

**Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**  
**Mestrado**

**Leonardo da Silva Cezarini**

**A República Mundial de Höffe e a crítica de Habermas**

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza  
Orientador

**Porto Alegre**

**2009**

**Leonardo da Silva Cezarini**

**A República Mundial de Höffe e a crítica de Habermas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Draiton Gonzaga de Souza, como requisito parcial à obtenção do título de Mestrado em Filosofia.

Porto Alegre

2009

LEONARDO DA SILVA CEZARINI

**A República Mundial de Höffe e a crítica de Habermas**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza (Orientador) – (PUCRS)

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – (PUCRS)

---

Prof. Dr. Elias Grossmann – (PUCRS)

Porto Alegre  
2009

## **Agradecimentos:**

Agradeço a todos aqueles que de um modo ou outro contribuíram para a conclusão do presente trabalho.

Agradeço, de forma especial,

- ao orientador, professor e amigo Prof. Draiton Gonzaga de Souza, por sua orientação, estímulo e amizade.
- à minha companheira Rochele Guimarães, por me acompanhar e apoiar na longa caminhada da formação ao presente trabalho.
- à minha falecida avó, Doralicia da Silva, por me ensinar a compaixão aos necessitados.
- aos professores da PUCRS, que promovem cada vez mais o interesse de cada aluno e da sociedade.

## **Resumo:**

Com o surgimento da comunicação em nível global, os seres humanos encontram-se ligados como nunca antes na história da humanidade. Em meio ao que convencionalmente denominamos de “Globalização”, a racionalidade humana recebe novos desafios que se perfilaram com o desenrolar histórico. Frente a estes novos desafios, os antigos paradigmas da racionalidade ocidental, bem como nossa organização social tentam configurar-se com saídas que respeitem as conquistas anteriores tais como a condenação da escravidão e os direitos humanos e, ao mesmo tempo, criem soluções para graves problemas como os de cunho ambiental e da satisfação das necessidades – sejam elas econômicas ou morais – da comunidade globalizada. Para tanto, baseado no ideal Kantiano de uma Paz Perpétua onde os povos, além de adotarem um modelo republicano, ainda viveriam em harmonia com as demais repúblicas, Otrified Höffe, propõem a formação de uma República Mundial única. Respeitando a diversidade e os Estados-nacionais já existentes, garante o cumprimento de normas ambientais e dos direitos humanos. Tal república remonta sua legitimação frente a uma nova forma de teorização sobre o estado, que não busca mais suas especificações apenas no conflito ou apenas na cooperação, mas em uma nova forma de fundamentação: a troca. Höffe não mais embasa a legitimação sob pontos de vistas que se polarizam entre um “altruísmo” ou um “egoísmo”, mas em trocas recíprocas que garantam determinados objetivos. Tal mudança é acompanhada pela proposta de uma mudança no paradigma racional, que agora visa uma comunicação ética. Onde um sistema – ou a burocracia estatal – deve manter-se afastada de um mundo da vida, de cada sujeito, proporcionando de forma ética a convivência de todos os seres humanos. Em sua teoria de agir comunicativo, Habermas apresenta tal protótipo, relegando uma importante contribuição para filosofia. No presente trabalho, após uma apresentação detalhada de ambas as propostas, será proposta um debate entre as idéias de ambos os autores, a fim de proporcionar uma nova visão sobre a possibilidade da criação de uma República Mundial Subsidiária, de tal forma que a importância de tal discussão se apresenta no mesmo grau de inovação para uma República Mundial Subsidiária, que, por sua vez, se efetivada, tocará na vida cotidiana de cada um dos sujeitos do mundo.

Palavras-chave: República Mundial – Teoria da Ação Comunicativa – Estado – Globalização – Democracia

## Résumé:

Avec l'augmentation de la communication mondiale, les êtres humains, sont liées comme jamais auparavant dans l'histoire humaine. Au milieu de ce qui est convenu d'appeler «mondialisation», la rationalité de l'homme reçoit de nouveaux défis à relever à l'exécution d'histoire. Face à ces nouveaux défis, le vieux paradigme de la rationalité occidentale, et de notre organisation sociale, tente de mettre en place avec des produits qui répondent aux précédentes réalisations, telles que la condamnation de l'esclavage et des droits de l'homme et en même temps, de créer des solutions à des problèmes que la nature de l'environnement et la satisfaction des besoins - qu'il soit économique ou moral - de la communauté mondiale. Ainsi, sur la base de l'idéal kantien de paix perpétuelle, où les gens, et d'adopter un modèle républicain, continuent à vivre en harmonie avec les autres républiques, Otrified Hoff, en proposant la formation d'un seul monde République. Respect de la diversité et les États membres, les organisations nationales, pour assurer la conformité avec les normes environnementales et les droits de l'homme. Cette république de retour de sa légitimité, avant une nouvelle forme de théories sur l'état, la recherche de plus que votre cahier des charges dans le conflit ou en coopération, mais dans un nouveau mode de raisonnement: l'échange. Hoff pas plus de lumière sur la légitimité des points de vue que polariser entre un «altruisme» ou «égoïsme», mais dans la réciprocité des échanges à certains objectifs. Ce changement est accompagné par le changement proposé dans un modèle rationnel, qui vise maintenant à la communication éthique. Si un système - ou de la bureaucratie d'État - doit demeurer un monde loin de la vie de chaque sujet, en fournissant à l'éthique de vie de tous les humains. Dans sa théorie de l'action communicative, Habermas présente ce prototype, en laissant une importante contribution à la philosophie. Dans ce document, après une présentation détaillée de ces deux propositions, il est proposé un débat entre les idées de ces deux auteurs, d'offrir une nouvelle vue sur la possibilité de créer un monde subsidiaire République, tels que l'importance de cette discussion est présentée dans le même degré d'innovation à un monde filiale République qui, à son tour est fait, va jouer dans la vie quotidienne de chaque objet dans le monde.

Mots-clés: République Monde - Théorie de l'agir communicationnel - Etat - la mondialisation - Démocratie



## Sumário:

<b>Introdução .....</b>	<b>7</b>
<b>1. Uma República Mundial .....</b>	<b>11</b>
1.1. A troca como princípio normativo da Política: Por uma Justiça Política .....	13
1.1.2 Os Direitos Humanos .....	18
1.1.3 Kant, Rawls e Höffe .....	20
1.2 Legitimação da legitimação da Justiça Política .....	23
1.3 Uma justiça intercultural: fundamentação histórico-conceitual para a Justiça Política .....	28
1.4 Por uma Justiça Global: Uma república federativa mundial .....	32
1.5 O Fundamento da Troca e as funções da República Mundial .....	36
<b>2. A Teoria do Agir Comunicativo .....</b>	<b>41</b>
2.1 Habermas e a racionalidade .....	42
2.1.2 A teoria da racionalização de Max Weber .....	51
2.2 A Ação Comunicativa .....	55
2.2.1 Sistema e Mundo da Vida .....	60
2.3 A teoria do agir comunicativo: conclusão .....	69
<b>3. A Teoria do Agir Comunicativo e uma República Mundial .....</b>	<b>71</b>
3.1 A Globalização .....	72
3.2 A República Mundial, a filosofia da troca e a teoria do agir comunicativo .....	80
<b>Conclusão .....</b>	<b>92</b>
<b>Referências bibliográficas .....</b>	<b>104</b>

## Introdução

Em nosso mundo globalizado, surgem constantemente características novas e novas possibilidades. Entretanto, antigos e importantes problemas também permanecem e em alguns desses casos se acirram de forma aguda. Para dar um exemplo, as guerras aumentaram em número de forma alarmante desde o século passado. Se por um lado a tecnologia atingiu um patamar jamais visto antes, com microeletrônica e avanços inéditos no ramo da medicina, o problema da fome perdura agravado agora por sérios problemas ambientais. Os direitos humanos passaram a ser objeto de debate como nunca antes, mas assim mesmo a transgressão dos mesmos ocorre em diversas partes do mundo.

Diante disso, diversos pensadores tentam fornecer respostas equiparáveis com os avanços, tanto quanto com os problemas surgidos em nossa era. Dentre esses intelectuais, são de grande destaque Jürgen Habermas e Otfried Höffe. Ambos os autores com destaque internacional por suas teorias inovadoras que pretendem fornecer nova roupagem para os fundamentos teóricos que fazem frente às ambigüidades presentes na globalização.

Otfried Höffe analisando o Estado Moderno desde suas origens até hoje, propõe uma nova forma de organização estatal condizendo com a atual situação apresentada. Baseado no estudo Kantiano da Paz Perpétua, Höffe pretende superar a obra citada para que um novo parâmetro possa ser alcançado. Assim, primeiramente sua teorização busca um fundamento comum, para que daí se possa embasar seu aprimoramento. Para tanto, Höffe analisa a formação social com suas origens histórica e teórica e edifica uma filosofia baseada na “troca”. A troca, como fundamento conceitual e de ação, comum para todos os sujeitos, Höffe propõe a criação de uma República Mundial, que preserve os Estados Nacionais, mas ao mesmo tempo os auxilie diante dos problemas presentes. Seu intuito é o garantir as vitórias já conquistadas e, com base no direito, alcançar novos progressos tão necessários no mundo de hoje.

Os direitos humanos, a questão ambiental, o relacionamento pacífico dos povos, a fome, os genocídios, o ódio racial etc., são, para Höffe, obstáculos que os Estados Nacionais não podem enfrentar isoladamente, mas somente conjuntamente. Apenas, uma

República Mundial, com base na troca, viria a fundamentar um Estado que funcionaria como “subsidiário” e que, entretanto, possuiria importância fundamental para a conquista de paz e resultados coerentes frente à globalização. Höffe ainda destaca que um liberalismo radical já não pode ser tomado como uma resposta coerente, pois as crises atuais são a prova de que o Estado Moderno possui uma função muito importante. Uma República Mundial e subsidiária, portanto, também agiria como um órgão preventivo de crises, evitando o desemprego e todas as demais conseqüências de uma conjuntura de crise.

A liberdade, segundo Höffe, mais ainda em tempos globalizados – embora, conforme veremos, este aspecto não seja inteiramente novo – deve ser assegurada por um aparelho coercitivo que possa regular as ambigüidades sociais. A República Mundial proposta por Höffe tende a ser este aparelho coercitivo para que possa garantir a paz entre os povos e, ao mesmo tempo, sobrepujar os desafios que se posicionam diante de nós no atual momento histórico. Em sua obra *A Democracia no Mundo de hoje*, Höffe não apenas elucida sua teoria, mas também parte de uma análise da globalização em si, pois, apesar de haver aspectos que não se caracterizam como novos, outros, inegavelmente, são totalmente diferentes dos padrões utilizados como estudo por pensadores do passado.

É importante salientar que Höffe propõe um “meio-termo” entre os radicalismos políticos. Um exemplo disso é sua forma de tratar a divisão de riquezas. Höffe admite que a igualdade toda da distribuição possa auxiliar uma gama de sujeitos, entretanto, não serão desprezíveis os números de indivíduos que sairão perdendo diante de tal distribuição. Portanto, para esses sujeitos o Estado será deslegitimado, o que seria inaceitável. Utilizando sua concepção não sujeita a radicalismos que se auto-anulam, Höffe propõe a distribuição de uma forma que leve em consideração as desigualdades mais acirradas. Assim o conceito “distributivo-coletivo” procura uma distribuição igual, entretanto com diferenciações necessárias diante de sujeitos desiguais.

Jürgen Habermas ao lançar sua *Teoria do Agir comunicativo*, pretende lançar renovado olhar sobre a teoria crítica. Habermas não apenas desenvolve conceitos como os de “racionalidade”, como também propõe uma nova forma de entendimento humano. A ação comunicativa tem como marca o entendimento integrativo entre os sujeitos. Em uma situação de fala, livre de coerção externa e interna – egoísmos e argumentação não

defensável, os sujeitos podem chegar a um resultado satisfatório e que possa ser reconhecido e legitimado por ambos os participantes.

