

# JUSTIÇA, RAZÃO COMUNICATIVA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL: FILOSOFIA DO DIREITO E TEORIA DA JUSTIÇA A PARTIR DO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

JUSTICE, COMMUNICATIVE REASON AND SOCIAL EMANCIPATION: PHILOSOPHY OF LAW AND THEORY OF JUSTICE IN THE THOUGHT OF JÜRGEN HABERMAS

*Eduardo Carlos Bianca Bittar\**

## Resumo:

Este artigo trata da interrelação entre justiça, razão comunicativa e emancipação social. Ao referir-se à justiça e à injustiça, retorna a um tema de fundamental importância para a história da Filosofia do Direito, sem com isto assumir os riscos das teorias metafísicas da justiça. É a partir da teoria do discurso, de Jürgen Habermas, que as condições e os pressupostos para o desenvolvimento de uma noção de justiça pós-metafísica se torna possível. Investigar a tarefa da Filosofia do Direito, e o desafio do conceito de justiça, são tarefas desdobradas nos estudos e debates envolvidos neste texto.

Palavras-chave: Teoria do discurso. Teoria procedural da justiça. Emancipação social.

## Abstract:

This paper deals with the interrelation between justice, communicative reason and social emancipation. When referring to justice and injustice, returns to a theme of fundamental importance for the history of the philosophy of law, without taking with it the risks of metaphysical theories of justice. It is from the discourse theory of Jürgen Habermas, the conditions and assumptions for the development of a sense of justice postmetaphysical becomes possible. Investigate the task of the philosophy of law, and challenge the concept of justice, tasks are deployed in studies and debates involved in this text.

Keywords: Discourse theory. Theory of procedural justice. Social emancipation.

## 1. Justiça, razão e teoria do discurso

“A idéia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana”

(Habermas, *Direito e democracia*, II, 2003, p. 159).

---

\* Livre-Docente e Doutor, Professor Associado do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, nos cursos de graduação e pós-graduação. Professor e pesquisador do Mestrado em Direitos Humanos do UniFIEO. Pesquisador de Produtividade N-2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq.

“Mit der Idee einer gerechten Gesellschaft verbindet sich das Versprechen Von Emanzipation und Menschenwürde”

(Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1992, p. 504).

Se a filosofia contemporânea não tem a tarefa de apresentar um conceito semanticamente fechado de justiça, como a sociologia não tem a tarefa de apresentar um conceito substancial de sociedade, seu papel parece ser o de pensar as condições para que, a partir das interações sócio-comunicativas entre atores sociais, ela se torne pragmaticamente possível. As preocupações das teorias positivistas e metafísicas com a necessidade de elaboração de conceitos desaparece como uma questão de fundamental importância desde a primeira geração da Escola de Frankfurt, e, mesmo conceitos centrais são colocados na sob um julgamento crítico que impede a busca de essências fixas e imutáveis. Por isso, acompanhando Adorno, de *Lições de sociologia (Einleitung in die Soziologie)*, é possível dizer: “Julgo que ao tratar do conceito de sociedade, lhes fornecerei bastantes elementos que lhes permitirão adquirir uma idéia suficientemente clara a seu respeito. Mas tal conceito não é um conceito jurídica e definitivamente estabelecido. Pelo contrário, encerra em si uma riqueza histórica infinita. Quero citar aqui uma frase de Nietzsche, que já referia nos debates: ‘Todos os conceitos em que se resume um processo interior - isto é, para os que não sabem grego: um sinal ou abreviatura para processos inteiros – escapam à definição; só é definível o que não tem história’”.<sup>1</sup>

Na mesma esteira, dentro da segunda geração da Escola de Frankfurt, a teoria do discurso não está à busca de essências; por isso, se define como um pensamento pós-metafísico, desatrelada das amarras que asseguram e garantem a forma de expressão da filosofia da consciência. Isso significa assumir, em suas últimas conseqüências, a idéia de que se trata de um pensamento que incorpora fortes traços pragmáticos na tarefa de conceber os papéis da filosofia e da razão. Se a preocupação está no uso das palavras, então a discussão escapa da tendência de se buscar a essência da justiça captada por um conceito, para um exercício de compreensão dos contextos e dos jogos que definem os *usos da justiça*, e o poder do discurso na capacidade de gerar novas formas à justiça. Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas (Philosophical Investigations)*, deixa claro esse aspecto: “Quando os filósofos usam uma palavra – ‘saber’, ‘ser’, ‘eu’, proposição’, ‘nome’ – e procuram captar a *essência* da coisa, devemos-nos sempre perguntar: na linguagem onde vive, esta palavra é de facto sempre assim usada? Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico ao seu emprego cotidiano”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ADORNO, Theodor W. *Lições de sociologia*. Tradução Tiago Proença e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 47.

<sup>2</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Investigações filosóficas. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian, 1995. pt. 1, parág. 116, p. 259.

Assim, desde Wittgenstein, a ideia de conceito, ancestralmente enraizada como busca fundamental da filosofia, e, depois, da própria ciência, se torna um exercício útil dentro do contexto e dos usos sócio-históricos, mesmo para questões fundamentais, como o próprio conceito de *jogo* por ele empregado nas *Investigações*: “Poder-se-ia dizer que o conceito de jogo é um conceito de contornos esfumados. ‘Mas um conceito esfumado é de todo um conceito?’ É uma fotografia difusa de toda uma imagem de homem? Pode-se sempre substituir com vantagem uma imagem difusa por uma imagem nítida? Não é muitas vezes a difusa aquela de que nós precisamos?’ Um pouco mais adiante, ainda, se pode ler: ‘Frege compara o conceito com uma área e diz: a uma área sem fronteiras precisas não se pode de todo chamar uma área’”.<sup>3</sup> Assim, ao pensamento pós-positivista, especialmente quando projetado para o campo da Filosofia do Direito, não cabe simplesmente lidar com os cânones da justiça como legalidade, nem cabe simplesmente afirmar a justiça como uma substância metafísica a ser descrita por um conceito universalizável. Nesta perspectiva, o que é universalizável são as condições de exercido do discurso, que facultam a aparição de formas históricas e pragmaticamente significativas de justiça. Assim, processualmente, a justiça é uma luta infinita, a depender dos horizontes de compreensão dos estados de desenvolvimento da cultura.

Parte-se, pois, da ideia de que no horizonte histórico e circunstancial da interação pragmática e da comunicação humana entrevêm-se potenciais de exercício de ações concertadas que podem encadear e provocar liberdade e justiça.<sup>4</sup> Daí, nas tarefas de uma Filosofia do Direito extraídas da teoria do discurso, manter-se estável a preocupação de manutenção do laço que une emancipação e crítica, cujo matiz caracteriza e identifica o pensamento da *FrankfurtSchule*. Por isso, quando se trata de pensar a relação entre justiça, emancipação e razão comunicativa, no pensamento de Jürgen Habermas, deve-se ter presente esta particularidade da teoria do discurso, considerando-se a impossibilidade de pensar pragmaticamente prescindindo de considerar a responsabilidade particular que os atores sociais possuem como ativos produtores das condições de socialização, o que alivia o peso moral depositado sobre o filósofo, desimpede a ação social para o que é politicamente significativo, aproxima *theorie und praxis*, desloca o olhar do paternalismo

<sup>3</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Investigações filosóficas. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian, 1995. pt. I, parág. 71, p. 232, para todo o trecho citado.

<sup>4</sup> Sobre a relação entre liberdade e comunicação, leia-se, as reflexões pragmáticas de Tercio Sampaio Ferraz Junior: “O sentido da liberdade é, pois, o ser livre em comum e o ser livre em comum é comunicação. A comunicação é o sentido primevo da vida humana e de toda vida. Sem comunicação a vida é um sem sentido, é angústia da própria morte, a comunicação não tem um sentido contrário – o homem não pode não comunicar-se, quem comunica que não comunica, comunica. Assim, propriamente, a negação da comunicação tem o sentido da negação da liberdade do outro, isto é, da morte do outro” (FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. O justo e o belo: notas sobre o direito e a arte, o senso de justiça e gosto artístico. *Revista da pós-graduação da Faculdade de Direito da USP*, São Paulo, v. 2, p. 35-45, 2000. p. 44).

social, para fixar exigentes condições sobre as determinações das condições e dos direitos inerentes às formas de interação democrática e dialógica.

