contrário, a própria natureza da inteligibilidade humana, isto é, o que sempre acontece quando o homem, já não sujeito *omnipotente*, o ser racional capaz de transcendentalismos kantiano, mas ser finito e histórico, compreende. E o que é que isto significa? Significa o seguinte: porque a existência humana é inteligente, uma compreensão originária acompanha-a sempre em toda e qualquer compreensão particular que realize. É esta a sua condição fática inultrapassável. E isto implica que uma tal compreensão, a estrutura ontológica básica do ato humano de ser, precede a própria dualidade metodológica clássica da compreensão dos textos e da explicação da natureza, sendo a própria condição de possibilidade de toda a interpretação.

Neste contexto histórico, claramente não metodológico no sentido que cartesianamente atribuímos, isto é, fora da compreensão nos cânones da ciência moderna, aquele que quer compreender um contexto antecipa sempre um esboço do conjunto, logo que lhe aparece um primeiro sentido na experiência. A sua compreensão consiste no próprio aperfeiçoamento deste projeto prévio, sempre falível - porque finito - e sujeito a revisão por um ulterior aprofundamento do sentido. Interpretar é, assim, partir sempre de conceitos prévios que vão sendo substituídos por outros mais adequados, suscetíveis à própria existência histórica do sujeito. Heidegger (2004) sabia que, devido à sua finitude, quem tenta compreender expõe-se sempre ao erro das opiniões prévias que não se confirmam nas coisas. Logo, que a compreensão apenas se realiza verdadeiramente quando percebe que a sua primeira grande tarefa é proteger-se da arbitrariedade das opiniões particulares e dos hábitos de pensamento que passam despercebidos, em ordem a poder dirigir o olhar para as coisas mesmas. Uma consciência hermenêuticamente formada não pode entregar-se, desde logo, ao acaso das suas próprias opiniões prévias sobre o assunto. Deve, pelo contrário, estar disposta a que o contexto lhe diga algo de novo. Uma alteridade só pode surgir quando ela própria põe em causa os pressupostos do intérprete, fazendo-os entrar em jogo.

Desenvolvendo esta nova caracterização ontológica do sentido do círculo hermenêutico, H.-G. Gadamer (1997), discípulo de Heidegger e autor da conhecida obra *Verdade e Método*, vai ainda mais longe e caracteriza a pressuposição de sentido que acompanha toda a compreensão como “antecipação da perfeição”. É que, segundo o autor, o homem só compreende o que constitui uma unidade acabada de sentido. Consiste isto em dizer que o indivíduo interage com o universo histórico do qual faz parte recriando o seu pensar (que se confunde com o agir) até o momento em que a *conversa*ção ocorrer. Isto é, que a satisfação da necessidade existencial tenha sido resolvida.

Para o autor, isto significa fundamentalmente que o processo de compreensão não se reduz a uma misteriosa comunhão de almas nem pela adoção de normas regulamentadoras, mas, pelo contrário, é participação num sentido comunitário (o que hoje ainda me interpela), que o próprio presente ajuda a reconfigurar de um modo novo, segundo um processo histórico de contínua formação.

A antecipação da perfeição, que guia a nossa compreensão, não é também neste caso apenas uma expectativa formal - que pressuponha ser inerente ao contexto como unidade de sentido, que orienta a compreensão do sujeito - mas está fundamentalmente determinada por expectativas de conteúdo. Pressupõe-se, antes de mais o seguinte: o texto, a ciência, o direito fala a verdade; pode dizer-nos algo de válido, entende mais do assunto que nos levou à leitura, do que a nós próprios. O que significa, em última análise, que só quem tem uma pré-compreensão do assunto efetua, de fato, a sua “leitura”. Só quem confia no valor

dos textos, porque tem expectativas marcadas pela abertura à alteridade (e não apenas pela imanência estreita da sua perspectiva singular), pode ser interpelado pela palavra (o saber) e interpretar. *A pré-compreensão, que deriva do ter que ver com o assunto abordado pelo texto é assim a primeira de todas as condições hermenêuticas.* Compreende-se assim, que interpretar não é uma ação passiva, senão ativa desde o princípio onde a intenção que move a ação já está por si mesma imbuída de um prévio sentido. A comunicação trará ao círculo, a criação do novo.

Esta proposição feita pela hermenêutica fará fundo ao projeto habermasiano de “recuperação” do sujeito racional. Percebe-se que o retorno à aceitação da hermenêutica como método não analítico, mas compreensivo, serve ao pressuposto de recuperação do agir comunicativo, pois coloca os indivíduos – ainda que marcados pelas diferenças sociais – em um jogo interativo, mediatizados pela linguagem, ou melhor, pelos recursos simbólicos historicamente construídos e num jogo de subjetivação objetivação rumo a resolver querelas posta pela vida cotidiana. A validade do saber, portanto, não se mede do conceito para o sujeito como pressunha todo o edifício kantiano, mas num jogo finito, prévio, mortal. Aquele que tem validade na medida em que serviu de intermeio para ações de atores sociais, reais, portanto.

