



**V CONGRESSO INTERNACIONAL DE POLÍTICA SOCIAL E SERVIÇO SOCIAL:
DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS
VI SEMINÁRIO NACIONAL DE TERROTÓRIO E GESTÃO DE POLÍTICAS SOCIAIS
V CONGRESSO DE DIREITO À CIDADE E JUSTIÇA AMBIENTAL**

Eixo Ética e Direitos Humanos

Fundamentos éticos legitimadores do direito à luz do paradigma filosófico da modernidade: uma breve reflexão acerca do valor socialmente reconhecido e sua normatização.

Liury Pereira Nascimento Silva ¹

Resumo. A presente pesquisa teve como objetivo o estudo dos fundamentos éticos legitimadores do direito, problematizando-se o fundo ético das normas jurídicas e o percurso de universalização de um valor ético socialmente reconhecido. Foi utilizada a abordagem de pesquisa bibliográfica e a construção do argumento sobre a hipótese através do método lógico dedutivo. Como resultado, espera-se demonstrar a relação entre a ética na perspectiva habermasiana e a validade de normas inseridas no ordenamento jurídico através de um processo legiferante dialogado e intersubjetivamente participado, bem como a indefinição do móbil da ação dos sujeitos envolvidos neste processo.

Palavras-chave: Ética. Razão prática. Direito. Modernidade. Racionalidade comunicativa.

Abstract: The present research aimed to study the legitimating ethical foundations of law, problematizing the ethical basis of legal norms and the path to universalizing a socially recognized ethical value. A bibliographic research approach was used, and the argument was constructed on the hypothesis through the logical deductive method. As a result, it is expected to demonstrate the relationship between ethics from a Habermasian perspective and the validity of norms embedded in the legal system through a dialogical and intersubjectively participated legislative process, as well as the indeterminacy of the motives of the subjects involved in this process.

Keywords: Ethics. Practical reason. Law. Modernity. Communicative rationality.

¹ Advogado, pós-graduando em Direito do Estado pela Universidade Estadual de Londrina, liury.nascimento@gmail.com.



INTRODUÇÃO

Pensar acerca da trajetória de um valor socialmente reconhecido, de uma conduta socialmente aceita e esperada pelos membros de uma comunidade, envolve considerar suas origens, suas finalidades e o meio através do qual o valor é realizado. Diferentemente de outros objetos de estudo, uma conduta tem caráter peculiar pois demonstrar experimentalmente os aspectos do ato (origem, fim e meio), empiricamente, seria impossível. Por isso, é necessário que o objeto de estudo não seja analisado conforme sua produção de efeitos somente a partir de um olhar estatístico, mas também metafísico e, efetivamente, intersubjetivo.

No trabalho em tela, buscando-se fundamentar a origem de um valor socialmente reconhecido, a finalidade que o valor tem perante a sociedade e os meios utilizados para que este valor seja realizável, serão utilizados aportes de três autores que tratam dos temas da Ética e do Direito: Aristóteles, Kant e Habermas; além de contribuições advindas do campo da Ciência do Direito.

Num primeiro momento, interessa analisar e descrever os fundamentos filosóficos e éticos do caminho formal de universalização de um valor socialmente reconhecido, tanto de acordo com Aristóteles e Kant como de acordo com a Teoria do Agir Comunicativo, a partir da forma como trata os pressupostos de legitimidade democrática do Direito, elevando-o como instrumento de comunicação entre o mundo-da-vida e os sistemas de ação racional teleológica.

O objetivo geral do trabalho é analisar os fundamentos éticos e jurídicos de um valor socialmente reconhecido tanto do ponto de vista formal quanto do ponto de vista material; os objetivos específicos são: fundamentar a origem da Ética enquanto campo de estudo do agir humano; trazer a perspectiva kantiana de liberdade enquanto conceito do mundo inteligível para fundamentar o circuito do valor até sua transformação em norma jurídica; expor o papel do direito enquanto instrumento de comunicação entre o mundo-da-vida e os sistemas racionais de ação dirigida a fins a partir de textos habermasianos.

Busca-se demonstrar a eticidade investida no processo legiferante que universaliza um valor socialmente reconhecido em detrimento do desconhecimento do móbil da ação dos eleitores e legisladores. A abordagem de pesquisa é bibliográfica, com revisão de textos dos autores supracitados, e será empregado o método lógico dedutivo para construir o argumento que conterà a proposição final da hipótese.

Como resultado, espera-se demonstrar a relação entre o mundo-da-vida e sistemas de ação racional teleológica mediados pelo direito enquanto instrumento de comunicação entre essas esferas, ao mesmo tempo em que se explicita o fundo ético da introdução de novas normas que universalizam valores socialmente reconhecidos.



1. ATOS DE FALA, COMPREENSÃO, DIALOGIA E INTERSUBJETIVIDADE

O pensamento filosófico contemporâneo atribui à fala as conquistas civilizatórias do ser humano. Se há civilização é porque, em primeiro lugar, os indivíduos da espécie lograram êxito em comunicarem-se e orientarem-se em conjunto para uma determinada ação. O sistema de escrita mais antigo de que se tem conhecimento é o dos Sumérios, de cerca de 3.500 a. C. Deste momento em diante, é possível associar o sucesso de uma civilização à sua capacidade de comunicação, que é expressa na existência de um sistema escrito de articulação da fala.