A teoria do discurso, se comparada a outras perspectivas filosóficas contemporâneas, como a de John Rawls, que, ao deixar de lado a necessidade de apresentação do conteúdo da justiça, apresenta-se com ainda menor pretensão metafísica, na medida em que deposita suas exigências nas condições do uso público da razão. “Más modesta, porque se limita a los aspectos procedimentales del uso público de la razón y desarrolla el sistema de derechos a partir de la idea de su institucionalización jurídica. Puede dejar más preguntas abiertas porque confía más en el *proceso* de una formación racional de la opinión y la voluntad. En Rawls, en cambio, las cargas están distribuidas de otro modo: mientras a la filosofía le reserva el desarrollo de la idea consensuable de una sociedad justa, los ciudadanos emplean dicha idea como plataforma desde la que juzgan las instituciones y políticas existentes”. Nesta perspectiva é que Habermas afirma um papel diferente para a filosofia, pois não adianta conteúdo e nem deduz verdades a partir de criações e ficções como o véu da ignorância, que fazem do filósofo aquele sujeito que antecipa conteúdos à idéia de justiça. “Frente a esto, yo propongo que la filosofía se limite a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento democrático, al análisis de las condiciones del discurso y la negociación racionales. En esta función la filosofía no precisa proceder de modo constructivo sino sólo *reconstructivo*. Las respuestas sustanciales, que tienen que encontrarse aquí y ahora, se dejan al compromiso más o menos ilustrado de los participantes, lo que no excluye que también los filósofos participen en las discusiones públicas, aunque en el papel de intelectuales, no de expertos”.<sup>5</sup>

A *Kritische Theorie* se fideliza à dimensão da emancipação social fortalecendo as bases de afirmação da ação social responsável e democraticamente exercida. Ao contrário de se fixar sobre conceitos abstratos, reforça, aliando teoria e prática, a busca para a afirmação da *justiça* nas interações socialmente mediadas por exigentes critérios de racionalidade comunicativa.<sup>6</sup> A teoria do discurso defende os modos

<sup>5</sup> Habermas, Reconciliación mediante el uso publico de la razón, (\_\_\_\_\_; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerar Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000. p. 70-71). Richard Rorty não deixa de ver entre as concepções de razão que orientam Rawls (razão prática) e Habermas (razão comunicativa) certas similaridades, e a diferença estaria apenas entre o “o que” e o “como” da razão; a respeito, RORTY, Richard. Justiça como lealdade ampliada. In: *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghirdelli Junior. São Paulo: Martins, 2005. p. 101-122.

<sup>6</sup> Sobre a tentativa de situar o debate da justiça fora da razão, e a equiparação de justiça com lealdade, Rorty escreve, criticando Habermas: “Filósofos morais que permanecem leais a Kant provavelmente acham que isso é uma grande perda. Os kantianos, geralmente, insistem que a justiça se origina da razão, e a lealdade, do sentimento. Somente a razão, eles dizem, pode impor obrigações morais universais e incondicionais, e assim é nossa obrigação de sermos justos. É sobre outro plano, a partir de relações de afeto, que criamos a lealdade. Jürgen Habermas é o filósofo contemporâneo mais proeminente que insiste no modo kantiano de olhar as coisas: é o pensador que está menos propenso a borrar a linha entre razão e sentimento, ou a linha entre validade universal e consenso histórico” (RORTY, Richard. Justiça como lealdade ampliada. In: *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghirdelli Junior. São Paulo: Martins, 2005. p. 104-105).

de incentivo da racionalidade e da interação, retirando seus fundamentos da comunicação livre e desimpedida do cotidiano.<sup>7</sup> É certo que as exigências procedimentais tornam as deliberações mais exigentes e toda a expectativa de um idealismo das instituições passa a carecer de incentivos concretos sobre as formas de produção das condições da procedimentalização da vida democrática, quando a discussão passa a ser sobre a qualidade real da interação democrática que se tem em determinadas condições históricas, e não apenas das formais condições e hipotéticas instituições políticas e legais à disposição do exercício do poder comunicativo e da esfera pública. Por isso, a apropriação da teoria do discurso deve ser feita com grande cautela, que Habermas recomenda acerbamente, na medida em que a “...aplicação imediata da ética do discurso ou de um conceito insuficientemente esclarecido de discurso ao processo democrático leva a absurdos; estes oferecem pretextos aos céticos para desacreditar *a limine* uma teoria do direito e da política apoiada no princípio do discurso”,<sup>8</sup> daí, a preocupação sobre o esclarecimento dos termos da teoria ser de fundamental importância para os termos da prática democrática e das conquistas práticas de justiça. As exigentes afirmações normativas da teoria do discurso estão voltadas exatamente para a incrementação da cidadania e da autonomia dos cidadãos, de cujo agir deverá resultar um processo de aprofundamento da vida democrática. Neste modelo teórico, a *justiça* se aproxima mais de um produto do processo de inclusão no discurso e de interações mediadas por pretensões de validade do que de um *a priori* substancial, que reclamaria do filósofo a apresentação de um conceito fixo e substancial. A transformação social está, nesse sentido, mais na dependência da capacidade dos atores social exercerem poder comunicativo do que na capacidade da teoria produzir recortes conceituais precisos do termo justiça.

## 2. *Lógos*, ação social e justiça procedural

A vida em sociedade reclama *lógos* como único meio de encontro intersubjetivo e racional. Não há como prescindir do discurso para a interação humana. Se em *Pensamento pós-metafísico (Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze)*, Habermas afirma que *Ego* e *alter* coordenam suas ações a partir de processos de interação comunicativa,<sup>9</sup> não há como prescindir do discurso como meio de realização da justiça.

<sup>7</sup> “Na perspectiva de Habermas, é essa *possibilidade* que deve ser levada muito a sério, porque é ela que oferece os fundamentos para um pensamento social que seja simultaneamente crítico das condições existentes e voltado para uma emancipação possível da espécie humana – sob formas e com conteúdos que só o intercâmbio livre de atores competentes na ação comunicativa poderá estabelecer” (COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: WEISSHAUPT, Jean-Robert et al. *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez, FAPESP, Instituto de Estudos Especiais, PUC, 1993. p. 63-75. p. 75).

<sup>8</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 198.

<sup>9</sup> “O problema da coordenação coloca-se a partir do momento em que o ator só pode executar o seu plano de ação de modo interativo, isto é, com o auxílio (ou mediante a omissão de auxílio) de pelo menos um

A comunicação é o modo desse *estar-no-mundo* na condição humana. Não há como ser diferente, neste aspecto. Os processos sociais são, portanto, mais que simplesmente mediados por discursos, eles são constituídos por práticas discursivas, que podem ser manipulatórias, ideologizadas, fantasiosas, opressivas, ou seja, veicularem formas de poder (econômico e administrativo) que instrumentalizam a condição humana, e servem para aumentar os contingentes de opressão social. Por isso, se as interações sociais são constituídas por formas de interação codificadas em linguagens, estas aparecem como os instrumentos necessários no interior dos quais se produz a coordenação de ações compartilhadas. Com mais precisão: “Os tipos de interação distinguem-se, em primeiro lugar, de acordo com o mecanismo de coordenação da ação; é preciso saber, antes de mais nada, se a linguagem natural é utilizada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte da integração social. No primeiro caso trata-se, no meu entender, de agir estratégico; no segundo, de agir comunicativo. No segundo caso, a força consensual do *entendimento* lingüístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso o efeito de coordenação depende da *influência* dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-lingüísticas”.<sup>10</sup> A tarefa da teoria do discurso, cujas preocupações emancipatórias são claras, é a de criar condições para que o uso do *poder comunicativo* seja capaz de compensar as formas estratégicas de interação em sociedade, e, exatamente por isso, evitar que os desequilíbrios de poder nas interações redundem também em injustiças que se concretizam em práticas culturais, econômicas, políticas, e, por fim, normativas, da vida social, e que colonizam as diversas dimensões de manifestação do mundo da vida (*Lebenswelt*).

Em sua perspectiva, portanto, a teoria do discurso assume uma opção pragmática e procedural para a discussão dos temas que dão contorno à *justiça* e à *emancipação*, dando aliás continuidade a preocupações já expressadas pelos demais teóricos críticos. Apela menos à idéia de significado, especialmente porque a idéia de significado implica na aceitação de pressupostos que redundam numa ontologia metafísica. Por isso, mesmo ao discutir moral, Habermas observará de modo distanciado e pós-metafísico a idéia de significação como realização de pressupostos comunicativos.<sup>11</sup> A discussão filosófica empreendida pela teoria do discurso sobre a *justiça* perde em *definição semântica*, mas ganha em exigências procedurais. A discussão sobre as formas

---

outro ator. Do modo de *Alter* conectar seus planos e ações aos planos e ações de *Ego* resultam diferentes tipos de interações mediadas lingüisticamente” (HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 1990. p. 71).