Em sua obra, Habermas analisa a formação atual do mundo, que, ao se tornar mais e mais complexo, acaba por dividir do mundo da vida – individual subjetivo e cotidiano – o sistema. Este último composto não somente por um aspecto, ou subsistema, como o político ou o econômico, mas o conjunto dos subsistemas. Diante de tal “divisão” – porém não separação total, o sistema busca meios de legitimar-se diante do mundo da vida. Para alcançar tal fim, o dinheiro e o poder se tornam “mediadores” que ligam as relações entre consumidor/trabalhador e cidadão/Estado, fazendo, assim, realizar-se a já mencionada legitimação do sistema. O agir comunicativo cotidiano é fragmentado diante do sistema e suas instâncias de mediação. O mundo da vida, então, recebe o molde da especialização. Ou seja, frente à fragmentação do mundo da vida, ou bem os sujeitos são vitimados pela racionalização cultural inerente à moderna sociedade, ou procura especializar-se e agregar-se ao sistema – neste aspecto, Habermas admite o papel primordial do capitalismo como sistema econômico.

Esses dois importantes filósofos apresentam duas tentativas de estruturar a melhor resposta para a sociedade moderna. Na primeira parte deste trabalho, procuro sintetizar a teoria de Otfried Höffe, partindo primeiramente de sua posição filosófica, baseado, na troca, para após elucidar pormenorizadamente a organização de sua República Mundial. Na segunda parte, parto primeiramente do estudo da racionalidade habermasiano para concluir com a apresentação de sua teoria do agir comunicativo.

Na última parte deste trabalho, é apresentada a tentativa de compatibilização entre as duas possibilidades teóricas, onde o fundamento da troca de Höffe é indagado como passível de uma ação comunicativa que ainda respeite a possibilidade de um entendimento comunicativo. A República Mundial de Höffe mostra-se convincente para enfrentar diversos desafios dos quais a humanidade necessita vitórias objetivas, entretanto, diante da possibilidade do entendimento – via agir comunicativo – surgem outras indagações se novos problemas não surgirão, e a paz cosmopolita pode ser inviável em uma República Mundial.

A teoria do agir comunicativo proposta por Habermas visa, também, o aprimoramento de um diálogo racionalmente motivado, onde a argumentação seja o

fundamento viável para o entendimento. Já o conceito de troca, no caso de Höffe, pretende superar o dualismo existente entre “egoísmo ou altruísmo”, ou seja, de um bom selvagem ou simplesmente do lobo do próprio homem. No presente trabalho, procuramos ir além da superação da dicotomia comparando a troca ao entendimento habermasiano, que, conforme veremos, um entendimento não necessariamente é uma troca no sentido de “equivalência” para ambas as partes – pode-se, por exemplo, acabar por entrar em acordo sobre uma desigualdade solidária.

Já Habermas se perguntava em sua “La constelación Posnacional” se é desejável um novo “enclausuramento” político dessa sociedade global? E se fosse como seria possível? Em que poderia consistir uma resposta política aos desafios da Constelação pós-nacional? Ou, em outras palavras, a proposta de uma República Mundial pode contornar a “falta” do “marco comunicativo” tão presente em nossa sociedade contemporânea? Habermas chega mesmo a cogitar, em sua “La constelación Posnacional” a possibilidade de uma ordem Estatal global, mas não desenvolve essa concepção, concentrado-se ainda em perguntas sobre sua validade e seus benefícios, também ante sua principal argumentação na *Teoria do Agir Comunicativo*.

Destarte, o presente trabalho objetiva a comparação necessária entre as teorias formuladas por Jürgen Habermas e Otfried Höffe. Essa equiparação é necessária não apenas para formular um novo posicionamento acerca dos resultados das novas pesquisas filosóficas frente à globalização, mas também para motivar novas reflexões sobre o trabalho em si e sobre novas possibilidades teóricas.

## 1. Uma República Mundial

No mundo em que vivemos, um sentimento generalizado destaca-se nos mais diferentes povos. Este anseio, segundo Otfried Höffe, o de que impere a justiça. Em um primeiro momento, apesar das mais diversas manifestações culturais, e, portanto, também legais, podemos afirmar que este sentimento é, não apenas desejado, mas necessário. Tal se dá a necessidade de que haja justiça nos diversos âmbitos da vida humana, que são reconhecíveis interculturalmente diversos aspectos em comum no rol da concepção de justiça, e iniciando por essas características, é que Höffe busca uma unidade fundamental para sua proposta de República Mundial. Evidentemente, em nossa época da globalização adquire atualidade uma tarefa que desde o início foi inerente à filosofia: os valores a serem fundamentados não podem ser impostos a outras culturas como foi no caso do Eurocentrismo. No entanto, tal fator, muito mais como uma riqueza própria do que um obstáculo, não nos impede de buscar as mencionadas assertivas da justiça interculturalmente aceitas.

Interculturalmente é reconhecida regra de ouro (“Não faças a outrem o que não queres que te façam.”), que é posta em prática de maneiras diversas, ou, por exemplo, no caso uma justiça compensatória – seja essa via devolução de bens ou uma compensação por uma injustiça. Não esquecendo que, em todos os lugares, são castigados os infratores que causam assassinato, ofensas, falsificações de pesos, medidas e documentos. De não menos importância, é a assertiva destacada pelo filósofo onde crimes contra o meio-ambiente também são enquadrados como inaceitáveis em todos os lugares, culturas ou mesmo em tempos diferentes. Um exemplo disso são os envenenamentos de poços, um ato inaceitável, excetuando, obviamente, em tempo de guerras.

Com esses aspectos destacados, pode-se direcionar em nossos dias a “civilização global” para um direito intercultural segundo o conceito de justiça. Tendo em vista tal pressuposição, a de regras aceitas igualmente em todo o planeta, é que Höffe tenta aprimorar o ideal de Estado apresentado historicamente. Ao propor uma República Mundial, Höffe a fundamenta filosoficamente com subsídios que a legitimem, e mais ainda, determina um verdadeiro projeto moderno para a humanidade. Tal projeto é assim

definido: “Entenda-se como “projeto político da modernidade” aquela teoria crítica do direito e do Estado que se empenha por uma mediação das duas tendências opostas no discurso político da modernidade, o positivismo e o anarquismo, e que para essa mediação – de certo modo, a “plenitude da modernidade na esfera do político” – se apóia essencialmente no conceito de liberdade (de ação).”<sup>1</sup>.

Em outras palavras, Höffe propõe competências para um Estado ou República Mundial, que fixem um posicionamento que não seja opressor e que, ao mesmo tempo, possua poder coercitivo suficiente para garantir suas ações. Essas ações, por sua vez, devem ser fundamentadas via princípios éticos previamente concebidos. A sobrevivência dos homens e mesmo sua felicidade são possíveis apenas pela existência do Estado e do direito. Logo, uma filosofia política que se paralisa diante do assunto da desobediência civil – que, mormente condena o Estado tal como ele se apresenta, tende a positivar o Estado e calcar o restante de sua fundamentação na antitética inimigo-amigo.

Relações de exploração ou de simples autoritarismo tenderam a estimular teorias que, ao renegar a ordem vigente – e assim o Estado - objetivavam o fim da exploração por vias nem sempre justificáveis. E como tal, ao propor o fim de tais “relações tristes”, acabavam por enfraquecer completamente o Estado e desembocavam em um anarquismo radical. No entanto, essa discórdia baseia-se na existência de uma injustiça insuportável para a população, e uma justiça política deve basear-se exatamente no oposto disso. Uma guerra civil, além de não ser superada pela criação de outro Estado igualmente repressor, ou mesmo o fim absoluto do mesmo, junta em si à discórdia entre os homens – sejam eles opressores/reprimidos ou inimigo-amigos. Portanto, a justiça política deve valorizar essas experiências e basear-se em três conceitos fundamentais: direito, justiça e Estado.

Höffe propõe uma releitura das teorias contratualistas sob uma nova perspectiva, a troca. A fundamentação proposta por Höffe - o princípio da troca - pode ser aceito como interculturalmente comum, e, portanto, todas as assertivas derivadas de tal teoria podem igualmente – em menor ou maior grau – serem tidas como comuns. A troca, conforme analisaremos, não se trata apenas de uma troca positiva, como acontece ao trocarmos bens materiais, mas de uma troca negativa, onde as liberdades são limitadas em nome de

---

<sup>1</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. P. 23.

um bem maior. Sendo assim, com a análise de aspectos unitários na justiça dos povos bem como um conceito redutível a todas as manifestações sociais, ou seja, a troca, Höffe apresenta um embasamento filosófico para sua proposta para uma República Mundial.

A República Mundial não surge como um Estado “monolítico” que absorve todos os demais, contrapondo culturas centralizadas e tradições diversas. Nem mesmo tende a subtrair-se apenas a uma organização independente que age apenas conforme solicitada pelos Estados-nacionais. Antes, tal República busca defender direitos conquistados pelos homens, os assim chamados direitos humanos. Portanto, em um primeiro momento, apresentaremos a fundamentação filosófica para uma República Mundial, passando para sua defesa ou princípios legitimatórios, sua fundamentação histórica e finalmente a apresentação efetiva da República Mundial.

### **1.1. A troca como princípio normativo da Política: Por uma Justiça Política**

Otrified Höffe propõe que a vida institucional, ou simplesmente política, seja baseada em um princípio de justiça ética. Dessa maneira, através de levantamentos de dados antropológicos e históricos, possibilitou-se a construção de uma estrutura legislativa que, ao mesmo tempo em que seja legitimada frente aos seus subordinados, respeite princípios éticos fundamentais da convivência dos sujeitos. Tais princípios são primeiramente embasados na teoria da troca, conceito imprescindível para a concepção de justiça política de Höffe.

O princípio da troca baseia-se no fato de que é determinante a ocorrência de todos os homens viverem “desamparados” frente à escassez, devido ao fato de que nenhum bem surge do nada, os mesmos sujeitos devem viver de maneira recíproca. Além disso, Höffe destaca que o ser humano possui três faculdades de atuação: não é apenas de um ser racional, mas um ser físico, com um corpo com características da espécie, ainda é um animal dotado da palavra, ou um animal racional; e ainda, o homem é um ser político no



sentido de caracterizar-se como social<sup>2</sup> - não somente propenso a reconhecer determinadas instituições. Na análise de Aristóteles em sua “Ética a Nicômaco” (livro V) essa idéia já aparece. No livro quinto, Aristóteles visivelmente principia uma justiça como troca, ao distinguir a justiça como sendo todas as virtudes, ao passo que a injustiça é, ao contrário, todos os vícios<sup>3</sup>. Um homem vicioso é agressivo para si e para o próximo, tendo de ser contido externamente para que o outro possa usufruir da comunidade. Ainda devemos lembrar que, ao mencionar o fato de todas as trocas deverem ocorrer de forma a, em última análise, produzirem benefícios mútuos e equivalentes, Höffe tem em mente que tal assertiva existiu mesmo em sociedades tribais. Muitas vezes, seja via tradição oral ou escrita, observamos a união de tribos em nome de uma proteção recíproca, e tal fato se acirrava ainda mais em tempos de guerra. A troca denominada como igualdade dentro da reciprocidade é praticamente sem controvérsia. Neste sentido, há uma mudança de paradigma, que é baseado antes de tudo na *troca*. Os sujeitos aderem ao Estado pelo fato de procurarem sua sobrevivência. Por um lado, isto é negativo e por outro – em certa medida – transcendental.

Negativo porque se abre mão de parte de sua liberdade e, ao mesmo tempo, transcendental, pois de fato ninguém pode abrir mão totalmente de sua própria liberdade, do contrário a própria sobrevivência como humano não seria possível. No caso da troca, o indivíduo não se depara mais com o dualismo “egoísmo ou altruísmo”, pois, como a vantagem pessoal tem grande medida, não é necessário altruísmo, e, como tal objetivo – o benefício particular – só é buscado coletivamente não surge um simples egoísmo. Assim, ao pressupor a troca como fundamento teórico, Höffe propõe que, partindo desse conceito se construa uma justiça política para a sociedade.