Isso porque a fala possibilita que dois seres humanos determinem-se conjuntamente, podendo ajudar um ao outro na consecução de um objetivo, através de sua simbolização. Os objetivos primários da comunicação giram em torno da sobrevivência humana na natureza, protegendo-se de necessidades fisiológicas e perigos oferecidos pelas demais espécies de animais e intempéries naturais. Assim, a fala tem o poder de unir diversos indivíduos para que possam vencer os aspectos da sobrevivência que sozinhos não poderiam. Acerca do indivíduo, considera Habermas:

O Eu é à uma universal e particular. O espírito é o desdobramento dialético desta unidade, a saber, da totalidade ética. [...] Espírito é a comunicação dos particulares no meio de uma universalidade, que se comporta como a gramática de uma língua em relação aos falantes, ou como um sistema de normas vigentes relativamente aos indivíduos agentes, e que não salienta o momento da universalidade perante a individualidade, mas garante a sua conexão peculiar. No meio de semelhante universalidade, que Hegel chama por isso mesmo um universal concreto, podem os particulares identificar-se uns com os outros e, no entanto, conservar-se ao mesmo tempo como não idênticos uns com os outros. [...] Eu é identidade do universal e do particular, no sentido acabado de referir, a individuação de um recém-nascido que, no seio materno, é como ser vivo prelinguístico, um exemplar da espécie e que, do ponto de vista biológico, se poderia explicar suficientemente por uma combinação de muitos elementos finitos, só pode conceber-se como um processo de socialização. A socialização, porém, não deve aqui entender-se como a inserção na sociedade de um indivíduo já dado; é antes ela própria que suscita o ser individualizado. (Habermas, 1968, p.16-17)

Se se considerar a linguagem, portanto, como essa capacidade de interação que permite a comunicação, então a divisão do trabalho surge como produto da capacidade comunicativa instrumentalizada dos seres humanos (Habermas, 1968, p. 23-24). É que o aprender a fazer algo requer uma relação de aprendizado entre dois ou mais seres humanos, na figura daquele que ensina e na daquele que aprende. Nessa relação de aprendizado, que ocorre através da compreensão de enunciados descritivos referentes àquele saber, objetiva-se a formação de um juízo acerca das etapas que devem ser observadas para que efetivamente se possa afirmar que houve um aprendizado. A formação de um juízo só acontece quando o aprendiz é capaz de entender o que lhe foi comunicado, gozando da faculdade de reproduzir o saber. Portanto, uma vez ciente do saber compartilhado, o aprendiz pode expandir o saber, e dar origem a novas relações de aprendizado. Ocorre que o saber conjuga também uma expansão social no sentido de



aumento da divisão social do trabalho, e, dessa forma, afirma-se que a existência da linguagem é condição da expansão das forças produtivas.

Quanto mais se acumula saber, mais condições de domínio da natureza inscrevem-se no rol das capacidades humanas. Aprender a lidar com o fogo, e assim proteger-se do frio; aprender a plantar, e assim proteger-se da fome ou do perigo da caça; aprender a construir, e assim proteger-se do orvalho; aprender a higienizar, e assim proteger-se dos micróbios; entre outros saberes que permitem o aumento da expectativa de vida de uma população. E, no entanto, como se proteger de outros seres humanos, especialmente quando o uso da linguagem é utilizado em detrimento de grupos ou indivíduos? Eis a questão que norteia o presente estudo.

Tudo posto, falar é uma ação. O ato de fala visa comunicar alguém de algo, e pode ser utilizado para qualquer tipo de finalidade que seja compreendida pelo falar. Avisar, declarar, ordenar, mentir, convencer, persuadir, dissuadir, amedrontar, ensinar, etc. Pode-se convencer alguém de algo através da fala, pode-se ensinar através da fala, pode-se repreender através da fala, bem como ferir pela fala. Todas essas dimensões da fala representam fatos da vida real estudados pelos campos da Semiótica e da Filosofia da linguagem. Afirma-se:

Era certo dizer que nossas considerações não deviam ser considerações científicas. A experiência “de que isto ou aquilo possa ser pensado contra nosso preconceito” – o que quer que isso signifique – não podia nos interessar. [...] E não devemos construir nenhuma espécie de teoria. Não deve haver nada de hipotético nas nossas considerações. Toda elucidação deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição. E esta descrição recebe [...] sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes problemas não são empíricos, mas são resolvidos por meio de um exame do trabalho de nossa linguagem e de tal modo que este seja reconhecido: contra o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de novas experiências, mas pela combinação do que é já há muito tempo conhecido. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem. (Wittgenstein, 1979, p. 54)

Levando-se em conta, assim, que através da fala é possível descrever algo, então afirma-se que a linguagem é representada por símbolos de compreensão mútua. Ao falar sobre um determinado objeto, ambos os sujeitos devem estar em concordância sobre o que os signos utilizados na comunicação significam, caso contrário não estarão se comunicando dialogicamente. Esses signos então conformam a comunicação dos seres humanos, objetificam o significado da fala e permitem a compreensão intersubjetiva. A partir dessa compreensão conjunta, então, definem-se mais signos e mais possibilidades de compreensão. São os pressupostos de intersubjetividade e dialogia que permitem que os interlocutores utilizem a linguagem para qualquer fim por ela compreendida.