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 71.

<sup>11</sup> Cf. DUTRA, Delamar José Volpato. *Kant e Habermas*: a reformulação discursiva da moral kantiana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 129.

sociais de construção concreta de justiça envolvem a atuação de atores coletivos na mobilização e no exercício do poder comunicativo, seja na prevenção da injustiça, seja na promoção do novo valor de justiça, seja na preservação dos quocientes de justiça já conquistados. Da prevenção à promoção da justiça, é a cidadania um elemento de peso na forma de processar concretamente o poder comunicativo e tornar efetiva a justiça historicamente relevante para um grupo, para toda uma sociedade, ou ainda, para cidadãos de um determinado Estado Democrático de Direito.<sup>12</sup>

Nessa linha de raciocínio, a *justiça* perde em precisão vertical e monológica, como decurso da razão prática, mas ganha em definição dialógica e horizontal, como decurso da razão comunicativa. Trata-se de uma concepção que comporta uma visão que caminha no sentido do entendimento da justiça como um processo de aprendizagem coletiva. E isto porque a justiça tem a ver com esse permanente estado de negociação da sociedade, que envolvem trocas materiais e trocas simbólicas, uma distribuição contingente de ações estratégicas e ações comunicativas, onde a comunicação se destaca como a prática constitutiva para a proteção e para a reprodução simbólica do mundo da vida. A *justiça* passa a funcionar como um elemento que, reclamando a conjuntividade de uma forma comunicativa de exercício da razão, torna os indivíduos interessados pela luta (*Kampf*) por aquisição e/ou manutenção de parâmetros de equanimidade social na vida comum, sem o que não se justificaria a vida social, pois se dissolveria em um conjunto de vidas e biografias paralelas sem conexão comum.

A partir da teoria do discurso que respeita a fragmentação social produzida no contexto das sociedades pós-modernas, para as quais a proteção da diversidade, da multiplicidade e da pluralidade se tornaram de fundamental importância. A busca filosófica sobre ‘*A Justiça*’ se desloca para o campo da busca filosófica pelas práticas comunicativas que possibilitam a aparição *da(s) forma(s) histórica(s) da justiça*, ou dos critérios de formação procedural de promoção de justiça. Neste sentido, se torna mais importante pensar pragmaticamente as exigências pelas quais se veiculam discursos sobre o justo, do que pensar o semanticamente exigível como conteúdo de uma norma universal de justiça. O discurso pós-moderno trouxe consigo a idéia da busca de afirmação da heterogeneidade, em substituição à homogeneidade oriunda da modernidade, mas com isso não abre um consentimento irrestrito, e é este o alerta a ser afirmado, à aceitação de um relativismo irrestrito e amorfo que tudo abriga, do aceitável e do razoável ao arbitrário e unilateral,

---

<sup>12</sup> Essa percepção é desenvolvida como muita acuidade pelo estudo de Silva, *Emancipação, esfera pública e direito*, cujo trecho em destaque é bastante significativo: “Dessa maneira, o modelo crítico habermasiano pretende deslocar de sua perspectiva emancipatória a assunção de qualquer padrão substantivo de sociedade justa ou virtuosa, comprometendo-se com a investigação das condições comunicativas necessárias para que os próprios envolvidos possam decidir acerca de sua vida mediante processos de entendimento livres de coerções” (SILVA, *Emancipação, esfera pública e direito*. In: *Habermas, Honneth: formação do indivíduo e socialização* (Mente, cérebro, filosofia). n. 8. São Paulo: Duetto, 2008. p. 12).



do justo ao danoso. A concepção desenvolvida pela teoria do discurso é cautelosa com relação a estes dois extremos.<sup>13</sup>

Mas, ao desenvolver-se com apelo racional, mesmo assim, consente e garante a realização da heterogeneidade. Por isso, a abertura para a pluralidade dos discursos através do diálogo que inclua múltiplos atores na interação comunicativa e, pela garantia dos procedimentos, é de fundamental importância. A garantia da diversidade parece, de todo, invocar, nas práticas de justiça fundadas em procedimentos, a exigência de preservação da diversidade. O procedimento justo deve, acima de tudo, assumir a divergência em torno do conceito de justiça, e não pré-determinar *a priori* um critério ou recorte de exclusão que impeça o florescimento do debate sobre o justo. Todo parâmetro de justiça, uma vez já legalizado, torna-se, discutível, e, por isso, alvo da possibilidade discursiva de sua revisão; com isso, a forma da justiça que se legaliza flui pelos canais institucionais como aquisições e progressões em torno do justo, que se cristalizam por etapas de consolidação democrática. Sociedades mais justas são estas que se tornaram mais capazes e mais sensíveis de processar novas exigências de justiça, revendo seus parâmetros legalmente e anteriormente consolidados. Por isso, o procedimento para a justiça consente que percepções diversificadas da justiça possam encontrar espaço para aparecer, apenas consolidando decisões, após interações comunicativas dialógicas terem promovido novas formas de percepção da realidade e diagnosticados quadros de opressão que carecem de ser corrigidos ou alterados. Nesse sentido, uma *teoria procedural da justiça* se oferece ao acolhimento das indeterminações do futuro e reivindicações que aprofundam a consciência do justo. Isso não significa, no entanto, que a aposta numa discussão do justo por meio do procedimento e das formas de sua institucionalização democrática não esteja profundamente ancorada em um conjunto de exigências de direitos, pois a exigência de procedimentos para que haja justiça não exclui a exigência de direitos humanos fundamentais para que haja condições para a promoção e aquisição de novos conteúdos de justiça.

Mais ainda, isto não significa que por não existir uma substância de justiça, a justiça não reclame um conteúdo. Ela sempre deve se expressar de alguma forma, e, especialmente, se positivar por leis, como a partir da modernidade se torna rotina sistêmica, para que tenha valia social e jurídica, para que seja impositiva, pública e acessível aos sujeitos aos quais se destina. E, também por isso, seja também passível de revisão e renovação. Toda norma de justiça feita decisão legal é passível de revisão. A concepção

---

<sup>13</sup> Exatamente por isso, Habermas se distancia da concepção de Rorty, que abdica inclusive da razão como fator de importância para a discussão da filosofia e também para a afirmação do debate sobre o justo, entregando toda a questão à dinâmica da interação pragmático-política, como se pode ler neste trecho: “Penso que descartar o racionalismo residual do que herdamos do Iluminismo conveniente por muitas razões” (RORTY, Richard. *Justiça como lealdade ampliada*. In: *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiralde Junior. São Paulo: Martins, 2005. p. 121).



desenvolvida por Jürgen Habermas, através da teoria do discurso, para a concepção de *justiça*, incorpora e projeta uma noção de *justiça dinâmica*, adquirida a partir da própria modernidade, como experiência que está no horizonte das modernas condições de exercício da vida democrática. Um positivismo crítico, e sujeito a permanente formas de submissão à reavaliação na base de uma exposição à razão pública, de debate e reconstrução a partir da *Öffentlichkeit*, é o fruto da teoria do discurso que se preocupa em manter um equilíbrio entre a função de *estabilização* do poder administrativo e a função de *renovação* do poder comunicativo; ainda aqui, a idéia é a de manter viva a tensão entre faticidade (*Faktizität*) e validade (*Geltung*) das normas legais. A historiadora e socióloga Agnes Heller,<sup>14</sup> em *Além da justiça (Behind justice)* e outros textos, ao entrar em diálogo com o pensamento de J. Habermas, afirma que, em verdade, “...uma sociedade *sem* justiça dinâmica, é indesejável. Desejável é a generalização e universalização de justiça dinâmica como um *procedimento justo*. O único procedimento justo para justiça dinâmica (generalizada e universalizada) é *discurso*”.<sup>15</sup>

Nesta perspectiva, a idéia procedural de justiça, ainda que não forneça contornos precisos à sua identificação semântica do termo *justiça*, concebe a justiça em seu caráter pragmático e histórico, uma vez que esta passa a ser entendida como produto daquilo que indivíduos em interações comunicativas de fala podem fazer, uma vez que dadas as pretensões de validade do discurso, em torno das questões que giram ao redor do interesse comum. Como o que é de interesse comum está em permanente mudança, e na dependência de uma sempre crescente expansão da compreensão de mundo desenvolvida pela cidadania, a justiça não pode ser fixada a conteúdos e, exatamente por isso, como se pode ler em *Direito e Democracia (Faktizität und Geltung)*, desdobra-se e amplia-se “... englobando problemas ao auto-entendimento e questões da escolha racional de meios – e, naturalmente, problemas de compensação de interesses não generalizáveis, tornando necessários compromissos”, como afirma Habermas.<sup>16</sup>