2.4- O Construtivismo

Se a hermenêutica serve de método para pensar a troca simbólica entre atores sociais, não se atém, contudo, em explicar a individuação do indivíduo enquanto ser biológico. Embora uma espécie de teoria da compreensão, fundados na hermenêutica seja suficiente para demarcar outra ordem conceitual que não o da ciência, Habermas demonstra uma necessidade de explicitar um “desde onde”, a experiência material e individual é possível. De fato, nenhum dos autores supra citados preocuparam-se demasiadamente com a questão do crescimento humano por entre as representações do mundo social. Obviamente do crescimento da experiência individual; contudo, não com o nascimento biológico.

O construtivismo vai ser a grande alavanca para o pensamento habermasiano. De fato, afirma sobre Jean Piaget, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*:

(...) o estruturalismo genético de Jean Piaget parece-me oferecer um modelo instrutivo para os próprios filósofos e para aqueles que gostariam de continuar a sê-lo. Piaget concebe a ‘abstração reflexionante’ como o mecanismo de aprendizagem que pode explicar, na ontogênese, o desenvolvimento cognitivo que termina numa compreensão descentrada do mundo (HABERMAS, 2003, p. 24).

Ontogenia ou ontogênese são termos lapidados pela biologia e significa uma descrição desde a origem e o desenvolvimento de um organismo (tomando o ovo fertilizado como forma demonstrativa) até sua forma adulta. O grande projeto de Piaget foi de desenvolver ferramentas racionais de compreensão do desenvolvimento humano focando duas áreas fundamentais esquecidas pelo saber cartesiano: o biológico e o ambiental. Embora se tenha observado que Habermas não tem a intenção de desenvolver uma ontogenia do conhecimento⁸, é inegável que recorrer ao estruturalismo foi a forma encontrada para fortalecer a compreensão das raízes individuais do ser em relação interativa com o meio e o outro. É também e ao mesmo tempo, uma forma de tecer elogios aos pragmatistas que combateram ferozmente toda a tradição metafísica clássica.

Também a investida de Piaget tem nascimento num princípio idêntico ao retomado por Habermas, qual seja, o de combater o princípio de universalidade do saber e do conhecimento metódico. Considerando insuficientes essas duas posições para explicar o processo evolutivo da filogenia humana, Piaget formula o conceito de epigênese, argumentando que “o conhecimento não procede nem da experiência única dos objetos nem de uma programação inata pré-formada no sujeito, mas de construções sucessivas, com elaborações constantes de estruturas novas” (PIAGET, 1976). Quer dizer, o processo evolutivo da filogenia humana tem uma origem biológica que é ativada pela ação e interação do organismo com o meio ambiente - físico e social - que o rodeia (COLL, 1978; LA TILLE, 2003), significando entender com isso que as formas primitivas da mente, biologicamente constituídas, são reorganizadas pela psique socializada, ou seja, existe uma relação de interdependência entre o sujeito conhecedor e o objeto a conhecer.

O indivíduo cresce biologicamente e na medida de suas experiências factuais, através de um mecanismo autorregulatório que consiste no processo de equilíbrio progressiva do organismo com o meio em que o indivíduo está inserido. Mas o que vem a ser “equilíbrio”?

2-4.1. equilíbrio: a formação do pensamento lógico

Pode-se dizer que o sujeito epistêmico – aquele que está na iminência da ação – protagoniza o papel central do modelo piagetiano, pois a grande preocupação da teoria é desvendar os mecanismos processuais do pensamento do homem, desde o início da sua vida até a idade adulta. Nesse sentido, a compreensão dos mecanismos de constituição do conhecimento equivale à compreensão dos mecanismos envolvidos na formação do pensamento lógico, matemático.

⁸ Refiro-me ao artigo de Luiz Moreira, Direito, Discurso e Democracia. In: *Contra Habermas, com Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2004.

Como lembra La Taille (1992, p.17), “(...) a lógica representa para Piaget a forma final do equilíbrio das ações. Ela é ‘um sistema de operações’, isto é, de ações que se tornaram reversíveis e passíveis de serem compostas entre si”.

O fundamento da indagação de Piaget pode, assim, então, ser resumida: como os homens constroem o conhecimento? Profundamente didático, a pretensão desdobra-se em uma série de indagações do tipo: como é que a lógica passa do nível elementar para o nível superior? Como se dá o processo de elaboração das idéias? Como a elaboração do conhecimento influencia a adaptação à realidade?, dentre outras.