Neste diapasão, afigura-se imprescindível, neste estudo sobre o agir humano, inscrever a fala enquanto ato, e adiantar, conseqüentemente, ao campo de estudo do agir: a Ética e o Direito.



2. ÉTICA

A noção de Ética vem da obra de Aristóteles. É ele quem dá o nome, fundindo a palavra *ethos*, ἔθος, que significa repetição costumeira ou habitual que aperfeiçoa o agir, e a palavra *ethos*, ἦθος, que significa morada, lugar adequado ao viver ou habitat, daí derivando então ἠθική, *ethika*. Antes de mais, no entanto, é necessário compreender a epistemologia de Aristóteles para que se possa então adentrar na sua significação de Ética.

Teórico das causas, Aristóteles desenvolve uma filosofia que inscreve todas as coisas e seres existentes em uma cosmologica ordem natural a que chamou de Natureza (*physis*), que para ele é regida por uma causalidade universal. Ao contrário de seus antepassados, envolvidos na busca por elementos dos quais tudo o que existe é derivado, isto é, que buscavam entender a substância do ser das coisas, Aristóteles argumenta que tudo o que existe e o que vem a existir ocorre no mesmo espaço, daí o caráter universal da Natureza.

Estabelece então quatro causas que regem a Natureza: material, formal, eficiente e final. A causa material é a substância em si; a causa formal é o tipo específico de substância; a causa eficiente é o que coloca a substância em movimento e a causa final é o resultado do movimento da substância (Aristóteles, 1979, p. 16). Como da semente (causa material) vem a árvore (causa final), se exposta às condições de solo e umidade necessárias (causa eficiente), e das sementes de cedro vem o Cedro (causa formal). Assim, também, do aluno vem o mestre, da criança vem o adulto, e todas as coisas que contém em si um *devoir*. Para ele, todas as coisas tem seu devido lugar e a sua devida finalidade (*telos*), e assim também o homem.

Embora tenha sido detrator de uma ideia primitiva de evolucionismo por Heráclito, bem como rejeitara a concepção de Platão acerca de um mundo das ideias, para Aristóteles o homem é parte e resultante da Natureza. Conecta Aristóteles uma perspectiva sobre a Natureza e o ser humano, do universal ao particular, afirmando que a causa final de todo indivíduo, ou aquilo em vista do que age o indivíduo, é a felicidade ou o florescer humano (*eudaimonia*). Age, portanto, sempre em vista do bem.

Desta forma, na epistemologia de Aristóteles não existe diferenciação entre o estudo da Natureza e o estudo do agir humano, embora ele afirme que há uma ciência/arte especulativa acerca das coisas e uma sabedoria prática relativa às ações humanas. É que o agir humano, os costumes, tradições e hábitos, ainda não são objeto autônomo de estudo, ou pelo menos não como quer a modernidade. Estuda-se a virtude, que faz parte da alma humana. O agir humano se aprimora na própria na ação, pois o ser humano é dotado de virtudes intelectuais e morais, que são virtudes da alma. Para agir bem, ou mal, basta agir, e o aperfeiçoamento da ação pelo hábito é que dirá se se agirá bem. Diz ele que “é das



mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude” (Aristóteles, 1979, p. 67). Sustenta que não é natural do ser humano agir eticamente, mas porque o ser humano possui uma alma virtuosa é possível receber, como resultado do hábito, essa virtude moral.

Portanto, na ordem aristotélica, o agir humano tem como causa eficiente a escolha, e a escolha tem como causa eficiente o desejo. Afirma que o desejo é o que move os homens, através da escolha, à boa ação, e que “a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral” (Aristóteles, 1979, p. 142). Asserta, também, que na alma existem três coisas que controlariam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo.

Se o homem age sem razão, sua ação não é boa e sua escolha não é voluntária pois guiada pela ignorância. Se o homem age coagido, não age conforme seu desejo, e portanto sua ação é involuntária. Se o homem ignora as sensações, ou se coloca em condições de ignorá-la por qualquer meio, também deixa escapar a verdade das coisas, e sua ação não pode ser classificada como boa. Aristóteles cria um sistema de virtudes e estabelece uma verdadeira teoria da virtude da ação, chegando a postular acerca de situações de encruzilhada moral onde as ações de um indivíduo que causassem dano a outrem pudessem ser perdoadas se comprovadamente feitas mediante coação, de forma involuntária. Se o indivíduo age com vistas à felicidade, mas para tanto fere a felicidade daqueles que estão ao seu redor, então age injustamente. Se o indivíduo age com paciência para com seu superior, mas sem a mesma paciência para como seu servo, então age de forma injusta. Assim, o indivíduo só age virtuosamente quando informado pela reta razão (Aristóteles, 1979, p. 168).