O silogismo da justiça política parte de um “conjunto inferior” como condicionante a um “conjunto superior”. Por conjunto inferior, Höffe define como sendo a própria realidade material; e já sob “conjunto superior”, Höffe entende como sendo aonde a aplicação sobre a realidade – ou o conjunto inferior – é julgado moralmente. A tarefa mediadora do conjunto superior é determinada por três fazeres parciais baseados na justiça: a justiça natural, a justiça institucional e a justiça política.

---

<sup>2</sup> HÖFFE, Otrified. *Estados Nacionais e direitos humanos na era da globalização*. In: Moreira, Luiz. Merle, Jean-Christophe. *Direito e Legitimidade*. Ed: Landy, São Paulo, 2003.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 4. Ed. Brasília: UnB, 2001.

A teoria da justiça, em seu ponto de partida, consiste em conceber que os seres humanos convivem em um espaço comum e que suas liberdades devem ser restringidas reciprocamente para que haja uma convivência. De tal forma que a justiça define a medida “legitimadora” de coerção necessária para que haja convivência, ou seja, o limite justo para a limitação da liberdade de cada sujeito, portanto, distributivamente. Na medida em que as limitações são recíprocas, ou seja, ambas as partes renunciam espontaneamente a certas liberdades – como a de matar o próximo, surge uma troca negativa, e não uma troca positiva como acontece no caso da troca de bens.

Tal renúncia da liberdade só é justa, se posta sob o ponto de vista distributivo e, como tal, ela deve ser igual para todos. Com isto, o que se caracteriza é o que Höffe denomina como uma “coerção livre de coerção<sup>4</sup>”. Como a renúncia de determinadas liberdades é vantajosa para a liberdade de cada um, a coerção que surge de fora não é puramente uma “força nua”. E se o princípio da troca perpetua-se como um fundamento para a convivência humana, Höffe propõe que as renúncias recíprocas da liberdade devam ter caráter de *direitos humanos*. Ao pensarmos na possibilidade de uma vida melhor, ou simplesmente ha proteção frente à possibilidade de uma morte prematura – seja frente à escassez ao assassinato, faz-se necessário uma troca transcendental, conseqüentemente apenas os direitos humanos podem garantir a busca de um bem maior. Dessa forma, para Höffe, os direitos humanos surgem junto com o princípio da troca. E como tal, surgem os deveres correspondentes. Se os indivíduos possuem responsabilidades na efetivação desses direitos, secundariamente, a instituição, a saber, o Estado, carrega certa responsabilidade, assumindo tais deveres, primariamente, os sujeitos naturais. Ou seja, os sujeitos são, individualmente, os responsáveis pelos direitos humanos, seguindo este mesmo raciocínio, Höffe afirma que os direitos humanos são: “pretensões, deveres humanos são débitos humanos, que se efetivam somente através do desempenho recíproco dos seres humanos<sup>5</sup>”.

Assim, abordamos um primeiro aspecto para o surgimento de uma justiça política, ou seja, uma renúncia das liberdades por meio da troca que surge de maneira mais ou menos natural ao que Höffe liga a idéia de *Justiça Natural*. No entanto, a justiça natural,

---

<sup>4</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. P. 318.

<sup>5</sup> *IDEM*. P.321.

carece de uma realização efetiva. Ou seja, ela não possui uma nítida delimitação para a troca, portanto, a liberdade pode ser tanto demasiada quanto limitada demais.

A delimitação deve ser efetivada, a fim de que seja análogo para todos; portanto, o limitante não deve ser individual nem particular, mas sim público. Obviamente, ao se falar de um fator público, deve-se levar em consideração a multiplicidade histórica inerente. E, para resolver isso, Höffe utiliza a interpretação liberal da tripartição do poder – o legislativo, o judiciário e o executivo –, que, em termos notoriamente hegelianos, deve mediar às especificidades apresentadas nas diversas manifestações sociais humanas. Além disso, em todos os lugares pode haver transgressões ao contrato baseado na troca. Por esse motivo, a justiça deve criar penas que sejam maiores aos possíveis benefícios do delito.

Para o cumprimento desse papel – demarcador e mantenedor da justiça –, o limitador deve então se *institucionalizar*. E tal institucionalização, ao ser baseado na troca, não precisa necessariamente assumir os traços do Estado centralizador e burocrático, tal como o Estado moderno. Se o Estado deve limitar, de forma justa, a liberdade de maneira distributiva, Höffe destaca que, já de princípio, se nega um Estado com poderes ilimitados, mas, ao mesmo tempo, nega-se um anarquismo radical. Em outras palavras, a instituição somente fornece garantias pelas liberdades fundamentais, mas não as garante; ou seja, cria garantias legais, no entanto não obriga diretamente seu cumprimento. E o papel da coerção, por consequência, também não é feito apenas por um indivíduo ou por um “tirano nato”, pois, segundo Höffe, uma dominação apenas subsidiária e de caráter público não se articula com tal superior. Höffe admite que “o poder corrompe e o poder absoluto corrompe absolutamente”.

Os limites que devem ser determinados pelo Estado devem ser fixados de tal forma que respeitem os princípios de justiça e os direitos humanos. Esses preceitos devem restringir os “excessos da soberania”, mesmo de uma soberania democrática. E isso ocorre, porque uma democracia, por si só, não precisa respeitar os direitos humanos; por esse motivo, a democracia deve ser constitucional. Ou seja, na democracia podem ser – mas não necessariamente devem ser – respeitados os direitos humanos. Por esse motivo, segue-se a importância da busca por uma democracia constitucional. Nesse caso – a da democracia constitucional, os direitos humanos são positivados e garantidos pela

via institucional que faz cumprir os assim denominados direitos fundamentais. A diferença reside no fato de que os direitos humanos são tipicamente valores ou padrões morais, enquanto os direitos fundamentais regras positivadas.

Poder-se-ia argumentar que o Estado até agora apresentado é reduzido, ou, em outras palavras, um Estado mínimo, na medida em que se restringe a fazer cumprir apenas certos direitos<sup>6</sup>. E, conseqüentemente, tal Estado não estaria preparado para os novos desafios que se apresentam no século XXI, por exemplo, a rápida modificação social e os problemas ambientais. Em resposta a isto, Höffe destaca que, ao Estado, não compete tornar os homens felizes. A felicidade individual deve ser buscada individualmente.

Para que as funções do Estado sejam formatadas, são necessários intenso estudo e processos de comunicação, sempre respeitando o fato de que, ao Estado, cabe a tarefa subsidiária de regular as liberdades da troca – respeitando os direitos humanos. Höffe chama essa comunicação de “discurso ético-político”, de tal forma que os debates em torno das ações do Estado não devem residir apenas no nível teórico, restringindo-se a alguns poucos intelectuais. Pelo contrário, tais leis devem observar um critério de acessibilidade, para que todos aqueles que se subordinarão às mesmas possam decidi-las com antecedência – claro, sempre com vistas nos fundamentos da justiça política.

A justiça aparece aqui como um tema de “segunda esfera”, pois é ela que julgará o ato social como válido ou não. Isso ocorre, obviamente, porque nem todo o ato social é feito de maneira a se visar o bem da comunidade em questão, mas pode, sim, ser em nome de determinado indivíduo – por exemplo, uma atitude social em troca de votos. Em outras palavras, a justiça faz valer uma legitimação crítica.

Mas nesse nível de legitimação, a crítica a justiça ainda é subdeterminada. E isso ocorre assim, porque a legitimação é desenvolvida por meio de três níveis de avaliação do que é “bom”: no primeiro nível, avalia-se o meio para atingir o bem, ou seja, o “bom para algo”; no segundo nível, trata-se do resultado decorrente do meio utilizado no

---

<sup>6</sup> Destaco as leituras de Thomas Kesselring e Friedrich Müller, este último analisando mais especificamente o Estado-nação frente à ordem global e o primeiro, em sua brilhante investigação sobre o princípio de troca de Höffe. Respectivamente: KESSELRING, *Thomas*. Ética, Política e Desenvolvimento Humano: *A justiça na Era da Globalização*. Tradução de Benno Dischinger. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2007; MÜLLER, *Friedrich*. O futuro do Estado-Nação e a nossa luta contra a turboglobalização. In: (org.) SOUZA, Draiton Gonzaga, Nikolai Petersen. *Globalização & Justiça I*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

primeiro caso, sendo empregada, assim como fez Kant, a denominação “pragmática”, caracterizando-se como social ou individual para a terceira especificidade. Apenas nesse último caso é reside a justiça; nele não se inclina ao pragmático social ou pragmático individual. No primeiro caso, mais ligado ao utilitarismo, não há, segundo Höffe, sustentação lingüística – pois se desconsidera a individualização dos direitos, logo, a diferença entre os homens – e, no segundo caso, Höffe utiliza-se de uma análise lingüística: “prudente, mas injusto”, ou “talvez tolo, mas leal”, é reutilizado o segundo nível de valoração, inclusive da variante utilitarista em favor de um terceiro nível e superior”.

Nesse nível superior, a justiça tem um caráter moral ou ético, e o autor utiliza neste patamar a palavra “ética” e a palavra “moral” como sinônimas, pois surge consonância entre um princípio distributivo – portanto individual – e um caráter comunitário. Chega-se, assim, ao terceiro estágio do conjunto superior de mediação, ou seja, a *justiça política*. Nesse caso, o Estado ocorre como um limitante das liberdades – portanto da troca – que respeita um fundamento ético representando por direitos fundamentais, os direitos humanos.

De forma resumida apresentamos a caracterização do Estado em Otrified Höffe. Primeiramente, parte-se de um princípio primeiro, segundo o qual a teoria da troca é considerada por Höffe como um novo desenvolvimento da teoria do contrato – portanto fundamentada no conflito, denominada como exemplo último do caráter subsidiário do Estado: ele serve aos cidadãos, máxime à gramática do seu convívio, isto é, ao direito. De modo inverso, o Estado, como instituição dos cidadãos organizados, deve confirmar sua necessidade, tanto genericamente quanto no caso particular. Com isto, uma justiça natural é concebida e depois desenvolvida em uma justiça institucional, que é em última instância, a positivação do princípio da troca. Por fim, através de um conjunto inferior em consonância com um conjunto superior, vincula-se a justiça política com base na troca. Essa justiça política, por sua vez, seria a legitimação de um Estado que positivaria normas fundamentais, os direitos humanos.

### 1.1.2 Os Direitos Humanos

Destaca-se que, para Höffe, os direitos humanos são “direitos que cada pessoa merece de modo inalienável, pela só condição de ser humano, e que nesse sentido não-biológico de moral jurídica são denominados direitos inatos, naturais, inalienáveis e invioláveis.”. Todo Estado deve ter como objetivo fundamental o cumprimento de tais assertivas.

O ser humano em comunidade é, ao mesmo tempo, individual e institucional. Portanto, podemos distinguir duas designações da justiça, uma justiça pessoal e outra justiça institucional ou política. É mister para essa crítica do direito e do Estado fazer uma clara distinção entre um caso e outro. Se, dentro de uma instituição estatal, ocorre que um indivíduo transgride uma regra, trata-se do descumprimento de uma justiça pessoal, e que, portanto, deverá ser punida exemplarmente. Se, no entanto, as injustiças permanecem sem punição, exatamente por serem protegidas pelas regras vigentes em determinado Estado, a isso se liga a justiça institucional, respectivamente, política, que se posiciona de modo a denunciar tal fato. Nesse caso, como nos indica Höffe, pode ser considerado o exemplo de Estados que utilizam metodologias da Gestapo.

Devemos ter em vista que o estudo filosófico-social está, desde os antigos gregos, ligado a três assertivas fundamentais determinantes em todas as civilizações, que são: o indivíduo é um corpo dotado de vida (a), com a capacidade de racionalizar e falar, (b) e que necessita de sua comunidade (“animal social”, respectivamente ζῶον πολιτικόν) (c). Disso podemos distinguir os direitos humanos como subdivididos em: direitos negativos, direitos positivos sócio-culturais e direitos de participação no poder ou simplesmente democráticos<sup>7</sup>.