A polêmica sobre formalismo e substancialismo, do ponto de vista filosófico, foi o ingrediente que alimentou o debate entre John Rawls e Jürgen Habermas. Este afirma que, em verdade, o pensamento de J. Rawls possui traços substancialistas, e, por isso, Rawls replica, afirmando “Considero mi réplica como una defensa del liberalismo porque cualquier concepción liberal tiene que ser sustantiva, y me parece correcto que sea así. Además, no veo por qué la concepción de Habermas no es sustantiva, aún cuando los

<sup>14</sup> Sobre a idéia de justiça dinâmica para as instituições modernas, Heller e Féher afirmar que se trata do “... melhor exemplo do caráter dialético do ordenamento moderno. A contestação da justiça não é unilateral. Um lado desafia a instituição, outro lado a defende” (HELLER, Agnes; FÉHER, Ferenc. O pêndulo da modernidade. *Tempo Social*, Rev. Sociologia da USP, São Paulo, 6 (1-2), p. 47-82, 1994. p. 52).

<sup>15</sup> HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Tradução de Svannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 334-337.

<sup>16</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 195.

elementos sustantivos puedan diferir”.<sup>17</sup> Por sua vez, John Rawls (*Political liberalism: reply to Habermas*) verifica que certos traços substancialistas estão igualmente presentes no pensamento procedural da justiça de J. Habermas, e afirma que existe a preocupação com um mínimo de conteúdo no interior da teoria do discurso, que, de certa forma, seria o suficiente para afirmar que a concepção procedural não deixa de possuir também um núcleo dogmático do qual não pode abrir mão:<sup>18</sup> “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 estabeleceram, servindo-se de noções adquiridas num processo intersubjetivo. Contudo, esta idéia é dogmática num sentido *sui generis*. Pois nela se expressa uma tensão entre facticidade e validade, a qual é dada através da estrutura lingüística das formas de vida sócio-culturais, as quais nós, que formamos nossa identidade em seu seio, não podemos eludir”.<sup>19</sup>

Esse debate é ainda hoje útil e atual, na medida em que serve ao esclarecimento de que nem mesmo as concepções procedimentais estão isentas de se preocuparem com um grau mínimo de categorias que deveriam orientar a própria decisão de exigir condições procedimentais para a realização da *justiça*. Esse debate revela, ainda, que, apesar de formal e pragmática, a teoria do discurso não é formalista, e destoa dos modelos positivistas e legalistas, para deslocar sua força para os procedimentos democráticos. Por isso, a possibilidade de se entrecortarem as exigências da *justiça procedural* às exigências da *justiça substancial*, como adverte Rawls: “Empezar explicando que tomo la distinción entre justicia procedimental y justicia sustantiva como la distinción, respectivamente, entre la justicia (o equidad) de un procedimiento y la justicia (o equidad) de su resultado. Ambos tipos de justicia ejemplifican ciertos valores, de procedimiento y de consecuencia, respectivamente; y ambos tipos de valores van juntos en el sentido de que la justicia de un procedimiento siempre depende (dejando a un lado el caso especial del juego) de la justicia de su resultado probable, o de la justicia sustantiva. Así, la justicia procedimental y la sustantiva están conectadas y no van separadas. Ello permite, con todo, que los procedimientos equitativos tengan valores intrínsecos a ellos, por ejemplo un procedimiento que tiene el valor de la imparcialidad porque da a todos una oportunidad igual para presentar su caso”.<sup>20</sup> Por isso, no interior dos procedimentos

<sup>17</sup> Rawls, Replica a Habermas (HABERMANS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerar Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000. p. 129).

<sup>18</sup> No texto, Rawls afirma: “De hecho, creo que Habermas reconoce que su concepción es sustantiva, puesto que él solo dice que es más modesta que la mía y que deja «más cuestiones abiertas porque confía más en el *proceso* de formación racional [razonable] de la opinión y la voluntad». No dice que su concepción deja todas las cuestiones sustantivas abiertas a la discusión. En el párrafo final de *Faktizität und Geltung*, Habermas admite que su teoría no puede ser meramente formal...” (Id. *Ibid.*, p. 134).

<sup>19</sup> HABERMANS, Jürgen. *Direito e democracia...* op. cit., p. 190.

<sup>20</sup> Rawls, Replica a Habermas (HABERMANS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*.

são alistáveis, na visão de John Rawls, pelo menos, cinco valores que orientam o processo de aproximação de uma decisão justa: imparcialidade, igualdade, abertura, ausência de coerção e unanimidade.<sup>21</sup>

Daí a importância de que o criterioso procedimento formador das condições da deliberação justa seja capaz de conduzir a resultados que expressem decisões (políticas ou jurídicas) com conteúdos de *justiça*. Neste sentido, os valores já estão presentes e imbutidos nas exigências procedimentais, na medida em que, a partir de pretensões de validade, o *procedimento justo e democrático*, institucionalmente correto e transparente, é de fundamental importância na determinação da substância das decisões. Decisões que apelam para consensos (epistemológicos, morais, políticos, jurídicos) devem estar guiadas pelos exigentes pressupostos da comunicação. Numa perspectiva que assume em sua integralidade a presunção da viragem lingüística, não se torna mais possível sustentar uma concepção de justiça fundada exclusivamente na lógica metafísica, à qual Habermas se opõe. Nesta medida é que a perspectiva de justiça da teoria do discurso assume a veste pós-metafísica, afinada que está com o pluralismo moral das sociedades pós-tradicionais, e abre campo ao diálogo como potente instrumento político.

### 3. Teoria procedural da justiça, injustiça e dinâmica social

Se a idéia de *justiça* não pode ser logicamente deduzida, e veritativamente constatada, ao menos fica claro que, para que se construa, é necessário um esforço coletivo, um empreendimento onde desde a audição da *injustiça sofrida*, até a *tomada da decisão*, espaços comunicativos, oportunidades de fala, qualidade de informações, ausência de coerção devam estar determinando o *modus operandi* das instituições. Por isso, a *justiça* não pode ser pensada sem que se discutam os pressupostos comunicativos das formas de interação e convívio humanos. Por isso, a própria justiça vem definida, neste sentido, a partir das *pretensões de validade*. Não há uma justiça *ad aeternum* como substância válida para todos os casos, para todas as hipóteses, para todos os contextos, fora do tempo e do espaço, e que possa fornecer segurança absoluta ao agir humano. A partir da teoria do

---

Traducción de Gerar Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000). p. 129.

<sup>21</sup> “Cuanto más igual e imparcial, más abierto es este proceso y menos participantes resultan coaccionados, estarán más dispuestos a ser guiados por la fuerza del mejor argumento y con mayor probabilidad los verdaderos intereses generalizables serán aceptados por todas las personas afectadas de modo relevante. Hay aquí cinco valores que sin pensarlo parecen ser valores del procedimiento —imparcialidad e igualdad, el carácter abierto (no se excluye ninguna información relevante, ninguna en general), la ausencia de coerción y la unanimidad—, valores que combinados guían la discusión sobre los intereses generalizables hacia el acuerdo de todos los participantes. Este resultado es ciertamente sustantivo, ya que se refiere a la situación en la que los intereses generalizables de los ciudadanos están satisfechos. Además, los anteriores cinco valores se relacionan con juicios sustantivos si la razón de que dichos valores se incluyan como parte del procedimiento es que son necesarios para hacer que los resultados sean justos o razonables” (HABERMANS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerar Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000. p. 133).

discurso, como forma de expressão da Filosofia do Direito contemporânea, não há um conceito que transcenda a história desde fora, apenas desde dentro, ou seja, a história dos conceitos de justiça revela o quanto estão fadados a serem transmutados, a sofrerem as inflexões do tempo, ou sinfs, as derrotas da história. Por isso, na teoria do discurso não há justiça fora da história, pois esta é a marca do envolvimento que determina a nossa ligação com todos e nossa *co-dependência* de tudo e de todos; subjetividade e intersubjetividade não se desligam, no interior da teoria do discurso.