Em resposta, Piaget (1976) sustenta que a gênese do conhecimento está no próprio sujeito, ou seja, o pensamento lógico não é inato ou tampouco externo ao organismo, mas é fundamentalmente construído na interação homem-objeto. Quer dizer, o desenvolvimento da filogenia humana se dá através de um mecanismo autorregulatório que tem como base um ‘kit’ de condições biológicas que é ativado pela ação e interação do organismo com o meio ambiente - físico e social (RAPPAPORT, 1981). Portanto, a experiência sensorial e o raciocínio são fundantes do processo de constituição da inteligência, ou do pensamento lógico do homem.

Como “inato” – para não recair na tradição filosófica – deixa evidente que o homem é possuidor de uma estrutura biológica que lhe possibilita desenvolver o mental; esse fato *de per se* não assegura o desencadeamento de fatores que propiciarão o seu desenvolvimento, haja vista que este só acontecerá a partir da interação do sujeito com o objeto a conhecer. Por sua vez, a relação com o objeto, embora essencial, da mesma forma também não é uma condição suficiente ao desenvolvimento cognitivo humano, uma vez que, para tanto, é preciso, ainda, o exercício do raciocínio. Então, a elaboração do pensamento lógico demanda um processo interno de reflexão. Tais aspectos deixam à mostra que, ao tentar descrever a origem da constituição do pensamento lógico, Piaget focaliza o processo interno dessa construção. Este é o sujeito epistêmico e este é o processo de equilibração. Ao leitor atento, fica, neste ponto, evidente, o porquê do elogio de Habermas ao construtivismo do mencionado autor.

O conceito de equilibração torna-se especialmente marcante na teoria de Piaget (1976), pois ele representa o fundamento que explica todo o processo do desenvolvimento humano. Trata-se de um fenômeno que tem, em sua essência, um caráter universal, já que é de igual ocorrência para todos os indivíduos da espécie humana, mas que pode sofrer variações em função de conteúdos culturais do meio em que o indivíduo está inserido. Nessa linha de raciocínio, o trabalho de Piaget leva em conta a atuação de 2 elementos básicos para o desenvolvimento da equilibração: os fatores invariantes e os fatores variantes.

2-4.2- Os fatores invariantes: ao nascer, o indivíduo recebe como herança uma série de estruturas biológicas - sensoriais e neurológicas - que permanecem constantes ao longo da sua vida. São essas estruturas biológicas que irão predispor o surgimento de certas estruturas mentais. Em vista disso, considera que o indivíduo carrega consigo duas marcas inatas, que são a tendência natural à organização e à adaptação, significando entender, portanto, que, em última instância, o ‘motor’ do comportamento do homem é inerente ao ser.

2-4.3- Os fatores variantes: são representados pelo conceito de *esquema*, que constitui a unidade básica de pensamento e ação estrutural do modelo piagetiano, sendo um elemento que se transforma no processo de interação com o meio, visando à adaptação do indivíduo ao real que o circunda. Com isso, a teoria psicogenética deixa à mostra que a inteligência não é herdada, mas sim que ela é construída no processo interativo entre o homem e o meio ambiente (físico e social) em que ele estiver inserido.

Conhecer a própria existência histórica é um movimento de equilíbrio e desequilíbrio dos fatores variantes e invariantes. Um equilíbrio nunca finitamente alcançado, visto que viver é interagir com os desajustes causados pelo meio em que vive o sujeito. Um movimento infinito entre acomodação e assimilação. Esses termos, aliás, tem significados bem específicos, segundo a proposição do autor. A assimilação consiste na tentativa do indivíduo de solucionar uma determinada situação a partir da estrutura cognitiva que ele possui naquele momento específico da sua existência. Representa um processo contínuo na medida em que o indivíduo está em constante atividade de interpretação da realidade que o rodeia e, conseqüentemente, tendo que se adaptar a ela, como o processo de assimilação representa sempre uma tentativa de integração de aspectos experienciais aos esquemas previamente estruturados. Por sua vez, a acomodação consiste na capacidade de modificação da estrutura mental antiga, para dar conta de dominar um novo objeto do conhecimento. Quer dizer, a acomodação representa o momento da ação do objeto sobre o sujeito emergindo, portanto, como o elemento complementar das interações sujeito-objeto. Em síntese, toda experiência é *assimilada* por uma estrutura de idéias já existentes (esquemas) podendo provocar uma transformação nesses esquemas, ou seja, gerando um processo de *acomodação*. Como observa Rappaport (1981, p. 56), vê-se nessa idéia de “equilíbrio” de Piaget a marca da sua formação como Biólogo, que o levou a traçar um paralelo entre a evolução biológica da espécie e as construções cognitivas.