Os *direitos negativos* ligam-se ao que mencionamos anteriormente como troca transcendental. Na medida em que todos os indivíduos podem, ao mesmo tempo, sofrer ou cometer um ato maldoso, o Estado torna-se – apesar da visão do Estado como

---

<sup>7</sup> HÖFFE, Otrified. *O que é justiça?* Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

responsável Subsidiário de Höffe – o “supervisor” da troca que todos fazem ao abrirem mão da possibilidade de cometer atos ilícitos. Ao abrir mão de poder matar, concedo ao outro o direito à vida, e assim reciprocamente.

No caso dos *direitos positivos sócio-culturais*, há uma ligação mais direta com o fato da escassez, pois esses direitos não podem ser cobrados simplesmente de modo individual frente a tribunais; eles são os fundamentos dos objetivos do Estado, que, ao mesmo tempo, leva em consideração as variantes das necessidades dos sujeitos. Para Höffe, a dominação política só pode ser concebida, na medida em que haja participação dos implicados. Portanto, surge o terceiro e último tipo de direitos humanos, o da *participação democrática* no poder. A diferença fundamental entre os direitos positivos e os direitos negativos é que os direitos negativos – por se tratarem de uma troca recíproca e negativa – independem da cooperação, podem existir sem a mesma; no entanto, os direitos positivos dependem diretamente da cooperação, só surgindo e sendo respeitados após a efetivação da colaboração. Tendo-se em mente que essa divisão pode distinguir ambos os casos, nem por isto surge uma contradição onde os direitos negativos, por exemplo, não se articulem com os direitos positivos e vice-versa.

Ainda devemos distinguir três segmentos para o cumprimento dos direitos humanos, pois existe uma execução *tout court* que existe durante toda a sua vida, uma que acompanha determinadas fases da vida – por exemplo, os direitos dos idosos e das crianças –, e, ainda, deve-se levar em consideração a cultura de cada comunidade. Höffe utiliza como exemplo o senso comunitário de certas partes da África Negra que consideram como criminoso o ato de prender alguém de forma isolada por muitos anos, o que, de maneira geral, é concebível no Ocidente.

Observa-se, também, que, ao se porem como distributivos, os direitos garantidos pelo Estado, segundo Höffe, rompem com o problema de um determinado interesse cultural – por exemplo, o interesse ocidental sobre os demais povos – na medida em que seu direcionamento é individual e não puramente coletivo. Não surge naturalmente um posicionamento imperialista, pois o interesse é individualmente aceito por cada sujeito.

### 1.1.3 Kant, Rawls e Höffe

Após descrevermos a Teoria da Troca em seus diversos aspectos, constatamos que há semelhanças entre Höffe, a obra de Immanuel Kant e, mais contemporaneamente, John Rawls. Faz-se necessário demonstrar as diferenças essenciais entre esses filósofos para que a própria estrutura conceitual de Höffe possa ser mais bem entendida. Höffe admite que as contribuições para a filosofia política moderna, tanto quanto para suas próprias concepções são inegáveis, mas a par deste fato, apresenta uma concepção crítica de ambos os filósofos mencionados.

A filosofia de Kant é um dos pilares para o entendimento da teoria de Höffe. Em sua obra “Immanuel Kant”<sup>8</sup>, Höffe nos traz uma breve descrição tanto da obra quanto da vida de Kant. Nosso autor expõe que Kant fundamenta o direito e o Estado partindo de princípios de uma razão prática pura. O direito em Kant recebe princípios do direito natural, na medida em que ele – o direito natural – se apresenta como crítico<sup>9</sup>, embora admita, assim como Höffe, que no “puro direito natural” impere antes a injustiça. O filósofo, segundo essa concepção, deve estudar princípios jurídicos básicos *a priori* para a constituição das leis como racionais e justas. Essas leis devem compor o direito, e, em última instância devem “possibilitar a convivência das pessoas previamente a todas as experiências”<sup>10</sup>. O Estado, por sua vez, deve tutelar pelas liberdades individuais acima de uma dita “felicidade”, pois, caso contrário, o Estado irá se deslegitimar.

No entanto, apesar de todas as similitudes principais, foi na obra “Paz Perpétua”<sup>11</sup>, de Kant, que a concepção para uma República Mundial recebe mais atenção. Nessa pequena obra, Kant concebe tal Estado em que todos os povos viveriam em paz. De fato, tal Estado não surgiria de forma automática, mas, pelo contrário, de forma lenta e ponderada onde os exércitos diminuiriam e a cooperação aumentaria.

A estruturação republicana para tal fim seria importantíssima, já que toda dominação – Kant refere-se mais especificamente ao soberano – deveria ser submetida ao

---

<sup>8</sup> HÖFFE, Otrified. *Immanuel Kant*. Barcelona, Ed: Herder, 1986.

<sup>9</sup> *IDEM*. P.196.

<sup>10</sup> “[...] debe possibilitar la convivencia de las personas previamente a toda experiencia”. *IDEM*. P.198.

<sup>11</sup> KANT, Immanuel. *Sobre La Paz Perpetua*. Tradução de Joaquín Abellan. Madri, Ed: tecnos, 1998. 6ª edição.



voto popular e a uma constituição. É importante destacar que Kant faz uma objeção a uma instituição mundial, pois tal organização, por seu tamanho e complexidade, seria ingovernável; por esse motivo, Kant nos apresenta uma paz entre – e não com os povos – os Estados<sup>12</sup>. Assim observamos as principais semelhanças entre a teoria Kantiana e a teoria de Höffe. Entretanto, Höffe intenta ir além de Kant e desenvolver o projeto de uma Paz Perpétua, de fato, a leitura de nosso autor sobre Kant já possui um caráter cosmo-política, ainda em seu começo, na *Crítica da razão pura*. Höffe possui uma perspectiva cosmo-política, pois percebe que a visão política de Kant se manifesta ainda na já citada obra, que “enseja uma leitura (cosmo) política pelo simples fato de conter referências políticas [...] nela aparecem termos tão importantes quanto a república platônica, a legislação civil, uma constituição da máxima liberdade humana e a paz perpétua.”<sup>13</sup>. Partindo dessa visão, Höffe procura um desenvolvimento da teoria kantiana compatibilizando esse desenvolvimento ao momento histórico atual.

Ao observar a globalização, tanto em seus aspectos inovadores, tais como a comunicação em tempo real, quanto aspectos que não são inteiramente novos, como o contato direto entre as mais diferentes culturas, como ocorreu no império Romano ou mesmo no período de expansão ibérica, Höffe concebe uma paz, não entre povos, mas com os povos. Munindo-se da já mencionada Teoria da Troca, Höffe nos expõe sua concepção de uma República Mundial que se legitimaria pela justiça política e a garantia de direitos fundamentais do homem.

Se, em Kant, observamos concordâncias fundamentais para que Höffe pudesse desenvolver as teorias do próprio Kant, em Rawls a situação muda. Rawls, de maneira geral, segundo Höffe, busca uma teoria empírica da justiça e deixa em aberto a questão da justificação da perspectiva da justiça.

Os dois princípios de justiça de Rawls pregam (a) que cada indivíduo participe do sistema global mais abrangente de liberdade e (b) as desigualdade econômicas devem ser trabalhadas, de forma que a economia beneficie os mais pobres, além de garantir o acesso a cargos de maior valor social – portanto que diferenciem economicamente – de forma

---

<sup>12</sup> HÖFFE, Otfried. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>13</sup> HÖFFE, Otfried. *Crítica da razão pura: uma leitura cosmo-política*. In: Veritas. V.48. N: 1, 2003. P.78.

equitativa para todos<sup>14</sup>. No entanto, para Höffe, Rawls incorre na mesma falta de clareza que Hobbes, ao tratar de seu Estado de natureza, oferecendo três interpretações: na primeira, Rawls expõe uma igualdade presumível entre os homens<sup>15</sup>. No entanto, a possibilidade hobbesiana<sup>16</sup> de uma “morte violenta” baseada em uma morte não desejada, portanto, imposta de fora é ignorada, ou seja, segundo Höffe, parte-se de um princípio demasiadamente otimista de homem, o que corresponde a uma “falta de radicalidade da análise<sup>17</sup>”. No segundo caso, Rawls combina dois argumentos antropológicos, o conflito e a escassez. E como Rawls toma a cooperação como facultativamente mais proveitosa frente à escassez, Höffe utiliza-se do contra-argumento que se embasa no fato de a justiça só tomar espaço perante a cooperação, e não ante o conflito. Os conflitos, que derivam da convivência num mundo externo comum, seriam irrelevantes no que se refere à justiça; sua regulação deve ser entre ao arbítrio, mais exatamente, aos atinentes potenciais de poder e ameaça. Höffe deixa claro que a “insociável sociabilidade” kantiana seria muito mais desenvolvida contextualmente.

E, no que se refere aos seus dois princípios de justiça, vale lembrar que o primeiro, e, portanto considerado acima do segundo, surgem imbricações éticas (liberdades e direitos) e o segundo é mais ligado ao econômico (chances e bem-estar). Ou seja, Rawls relativiza as condições de aplicabilidade da cooperação ao colocar em uma órbita menos influenciadora o meio econômico.

Percebemos dessa maneira que a proposta de Höffe, apesar de, obviamente, receber influências significativas desses dois autores, ainda demonstra-se como nova e finamente elaborada teoria desenvolvida pelo autor. Se, por um lado, recebe concepções

---

<sup>14</sup> RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*; tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria Rimoli Esteves – 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Justiça e direito)

<sup>15</sup>“A posição original é definida de modo a ser um status quo no qual *as partes são igualmente representadas como pessoas dignas*, e o resultado, não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo das forças sociais.” HÖFFE, Otrified. *Estados Nacionais e direitos humanos na era da globalização*. In: Moreira, Luiz. Merle, Jean-Christophe. *Direito e Legitimidade*. Ed: Landy, São Paulo, 2003. P.129.

<sup>16</sup> De fato, Rawls não concebe a natureza humana como simplesmente egoísta, discordando de Hobbes: “Mas a propensão humana para a injustiça não constitui um aspecto permanente da vida em comunidade; é maior ou menor, dependendo em grande parte das instituições sociais...” RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*; tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria Rimoli Esteves – 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Justiça e direito). P. 267.

<sup>17</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. P. 260.

teóricas importantes para a elaboração da proposta de República Mundial, por outro desenvolve e até mesmo critica os posicionamentos que considera menos coerente.

## 1.2 Legitimação da legitimação da Justiça Política

A descrição do conceito de justiça, como anteriormente observado, pode legitimar tal justiça, porém devemos ainda legitimar tal legitimação. A entidade do Estado e do direito é composta por indivíduos que se relacionam e que, portanto, vivem em um espaço regionalmente próximo. Para Höffe, a comunidade é formada por membros de gerações, denominando-se assim de comunidade de gerações. Essas gerações organizam-se e, assim, formam uma “instituição social”. Portanto, observamos que, nesses três pontos, surge uma unidade e que a partir deles é onde se fundam as distinções, como, por exemplo, a organização das famílias ou mesmo as estruturas institucionais.

No começo da “*Política*”, Aristóteles deixa implícito que cada comunidade possui uma função, ou um “bem”, motivo de seu aparecimento: “Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno<sup>18</sup>”. Portanto, assim como Höffe, Aristóteles destaca uma unidade comum. E tal conceituação não exclui uma fundamentação justa ou ética, pelo contrário Aristóteles considera essencial para o convívio a ética.

E se uma instituição deve ser fundamentada em ética para assim ser legitimada e exercer o poder – portanto, como uma força coercitiva -, é porque existem, no cunho da comunidade, ações tidas como antiéticas e conflituosas. Se o conflito é, de certo modo, inevitável entre todos os participantes, ou, pelo menos, atinge inevitavelmente todas as partes da comunidade, uma coerção que seja “distributivamente vantajosa, portanto justa<sup>19</sup>”, é, sem dúvida, legitimada.

---

<sup>18</sup> ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Ed. Veja, 1998. Livro I. Cap. I

<sup>19</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. P. 236.