Em *Faktizität und Geltung*, Habermas afirma que uma norma “...só é justa (*Eine Norm ist nur dann gerecht*), quando todos podem querer que ela seja seguida por qualquer pessoa em situações semelhantes. Mandamentos morais têm a forma semântica de imperativos categóricos ou incondicionais”.<sup>22</sup> Assim, não é qualquer conteúdo de deliberações que se torna justo pelo mero procedimento formal,<sup>23</sup> mas apenas se o resultado pode ser mimetizado como exigência universal. O que se está afirmando é que todo conceito que se queira produzir para conferir *substância semântica* à justiça, necessariamente será provisório, na medida em que exista uma forte coerção dada ao termo justiça por injunções humanas e comunicativas, o que envolve o estado do horizonte hermenêutico, as condições de evolução da técnica, o desenvolvimento da ciência e do sistema de saberes, as infra-estruturas econômicas, as formas de ideológicas hegemônicas, o lastro da dinâmica cultural. Não se trata simplesmente de reconhecer o caráter fugidio da justiça, mas, sobretudo, de identificar os caminhos do campo de discussão da justiça. Uma noção *destranscendentalizada* de justiça implica, por isso, numa reflexão sobre os pressupostos que garantam a processualidade do justo, ou seja, a sua produção de conformidade com pretensões que podem tornar, ao final, válida a *substância* atribuída para uma determinada *norma de justiça*. Esta consideração de que uma específica *substância* histórica possa ser atribuída ao termo *justiça* não significa que não se possa, num passo adiante, substituí-la

<sup>22</sup> HABERMANS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerar Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000. p. 203. “Eine Norm ist nur dann gerecht, wenn alle wollen können, dab sie in vergleichbaren Situationen von jedermann beforlgt wird. Moralische Gebote haben die semantische Form von kategorischen oder unbedingten Imperativen” (Habermas, *Faktizität und Geltung*, 1998, p. 200).

<sup>23</sup> A visão luhmanniana não desenvolve um conceito de justiça, mas permite que se conceba a justiça nesta contingência de funcionamento dos sistemas e como resultado de operações de comunicação social dentro das estruturas da sociedade composta pelo funcionamento seguro e equilibrado entre subsistemas: “Com referência aos diversos jogos de linguagem, impõe-se uma justiça discursiva como ‘justiça em face do heterogêneo’. Nessa perspectiva, justiça significa ‘a relação entre idêntidade e alteridade discursiva, não, contudo, a partir da perspectiva de um terceiro, mas sim da perspectiva singular do respectivo discurso em fdace de outros mundos discursivos’. Em suma, a justiça pressupõe e exige o reconhecimento da pluralidade discursiva e complexidade sistêmica da sociedade mundial de hoje, implicando o respeito à autonomia das esferas discursivas ou dos sistemas de comunicação” (NEVES, Marcelo da Costa Pinto. E se faltar o décimo segundo camelo? Do direito expropriador ao direito invadido. In: ARNAUD, André-Jean; LOPES JUNIOR, Dalmir. (Org.). *Niklas Luhmann: do sistema social à sociologia jurídica*. Tradução de Dalmir Lopes Junior, Daniele Andréa da Silva Manão e Flávio Elias Riche. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 168).

por uma outra noção, mais adequada ou ajustada ou que esta não possa ser efetivamente relativizada ou aprimorada, dados os motivos para isto.

Apesar dos procedimentos implicarem em valores neles imersos, como igualdade e não-coerção, diferentemente de afirmar que a justiça seja um valor entre outros valores, e se confundir com qualquer conteúdo normativo, a justiça, na teoria do discurso, tem a ver com um predicado para a validade das proposições normativas que expressam regras morais, e que foram fruto de deliberações que buscam como base de legitimação formas participativas que consentem a verificação de que todos os atingidos estão de acordo com o conteúdo do que foi normatizado. Neste outro trecho de *Faktizität und Geltung*, Habermas afirma: “Questões de justiça referem-se a pretensões contestadas em conflitos interpessoais, que nós podemos julgar imparcialmente a partir de normas válidas. Essas normas, por sua vez, têm que passar por um teste de generalização que examina o que é igualmente bom para todos. Assim como ‘verdadeiro’ é predicado para a validade de proposições assertóricas, ‘justo’ é um predicado para a validade das proposições normativas gerais que expressam mandamentos morais. Por isso, a justiça não é um valor entre outros valores (*Deshalb ist Gerechtigkeit kein Wert unter anderen Werten*). Valores concorrem sempre com outros valores. Eles exprimem quais bens determinadas pessoas ou coletividades ambicionam ou preferem em determinadas circunstâncias. Somente na perspectiva delas os valores podem ser trazidos para uma ordem transitiva. Por conseguinte, a pretensão de validade da justiça é absoluta, como a dos valores: mandamentos morais pretendem validade para todos e cada um em particular”.<sup>24</sup>

A idéia de justiça continua sendo diretiva para a vida social, mas mantém-se sem conteúdo semântico preciso, exatamente para que tenha um caráter aberto e dialogal, predispondo-se a um alargamento semântico elástico permanente, dependente das crescentes incorporações de reivindicações que são inerentes ao trato social. Neste ponto, Agnes Heller, analisando a Filosofia do Direito de Habermas, comenta suas formulações, afirmando que: “O princípio fundamental de universalização foi mantido completamente formal. Habermas quer evitar as armadilhas de um completo conceito ético-político de justiça, e, para mim, está certo em fazê-lo. Ele está totalmente ciente dos perigos implícitos na tentativa de sugerir *qualquer norma substantiva* como a norma de “consenso de ordem mais alta”. Sucumbir a tal tentação pode ser, para ele, equivalente a superimpor uma

---

<sup>24</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 193 (grifo nosso). “Deshalb ist Gerechtigkeit kein Wert unter anderen Werten... Während also Werte relative Geltung beanspruchen, stellt die Gerechtigkeit einen absoluten Geltungsanspruch: moralische Gebote beanspruchen Geltung für alle und jellen” (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. p. 190).

norma (valor) nativa à nossa cultura, tradição, biografia ou intuição nos participantes do discurso e, assim, equivalente a *antecipar* o resultado do próprio discurso”.<sup>25</sup>

Agnes Heller concorda, pois, com a formulação procedural de justiça, e com as exigências de universalidade da justiça, e verifica que a perda de substância na definição de justiça não a expõe a todo risco de dissenso infinito, pois toda norma de justiça se funda sempre em um lastro extraído do mundo da vida, compartilhado por uma comunidade histórica de atores sociais. Nesta linha, a idéia de justiça está dirigida pelo princípio D, que exige a máxima participação deliberativa dos atores interessados, e, também, pelo princípio U, que garante que a deliberação, na extensão de seus efeitos, terá a adesão de todos os interessados para que sua validade seja confirmada. Estes dois corretores da idéia procedural de justiça afirmam que as questões de justiça têm a ver com o uso público da razão, e carecem, portanto, de uma aceitabilidade geral, vinculada à idéia de sua extensão ideal máxima a todos os afetados. “Las cuestiones de justicia se pueden decidir fundadamente —en el sentido de estar fundadas en una aceptabilidad racional—porque se refieren, desde una perspectiva ampliada idealmente, a lo que es de interés por igual para todos. Por el contrario, las cuestiones «éticas» en sentido estricto no admiten semejante juicio vinculante para todas las personas morales porque se refieren, desde la perspectiva de la primera persona, a lo que es bueno para mí o para nosotros, un determinado colectivo, en conjunto y visto a largo plazo, aun cuando no sea igualmente bueno para todos”.<sup>26</sup>

As preocupações de Habermas se somam às de Heller, pois a qualificação da definição de justiça, nos quadros de uma visão procedural, e como expressão do pensamento pós-positivista, deve ser suficiente para a evitação do retorno a Auschwitz. Se o positivismo não está suficiente aparatado para sustar a legitimidade de regimes totalitários, a teoria do discurso, como teoria democrática, deve ser formal o suficiente para evitar a discussão de morais particulares, mas procedural o suficiente para evitar a barbárie orquestrada por meios racionais. Agnes Heller se preocupa em aprimorar ainda mais as formulações extraídas do pensamento de Habermas, sem destoar de suas linhas gerais. Por isso, em *Além da justiça*, afirma: “Minha reformulação do princípio fundamental de universalização a seguinte: “cada norma e regra social e política válida (cada lei) precisa encontrar a condição cujas conseqüências previsíveis e efeitos laterais da observância geral daquela lei (norma) obriguem à satisfação das necessidades de cada indivíduo, que devem ser aceitas por quem quer que esteja envolvido, e que a reivindicação da norma para atualizar os valores universais de liberdade e/ou vida deveriam ser aceitos todos os

<sup>25</sup> HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Tradução de Svannah Hartimann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 321.