A justiça para Aristóteles é uma medida, e a virtude da justiça está entre a carência e o excesso. Essa noção de justiça enquanto medida da ação, combinada com a noção de que o agir humano tem um *telos*, uma causa final, que seria o agir bem, encontra, também, uma hierarquia dos fins. Diz ele que “o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações” (Aristóteles, 1979, p. 67).

Para ele é trabalho do político, assim, criar as condições através das quais o homem possa agir baseado na razão, no desejo e na verdade que adquire através das sensações. As leis (*nomos*) da *pólis*, criadas pelos cidadãos aptos a participar da política, só poderiam ser feitas pelos mais sábios e velhos homens, já que somente estes seriam capazes de boas deliberações pois possuiriam a experiência necessária e estariam dedicados ao estudo das virtudes da alma e teriam em vista a felicidade ou o florescer da *pólis*. Daí que, então, afirmou o filósofo: o homem é um animal político.

Se a finalidade da vida política é a melhor, se a ciência política é o mais necessário conhecimento, se o homem é um animal que age em vistas a uma finalidade, a política é



uma lei da natureza tanto quanto o empuxo, e o animal humano age em função da pólis e da política. Mais ainda, a virtude é, também, uma lei natural do ser humano: o ser humano é capaz de virtudes, pois sua subsistência está vinculada à gregariedade da vida política. Da lavra de Billier e Maryoli tem-se que:

[...] a ideia grega do direito é antípoda das concepções da modernidade. O direito grego não é um simples modo de relações de indivíduos, e muito menos de possibilidade dos interesses particulares, já que também não concerne propriamente à fala dos sujeitos do direito: é um modo de relação com o mundo. Essa ambição exorbitante se encontra também na preocupação de universalidade que habita a reflexão grega sobre o direito. A pólis tem um valor universal porque ela estabelece uma nova relação para o mundo, e não somente para a sociedade. Isso explica sem dúvida a estranheza, pelo menos aos olhos modernos, das teorias jurídico-políticas gregas: enquanto nas doutrinas modernas do direito natural o Estado será o meio da realização do indivíduo, ele é o principal fim no pensamento grego. Se a liberdade individual é impensável e quimérica, o direito não sabe interessar-se por ela. O que importa é a independência do Estado, e não a do indivíduo. A intuição grega diz que quanto mais o Estado for independente, mais o cidadão será livre. O elo indissolúvel entre o destino do indivíduo e o da pólis faz com que a realização da ordem universal da natureza não possa ser senão coletiva. Cada grego tem, pois, um destino intrinsecamente jurídico: ele só se realizará por uma justa manifestação do *nomos*. Daí podemos tirar diretamente a relação do jurídico e do ético no pensamento grego: são as duas faces de um mesmo remédio destinado a restituir o justo equilíbrio natural. (Billier, Maryoli, 2005, p. 16)

A grande novidade é introduzida por Kant. Premido, em seu tempo, pela necessidade de justificar epistemologicamente o campo de estudo da Ética e retirá-lo de sua união com a natureza pela perspectiva aristotelico-tomista do medievo, Kant propõe que há um mundo sensível, cuja produção de conhecimento relaciona-se às sensações advindas dos sentidos e que, portanto, deve ter como objeto de estudo a natureza (*ser*); e um mundo inteligível, em que se objetiva estudar o *dever ser* do agir humano, que tem como princípio a liberdade.

Questionamentos acerca da liberdade humana, tomada negativamente, advindos de Thomas Hobbes, já demonstravam uma preocupação dos pensadores pré-modernos quanto à justificação de um sistema que pudesse regular a liberdade de ação inerente ao ser humano. Faltava, no entanto, um ferramental epistemológico que só veio a ser pensado e desenvolvido por Kant.

Kant sustenta que é possível a existência de juízos sintéticos apriorísticos, e essa é a pedra angular de sua Filosofia moral. Em outras palavras, como ter o agir humano como objeto de estudo se a liberdade de agir conforme a vontade não é algo experimentável pelos sentidos e comprovável empiricamente? Portanto, o estudo kantiano da ação humana tem como objeto um conceito metafísico, a liberdade, que inscreve a Ética e o Direito como doutrinas metafísicas. Separa ele, assim, a razão em dois campos distintos: a razão teórica e a razão prática, aquele dedicado ao estudo das causalidades condicionadas (*ser*) e este dedicado à causalidades incondicionadas (*dever ser*) (Netto, 2020, p. 52).