É bom considerar, ainda, que, na medida em que toda experiência leva, em graus diferentes, a um processo de assimilação e acomodação, trata-se de entender que o mundo das idéias, da cognição, é um mundo inferencial. Para avançar no desenvolvimento é preciso que o ambiente promova condições para

transformações cognitivas, ou seja, é necessário que se estabeleça um conflito cognitivo que demande um esforço do indivíduo para superá-lo, a fim de que o equilíbrio do organismo seja restabelecido, e assim sucessivamente. Esse processo de transformação vai depender, no entanto, sempre de como o indivíduo vai elaborar e assimilar as suas interações com o meio, isso porque a visada conquista da equilibração do organismo reflete as elaborações possibilitadas pelos níveis de desenvolvimento cognitivo que o organismo detém nos diversos estágios da sua vida. A esse respeito, para Piaget, os modos de relacionamento com a realidade são divididos em 4 períodos. São eles o sensório-motor, pré-operatório, das operações concretas, e das operações formais. Não traremos detalhes sobre estas fases do crescimento infantil, por questões de delimitação e objetividade.⁹

Apenas para melhor compreender a investida de Habermas pelo pensamento piagetiano, levemos em consideração a afirmação de que cada uma dessas fases é caracterizada por formas diferentes de organização mental que possibilitam as diferentes maneiras de o indivíduo relacionar-se com a realidade que o rodeia (COLL e GILLIERON, 1987). De uma forma geral, todos os indivíduos vivenciam essas 4 fases na mesma seqüência, porém o início e o término de cada uma delas pode sofrer variações, em função das características da estrutura biológica de cada indivíduo e da riqueza (ou não) dos estímulos proporcionados pelo meio ambiente em que ele estiver inserido.

O que há de comum entre hermenêutica e construtivismo? Podemos

⁹ - De forma sintética, a característica principal destas fases pode assim ser resumida: **Período Sensório-motor (0 a 2 anos)**: Piaget usa a expressão "a passagem do caos ao cosmo" para traduzir o que o estudo sobre a construção do real descreve e explica. A criança nasce em um universo para ela caótico, habitado por objetos evanescentes (que desapareceriam uma vez fora do campo da percepção), com tempo e espaço subjetivamente sentido, e causalidade reduzida ao poder das ações, em uma forma de onipotência. No recém nascido, portanto, as funções mentais limitam-se ao exercício dos aparelhos reflexos inatos; **Período pré-operatório (2 a 7 anos)**: o que marca a passagem do período sensório-motor para o pré-operatório é o aparecimento da função simbólica ou semiótica, ou seja, é a emergência da **linguagem**. Nessa concepção, a inteligência é anterior à emergência da linguagem; é condição necessária mas não suficiente ao desenvolvimento, pois existe um trabalho de reorganização da ação cognitiva que não é dado pela linguagem; ela depende do desenvolvimento biológico. Nasce a capacidade de atribuir significados à realidade. Contudo, embora o alcance do pensamento apresente transformações importantes, ele se caracteriza, ainda, pelo egocentrismo, uma vez que a criança não concebe uma realidade da qual não faça parte, devido à ausência de esquemas conceituais e da lógica; **Período das operações concretas (7 a 11, 12 anos)**: o egocentrismo intelectual e social (incapacidade de se colocar no ponto de vista de outros) que caracteriza a fase anterior dá lugar à emergência da capacidade da criança de estabelecer relações e coordenar pontos de vista diferentes (próprios e de outrem) e de integrá-los de modo lógico e coerente; **Período das operações formais (12 anos em diante)**: nesta fase a criança, ampliando as capacidades conquistadas na fase anterior, já consegue raciocinar sobre hipóteses na medida em que ela é capaz de formar esquemas conceituais abstratos e através deles executar operações mentais dentro de princípios da lógica formal. Com isso, a criança adquire capacidade de criticar os sistemas sociais e propor novos códigos de conduta: discute valores morais de seus pais e constrói os seus próprios (adquirindo, portanto, autonomia).

apontar não somente o feroz combate à metafísica kantiana e clássica, mas também a forma com que propõem a construção do conhecimento: uma valorização do homem, das suas práticas hodiernas. Um projeto que muda o foco para as mazelas do viver ao invés de focar a disciplinarização do humano diante do saber. Este é o grande projeto habermasiano.

2.5- A abstração reflexionante de Habermas

Após a historicização destas duas tradições de pensamento, que têm grande peso no ponto de observação habermasiano, pode-se retornar ao autor e compreender que a abstração reflexionante coincide com o atingir do último estágio do crescimento humano da tradição piagetiana. Habermas faz uso do termo da mesma forma que o proposto pelo autor. Significa retirar (abstrair) o conhecimento da coordenação das ações sobre os objetos. Somadas à tradição hermenêutica, significa a participação de significados simbólicos que envolvem o ser, fazendo-o participante ativo, na medida em que redimensiona a ação futura. Para Habermas significa a forma pela qual o aprendizado humano passou: por entre a assimilação e equilibração. Por essa razão afirma:

a abstração reflexionante assemelha-se à reflexão transcendental, no sentido em que é por meio dela que os elementos formais inicialmente escondidos no conteúdo cognitivo, enquanto esquemas de ação do sujeito cognoscente, são trazidos à consciência, diferenciados e reconstruídos no estágio de reflexão imediatamente superior (HABERMAS, 2005, p. 24).