O conflito é visto historicamente em todas as sociedades ou estruturas tribais que existem e existiram. De fato, os conflitos podem aparecer em maior ou menor grau conforme diversos fatores de determinados meios. O conflito é tratado também nas mais diversas correntes do pensamento, seja ele ocidental ou oriental. Ao tratarmos de um termo como “conflito”, não nos detemos apenas a guerras ou violência urbana – termos igualmente complexos –, mas a conflitos tidos como essenciais, como, por exemplo, a diferenciação de cada sujeito ante a mesma escassez. O Estado de natureza primeiro não trata da liberdade somente embasada eticamente, ou mesmo no sentido kantiano de autolegalidade. Trata, antes, da liberdade como ação, propriamente como livre arbítrio. Mas, na maior parte das vezes, uma concepção que negue qualquer legitimação de coerção não leva em consideração que as ações dos homens – ações livres – são determinadas anteriormente por sentimentos que nem sempre surgem livremente, como é o caso da fúria ou do amor. Ainda no posicionamento social, o sujeito tido como livre, é por consequência livre para desejar e conjurar meios para obter suas metas. Em decorrência, o indivíduo possui “direito” a tudo, logo, é impossível que outros possuam os mesmos direitos, ao mesmo tempo, sobre o mesmo objeto. Vários homens não podem exercer, ao mesmo tempo, o “direito” de consumir todas as provisões de determinado local.

Pelo fato de que a limitação da liberdade individual surge de fora – do outro -, ela possui um caráter coercitivo. No entanto, se observa que essa coerção não nasce de um egoísmo – Platão – nem naturalmente – Aristóteles –, nem mesmo de exigências econômicas e sociais. Muito antes, a coerção nasce como neutra, pois surge “a partir de outras pessoas e, assim, a partir de fora”. A coerção é motivada exatamente pela concorrência existente entre a liberdade dos sujeitos. Pelo fato de os sujeitos sempre encontrarem-se com outros, ao contrário do que propõe o cooperativismo, não surge apenas um contrato pelo bel-prazer de cada um, mas também uma necessária coerção.

Pensar um espaço no tempo em que surja para cada um uma liberdade ilimitada nos permite concluir que, com o choque da liberdade de um indivíduo com a de outro, necessariamente exige uma limitação das liberdades. E tal se dá que ela deve ser recíproca, ou seja, nunca consegue – a liberdade – subsistir para si ao mesmo tempo em que com outra.

O que se conclui, em um primeiro momento, é que a legitimidade do Estado surge fundamentalmente em sua necessidade para a existência dos sujeitos – ainda que se possa admitir um sujeito isolado, uma organização apresenta-se como uma alternativa melhor para este sujeito que prefere o isolamento. No entanto, somente essa perspectiva poderia legitimar regimes que propiciem uns poucos ou até mesmo um único indivíduo.

E, segundo Höffe, é de Max Weber (*Economia e sociedade*) que surge a distinção das formas de dominação legítimas – a carismática, a tradicional, e a racional. Höffe destaca que tais elementos de dominação ainda não se apresentam como completos, pois não levam em consideração as formas de dominação que surgem elementarmente; por exemplo, a dominação natural que existe entre os adultos e as crianças e recém-nascidos.

Conforme a concepção de justiça de Otrified Höffe, uma dominação legítima – portanto justa – é recíproca e livremente reconhecida. De fato, percebe-se que a legitimidade será formatada por consentimento refletido das partes, pois, de fato, crianças pequenas ou deficientes mentais não possuem condição para tanto. Logo, uma legitimação deve nascer de cada indivíduo, portanto, ela deve ser vantajosa para cada sujeito, a ponto de que cada um assuma a coerção voluntariamente. Assim, a máxima “Não há ofensa a quem consente<sup>20</sup>” é levada a cabo por cada indivíduo que legitima o Estado. Não obstante, Höffe admite que a valoração do Estado não termine na máxima distributiva, levando em consideração o aspecto coletivo. Assim, a anuência também é caracterizada como “distributiva-coletiva<sup>21</sup>”, obviamente porque, ao destacar os direitos humanos, o caráter coletivo de respeito a eles é evidenciado.

E essa “livre concordância” pode ocorrer também sem a necessidade de reconhecimento jurídico, mas também “em silêncio”, como no caso dos bebês. Höffe justifica tal legitimação partindo, não da concepção de “dominação”, mas sim de uma “autoridade natural” ou mesmo um “nível zero de dominação”.

Em um primeiro momento, a dominação natural ocorre onde os pais ou superiores emergem como responsáveis, como “prepostos para além da esfera e do tempo da prestação de ajuda”. Além disso, não só o que recebe ajuda, mas o que pressa também recebe vantagem – por exemplo, na velhice, no caso dos pais. A dominação

---

<sup>20</sup> KANT, Immanuel. *Sobre La Paz Perpetua*. Tradução de Joaquín Abellan. Madri, Ed: tecnos, 1998. 6ª edição. P.45.

<sup>21</sup> IDEM. P.55.

institucionalizada ocorre via regras reconhecidas; essa “fase” seria uma formalização do “estágio” pré-político.

A legitimação do exercício da coerção deve ser vista como necessária e mesmo como positiva. A coação em si é caracterizada por muitos como negativa; no entanto, tal convicção não é aceitável, pois uma justiça só existe perante regras determinantes e postas em prática com garantias de cumprimento. Portanto, a legitimação positiva deve ser resultado de razões pré e suprapositivas, ou seja, a legitimação deve ser crítica.

Assim, para Otfried Höffe, a coerção não é representada pelas instituições e/ou pelo Estado. A coerção está presente desde um Estado natural. Por esse motivo, devemos conceber, ao contrário de uma utopia radicalmente contra qualquer coerção, uma coerção “menor” ou “melhor”. A coerção “menor” enxerga, nas instituições e no Estado, limitadores “naturais” de suas liberdades, que podem até aumentá-las conforme for o caso<sup>22</sup>. Assim, podemos perceber que, ao propor a teoria da troca, Höffe não pretende legitimar um “positivismo de Estado”, pois, por seu próprio turno, fica descaracterizada a necessidade das leis possuírem fundamentação ética. Mas a negação de toda e qualquer legitimidade para a coerção, como no caso do anarquismo radical, também é descartada simplesmente pelo fato de que a liberdade ilimitada não é somente tida como impossível, mas também como indesejada. Assim, ocorre que, o jusnaturalismo, no sentido estrito do termo, não receba significância.

A conceituação de natureza moral, constantemente presente no jusnaturalismo como uma constante não-empírica da ciência empírica do Estado, é, mormente trabalhado por Immanuel Kant. Segundo Höffe, o “filósofo descarta” todas as suposições religiosas e teológicas. Para Kant, o direito natural é fundamentado na razão, não no elemento divino. Ao contrário do direito positivo que parte da propedêutica da ciência, o direito natural, quanto ao seu objeto, pertence tanto ao direito quanto à filosofia.

Kant distingue as leis teóricas das da natureza, mas liga o direito natural ao âmbito da “liberdade”. O direito natural estaria ligado à totalidade dos conceitos pré-empíricos e simultaneamente morais do direito. Kant consegue determinar, com isso, que o direito natural não pode ser embasado como empiricamente pesquisável. Nesse sentido,

---

<sup>22</sup> HÖFFE, Otfried. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. P.270.

é preponderante que, para Höffe, o direito natural é um ponto de vista moral que essa à frente do Estado e o direito positivo, o que, de fato, não os torna concorrentes, mas, pelo contrário, os faz coincidir. O jusnaturalismo, junto ao direito natural, não se torna um ideal de liberdade total irrealizável, mas, antes, uma crítica que visa sempre estar à frente do direito positivo, a fim de exigir uma coerência ética e conceitual.

A justiça política, por seu caráter mediador de ética e limitante da troca – de liberdades –, é-nos apresentada como uma nova concepção da teoria do contrato, mas que, por si só, deve ser realizada. Se, por um lado, Höffe traz elementos constitutivos que nos lançam o olhar para a origem do Estado, isso só ocorre como necessidade para legitimar sua concepção teórica da troca – legitimar a legitimação. Ou, em outras palavras, ao caracterizar Kant, Höffe diz que: “O contrato social não significa a origem do Estado em sua forma atual, senão a norma e orientação do que deve ser<sup>23</sup>”. A ética do direito e do Estado, que aqui aparecem, aproxima-se, mas afasta-se, ao mesmo tempo, da teoria crítica. Ela não se considera a filosofia vencedora pós-marxista e nem muito menos de cunho neoliberal, que reduz a conceituação de Estado, mas sim um conceito novo e crítico.

Foi em Atenas que ocorreu um fenômeno importantíssimo para a sociedade, ou seja, as leis e regras são avaliadas e até renegadas, caso se mostre injustas. Ou seja, as regras não são mais “reconhecidas cegamente”. Partindo do princípio de que devemos avaliar as instituições e as leis de maneira ética, obtemos um conceito de Justiça política que avalia também, por consequência, o direito e o Estado. É através da Justiça política que vamos distinguir, de maneira crítica, a legitimidade de determinados Estados e leis, de fato, ao passar pelo processo legitimador anteriormente definido, Höffe compara o Estado legitimado a uma “divindade monoteísta<sup>24</sup>”, ao se impor a deuses alheios a seu culto.

---

<sup>23</sup> KANT, Immanuel. *Sobre La Paz Perpetua*. Tradução de Joaquín Abellan. Madrid, Ed: tecnos, 1998. 6ª edição. P.40.

<sup>24</sup> HÖFFE, Otrified. *O que é justiça?* Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. P.211.

### **1.3 Uma justiça intercultural: fundamentação histórico-conceitual para a Justiça Política**

A Justiça Política proposta por Höffe assenta-se em uma interpretação válida interculturalmente baseada no conceito da troca para fundamentar uma organização estatal mundial, visando à garantia da realização dos direitos humanos e à paz entre os povos. Mas a fundamentação de uma justiça intercultural não se baseia apenas em observar heranças comuns, mas lança olhar sobre outras culturas e em épocas remotas. E, como observa Höffe, em um primeiro olhar notamos que a “deificação, a divinização, ou teologização da justiça é um traço intercultural comum culturas arcaicas<sup>25</sup>”. No Egito antigo e, em menor grau, na Mesopotâmia e na Grécia Arcaica, a justiça possui fundamentação religiosa.

No caso do Egito, o Faraó é considerado como dominante sagrado, e, além disso, o *Ma`at*, ou o fundamento moral egípcio, não vale apenas para a realidade empírica, mas também para a dimensão dos deuses, ainda que na Mesopotâmia os livros sobre justiça redigidos antes do *Código de Hamurabi*, possuísem um grau muito elevado de secularização, pois se caracterizavam por exprimir regras sobre o mundo terreno. No

---

<sup>25</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.



entanto, o seu fundamento era religioso, tendo o rei de prestar contas para os deuses. No desenrolar dos tempos, observa-se a fundamentação teológica da justiça em Israel Antigo, quando o equivalente ao Ma`at egípcio, o Sādāq, é fundamentado na relação, tanto jurídica quanto ética e, sobretudo, religiosa entre Deus e o seu povo eleito.

No equivalente histórico da Grécia, que em primeiro plano nos parece muito mais ligado ao conceito de sociedade ocidental, constatamos em testemunhos pré-filosóficos, mais especificamente nas epopéias de Homero, a *Iliada* e a *Odisséia*, e na *Teogonia* de Hesíodo, que a justiça é largamente relacionada com sua origem divina. A partir desses dispositivos, ainda na Grécia, é que surgem os primeiros indícios para uma fundamentação coercitiva, não baseada apenas nos preceitos religiosos – embora, por possuir contato direto com a cultura grega, sua influência de uma forma ou de outra sempre se faz presente. Além disso, para os gregos, a evidência de viver em comunidade é tão básica que para os mesmos uma anarquia completa é inconcebível aos seres humanos apenas Heródoto<sup>26</sup> refere-se a um caso de um persa que não desejava dominar e nem ser dominado.

Na obra *Politéia*, ou simplesmente “República”, Platão desenvolve um conceito de justiça secularizada; mesmo que, por vezes, a designe como “divina”, não há necessidade alguma de assim o ser. A origem divina é substituída pelo seu elemento metafísico, a idéia de bem. Inovando em relação às representações do antigo Oriente, Platão concebe que “uma hierarquia das forças pessoais, das assim chamadas partes da alma, corresponde à hierarquia social e de que a justiça tem competência para as duas ordens, a social e a “anímica”<sup>27</sup>.