Quando age-se em virtude de um dever, como um fim em si mesmo, algo que pode-se desejar que todas as outras pessoas possam também fazer, então age-se com moralidade, de acordo com um imperativo categórico. Quando age-se por uma conformação



externa, respeitando uma lei ou a comando de autoridade legítima, então os atos estão em uma relação de legalidade, de acordo com um imperativo hipotético. Diz Adyr Garcia Ferreira Neto:

Em outras palavras, sendo o homem livre para escolher, se o fim da sua escolha (a matéria da escolha) for a lei a priori – a razão pura prática que ele deu a si mesmo sem a necessidade de recorrer a estímulos sensíveis ou externos – então o fim da escolha é o próprio dever (autoconstrangimento), ou seja, o fim é em si mesmo um dever, quando o constrangimento decorre da liberdade de se autodeterminar (lei interna), é uma relação entre o dever com a liberdade interna, logo, age-se por dever ético, razão pela qual a ética é conhecida como o sistema de fins da pura razão prática. (Netto, 2020, p. 90)

Na medida da teorização da própria liberdade enquanto causalidade incondicionada é que foi possível fazer a operação negativa, e teorizar sobre quando o Estado pode restringir a liberdade ou o patrimônio de alguém. Portanto, na medida em que a liberdade surge como um valor moral – ao contrário da visão medieval de que os valores morais são obtidos através de revelação religiosa –, também estabelecem-se as regras que lhe protejam de lesão.

O móbil da ação, no entanto, se se faz a lei por um imperativo moral que é um fim em si mesmo, ou se se faz a lei visando a um fim outro, não pode ser conhecido (Netto, 2020, p. 91). A verdadeira intenção por trás da ação também não interessa a Kant: basta que seja possível identificar quando a ação é imoral, e ela assim o é quando inviabiliza injustificadamente a liberdade de outrem. Em verdade, este é o ponto de maior crítica entre seus sucessores. É que Kant considera que conquanto seja capaz o agente cognoscente de fazer a operação racional que lhe apontará a máxima a ser perseguida, mediante o que está a buscar ou almeja evitar para si mesmo, então as condições pessoais do agente não importam. Em outras palavras, o acertado conceito de liberdade é universalizado, mas somente na medida em que se abstrai das particularidades das individualidades: há um equipamento racional que permite a todos os agentes agir conforme a máxima, mas apenas se se olvidar das condições pessoais que possam comprometer a vontade do agente. Chegar à máxima é uma operação de autorreflexão solitária.

Seja como for, o fato é que o contrato social passa a ser justificado, já que algo torna-se lei, do ponto de vista da obra de Kant, quando há uma universalização de um imperativo categórico que mereça ser inscrito em um imperativo hipotético. Afinal de contas, a Constituição de um Estado é um acordo político das forças políticas existentes e é representada por um documento que tem valor ético e jurídico e institui a própria ordem jurídica. Portanto se pode argumentar que a liberdade enquanto bem jurídico metafísico é protegida e promovida pelas leis a que a ordem estatal confere legitimidade. Se a liberdade de um indivíduo interfere na de outro de forma lesiva, este passa a gozar de formas de reparação, indenização ou mesmo a criminalização da conduta lesiva, já que, por princípio,



é pela ideia da possibilidade de um abuso da liberdade que estabelecem as condutas ilícitas que limitariam na prática a liberdade de todos.

A liberdade enquanto novo valor social, portanto, passa a contar com legitimidade ética e jurídica a partir dessa Filosofia da consciência de Kant, que a vincula ao dever e justifica nela toda sua infraestrutura coercitiva. O conceito de razão prática foi fundamental para este passo em relação ao pensamento medieval. Sua filosofia iluminista também depreende da razão um guia da história humana, juntamente com Hegel e Marx. Essa noção de uma razão dirigente é para eles o grande motor da história humana e seu desenlace.

Jürgen Habermas é quem busca a reabilitação da criticada razão prática kantiana, mas não o faz a partir da perspectiva de universalização que atribui Kant ao imperativo categórico. Na obra “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, aponta como a obra hegeliana entende as categorias da consciência, não sendo possível a partir daí receber acriticamente as categorias kantianas. É que Kant não dotou, como já dito, seu imperativo de universalização das particularidades de cada individualidade, mas fez como se a possibilidade de um agir moral pela lógica fosse absoluto. Não importavam as peculiaridades e vicissitudes do agente cognoscente, mas só que era capaz de refletir ao ponto de universalizar um dever independentemente de suas origens e valores (Habermas, 1968, p. 29).

Ao contrário, foi Hegel quem estabeleceu através da dialética as categorias através das quais a consciência do sujeito e suas relações intersubjetivas se dão: linguagem, através da representação simbólica; instrumento, através do processo de trabalho; família, através da interação. Em sua conceituação do Eu, Hegel instala os pressupostos de universalização nos quais difere de Kant:

O Eu [...] é a unidade primariamente pura que se refere a si mesma, e isto não de um modo imediato, mas abstraindo de toda a determinidade e conteúdo, e que se recolhe na liberdade da igualdade ilimitada consigo mesma. E assim é universalmente; unidade, que só é unidade consigo mediante esse comportamento negativo, que aparece como o abstrair e que, de este modo, contém em si dissolvido todo o ser determinado. Em segundo lugar, o Eu é também de forma imediata, enquanto negatividade que a si mesma se refere, particularidade, ser determinado absoluto, que se contrapõe ao outro e o exclui; personalidade individual. Essa universalidade absoluta, que é também imediatamente uma individuação absoluta e um ser em si e para si, que é absolutamente ser posto e apenas este ser em si e para si mediante a unidade com o ser posto, constitui tanto a natureza do eu como do conceito; de um e do outro nada se pode entender, se não se conceberem os dois momentos indicados simultaneamente na sua abstracção e, ao mesmo tempo, na sua perfeita unidade” (Hegel apud Habermas, 1968, p. 13)