Este seria todo o movimento da ontogênese, ou seja, a experiência do conhecer. Por outro lado, este mesmo movimento representa uma espécie de ontogênese hermenêutica, pois é produzido dentro de um campo hermenêutico em que a representação simbólica facilita um processo de diálogo entre o alterego e o ego, diante de ações necessárias da vida cotidiana.

A ação reflexionante aponta uma saída para a prática da ciência pós-moderna: não considerar o sujeito passivo, assimilador e reproduzidor do conhecimento; conhecimento não é algo externo à pessoa, senão uma conexão estabelecida entre necessidades existenciais e biológicas; a interatividade – proposta tanto pela hermenêutica quanto pelo construtivismo – é forma eficaz de compreensão do social e uma linguagem profundamente filosófica; fazer ciência não é enquadrar a realidade em modelos procedimentais dados de antemão, senão a adoção de uma compreensão que vá além da prática mesma; a intercomunicação (aqui usada como sinônimo de interatividade) é uma forma de compreensão superior, porque conduz ao entendimento e, portanto, à aprendizagem suficiente. E, para que não

fique alguma dúvida destes pressupostos anteriormente enumerados, vale ainda conferir a afirmação “a filosofia pragmatista e a filosofia hermenêutica situam, de fato, a dúvida quanto às pretensões de fundamentação e autofundamentação do pensamento filosófico a nível mais profundo do que os críticos que se colocam na linhagem de Kant e Hegel” (HABERMAS, 2003). Essa contribuição significativa obviamente está no fato de que superam a tradição do idealismo e da metafísica. Mas, mais do que isso, situa o sujeito no fundamento da ação. Nem ao lado, nem abaixo dela (a expressão é de Foucault);

“entra não somente uma idéia de um conhecimento lingüisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexa da prática e da comunicação quotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que tem desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo” (HABERMAS, 2005, p. 25).

A partir deste novo horizonte para as experiências de conhecimento, as dimensões do agir e do falar não devem ser mais simplesmente pré-ordenadas à cognição. *Experiência* quer dizer ação, agir; por outro lado, as forças estabelecidas pela razão cartesiana encontram no sujeito a sua finitude enquanto norma fundamental. Doravante, a intercomunicação, ou interatividade, será a ciência por excelência ou, pelo menos, fundadora do agir.

Assim entendidos, a linguagem ou a comunicação lingüística – a ciência, a norma, a técnica – assumiriam outros papéis na história do homem. Elas só continuam a ter funções na medida em que, com a ajuda delas, é possível criar soluções para problemas novos que surgem da existência e fundidos num *contínuum* holístico e particular.

A prática comunicativa criada pelo autor é esta expectativa do saber. Na prática comunicativa do quotidiano, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações, têm de se interpenetrar. Como afirmou o autor, “os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem por isso, de uma tradição cultural em toda a sua latitude e não apenas das bênçãos da ciência e da técnica” (HABERMAS, 2005, P. 26).

2.6- O construtivismo, a hermenêutica e o agir comunicativo no conhecimento jurídico

Colocadas estas balizas do pensamento habermasiano, cumpre apontar algumas consequências para a área do Direito. Inicialmente, é fundamental considerar uma afirmação feita por Rizzato Nunes em *Manual de Filosofia do Direito*: “o pensamento jurídico acabou se encolhendo, misturando-se a uma espécie de pensamento estatal, arrebatador por sua própria natureza, de tal modo

que a chamada ‘Ciência do Direito’ veio sendo reduzida a uma técnica de controle a serviço do Estado” (2004). Importante impulsionar esta compreensão para a própria filosofia do direito que, a exemplo do modelo de pensar racionalista, tecnicizou-se com fundamento do dever, assumindo este como uma determinação da vontade soberana, um saber irresistível e infalível, kantiano.

Com esta indicativa, podemos então focar o problema da questão jurídica na modernidade. Habermas, ao usar o termo modernidade, se refere a duas coisas fundamentais: por um lado, a toda metodificação da forma de pensar e, por outro, da tecnificação advinda desta primeira forma, descrita como formas de eficácia da ação.

Formular nestes parâmetros uma questão do saber jurídico pressupõe considerar toda a compilação histórico-dogmática que ocorreu no interior do campo cultural, que foi dilapidando todas as especialidades de saber, fundando campos de ação, ferramentais para o agir, *modus operandi* próprios, agentes específicos – portadores de saberes específicos – e validade. Este caminho metodológico foi um franco debate fundador de todo saber científico e que Habermas atribui à metafísica kantiana e à geometria euclidiana.