Höffe considera que a forma de texto típico de Platão, exposto em forma de diálogos, demonstra que, no mínimo, Platão considera que a legitimidade não parte de interesses individuais, mas, ao contrário, de argumentos consistentes. E as primeiras opiniões que Platão assevera possuem limites, mas, antes desses limites, Platão tenta situar uma justiça que é, em seu fundamento, “universalmente válida”. Por exemplo,

---

<sup>26</sup> «Conjurados, está visto que uno de nosotros ha de ser rey, ya lo obtenga por suerte ya lo elija la multitud de los persas a cuyo arbitrio lo dejemos, ya por cualquier otro medio. Yo no competiré con vosotros porque *ni quiero mandar ni ser mandado*. Cedo mi derecho al reino a condición de no estar yo ni mis descendientes a perpetuidad a las órdenes de ninguno de vosotros». HERÓDOTO, de Halicarnaso. *História*. Lisboa: 1994. 3, 83.

<sup>27</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

como no caso de Polemarco, que assevera que devemos atribuir a cada sujeito o que é seu: aos amigos o bem, aos inimigos o mal<sup>28</sup>. O princípio recíproco aqui evidenciado se vale do mesmo fundamento encontrado na *regra de ouro*. Assim, o mesmo conceito, utilizado para embasar diversos ideários – como no caso da bondade cristã ou da dominação da pólis grega conforme veremos –, segundo Höffe, podem ser encontrados nas mais diversas culturas em diversos momentos históricos:

‘Na epopéia nacional indiana *Mahabharata*, do sexto século a.C., lemos o seguinte: "O que uma pessoa não deseja que outros lhe façam, também ela não deve fazer a outros". Mais ou menos na mesma época, Confúcio ensina: "O que não deve ser feito a mim, também não desejo fazer a outros". Dois séculos mais tarde, lemos num antigo livro egípcio de sabedoria "não faça mal a ninguém para não provocar que outro o faça a você". E o Novo Testamento diz: "Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também; porque essa é a lei e os profetas" <sup>29</sup>

Portanto, em Platão, observamos que, ao avaliar a importância da reciprocidade, leva em consideração uma “dominação justa” ao explicar, através do lógos, que os homens se reúnem em comunidades, e que essas, por sua vez, têm de encontrar formas de se manterem coesas.

Platão define tal comunidade por quatro estágios que definem a formação da pólis: primeiro consiste na formação para sanar as necessidades humanas, ou seja, a pólis surge para manter os sujeitos com o necessário para a sobrevivência, essa é a pólis “sadia”; segue-se uma pólis “exuberante”, em que a cobiça humana deseja, não só sobreviver, mas possuir luxo, e, por fim, surge a figura do rei-filósofo, encarregado da forma “bela” da pólis, “organizando” a cobiça desenfreada. E é na passagem de uma pólis “sadia” para uma pólis “exuberante” que se configura a dominação, e, portanto, um debate sobre legitimação justa.

---

<sup>28</sup> PLATÃO. *A República*. São Paulo, Ed: Nova Cultural Ltda., 2000.

<sup>29</sup> HÖFFE, Otrified. *Valores em instituições democráticas de ensino*. In: Revista digital Scielo, 2004. Traduzido por Ioli Gewehr Wirth, com revisão técnica de Pedro Goerge. P.4. <http://www.scielo.br/pdf/es/v25n87/21465.pdf> acessado em 25/12/2009.

O Estado para Platão surge junto com a comunidade, aparecendo logo à fase “sadia” e eis que “surge, portanto, o Estado, como me parece, porque cada um de nós não é suficiente para si mesmo, mas necessita de muitos” (República 369b 5-7). Para obter um conceito válido universalmente, Platão parte de um dado antropológico básico: a “carência de ajuda”. Mas como se vê Platão só considera essa ajuda mútua como aceitável apenas pela via esclarecida. Pois, ao contrário de Aristóteles, Platão concebia um sujeito sozinho – do contrário, como explicar a sobrevivência dos homens antes da pólis? Portanto, a pólis surge antes como uma espécie de “alívio” para cada indivíduo.

Essa argumentação não é, obviamente, de interesse comum, mas distributivo. Platão enxerga na formação da pólis apenas homens adultos e – ressalte-se – saudáveis, capazes de produzir. O princípio cooperativo proposto por Platão, por uma vida mais agradável, somente sustenta-se na medida em que a produção pode suprir ao mesmo tempo as carências e o valor de determinado trabalho, do contrário, essa ordem desaba. A cobiça, caso a produção não cresça conforme o prestígio e a possibilidade de carência – que surge por motivos diversos como pragas ou danos geográficos – não fornece um contorno aceitável. Em outras palavras, a tese básica de Platão é: “paz pela satisfação”.

Problemas naturais surgem em uma justiça baseada apenas em uma cooperação, como, por exemplo, na superioridade da força de trabalho, ou mesmo intelectual de cada um, que pode, com o tempo, acontecer que alguns sujeitos “exijam” maiores regalias simplesmente se utilizando de trapaça. Logo, Platão admite a necessidade da formação de leis, pois um mundo de pura paz e concórdia não o convence. Para tanto, surge seu ideal de pólis, onde um “rei-filósofo” é o detentor último da coerção. E se, no topo da hierarquia, estão os mais racionais, eles devem buscar, não o bem próprio, mas o da pólis. A legitimação da dominação, no caso de Platão, surge com argumentações racionais e éticas; o grupo presente no topo além de ser racional, é ético, a ponto de abrir mão de por seus interesses acima dos seus demais subordinados.

Aristóteles, por sua vez, recorre ao preceito da natureza para localizar a origem de sua pólis. Na *Ética e Nicômaco*, Aristóteles desenvolve distinções que são levadas em consideração até nossos dias. Segundo Höffe, o aspecto fundamental é de que a justiça é tida como a virtude completa e perfeita, consistindo no cumprimento voluntário das leis e dos costumes, uma justiça com vistas ao outro.

Mas se à Justiça Universal era já concebida pelos Gregos, Aristóteles inova completamente ao elucidar a idéia de uma Justiça Particular, referente àquelas questões de cunho particular, onde, para Aristóteles, a desigualdade é concebível. Essas questões são as ligadas ao dinheiro, honra e autoconservação.

Quanto à Justiça Compensatória ou corretiva (*iustitia correctiva*), ela regulamenta, no direito penal, o intercambio involuntário. Aristóteles concebia um rol de duas vezes sete delitos que é digno de menção pela sua legitimidade intercultural.

Ainda mais valorativa é a concepção de “politicamente justo” de Aristóteles, pois ele leva em consideração a distinção entre o natural e o legal, sendo, mais tarde, denominado de direito natural e o direito positivo. E a constituição que é considerada a melhor por sua natureza, por conseqüência, para Aristóteles, é aquela em que o governo serve ao bem-estar do agrupamento e é reconhecida por cidadãos virtuosos (*Política*, III 13).

Desses argumentos apresentados, nota-se que sua influência é providencial até os nossos dias em todas as culturas. Mesmo que as concepções se diversifiquem e diversos filósofos concebam novas interpretações, a unidade fundamental contida na base das relações é sempre a mesma. Se, em sociedades orientais houve, ou ainda há uma justificação religiosa, no Ocidente essa concepção não se apresenta como completamente nova. E, na filosofia política ocidental, as formulações são, em menor ou maior medida, diálogos com as de filósofos tão importantes como Aristóteles e Platão.

#### **1.4 Por uma Justiça Global: Uma república federativa mundial**

Desde os antigos gregos, a ponderação filosófica sobre os seres humanos e suas “ações”, como nos lembra Manfredo Araújo de Oliveira<sup>30</sup>, compreendeu que devemos buscar uma tradução da vida sócio-histórica para obter respostas. Como tal, as obras “*A Utopia*” de Thomas More, “*O príncipe*” de Maquiavel e o “*Leviatã*” de Hobbes nos

---

<sup>30</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e justiça num mundo globalizado*. IN: Veritas (Porto Alegre), v.45, n.180, 2000. Porto Alegre. P. 547-572

trazem três símbolos de perguntas e respostas sobre o filosofar político. A primeira, busca a melhor forma de governo, a segunda, busca a própria natureza da política e a terceira, busca o próprio fundamento do Estado<sup>31</sup>: ou seja, a forma ideal, a natureza ideal e a fundamentação ideal.

Assim, em Hegel, surge um ideal de Estado que representa “a realidade em ato da idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, claro para si mesmo, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe por que sabe<sup>32</sup>”. Mas, em contrário, a tradição materialista dialética, especificamente com Sartre, não vê no Estado a idealização da liberdade objetivada, o Estado aqui surge como uma fuga da Escassez<sup>33</sup> – exatamente no sentido da materialidade. No entanto, a par de teorias tais como a de um “Estado fechado”, ou de um “cosmopolitismo estóico”, a tradição filosófica, segundo Höffe, negligenciou a relação interestatal ou a “justiça da comunidade política universal”<sup>34</sup>. No caso estóico, no entanto, o tema não se liga com a política, tendo mais dessa que a definição de um indivíduo “íntegro” sob os preceitos do estoicismo.

Kant, com seu projeto filosófico *A Paz Perpétua* e na *Doutrina do Direito*, trabalhou com um projeto de política universal. No projeto denominado “*A Paz Perpétua*”, Kant apresenta uma ordem global, não de forma meramente ocasional, mas de maneira fundamental<sup>35</sup>. Devemos notar que, nessa obra, Kant respeita a paz, de forma que os povos vivam harmonicamente entre si; já no caso de Höffe, surge uma proposta acerca da paz não somente entre, mas com os povos. Para desenvolver tal concepção e aprimorar o conceito kantiano, Höffe analisa a sociedade, tal como ela se apresenta hoje, um capitalismo de base financeira a que chamamos de “globalização<sup>36</sup>”. Höffe propõe,

---

<sup>31</sup> BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Organizado por Michelangelo Bovero; tradução Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

<sup>32</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Norberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1997.

<sup>33</sup> SARTRE, Jean Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

<sup>34</sup> SOUZA, Draiton Gonzaga (Org), Nikolai Petersen. *Globalização & Justiça I*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

<sup>35</sup> HÖFFE, Otrified. *Immanuel Kant*. Barcelona, Ed: Herder, 1986.

<sup>36</sup> CHESNAIS, François. *A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, conseqüências*. São Paulo: Boitempo, 2005. Höffe utiliza a expressão “globalização Múltipla”.

então, a criação de uma “República Mundial”, que agisse como um supra-estado, interagindo em diversos estágios denominados “subsidiários”.<sup>37</sup>

Uma ordem inter- e supra-estatal releva-se sob os mesmos preceitos que os tradicionais Estados. Para proteger e manter um Estado de paz e justiça, são necessárias leis, ou seja, o direito. Por este motivo, poderes públicos devem manter sempre vigilância para o cumprimento e desenvolvimento dessas regras. Esses mesmos poderes devem residir no povo por meio de democracia. O governo, por sua vez, deve objetivar e subordinar-se aos Direitos Humanos. Logo, obtemos os quatro elementos principais para a ordem mundial: o direito, poderes públicos, democracia e direitos humanos. Por esses motivos, a justiça que se volta ao Estado individual, também é válida na relação entre os mesmos. Logo, “é necessário, pois, um ordenamento jurídico mundial com uma certa estatização mundial, quer dizer, de uma república mundial” (Höffe, *Democracia na era da globalização*. 1999.)

Contrariamente à República Mundial de Höffe, existe a visão globalista, ou, como Höffe enfatiza os “hiper”-globalistas, que pregam a criação de um único Estado Global, que, por sua vez, absorveria todos os antigos Estados. E, com isto, posteriormente absorveria toda língua, cultura e tradições em uma única manifestação Global. Outra opinião contrária destaca a excessiva burocratização que tal Estado Global criaria devido a seu distanciamento com o cidadão comum. Além disso, esse Estado global iria tratar a diversidade mundial de maneira rígida, denunciando a falta de uma convicção comum sobre direito e justiça.