Portanto, o conceito de igualdade hegeliana aí aparece. Só se pode afirmar da consciência do “Eu” tendo em vista a particularidade de cada sujeito, ao mesmo tempo em que cada particularidade não seja senão uma forma do ser determinado. Todos os sujeitos são “Eus” que tem por comum sua consciência individual, e o fato de que cada um é um ser individuado. Assim, a partir dessa igualdade que nega a determinidade e o conteúdo do Eu,



que nega sua particularidade num primeiro momento para afirmar de sua unidade, mas que afirma suas diferenças num segundo momento para afirmar de sua particularidade, é que se chega a um princípio de universalização que não faça apenas a primeira operação, que é a operação kantiana. Hegel defende a existência de uma consciência do ser que reflete sobre si mesmo somente na medida em que pode mediar-se com outros seres, e assim o faz utilizando as categorias da linguagem, do instrumento e da família. Não seria uma reflexão solitária, portanto, a que possibilita a chegada a uma máxima, mas sim as formas de consciência teorizadas nessas categorias. Noutro momento de crítica a Kant, aponta Habermas:

As leis morais são abstractamente universais no sentido de que, ao valerem para mim como gerais, *eo ipso*, têm que pensar-se como válidas para todos os seres racionais. Por conseguinte, sob tais leis, a interação dissolve-se em acções de sujeitos solitários e auto-suficientes, cada um dos quais deve agir como se for a única consciência existente e, no entanto, ter ao mesmo tempo a certeza de que todas as suas acções sujeitas a leis morais concordam necessariamente, e de antemão, com todas as acções morais de todos os outros sujeitos possíveis (Habermas, 1968, p. 21)

Habermas passa, assim, a incorporar as vicissitudes e as peculiaridades individuais ao processo de universalização do agir, por meio da crítica, e estabelece as bases da mudança para uma epistemologia intersubjetiva que lhe forneça os fundamentos teóricos para a construção de sua Teoria do Agir Comunicativo.

Num diálogo com Marcuse, reconhecendo a validade da teoria marxiana, critica pontos que desta entendia equivocados, como a classe trabalhadora enquanto sujeito revolucionário, e defende a existência de um papel ideológico da técnica e da ciência ao mascarar as relações de dominação do homem pelo homem, trazendo até mesmo novos pressupostos de legitimidade à atividade produtiva capitalista. Reconhece o conceito de racionalidade da sociologia de Max Weber, bem como o conceito de mundo-da-vida de Edmund Husserl, e a partir daí trabalha-os construindo sua teoria, onde trabalho e interação são diferentes esferas da vida que, ao contrário da proposição marxiana que as via unívocas, reproduzem nossa subsistência enquanto espécie no mundo.

Ao separar o trabalho da interação, retira, então, do proletário o encargo de sujeito revolucionário. Sustenta que nestes dois distintos campos, até mesmo a linguagem tem cariz distinto. No trabalho, fala-se de uma racionalidade instrumental, que enuncia regras técnicas aos sistemas de ação instrumental dirigida a fins. Isto porque a técnica e a ciência como ideologia mascaram as relações de dominação da natureza e do homem pelo homem, dando um semblante de legitimidade à ação racional teleológica na medida em que esta vence a natureza e oferece historicamente mais conforto ao homem. Já a racionalidade comunicativa abrange as interações do mundo-da-vida: da família, da cultura e da sociedade. Vê-se, aqui, portanto, a velha divisão entre razão teórica e razão prática, mas agora voltada em uma configuração que embasa a possibilidade da existência de uma ética



discursiva, em que através de um ambiente ético de discurso é possível chegar a uma mediação e uma conseqüente formação de valores, e não mais a partir da autorreflexão solitária kantiana.

Os pressupostos epistemológicos subjetivistas kantianos são, na virada linguística, superados pela epistemologia intersubjetivista, e dão lugar a uma moralidade pós-metafísica eximindo o sujeito da moralidade universal e inscrevendo na linguagem voltada para o entendimento a sua capacidade de viabilizar a construção de juízos ético-morais. Não é mais uma operação do ser cognoscente a criação de um imperativo categórico, mas agora da linguagem participada. Ao invés de um indivíduo que busca a verdade científica mediante raciocínio lógico ou experimento, agora pensa-se em uma linguagem conformadora da verdade científica, que abarca e limita o que pode ser conhecido.