Neste parâmetro temporal, estava em jogo, segundo Michel Foucault (1984, p. 277), uma arte de governar. O poder se metamorfoseia em formas ‘modernas’ de gestão de pessoas e do território. Sub-repticiamente, poder e saber criam perspectivas de governos fundados diante de problemas existenciais e enfrentados como problemas do governo da moral, governo da multidão empobrecida, da escassez de alimentos, do território, da guerra. Saberes que criaram identidades sociais (valores, etnia) e individuais (a nação, o pertencimento). Movimentos da razão que fundaram a autonomia das nações, a legitimidade e a soberania.

O direito e as ciências humanas foram ferramentas fundamentais para a passagem da forma do poder: da monarquia para a república, do território ao Estado. Um quadro epistemológico foi criado, mantido, reproduzido, isolando estas formas de saber em uma espécie de lógica interna conservada por um campo próprio de ação, status, burocracia (Weber). Neste sentido, o direito sofreu uma redução do seu sentido epistemológico e, por que não, histórico, consistindo em uma ferramenta da verificabilidade e de eficácia da ação política.

Este investimento de cultura positivista criou um fosso entre ação política, direito e moral. A neutralidade do saber, seu isolamento metafísico como altar inatingível por saberes menores e relativos, foram subjugados em nome da arrogância do saber racional. O saber técnico tomou parte – e ainda ocupa parte substancial na formação do jurista – da ação acadêmica e do agir justificável. O dever ser, imposto como norma fundamental da vontade de um ser racional onipotente: o modelo kantiano. O Estado é o grande universal, o a priori de todo

raciocínio; ser dotado de racionalidade própria.

Neste aspecto, é possível falar de uma cultura jurídica moderna, entendendo todo o peso do termo modernidade atribuído pelo autor. Habermas quer discutir o controle e os limites deste “quadro de ferros”, desta moderna ciência. Quando pensamos o direito como ferramenta do verificacionismo, fazemos menção a tese central do *positivismo lógico*, segundo a qual o significado de uma frase é o seu método de verificação. Por “verificação” entende-se em geral “verificação empírica”, de modo que este princípio apenas se aplica às frases sintéticas, no sentido kantiano, dado que, para os positivistas, as frases analíticas não tinham conteúdo factual, isto é, não eram acerca do mundo, esta tese não se aplicava.

Na esteira desta lógica positivista podemos pensar o dever ser kantiano, porque ele responderia à perspectiva do pressuposto universal a priori, dado a conhecer a todos, pelo método das ciências, pelas ciências na ação dos seus campos específicos e pelo direito. Uma prova para a validade do saber, fundada na impossibilidade de alegar ignorância do saber (*ignorantia legis*).

Especificamente em relação ao ensino das ciências, podemos pensar os métodos, os conteúdos, a aprendizagem. Já é consenso que os cursos de ensino jurídico estão focados na questão instrumental – que, de fato, é importante – mas relegam a segundo plano a formação humanística. Os profissionais que ensinam refugiam-se no interior de um saber fazer limitado pela própria técnica, encarceirando-se no interior de uma burocratização de distribuição de sentenças, na forma em que Weber e Bourdieu assentaram para o fazer estatizante. O direito tomou o lugar da justiça. Estudar direito é, hoje, sinônimo de preparação às carreiras burocráticas do Estado. Aliás, no caso do Brasil, desde a criação dos Cursos de Direito em São Paulo e Recife, conforme descreveu Sérgio Buarque de Holanda, ao criticar a “cultura bacharelesca” (HOLANDA, 1989).

Mas, sem dúvida, a contribuição radical seria na renovação do método de percepção do saber jurídico. Uma virada radical metodológica seria libertar-se do quadro sedimentado do método da compreensão jurídica.

2.7- Como pensar um sujeito de ação?

Na verdade, a indagação deveria ser: como entender o sujeito *na* ação? A reflexão feita por Habermas sobre a cultura moderna deve levar a pensar sobre como compreender um sujeito de ação, fora dos cânones da ciência moderna jurídica. É o próprio Habermas quem diz: “o projeto de realização do direito, que se refere às condições de funcionamento de nossa sociedade, portanto, de uma sociedade que surgiu em determinadas circunstâncias históricas, não pode ser meramente formal” (1997: p.109). Este projeto que se refere é a retomada do

sujeito histórico.