Entretanto, no caso de um único Estado Mundial, proposto pelos globalistas, essa argumentação pode ser facilmente contradita por meio de um princípio da economia política, ou seja, “não se deve criar nenhuma unidade política que não se mostre necessária.” Höffe destaca que a globalização, tal como se desenvolve nos últimos anos, não é unívoca, ao contrario, existe uma globalização da violência – ou “comunidade global da violência” no tocante a guerras e danos ao meio ambiente – uma globalização cooperativa – ou “comunidade global da cooperação” que se liga diretamente à economia globalizada e uma globalização que une os diversos povos uma “comunidade global em

---

<sup>37</sup> HÖFFE, Otfried. *Visão república mundial – Democracia na era da globalização*. In: Veritas. Vol. 47, n.4, Dezembro 2002. Porto Alegre: PUCRS.

termos de destino”, que é caracterizado por movimentos migratórios de povos, a pobreza de regiões e, além disso, atualmente, catástrofes naturais.

Ainda é importante destacar, segundo o autor, o equívoco que paira como uma nova proposta para a nossa era de globalização, o assim chamado comunitarismo. Segundo este, estamos vivendo em uma única e sólida comunidade global, e com isto, os antigos Estados individuais e mesmo as culturas não podem ser protegidos, mas sim levados à frente com a globalização, podendo ou não desaparecer. Mas devemos levar em consideração, não apenas a diferença existente entre determinadas culturas que definem o homem em sua sociedade. Além disso, alguns Estados individuais são constituídos a partir da cultura, da língua e das tradições comuns, tendo uma validade não apenas como instituição formal.

Devido a todos esses aspectos, os Estados atuais não podem, solitariamente, combater e fazer frente a esses aspectos. Portanto, um Estado ultramínimo, igualmente, não pode garantir o enfrentamento dessas problemáticas. Assim, um Estado organizado globalmente com um direito em escala mundial, deve ser adotado, ou seja, uma república mundial.

Por um lado, fica claro que um Estado hiper-globalista não dispõem de argumentos favoráveis pelo seu tamanho, por outro, um Estado ultramínimo não tem condições de enfrentar problemas tão diversos como os tocantes aos danos ambientais. Logo, é necessária uma República Mundial que, por motivos de respeito à justiça, tenha um caráter subsidiário. Isso significa que uma República Mundial não deve ser um Estado centralista que absorva todos os demais, ou mesmo um Estado com poderes ilimitados frente aos indivíduos, mas, ao contrário, é necessário – para sua própria legitimidade – que o mesmo seja estruturado por uma federação. A denominação utilizada para referir-se a um direito mais suave e não diretamente rigoroso quanto às regras é *soft law*. Portanto, uma República Mundial deve respeitar a pluralidade cultural e social existente, e, para isso esse novo Estado não deve ser rígido e centralista, mas sim uma *soft world republic*.

Por outro lado, os Estados individuais, para Höffe, não tem necessariamente de ser protegidos incondicionalmente, pelo simples fato de que alguns aspectos da globalização são inegáveis – como, por exemplo, novas correntes culturais, tais como as

“religiões informatizadas”. Esses Estados podem até transformar-se seja em unidades menores ou maiores, mas de fato não podem se isentar dos quatro aspectos anteriormente mencionados da justiça política.

Essa República mundial deve interagir por meio de uma “rede política global já determinada por regras (“Legislativo suave”) que logram impor-se de um ou outro modo (“Executivo suave”) e já conhecem germes de um sistema judicial global, ao menos de um sistema arbitrário global (“Judiciário suave”).”. A República Mundial tem caráter cumpridor de tarefas, em que nem os Estados individuais nem estágios de mega-blocos “macrorregionais” de cooperação podem cumprir solitariamente, apenas a responsabilidade posta de forma distributiva pode contornar os novos obstáculos, de tal forma que, ao ser distributivo, faz-se necessário uma democracia global.

A democracia pode ser justificada de três maneiras, segundo por Höffe: a primeira partiria integralmente do povo, ou seja, de todos os cidadãos da República mundial de caráter subsidiário e federativo. Mas esse argumento pode ser invalidado simplesmente pelo fato de que poderíamos facilmente descartar os Estados individuais com configuração autônoma, e, com isto, o interesse de determinados grupos e não devem ser reduzidos à soma dos interesses dos seus membros. Em contrapartida, podemos verificar o segundo posicionamento, ou seja, apenas o voto de cada Estado individual atuaria na justificativa da democracia na República Mundial, no entanto, mais do que nunca, os Estados individuais podem ser conquistados por filiações influenciadoras, o que não representaria necessariamente a decisão de seus cidadãos, reduzindo-os a atores sem muita importância.

Por esse motivo, Höffe propõe uma terceira forma, que agiria como um equilíbrio entre os dois preceitos anteriores. A República Mundial seria composta por um parlamento que definiria as necessidades, utilizando-se de um sentido duplo que emana do povo. Por um lado, ficaria a comunidade total de todas as pessoas do mundo e de outro a união dos Estados individuais em mega-blocos macrorregionais. Segundo Höffe:

“Seu órgão supremo, o legislador mundial enquanto parlamento mundial deve consistir, por exemplo, de duas câmaras: de um parlamento mundial, enquanto câmara dos cidadãos, e de um conselho mundial, enquanto câmara dos Estados. [Esta estratégia



reflete-se também numa nacionalidade múltipla] (...) Se nós somos primeiramente alemães, franceses, ou italianos e somente depois cidadãos da Europa, caberá às democracias da Europa decidi-lo nos próximos anos. Primeiramente somos uma das duas coisas, cidadãos do Estado ou da Europa, e secundariamente a outra, portanto, de forma escalonada, as duas coisas juntas, e, em terceiro lugar, somos cidadãos do mundo: cidadãos da república mundial subsidiária e federativa.<sup>38</sup>”

A República Mundial, proposta por Höffe, muito mais do que alvitrar um Estado global que desempenhe uma determinada função – mais especificamente, conforme mencionado, a garantia do cumprimento dos direitos humanos – busca a participação no poder por seus concidadãos. De fato, a máxima “um homem um voto” é a forma de legitimação que garantiria uma República Mundial e não, pelo contrário, um “*Leviatã*” em nível global. Se, conforme visto, a República Mundial surge como um poder subsidiário, ou secundário frente aos Estados Nacionais, esse aspecto significa que: “por um lado, é mister construir a república mundial não de cima para baixo, mas democraticamente e de baixo para cima”<sup>39</sup>. Assim sendo, as determinações da República Mundial devem ser cuidadosamente analisadas para que o seu cumprimento não seja apenas garantido, mas que haja garantia de uma realização ética.

### **O Fundamento da Troca e as funções da República Mundial**

Höffe admite que muitas tarefas podem ser cumpridas pela evolução social e pela livre concorrência. No entanto, frente à globalização e seus obstáculos, a República Mundial deve ter por fundamento três atribuições: garantir a paz entre os Estados Individuais, alcançar um mercado ordenado, impor padrões sociais e ecológicos e ainda combater o crime organizado. Com esses preceitos, a República Mundial deve ser

---

<sup>38</sup> HÖFFE, Otrified. *Visão república mundial – Democracia na era da globalização*. In: Veritas. Vol. 47, n.4, Dezembro 2002. Porto Alegre: PUCRS. P. 565 – 566.

<sup>39</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. P. 559.

responsável direta pelos “direitos humanos ou fundamentais dos Estados”, embora, não por isso, receba todas as responsabilidades cabíveis aos Estados-nação. Em outras palavras, os Estados individuais devem ser protegidos quanto a sua autonomia política e cultural bem como à preservação de seu espaço territorial e mesmo ambiental. De fato, aqui se observa o princípio da troca, pois, ao estarmos no mesmo planeta, é mister que os países preservem seu meio ambiente para a sobrevivência de todos os povos. Outras tarefas devem ser efetuadas pela República Mundial nas seguintes áreas: na área penal, com um *Judiciário Mundial*, pois a violência em suas diversas manifestações – terrorismo, guerras etc. – não é eliminada pela mera existência da República mundial. A justiça penal é tida, ao mesmo tempo, como variada conforme a pena em determinadas culturas e em determinadas épocas, e presente como justiça em todas as culturas e em todas as épocas. Partindo-se deste pressuposto, o Estado pode se assentar em dois princípios – no caso da troca transcendental – como o ator que pune o infrator de acordo com sua delinquência ou mesmo, o que previne ou “atua preventivamente”. Para cumprir essa tarefa, o Estado deve conceber que os Direitos Humanos, em determinados casos, quando violados, podem representar uma vantagem individualmente. Logo, o Estado deve impor penas que sejam superiores às vantagens anteriormente mencionadas.

Mas para que o Judiciário Mundial seja efetivo, ele deve atuar de forma tridimensional, de maneira a comprometer direitos humanos que obtenham validade universal, e que, por esse motivo, permita que um indivíduo que cometeu delito em região diversa possa ser julgado na localidade em questão, com diferenças culturais e legais. Denominamos esse aspecto de “direito penal nacional de caráter mundial”.

Ainda baseado nessa integração processual, deve existir um “direito penal mundial transnacional” que, ao contrário do primeiro caso, quando tal sujeito for preso em um país determinado, mas seu delito foi cometido em outro país, ele ainda assim possa ser julgado no país em que foi capturado. No caso da “justiça de caráter mundial”, fica a critério dos crimes cometidos contra a própria “humanidade”, por exemplo, nos casos em que os objetivos da humanidade são friamente transgredidos negativamente. Chama-se, nesse caso, também de uma “Justiça Cosmopolita”.

A proteção da *cidadania mundial* deve objetivar o respeito aos direitos humanos em todos os aspectos. Estrangeiros não podem mais ser tratados indignamente nas

fronteiras dos Estados – obviamente, os Estados também não devem permitir a entrada sem controle em seus territórios, do contrário, sua autonomia e mesmo situação econômica podem ser ameaçados. E num mercado de livre concorrência, a formação de distorções como os monopólios são inevitáveis, logo, em nome de uma Justiça econômica, a República Mundial deve zelar por um ordenamento da concorrência existente. Nesse ponto, Höffe propõe um “Banco mundial subsidiário”, que administraria cerca de 10% das reservas financeiras mundiais, esse órgão seria responsável pela manutenção da livre concorrência e ainda faria estudos visando detectar e tomar medidas preventivas, caso surjam focos de instabilidade.

Deve-se promover um *Estado de bem-estar social e de proteção ambiental*. Ambos os aspectos devem ser desenvolvidos equilibradamente com fundamentação nos direitos humanos. A República mundial age de forma apenas subsidiária, ou seja, apenas nos casos em que países não respeitem um ou outro aspecto. De fato, devemos pensar em termos não-superficiais quanto a uma distribuição de riquezas, que se embasa na existência inegável de uma desigualdade no mundo. Pois, antes de distribuímos, devemos ter em mente que o produto teve de ser produzido pelo trabalho de determinados sujeitos. Uma justiça social admite que não exista sempre “igualdade de resultados”, pois ela deve levar em consideração as desigualdades naturais de cada indivíduo. A justiça social pode mesmo tentar indenizar violações cometidas anteriormente, tais como a escravidão. Isso demonstra que, em casos como o da globalização - que traz em seu cerne uma série de novas possibilidades e por outro lado uma série de imprevistos – que pode deixar o indivíduo desamparado, o Estado forneça ajuda, ou se revele como um “Estado de provisão da existência”.

Logo, para Höffe, o Estado de bem-estar social pode afigurar-se uma comunidade solidária ou uma comunidade fundamentada na justiça distributiva, mas na sua essência ele se legitima, no aspecto normativo, a partir da justiça da troca e da justiça compensatória e, no aspecto descritivo, a partir de relações sociais alteradas.