<sup>26</sup> Habermas, Reconciliación mediante el uso publico de la razón (HABERMANS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerar Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000). p. 63.

indivíduos, independente dos valores aos quais estão comprometidos. As conseqüências e efeitos laterais dessas normas precisam ser preferidas àquelas, garantindo todas as regras alternativas, e a norma deve atualizar os valores universais de liberdade e/ou vida a um grau maior (mais completo) do que outras regras alternativas o fariam”.<sup>27</sup>

Especialmente em sociedades complexas, se torna impossível falar da busca de uma substância moral estanque e unilateral que possa conferir um sentido único a valores morais. A questão da justiça fica exposta a estas mesmas questões. Por isso, a eticidade que se aspira é procedural e não invoca a possibilidade de que a justiça se defina conceitualmente, mas se abre para decisões dos atores sociais. Nesta medida, o fenômeno da justiça se torna receptivo a sempre novas conquistas que advêm do processo de alargamento dos horizontes de compreensão e de intersecção entre os mundos objetivo, subjetivo e social. Por isso, a concepção procedural de justiça envolve, no mínimo, as seguintes observações: independe exclusivamente do Estado para se afirmar, apesar de, como expressão do poder comunicativo, realizar-se por meio do necessário apoio do Estado, enquanto poder administrativo, para impor-se socialmente de modo generalizado e tornar vinculativas as condutas sociais; deriva de uma base interativa e comunicativa, canalizada para a esfera pública política, para a consolidação de seus conteúdos normativos que exprimem valores morais relevantes para toda uma comunidade; envolve métodos intersubjetivos de conquista de seus conteúdos, o que torna sua formação necessariamente um modo de exercício do partilhamento social, e não uma expressão da racionalidade monológica; pressupõe formas democráticas de interação social e a garantia de uma série de direitos fundamentais como mecanismos mínimos de encaminhamento de deliberações fundadas nos princípios D e U; não exclui a possibilidade de exercício da desobediência civil, quando a negação (ou o falseamento) do exercício do discurso é consolidada como forma de cisão entre os procedimentos discursivos e a cidadania; funciona a partir do escoamento da argumentação moral no interior das instâncias decisórias administrativas e judiciárias responsáveis, no interior do Estado, pela solução preventiva ou *a posteriori* de conflitos sociais; não se exerce por e nem possui um sujeito universal como portador privilegiado de verdades sociais, apontando para a cidadania participativa e ativa para a sua realização concreta; escoo de modo permanentemente suscetível de revisão, no interior das estruturas procedimentais, bem como no interior dos procedimentos que haverão de garantir a argumentação das partes em situações de litígio judicial.

As exigências que decorrem da formulação da teoria do discurso depositam, por isso, importante força sobre as instituições jurídico-políticas. Menos *à l'individuel*, própria da racionalidade monológica, e mais de acordo com a lógica *des échanges*, própria da racionalidade dialógica, é que se afirma o *modus* da teoria do discurso conceber

<sup>27</sup> HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Tradução de Svannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 326-328.



a formação da justiça para sociedades modernas e dinâmicas, complexas e funcionalmente diferenciadas. Trata-se de uma proposta que cria condições para a mobilização de novos mecanismos de produção comum de decisões, o que incrementa o debate ético, valoriza a pluralidade da esfera pública, atribui poder comunicativo à sociedade civil organizada, onde a interdependência das situações do *criar-em-comum* que decorrem da noção de *poder* extraída do pensamento de Hannah Arendt (*On violence*) forma o *background* para a vida social democrática e justa.<sup>28</sup> Por isso, afirma Habermas: “Tal poder comunicativo só pode formar-se em esferas públicas, surgindo de estruturas da intersubjetividade intacta de uma comunicação não deformada. Ele surge em lugares onde há uma formação da opinião e da vontade, a qual, junto com a liberdade comunicativa que permite a cada um ‘fazer uso público de sua razão em todos os sentidos’, faz valer a produtividade de um ‘modo de pensar mais amplo’. Este tem por característica ‘que cada um atém o seu juízo ao juízo de outros possíveis, e se coloca no lugar de cada um dos outros!’”<sup>29</sup>

A luta (*Kampf*) pela justiça (*Gerechtigkeit*) passa a significar uma luta por uma agir comum, que, ao mesmo tempo que cria um *arquétipo social* acima dos indivíduos, beneficia indivíduos privados e suas finitas biografias. Daí a exigência de que as *normas de justiça* sejam o fruto efetivo de práticas comunicativas, onde as conseqüências normativas prevejam o que é bom para todos. Por isso, Habermas afirma: “Em discursos ético-políticos, nós nos certificamos de uma configuração de valores sob o pressuposto de que nós ainda não sabemos o que queremos *realmente*. Em discursos desse tipo, é possível fundamentar programas, na medida em que eles são adequados e, num sentido amplo, bons para nós. No entanto, uma boa fundamentação precisa levar em conta um outro aspecto – o da justiça. Antes de querer ou de aceitar um programa, é preciso saber se a prática correspondente é *igualmente boa para todos* (...ob die entsprechende Praxis *Gleichermaben gut ist für alle*)”<sup>30</sup> A justiça é uma experiência e um processo de aprendizagem coletiva, que importa em ação comum, onde subjetividade e intersubjetividade agem em conjunto, nas engrenagens dialéticas histórica da vida social. A qualidade da justiça está determinada pelos contingentes de liberdade socialmente conquistada, o que demonstra o quanto a visão hegeliana da história da interconexão entre subjetividade e intersubjetividade não são desprezíveis para a compreensão da noção de justiça.<sup>31</sup> Neste sentido, cabe que se faça a pergunta: de que adiantaria um *legislador justo*

<sup>28</sup> A respeito, vide ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3. ed. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

<sup>29</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1, p. 187.

<sup>30</sup> Id. *Ibid.*, v. 1, 2003, p. 202. HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. p. 200.

<sup>31</sup> A respeito, os estudos de HONNETH, Axel. Justiça e liberdade comunicativa: reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 89, p. 101-120, jan./jun. 2004. p. 111-112.

com uma *sociedade* profundamente *injusta*? Por isso, o espaço do uso público da razão é uma conquista social determinante para a visão filosófica procedural da justiça. Em *Entre naturalismo e religião* (*Zwischen Naturalismus und Religion*), Habermas afirma: “A imparcialidade no sentido da justiça converge com a imparcialidade no sentido da certificação discursiva de pretensões de validade discursivas. Tal convergência fica patente quando se compara a orientação de processos de aprendizagem moral com as condições a serem preenchidas para uma participação em argumentações em geral”.<sup>32</sup> Se os *media* poder e dinheiro escamoteiam a comunicação livre, é importante que seja possível, pela teoria do discurso, identificar quais são estas formas de atuação do poder, para que se possam prevenir violações permanentes e incólumes ao processo de troca comunicativa. “Sob condições do discurso, o sentido deontológico da validade das normas, que nesse meio tempo se tornaram problemáticas, apresenta-se como a idéia pós-tradicional de justiça que leva ao respeito simétrico de interesses”.<sup>33</sup>

Se a vida democrática é trabalhosa, e se as deliberações exigem tempo e condições para se realizarem, evita-se através da procedimentalização do diálogo que o dissenso absoluto e arbitrário seja evitado pelo recurso à dimensão do mundo da vida, que anteriormente às exigências da razão, marca o universo da experiência comum e das possibilidades do agir social.<sup>34</sup> As limitações vêm exatamente deste conjunto de consensos prévios, extraídos do mundo da vida. Quando se fala em *fundar* um conceito de justiça, pela ciência do direito, pela filosofia do direito, ou quando se fala em *agir* com justiça, ou quando se fala em *decidir* com justiça, não se está a falar de experiências que partem socialmente *ex nihilo* para se afirmarem; toda ação, toda decisão, toda visão sobre o justo parte de uma tradição que o horizonte hermenêutico gadameriano já muito bem sublinhou como horizontes das possibilidades concretas da justiça. Nenhuma interação lingüística é possível fora da dimensão de um mundo da vida compartilhado, o que define o lastro de toda discussão socialmente concreta sobre a justiça.

O mundo vivido é, de fato, anterior à experiência de cada indivíduo, e de cada ator de fala, estruturado na base da comunicação e por ela constituído.<sup>35</sup> O mundo vivido é propriamente o horizonte de linguagem possível, como acervo que reúne as experiências que permitem, por evidências, tornar os indivíduos atores no processo de interação social. É uma espécie de consenso prévio ao ato de fala. Não se pode ignorá-

<sup>32</sup> HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. filosóficos, 2007. p. 60.