A razão prática é reabilitada por Habermas, que reconhece necessária a autonomização do objeto de estudo do agir humano, mas toma-a tripartida: a fundamentação de uma escolha adviria de três tipos de discurso, quais sejam, o discurso pragmático que fundamenta a decisão do adequado a fins; o discurso ético que fundamenta a decisão do que é bom para o sujeito; e o discurso prático-moral que fundamenta a decisão sobre o que é justo. Diz ele:

Assim como a ética moderna, a ética clássica parte da questão que se põe ao indivíduo que precisa de orientação, quando ele, numa situação determinada, encontra-se diante de uma tarefa a ser vencida de maneira prática: como devo comportar-me, que devo fazer? Esse "dever" (Sollen) guarda um sentido não-específico enquanto o respectivo problema e o aspecto sob o qual deve ser solucionado não sejam determinados mais de perto. Antes de tudo, gostaria de diferenciar o uso da razão prática tendo como fio condutor os modos pragmático, ético e moral de pôr a questão. Sob os aspectos daquilo que é adequado a fins (Zweckmässiges), do bom e do justo, esperam-se, respectivamente, desempenhos diferentes da razão prática. De acordo com eles, altera-se a constelação entre razão e vontade nos discursos pragmáticos, éticos e morais. A formação da vontade individual encontra, por fim, seus limites no fato de abstrair da realidade da vontade alheia. Com os problemas fundamentais de uma formação racional da vontade coletiva entram em jogo os modos de pôr a questão a partir de uma teoria normativa do direito e da política (Habermas, 1989, p. 4)

Uma vez fundamentados os guiões da perspectiva habermasiana, aceitando-se a noção de que a vontade individual advém de um processo intersubjetivo e dialógico mediado pela linguagem, e que tal linguagem é diferenciada quanto à dinâmica razão e vontade, faz-se mister por fim ressaltar o papel que o direito assume quando confrontados o mundo-da-vida e os sistemas de ação racional teleológica.

3. DIREITO

Na visão de Habermas, o Direito também é um sistema de ação racional teleológica. Sua construção democrática, no entanto, e seus pressupostos de validade e facticidade, fazem com que este sistema venha a mediar uma relação entre mundo-da-vida e sistemas.



É que o campo do direito, se se considerar a forma como contemporaneamente é conduzido o processo legiferante, sofre grande influência do mundo-da-vida e da razão prática, e daqui lançamos mão de grande contributo trazido por Paulo de Barros Carvalho ao Brasil no contexto de uma análise de linguagem normativa a que chama constructivismo lógico-semântico.

Primeiro, ao se verificar a linguagem do legislador brasileiro, que cria o sistema do direito posto – plexo de normas jurídicas válidas num determinado país –, que se expressa através de enunciados prescritivos de comportamento, percebe-se eivada de erros, impropriedades, atecnias, deficiências e ambiguidades que os textos legais cursivamente apresentam, ausentes de sistematização científica. Já a linguagem do jurista, que cria a Ciência do Direito enquanto única pessoa credenciada a construir o conteúdo, sentido e alcance da matéria legislada, enquadra-se harmonicamente em enunciados descritivos uma vez que não segue uma lógica deontica, mas sim a lógica clássica. (Carvalho, 2011, p. 35).

É que o texto da lei é uma representação da norma. A norma está implícita, por mais que muitas vezes explicitada, no texto da lei. Lança-se mão, frequentemente, de vários diplomas legais para que uma norma possa gozar de validade e facticidade. E da leitura desses textos, o legislador busca um determinado juízo a ser extraído pelo leitor/cidadão.

Essa linguagem do legislador padece dessas características porque feita, no Estado Democrático de Direito, no âmbito de um processo legiferante participado por representantes de todos os estados da federação. Sua diversidade de origens, entendimentos, causas e partidos, bem como de gênero, idade, cor e orientação sexual, especialmente num país continental como o Brasil, faz com que o processo legiferante esteja sujeito a um sem-número de intenções. Se se faz uma lei para granjear apreço em determinado nicho eleitoral ou porque realmente luta-se pela causa, isto permanece indeterminado de Kant até os dias atuais. Habermas, a seu turno, também não vem a classificar o móbil da ação do legislador: é impossível, pela própria característica de causalidade incondicionada da liberdade, defini-lo.

Essa pragmaticidade inerente a qualquer agir, no entanto, não esconde o interessante fato por trás dessa questão: independentemente do móbil de ação do legislador, o que importa é a validade da norma universalizada mediante o discurso ético. O fato é que o eleitor votará em razão de determinados valores que lhe constituem, incluídas as possibilidades pragmáticas de corrupção do voto.

Frente a essa diversidade, por outro lado, está a linguagem científica do jurista, que faz dos textos legais um sistema unitário de direito. A criação de leis, no Brasil, respeita a valores inscritos na Constituição da República, valores que não podem ser contrariados já que podem ser resistidos por Ações Declaratórias que vão levar ao Poder Judiciário o condão de afirmar da sua constitucionalidade.



Isto em vista, fala-se, portanto, no processo legiferante, dos veículos introdutores de normas. São as normas que imprimem os pressupostos de validade e facticidade às normas que se pretende introduzir no ordenamento. No Brasil, trata-se das normas inscritas na regulação do exercício do Poder Legislativo, no Título IV da Constituição da República de 1988, bem como nos tipos de lei estabelecidos nos arts. 59 e seguintes deste diploma, que compreendem a forma como cada tipo de lei será criado.