O projeto de resgate das experiências se funda no processo histórico do homem como sujeito da história. Sua proposta vai muito além do historicismo hegeliano, que desejou recuperar um “homem dialético” que surgiria através de sucessivos ciclos, como consciente da sua antropocentria. A democracia plena aparece como o pano de fundo da história em que, garantidos – ou resgatados – os valores morais da liberdade e participação política, um novo paradigma poderia ser pensado para o direito. São suas palavras:

Para entender os argumentos e decisões que acompanham as repostas dadas pelos atores a algo, é necessário conhecer a imagem implícita que eles formam da sociedade como um todo, além de saber que estruturas, realizações potenciais e perigos eles atribuem à sociedade contemporânea, quando tentam realizar a sua tarefa, que é a de concretizar o sistema de direitos (HABERMAS, 1997, p. 124).

A interatividade ou o agir comunicativo teria múltiplas facetas de ação reação. Podemos falar de formação do *ethos* humano; o autor fala da relação alter e ego.

O novo paradigma se submete às condições da discussão contínua, cuja formulação é a seguinte:

Uma vez que ele conseguisse cunhar o horizonte da pré-compreensão de todos os que participam, de algum modo e à sua maneira, da interpretação da constituição, toda transformação histórica do contexto social poderia ser entendida como um desafio para um reexame da compreensão paradigmática do direito. Esta compreensão, como, aliás, o próprio Estado de Direito, conserva um núcleo dogmático, ou seja, a idéia da autonomia, segundo a qual os homens agem como sujeitos livres, na medida em que obedecem às leis que eles mesmos estabeleceram, servindo-se de noções adquiridas num processo intersubjetivo. (...) Pois nela se expressa uma tensão entre facticidade e validade, a qual é dada por meio da estrutura lingüística das formas de vida sócio-culturais, as quais nós, que formamos nossa identidade em seu seio, não podemos eludir (HABERMAS, 1997, p. 109).

Esta relação intersubjetiva é contínua e se fundamenta na equilibração. Ela é o fundamento do agir comunicativo e estratégico. Daí a necessidade de, no cotidiano, considerar a exposição do sujeito em relação ao horizonte histórico. No caso de análise da validade do direito, pensar sua relação com os sistemas lingüísticos que “falamos o direito”. É por entre este universo lingüístico – e entenda-se institucional – que a identidade do sujeito se forma. Balizado pelas

informações provenientes de dados perceptuais, do contexto concreto e da experiência pessoal, pensar o outro por aquilo que é por ele mesmo. Ou seja, portador de experiências forjadas no cotidiano, em um ambiente em que está em jogo seu crescimento biológico – não somente cronológico, mas cognitivos e neurológicos.

3- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante os argumentos aqui expostos, ficou evidente que as fases de crescimento em sociedade, fundados em Piaget, são fases da vida em que as interatividades com os recursos simbólicos, com o outro e com situações existenciais específicas são desafiadas, criando “desequilíbrios” e “equilíbrios” numa espécie de movimento dialético do ser. A inexistência da radicalidade estaria nesta questão: onde se fazem as experiências da humanização do homem? Neste mundo, obviamente. Mas, ao concordarmos com “neste mundo”, estamos aceitando as particularidades do mundo social formador das experiências, na medida em que é ele que desafia os atores sociais a tomarem decisões.

Neste aspecto, o desenvolvimento humano passa a ser envolto por duas matrizes fundamentais da compreensão: o ético e o moral. Por moral, entendemos as regras sociais fundamentadas na norma e nos costumes; por ético, a questão da tomada de decisão pessoal, individual frente às necessidade de sobrevivência. Este foco ético-moral repele de imediato aquilo que Habermas propôs como o fundamento da modernidade: um princípio universalizante de uma metafísica e, ao mesmo tempo, sugere o conteúdo empírico como fundamento da ação. É o próprio autor que define:

na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, estrategicamente, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta, então, das faixas de interesses dos participantes (HABERMAS, 2003, p. 164).

Portanto, o agir comunicativo é, ao mesmo tempo, um agir estratégico. Esta ação reflexionante para consolidação de um agir estratégico ocorre em momentos significantes e pontuais, que Habermas nomeia como: a) orientação para o entendimento mútuo versus orientação para o sucesso; b) entendimento mútuo enquanto mecanismo da coordenação de ações; c) situação de ação e situação de

fala; d) o pano-de-fundo do mundo da vida; o processo de entendimento mútuo entre o mundo e o mundo da vida; f) referências ao mundo e pretensão de validade; g) perspectivas do mundo.

Para usar, à guisa de conclusão, um termo habermasiano, se assim entendido, colocaríamos o homem no lugar de onde nunca deveria ter saído. O homem objeto recobriria seu lugar histórico, cedido ao projeto de modernidade. Este sujeito de ação, bem pode ser o aluno que chega em busca de um saber. Mas pode ser o delituoso, também portador de um saber. Pode também ser o profissional do saber jurídico – o advogado, o promotor, o juiz. Ou pode ser o cidadão simples que busca discutir seu direito em juízo. Em que isto renovaria a ciência jurídica?