<sup>33</sup> Id. *Ibid.*, p. 103.

<sup>34</sup> Cf. DUTRA, Delamar José Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 186-187.

<sup>35</sup> “O mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado” (DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2005. a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia, 2005, p. 81).

lo ou diminuir sua importância. Trata-se de um *a priori* da história e do próprio jogo de interações em sociedade; trata-se de uma noção sujeita à falibilidade, e toda vez que o mundo da vida sofre algum tipo de falha, surgem patologias e distúrbios sociais, no processo de integração, na identidade cultural, na lógica de funcionamento das teias de solidariedade.<sup>36</sup> Ora, toda justiça que se extrai, se extrai deste *background* elementar da vida comum, que vem do conjunto de condições para o estabelecimento de concretas regras de justiça. Um acordo normativo que defina *isto* ou *aquilo* como conteúdo da norma, geralmente, vem a confirmar algo extraído da experiência ordinária de atores inseridos num universo histórico de relações marcadas pela identidade lingüística.

Os horizontes da justiça estão, neste sentido, determinados pelos horizontes da linguagem humana. Então, justiça é, e sempre será, um processo social em construção. O arcabouço vindo do mundo da vida é que permite dizer: “Isto é imoral!”, ou “Isto não pode ser feito!”, ou “Isto merece punição!”. Ora, em grande parte, a justiça haverá de incorporar intuições e princípios extraídos da percepção moral corriqueira da vida. E a experiência da comunicação cotidiana está repleta destas marcas extraídas da concretude das interações sócio-humanas. Por isso, a justiça, apesar de carecer de substância e recorrer a expedientes procedimentais, não se constrói arbitrariamente *ex nihilo* da experiência social, e nem se deduz a partir do solipsismo kantiano do Sujeito transcendental. A justiça é construída socialmente e experimentada através dos jogos de linguagem e pela força da argumentação racional na história, sobre vivências concretas, que registram experiências as mais diversas de dor e prazer, sofrimento e alegria, sucesso e insucesso, respeito e desrespeito, de igualdade e desigualdade, dignidade e indignidade.

Esta é, portanto, a base de uma idéia procedural de justo pós-metafísico. Se nenhum sujeito tem acesso privilegiado à verdade moral, e nem mesmo o filósofo reserva a si esse privilégio, então não há justiça possível a ser preservada no solilóquio contemplativo da razão de um indivíduo, de um jurista, de um juiz, de um legislador, ou de um burocrata. A justiça se faz no coletivo, no pluralismo da interação, e depende dos ganhos de qualidade conquistados pela esfera pública para se consolidar. Nesta linha, o cerne da justiça tem a ver com o fruto de um *agir em conjunto*, ou seja, com uma prática social voltada para a deliberação comunicativa em torno de fins comuns. Desta forma interpretada, a justiça implica, necessariamente, um processo de socialização comunicativa e de realização de uma comunicação socializada. Por contraste, é possível identificar as formas de atuação do jogo anti-democrático na esteira da supressão do diálogo, do não-consentimento à voz, da negação do espaço para a participação, da esterilização dos modos de inclusão no discurso, do enfraquecimento da vontade coletiva, da instigação do

---

<sup>36</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 337.

silêncio e do medo, do acrisolamento das instituições à intransparência, da eliminação da diferença pela imposição. Muitas vezes, o falseamento do procedimento também permite identificar as formas de atuação do jogo anti-democrático, quando se constata que, em certas circunstâncias, ‘o jogo aqui já está jogado, e que não importa o que o ator fizesse, os resultados seriam os mesmos’.<sup>37</sup> Por isso, o discurso é o antídoto às formas de violência, ao falseamento dos procedimentos e às expressões da dominação ideológica que silenciam o discurso divergente.

A preocupação com a *injustiça* e com a *opressão* social, continuamente expressa pela *Kritische Theorie*, desde a sua primeira geração, fornece importantes subsídios para uma teoria discursiva da justiça. A *injustiça* é a experiência negativa que desautoriza a vida social, que constringe a dignidade de um e de todos, que assujeita personagens sociais, e que mitiga o senso de justiça como traço das conquistadas alargadas do viver comum; pois a injustiça “...significa primariamente limitação da liberdade e atentado à dignidade humana”.<sup>38</sup> A *injustiça* aparece como o transfundo que também define muito dos horizontes de busca por novos rumos nas definições históricas de justiça. Em suas diversas manifestações, a *injustiça* serve como o contraste que torna ainda mais explícita a imperativa e indispensável necessidade da *justiça* para a organização da vida social e dos relacionamentos interpessoais. Mas, nisto já está implícita uma idéia de igualdade no trato das questões sociais e interativas. A questão da *justiça* sempre esteve, de alguma forma, historicamente, ligada à questão da igualdade,<sup>39</sup> assim como a questão do poder esteve ligada ao conceito de legitimidade. Se observada de perto, a *injustiça* sempre provoca uma quebra na igualdade, se observada num contrato, num ato de violência, ou numa quebra de isonomia política. Em todos esses casos, a primeira forma de igualdade rompida é a igualdade da posição de *ego* e *alter* no discurso, seguida da perda de uma interação genuína ou da própria ruptura comunicativa.

<sup>37</sup> Por isso, o tema da injustiça está associado à ausência de respeito às condições de discurso, como se perceber pela desconfiança prudentemente exprimida por Habermas, quando pensa a questão: “As inconsistências que levantam a suspeita ‘de que aqui ninguém está argumentando’ só são percebidas quando participantes *relevantes* são visivelmente excluídos, contribuições *relevantes* são suprimidas, ou quando tomadas de posição em termos de sim/não são manipuladas ou condicionadas por meio de outro tipo de influências” (HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 64).

<sup>38</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. 2. ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 160. “Ungerechtigkeit bedeutet primär Einschränkung von Freiheit und Verletzung der Menschenwürde” (HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung*: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. p. 505).

<sup>39</sup> “A questão da justiça foi sempre ligada ao problema da igualdade. A questão do poder sempre se ligou à questão da legitimação” (HELLER, Agnes. *Para mudar a vida*: felicidade, liberdade e democracia. Entrevista a Ferdinando Adornato. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 32).

A posição comunicativa do *injustiçado* é, normalmente, a posição de quem experimenta os sentimentos de inaceitação, de inconformismo ou de revolta. Daí, a *injustiça* reacender e renovar o gosto pela busca de justiça, seja pela busca de resposta ao *ato injusto*, seja pela renovação da avaliação do conteúdo de uma norma, seja pela busca de renovados critérios para a avaliação das formas de aferição de conteúdos normativos. A partir das reflexões de Agnes Heller é possível afirmar que, na vida moderna, a noção de *justiça* passa a refletir esta dinâmica em três modos: “Primeiro, nenhuma instituição está fora dos limites: cada uma delas pode ser testada e considerada injusta ou injustificada. Segundo, qualquer um pode levantar uma reivindicação deslegitimada. Terceiro, todos os argumentos em favor de uma alternativa podem recorrer à liberdade e à vida como valores gerais (universais). Na verdade, esses três aspectos se desenvolvem em conjunto, e sua combinação final indica que se chegou ao ponto de não-retorno no surgimento inicial (originário) do ordenamento social moderno”.<sup>40</sup> Nesta medida, a experiência advinda da vivência de uma *injustiça*, de uma ruptura de igualdade ou negativa de reconhecimento, pode simplesmente revelar a denegação da justiça de hoje, mas renova a possibilidade de aprimoramento das instituições e práticas sociais a partir da experiência reivindicatória que inscreve na dimensão do convívio a necessidade do recurso às instituições que acolhem os *pleitos de justiça*. Daí a prevenção da teoria do discurso desenvolvida por J. Habermas ao encerramento da idéia de *justiça* na estática de um conceito semanticamente delimitado.