Ainda, a Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro, o Decreto-Lei nº 4.657, de 4 de setembro de 1942, uma espécie de Código de Normas, baliza a lei no tempo e estabelece contornos do que pode ser atingido e do que é restrito à norma a ser introduzida. Por fim, dentre outros instrumentos, vale mencionar a Lei Complementar nº 95, de 26 de fevereiro de 1998, que dispõe sobre a elaboração, a redação, a alteração e a consolidação das leis, conforme determina o parágrafo único do art. 59 da Constituição Federal, e estabelece normas para a consolidação dos atos normativos que menciona.

Assim, vislumbra-se que os pressupostos éticos de validade das normas tem um determinado percurso até sua transformação em valor jurídico, na forma de bens jurídicos, que se inicia na propagação de um valor ético universalizável, que são aqueles inscritos no art. 5º da Constituição da República: a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. Tendo a Constituição como acordo político erigido sob a égide do voto democrático, então afirma-se que os valores lá inscritos foram o acordo das forças políticas existentes naquele momento que extraíram sua eticidade da opinião pública.

A propósito, então, do direito, esta é a sua origem ético-política. Enquanto sistema de ação racional teleológica, cumpre a função de ordenamento jurídico das atividades humanas. É o regulador por excelência da normatividade de outros sistemas de ação racional teleológica, fazendo-o mediante os veículos introdutores de normas que são influenciados pela racionalidade comunicativa do mundo-da-vida no contexto do processo legiferante. Seu papel de liame entre estas duas esferas, mediante a construção da lei por um discurso ético, que é o processo legiferante, confere-lhe os pressupostos de validade e facticidade de que precisa para ser efetivo em seus fins.

O móbil da ação do legislador e do eleitor permanece indistinto. A partir de uma legitimidade democrática, inscrita no sistema de ação racional teleológica da política, o legislador persegue as condições para que seja eleito. Essas condições identificam-se com a defesa de uma causa que tem valor ético universalizável. Portanto se age o legislador nas raias da moralidade ou da legalidade, impossível definir. O móbil de ação do eleitor, a seu turno, permanece também indefinido. É ainda através da eticidade do processo legiferante que, respeitando os pressupostos éticos dos discursos, inscreve o valor socialmente reconhecido como lei a ser respeitada, dispondo, então, de instrumentos de coercibilidade.



CONCLUSÃO

No presente estudo, foi investigado o percurso de atribuição de validade normativa a um valor ético. Iniciou-se tratando das origens do campo de estudo da Ética e sua trajetória enquanto ciência desde o paradigma da filosofia clássica até o paradigma da contemporaneidade. Utilizou-se o *corpus aristotelicus* para fundamentar a concepção clássica de ética, direito e justiça.

Foram explicitadas as contribuições de Immanuel Kant para a autonomização do campo de estudo da ética. Abordou-se a inscrição metafísica das doutrinas do direito e da ética, e a inovação epistemológica oferecida por Kant a esses campos de estudo, bem como a fundamentação ética do paradigma filosófico da modernidade e a questão da identificação do móbil da ação quando em conflito a legalidade e a moralidade.

Foram abordadas brevemente as críticas levadas a cabo por Hegel a partir do exposto na obra de Habermas, especialmente quanto ao princípio da igualdade de Hegel, sua concepção acerca da autoconsciência e a negação à ideia de ser cognoscente representado pela reflexão solitária.

Foram trazidas as contribuições de Jürgen Habermas para fundamentar o processo de validação das instituições legislativas e sua consequente autoridade legiferante que confere legitimidade às normas de fundo ético. Além disso, foi feita análise dos componentes da Teoria do Agir Comunicativo, tratando-se rapidamente dos conceitos de interação, trabalho, mundo-da-vida, sistemas de ação racional teleológica, racionalidade comunicativa, racionalidade instrumental, dialogia e intersubjetividade. Expôs-se, também, a eticidade do processo legiferante e o a utilização, em seu bojo, da linguagem dialógica intersubjetiva participada.

Por fim, foi demonstrado o papel do direito na mediação entre as esferas do mundo-da-vida e dos sistemas, funcionando como instrumento através do qual se dá a interação entre ambos e sua capacidade de estabelecer enunciados prescritivos de comportamento que alcancem a ambos. Tratou-se da sua capacidade de ordenar os sistemas, embora seja o direito também um sistema, e da influência do mundo-da-vida através dos pressupostos democráticos de validade e facticidade que conferem legitimidade e coercibilidade ao instrumento jurídico.



REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**: livro 1 e livro 2; **Ética a Nicômaco**; **Poética**; São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BILLIER, J; MARYIOLI, A. **História da filosofia do direito**. 1. ed. Barueri: Manole, 2005.

HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 7, v. 3, p. 4-19, 1 dez. 1989. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8528>>. Acesso em: 5 jan. 2023. **(Periódico online)**

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1968.

NETTO, Adyr G. F. **Ética e direito em Immanuel Kant**: aspectos estruturais e formais da Metafísica dos costumes. Londrina: Engenho das Letras, 2020.