Podemos enumerar algumas contribuições:

- a) poderia contribuir para repensar o direito como ciência – a ciência moderna;
- b) poderia renovar o fazer acadêmico no interior das instituições de ensino;
- c) poderia renovar a ação judicial – sua forma metodológica de produção da verdade, seu relacionamento com o justiciável;
- d) poderia descentrar o direito da ação estatal;
- e) poderia deixar perplexo alguns centros de venda do saber – expressão de Bourdieu – que procuram responder a uma perspectiva de mercado;
- f) desbancaria o profissional dos serviços jurídicos que se abriga no serviço burocrático da distribuição da justiça.

Por fim, a discussão aqui elencada resgata a proposta habermasiana de superação da metafísica kantiana, através da proposição do construtivismo e da hermenêutica como caminhos metodológicos de recuperação do sujeito histórico. Recuperação esta que está na base do agir comunicativo e estratégico. A recuperação do sujeito significa a criação de uma perspectiva de visão da própria cultura e do saber jurídico em especial. E, para usar uma expressão que agrada ao romantismo, devolver à justiça seu lugar cedido ao direito.

REFERÊNCIAS

BATTRO, A. M. **Dicionário terminológico de Jean Piaget**. São Paulo: Pioneira, 1978.

COLL, C. As contribuições da psicologia para a educação: teoria genética e aprendizagem escolar. In: LEITE, L. B. (Org.). **Piaget e a escola de Genebra**. São Paulo: Cortez, 1992.

COLL, C.; GILLIÈRON, C. Jean Piaget: o desenvolvimento da inteligência e a construção do pensamento racional. In: LEITE, L. B. (Org.). **Piaget e a escola de Genebra**. São Paulo: Cortez, 1992.

DILTHEY, W. **História da filosofia**. São Paulo: Hemus, 2005.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Microfísica do poder**. Lisboa: Bertrand, 1984.

GADAMER, H. G. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

PORTA, M. A. G. **A filosofia a partir de seus problemas**: didática e metodologia do estudo filosófico. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, J. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Taurus, 1989.

_____. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Ática, 1989.

JOLIVET, R. **Vocabulário de filosofia**. Rio de Janeiro: Agir, 1975.

KANT, E. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Hemu, 2004.

LA TAILLE, Y. Prefácio. In: PIAGET, J. **A construção do real na criança**. 3. ed. São Paulo: Ática, 2003.

LURIA, A. R. Diferenças culturais de pensamento. In: VIGOTSKY, L. S.; LURIA, A. R.; LEONTIEV, A. N. **Linguagem, desenvolvimento e aprendizagem**. 7. ed. São Paulo: Icone, 2001.

MONDIN, B. **Curso de filosofia**. São Paulo: Ática, 1984. v. 3.

MOREIRA, L. (Org.). **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004.

NUNES, R. **Manual de filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 2004.

PIAGET, J. **Seis estudos de psicologia**. Rio de Janeiro: Forense: 1976.

RAPPAPORT, C. R. Modelo piagetiano. In: RAPPAPORT, C. R.; FIORI, W. R.; HERZBERG, E. **Teorias do desenvolvimento: conceitos fundamentais**. São Paulo: EPU, 1981.

HARBEMAS AND THE OTHER REGARDING JUDICIAL KNOWLEDGE

ABSTRACT: Habermas's thinking is one of the greatest references to philosophically thinking modernity standards. Especially, when we are to think of philosophy of law contributing for the critical retaking of the Kantian tradition, proposing communicative acting as a way of rupture regarding positivist tradition which led Law to a shrinking technical acting of the experiences forged on our daily life. In this article, the sources of the author's thinking, especially hermeneutics and constructivism – as variants of the author's thinking – are shown and their implications towards overcoming judicial technicism are pointed out.

KEYWORDS: Validity. Sovereignty. Communicative acting. Judicial teaching.

HABERMAS Y EL OTRO DEL CONOCIMIENTO JURÍDICO

RESUMEN: El pensamiento Habermasiano es una de las principales referencias para pensar filosóficamente los parámetros de la modernidad. De modo especial, cuando debemos pensar la filosofía del derecho, contribuye para una reanudación crítica de la tradición kantiana, proponiendo la acción comunicativa como manera de romper una tradición positivista, que remetió el derecho a un hacer técnico restringente de las experiencias forjadas en el actuar cotidiano. En este artículo, se demuestran las fuentes del pensamiento del autor, especialmente la hermenéutica y el constructivismo, como vertientes del pensamiento del autor y se apuntan implicaciones de estos puntos para la superación del tecnicismo jurídico.

PALABRAS CLAVE: Validez. Soberanía. Acción comunicativa. Enseñanza ju-

rídica.

Recebido em / Received on / Recibido en Setembro de 2008

Aceito em / Accepted on / Acepto en Novembro de 2008