## Conclusão

A teoria da justiça, no quadro de uma teoria do discurso, se esvazia de pretensões conceituais, para enriquecer os pressupostos e os procedimentos para a produção de deliberações sobre o justo e o injusto. Isso não confina a teoria do discurso nas perspectivas do formalismo positivista, que reduz justiça a lei, e legalidade a procedimentos administrativos. A teoria do discurso procura lidar com os desafios de sociedades modernas e complexas, considerando a emancipação social uma construção partilhada da liberdade através de exigências de discurso, e, nesse sentido, mantém viva a idéia da *Kritische Theorie* de superação das formas sociais de opressão e injustiça, algo para o que a teoria do discurso como teoria procedural da justiça significa a luta pela institucionalização de ricos pressupostos discursivos. Nesse sentido, a justiça não pode ser apreendida por um conceito que a teoria venha a oferecer, como se o filósofo tivesse acesso privilegiado à moral. Pelo contrário, a justiça é fruto de processos sociais em que

---

<sup>40</sup> HELLER, Agnes; FÉHER, Ferenc. O pêndulo da modernidade. *Tempo Social*, Rev. Sociologia da USP, São Paulo, 6 (1-2), p. 47-82, 1994. p. 53-54.

atores socialmente engajadas constroem pragmaticamente as formas de expressão da justiça, e, com isso, tornam suas liberdades ativas através do discurso.

Os patamares de justiça conquistados se estabilizam como parâmetros, que tornam possível e viável o exercício das crescentes formas de manifestação da suprapositividade do direito, de modo que dinamicamente a sociedade retroalimenta pela esfera pública ativa os meios de aprimoramento da cultura do direito e das leis. A sociedade se emancipa praticando formas mais aprimoradas de justiça, na mesma medida em que se educa ao praticar os procedimentos discursivos pelos quais promove e protege as interações comunicativas de alto nível. A teoria do discurso é uma forma reflexiva de expressão de repúdio às diversas formas de exposição de indivíduos, ou de uma totalidade de atores sociais, ao convívio ostensivo, cotidiano e abusivo com injustiça e opressão, fatores que, uma vez incoulados na vida social, e generalizados nos processos de integração social, tornam a existência humana inadmissível, enquanto sem sentido, e, exatamente por isso, indigna. Se o domínio da *Instrumentellen Vernunft* na vida social moderna não garante o exercício concreto da justiça, é, exatamente por isso, que o incentivo à cultura da razão comunicativa visa promover formas de fomento à integração social e à construção democrática de espaços de partilhamento da vida social. A emancipação social é, por isso, condição para a justiça, e a justiça que se realiza representa já a emancipação, fator de fundamental importância para a conservação da coexistência social.

São Paulo, fevereiro de 2012.

## Referências

- ADORNO, Theodor W. *Lições de sociologia*. Tradução de João Tiago Proença; Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2004.
- ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. 3. ed. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Minas Gerais: UFMG, 1996.
- BERTEN, André. Habermas, l'éthique et la politique. *Revue Philosophique de Louvain*, Institut Supérieur de Philosophie, Belge, tome 87, p. 74-96, 1989.
- COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: WEISSHAUPT, Jean-Robert et al. *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez, FAPESP, Instituto de Estudos Especiais, PUC, 1993. p. 63-75.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Habermas e o direito brasileiro*. Belo Horizonte: Lumen Juris, 2006.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2005.

DWORKIN, Ronald. A bondade da justiça. *Justiça do Direito*, Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, Faculdade de Direito, EDIUPF, v. 13, n. 13, p. 125-134, 1999.

ESTEVES, João Pissara. *Espaço público e democracia: comunicação, processos de sentido e identidade social*. Rio de Grande do Sul: Unisinos, 2003.

FARIA, José Eduardo O. C. *O direito na economia globalizada*. São Paulo: Malheiros, 1999.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. O justo e o belo: notas sobre o direito e a arte, o senso de justiça e gosto artístico. *Revista da pós-graduação da Faculdade de Direito da USP*, São Paulo, v. 2, p. 35-45, 2000.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, Jessé, MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: AnnaBlume, 2007. p. 113-140

FREITAG, Bárbara. Ética iluminista e ética discursiva, In: Jürgen Habermas: 60 anos. 2. ed. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 79-124, jul./set. 1989.

GALUPPO, Marcelo. As possibilidades da ética do discurso como ética da civilização ocidental, In: *A filosofia hoje: Anais do V Congresso Brasileiro de Filosofia*, Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, set. 1998. p. 521-532.

GÜNTHER, Klaus. *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. Tradução de Cláudio Molz. São Paulo: Landy, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Tradução de Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. 1 e 2.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. O Estado-nação europeu frente aos desafios da globalização: o passado e o futuro da soberania e da cidadania. *Revista Novos Estudos*, Tradução de Antonio Sérgio Rocha, São Paulo, CEBRAP, n. 43, p. 87-101, nov. 1995.



\_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Lumir Nahodil. Coimbra: Almedina, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1988. t. II.

\_\_\_\_\_. *Toward a rational society: student protest, science and politics*. Translated by Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 2005.

\_\_\_\_\_. A virada pragmática de Richard Rorty. In: SOUZA, José Crisóstomo, (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 163-212.

\_\_\_\_\_; RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Traducción de Gerar Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000.

HELLER, Agnes. *Além da justiça*. Tradução de Svannah Hartmann. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

\_\_\_\_\_. *Para mudar a vida: felicidade, liberdade e democracia*. Entrevista a Ferdinando Adornato. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_; FÉHER, Ferenc. *A condição política pós-moderna*. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

\_\_\_\_\_; FÉHER, Ferenc. O pêndulo da modernidade. *Tempo Social*, Rev. Sociologia da USP, São Paulo, 6 (1-2), p. 47-82, 1994.

HOLMES, Pablo, Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas x Honneth). *Tempo social*, Revista de Sociologia da USP, v. 21, n.1, p. 132-154, jun. 2009.

HONNETH, Axel. Justiça e liberdade comunicativa: reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, n. 89, p. 101-120, jan./jun. 2004.

HORKHEIMER, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Traduction de Claude Maillard et Sibylle Muller. Paris: Gallimard, 1974.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do direito*. Tomo I. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005.

NEVES, Marcelo da Costa Pinto. E se faltar o décimo segundo camelo? Do direito expropriador ao direito invadido. In: ARNAUD, André-Jean; LOPES JR., Dalmir. (Orgs.). *Niklas Luhmann: do*

sistema social à sociologia jurídica. Tradução de Dalmir Lopes Jr., Daniele Andréa da Silva Manão, Flávio Elias Riche. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 145-173.

NOBRE, Marcos. Crítica e emancipação: em busca dos princípios fundamentais da teoria crítica. *Espacios em Blanco*, n. 14, p. 45-78, jun. 2004.

\_\_\_\_\_. Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da Teoria da Ação Comunicativa. In: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. (Org.). *Justiça política: homenagem à Ottfried Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 373-392.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

OLIVEIRA, Nythamar de. Affirmative action, recognition, sel-respect: Axel Honneth and the phenomenological deficit of Critical Theory. In: IV Simpósio Internacional sobre justiça, Justice and Recognition: in honor of Axel Honneth. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, setembro de 2009. no prelo.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. Political liberalism: reply to Habermas. *The journal of philosophy*. v. 92, n. 03, p. 132-180, mar. 1995.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Presença, 1993.

REPA, Luís Sérgio, Jürgen Habermas: a psicanálise como teoria crítica. In: *Habermas, Honneth: formação do indivíduo e socialização* (Mente, cérebro, filosofia). n. 8. São Paulo: Duetto, p. 16-23, 2008.

RORTY, Richard. Justiça como lealdade ampliada. In: *Pragmatismo e política*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Junior. São Paulo: Martins, 2005. p. 101-122.

\_\_\_\_\_. Resposta a Jürgen Habermas. SOUZA, José Crisóstomo. (Org.) *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 213-232.

\_\_\_\_\_. Verdade, universalidade e política democrática, In: SOUZA, José Crisóstomo, (Org.). *Filosofia, racionalidade e democracia: os debates Rorty e Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 103-163.

ROUANET, Luiz Paulo, O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. *Revista Reflexão*, Campinas, n. 78, p. 111-117, set./ dez. 2000.

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SOBOTTKA, Emil A. *Recognition and learning processes in modern societies*. In: IV Simpósio Internacional sobre justiça, Justice and Recognition: in honor of Axel Honneth, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, setembro de 2009. no prelo.

TERRA, Ricardo. Notas introdutórias sobre sistema e modernidade: Kant e Habermas. In: *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. p. 17-25

TIBURI, Márcia. *Uma outra história da razão e outros ensaios*. Rio Grande do Sul: UNISINOS, 2003.

WERLE, Denilson Luis. Indivíduo e sociedade: Habermas e a psicologia social de Mead. In: *Habermas, Honneth: formação do indivíduo e socialização (Mente, cérebro, filosofia)*. n. 8. São Paulo: Duetto, 2008. p. 40-47.

WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas*. Tradução de Márcio Pugliese. São Paulo: Ícone, 1995.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel; Vera Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Investigações filosóficas. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.