A ajuda não deve procurar suprir simplesmente a necessidade dos indivíduos, mas deve levar em consideração sua co-responsabilidade quanto da sua situação<sup>40</sup>. Deve-se

---

<sup>40</sup> Neste caso, fica evidente seu posicionamento quanto ao trabalho como direito humano; de fato, Höffe admite que faz sentido falar de um direito humano ao trabalho, no entanto, pode ocorrer um choque entre

fornecer auxílio, mas que as situações sejam estudadas para que possamos determinar seus motivos primários – as responsabilidades inerentes. Obviamente que, na imensa maioria de situações, a responsabilidade surge na forma de uma pequena elite dominante ao invés de surgir do seio dos cidadãos, e nisto a República Mundial surge como uma co-responsável.

Se determinados fatores externos forem a causa da miserabilidade, a República Mundial deve estimular indenizações e outras formas de compensação, como nos casos de colonialismo, escravidão e exploração de outros povos. Mas, obviamente, os Estados exploradores no passado, não podem pagar indefinidamente indenizações para os países explorados; para não ocorra o contrário – ou seja, pagar indefinidamente uma forma de indenização - deve-se justificar levando-se em consideração a responsabilidade da pessoa ou instituição respectivamente culpada. A humanidade deve valorizar sua memória de forma homogênea. As violências cometidas no passado devem ser lembradas, para que não se tornem meros marcos do passado. E para que isto seja possível, uma memória imparcial, que leve em consideração todas as violências cometidas – não uma em detrimento de outra – e que seja vista como responsabilidade mundial deve, ser acatada.

O meio ambiente, por outro lado, transcende a todos os Estados, o que não permite que tal e qual Estado sejam “donos” dele. A República mundial deve atuar em casos de danos ao ambiente. E ainda neste caso, vale o conceito de justiça entre as gerações. Uma geração deve compensar – de uma forma ou de outra – a próxima geração pelos danos causados pela sua atuação no passado na natureza. Assim o meio ambiente também pode ser considerado como uma justiça de troca, pois as fontes não-renováveis de recursos naturais que são à base da vida da sociedade humana, não podem ser hipotecadas ou mesmo embasar finanças de valor equitativo; portanto, a exploração de recursos naturais só é justa na medida em que eles possam ser renovados com outros recursos que garantam a sobrevivência da próxima geração, ou seja, um regime de troca entre as gerações.

---

os direitos negativos – portanto relativos à limitação recíproca da liberdade – quanto à escolha da profissão. Além disso, por obviedade, Höffe se mantém cético quanto ao fato de que o número de postos de trabalho não conseguirá ser suficiente para sanar todas as demandas. HÖFFE, Otrified. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P. 83.

No que concerne aos animais, podemos ter a troca de duas maneiras manifestas. Uma com os animais domesticados, que dependem entrementes de seus donos para sobreviver, devolvendo-lhes em trabalho animal ou mesmo afetividade. Outra é para com os animais selvagens, que, aos retirar de seu habitat natural, devemo-lhes uma forma de compensação, como, por exemplo, reservas naturais protegidas pelo Estado. De tal forma que, para a própria sustentação do Estado – e, neste caso, não necessariamente uma República Mundial –, a natureza deve ser respeitada entre as gerações, para que não ocorra um descontentamento generalizado, no qual o Estado não possa garantir benefícios maiores do que as perdas e ocorram insurreições civis.

A tradição do pensamento ocidental sempre considerou a desobediência civil como negativa; apenas Locke e Kant – por motivos constitucionais – levaram em consideração a desobediência como possível. E, no caso de um Estado democrático, a desobediência civil só é justificável, para Höffe, por meio de situações muito específicas. E mesmo sob a hipótese dessas situações, a desobediência só é considerada legítima se for embasada em não-violência, no meio público subserviente a uma maioria que legitime a justiça, quando todas as outras formas de protesto tiverem sido exauridas. Mas, apesar disto, Höffe deixa claro que à medida que a sociedade se reforma, a desobediência civil perde o seu direito.

De fato, para Höffe, a desobediência civil ocorre não apenas reagindo diretamente frente ao Estado, mas também pelo descumprimento de ordens, que, ao primeiro olhar, não constitui especificamente um crime. Um exemplo disso é, quando de uma Intervenção Humanitária não-justificada. Nesse caso, fica claro o princípio de que a recusa da ajuda também é uma injustiça. A ajuda deve ser apoiada pela comunidade global como legítima, pois, do contrário, seria apenas antidemocrática – levando-se em consideração que a comunidade global já tomou a importância dos aspectos humanos. Além disto, o “bom samaritano” não pode, em nome de sua ajuda, cometer crimes ainda maiores dos que aqueles combatidos.

Assim, percebemos que no âmbito da globalização surgem novos desafios, ao mesmo tempo em que, por não se tratar de um fenômeno totalmente novo, antigos obstáculos se impõem para os sujeitos. Höffe admite que, em uma sociedade individual como a nossa, onde impera em todas as perspectivas – social, cultural e econômica – a

concorrência, surge conseqüentemente a necessidade de uma resposta por parte da democracia<sup>41</sup> e da garantia dos direitos humanos, ou seja, uma democracia global<sup>42</sup> ou simplesmente uma República Federativa Mundial.

---

<sup>41</sup> Podemos destacar que a própria democracia representa uma instância dessa competição, e que, por representar um mínimo de igualdade de possibilidades, também possui fundamento na troca, ou em outras palavras: “O componente normativo da teoria competitiva da democracia pode ser descrito, em termos breves, da seguinte forma. A democracia, para essa tradição, é essencialmente um método competitivo de seleção de elites políticas (e as instituições necessárias para o funcionamento desse método.” Ou mesmo nas palavras de Höffe: “É, sobretudo a democracia qualificada que oferece amplo espaço a um livre jogo de forças, que, na verdade, nada mais é que uma dura competição [...]” Respectivamente: Vita, Álvaro de. *Democracia e Justiça*. In: Oliveira, Nythamar F. Souza, Draiton Gonzaga de. (Orgs). *Justiça Política: homenagem a Otrified Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Höffe. *Democracia*, 2005. P.20. *Política: homenagem a Otrified Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Höffe. *Democracia*, 2005. P. 20.

<sup>42</sup> HÖFFE, Otrified. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991. P. 557.

## 2. A Teoria do Agir Comunicativo:

Logo no prefácio de sua *Teoria do agir comunicativo*, Habermas afirma que sua teoria não é uma “metateoria”, mas antes uma teoria que busca uma explicitação aos “cânones críticos” que a sociedade firma. Trata-se, pois, de uma teoria que procura evitar reducionismos “cognitivo-instrumentais”, articulando dois níveis de realidade – o mundo da vida e um sistema –, e ainda busca elucidar ações comunicativas que já se evidenciam como autônomas e formais. De fato, Habermas destaca que neoconservadores, buscando a manutenção capitalista, utilizam-se de uma cultura denominada como “chata e de sala de estar”, desprovida de crítica, tão necessária em uma reciprocidade comunicativa com vistas ao entendimento.

Habermas afirma que, dada a complexidade do mundo, a filosofia, que sempre cumpriu um papel organizacional e totalizante, já não consegue desempenhar essa função, pelo menos não em um sentido de um saber totalizante. Já no caso de outras ciências, tais como a Economia política ou mesmo o direito, ocorre uma “especialização” tão dinâmica, que as torna isoladas das demais ciências sejam elas teóricas ou exatas. Por esse motivo, o autor deixa claro que o estudo social não deve concentrar-se apenas no que ele chama de um “subsistema”, como, por exemplo, o subsistema político ou o econômico, que pode ser caracterizado como uma manifestação da complexidade da realidade.

Para expormos a teoria do agir comunicativo habermasiana, passamos para uma análise da racionalidade, desenvolvida principalmente na primeira parte de sua obra - *Teoria do agir comunicativo: Racionalidade da ação e racionalização social*. Logo depois, a análise da ação comunicativa, iniciada com o estudo da racionalidade e da ação, é referida, para finalmente, passarmos para a divisão do sistema e mundo da vida.

## 2.1 Habermas e a racionalidade

Ao nos referimos ao exame da realidade, observamos implicitamente a existência da expressão “racional”, que, por sua vez, remete segundo Habermas, à relação entre racionalidade e saber. Por “racional”, temos por um lado sua óbvia participação em qualquer análise intelectual, mas seu conceito em si é trabalhado especificamente por Habermas. Assim, podemos caracterizar um trabalhador como racional, mas não uma pedra ou um monte. Entretanto, pergunta Habermas, como definir quando uma pessoa é racional, independentemente da circunstância?

A isso pode ser elucidado de forma apropriada, ao contrapomos determinado enunciado a críticas, e mesmo assim poder fundamentá-lo. E mais, “racional” ainda é um predicado utilizado para pessoas que possam defender seus enunciados – de forma argumentativa – mesmo em situações tidas como difíceis. Entretanto, tal concepção pode ser passível de crítica devido a exagerações conceituais.

Essa concepção apresenta-se como abstrata, pois omite importantes aspectos e, da mesma forma, pode caracterizar um enunciado como algo falso ou verdadeiro, eficaz ou não. Essa caracterização favorece o que Habermas compreende como a *racionalidade cognitivo-instrumental*. Esse conceito distingue-se como uma “auto-afirmação com êxito no mundo objetivo possibilitada pela capacidade de manipular informalmente e de adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente<sup>43</sup>”.

Habermas exemplifica isso da seguinte forma: imaginemos duas situações: na primeira, dois sujeitos A e B validam um enunciado proposto p como válido ou não, chegando a determinado resultado utilizando o mesmo saber, porém de forma diferente.

---

<sup>43</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.27. (Doravante tradução livre).



Em um segundo caso, um sujeito relaciona-se com p de modo que ele (p) possa ser passível de dúvida e de contra-argumentação. No primeiro caso, observa-se uma “manipulação instrumental”, e, no segundo, surge o que Habermas denomina *entendimento comunicativo*.

Nesse segundo caso, o mundo, que é reconhecido e considerado de maneira una, é concebido por uma comunidade de sujeitos. E a concepção dos sujeitos sobre o mundo, abstratamente, é uma condição necessária para que os participantes do diálogo possam, não só entender-se mutuamente, mas também ao mundo que os rodeia. Mormente, entretanto, utilizava-se da idéia de que somente as pessoas que possuem a capacidade de responder por seus atos poderiam ser consideradas racionais. Porém, se sua racionalidade “se mede pelos sucessos dos processos de entendimento, então não basta recorrer a tais capacidades<sup>44</sup>”. E isso ocorre, porque, em uma comunidade comunicativa, orientamo-nos por sua capacidade de reconhecimento intersubjetivo, o que abrange diversos conceitos de “autonomia”.

Cada sujeito não se refere, em seu enunciado, pura e simplesmente ao mundo objetivo, senão a algo de seu entorno social comum que é próprio de cada indivíduo. A racionalidade presente na ação comunicativa remete para a argumentação quando na “rotina cotidiana”, certas desavenças não podem ser absorvidas. Entretanto, destaca-se que nem por isto a racionalidade imanente da “rotina cotidiana” deve ser abandonada, e uma resolução deva ser empregada diretamente pelo uso da força. Habermas concebe “argumentação” como um tipo de fala em que os participantes avaliam as pretensões de validade e tratam de recusá-las ou aceitá-las por meio de argumentos. Em outras palavras, a argumentação é um diálogo racionalmente concebido com vistas a um entendimento, em que o único poder coercitivo é o representado pelos argumentos.

Essa alegação é designada por Habermas por meio de três aspectos. Trata-se, primeiramente de um processo que é concebido como em uma situação ideal de argumentação. Ou seja, não surge nenhuma forma de coação, seja ela externa à ação ou mesmo internamente, fruto da própria ação. E ainda ocorre um procedimento em que os sujeitos façam ações cooperativamente, ou seja, aceitam e propõe através de

---

<sup>44</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P. 32.

argumentação, abstendo-se de pretensões irracionais. Por fim, a argumentação tem como objetivo principal o engenho de argumentos pertinentes e convincentes para cada sujeito em questão.

Ao expor sua teoria, o autor expõe diferentes autores que são necessários para a elucidação de suas idéias, Por isso, passemos à análise desses. A proposta conceitual oferecida por Toulmin elucida que seu mérito reside exatamente no fato de que, ao posicionar-se frente a um enunciado, permite-se uma pluralidade de pretensões de validade, sem negar seu sentido crítico, que, por sua vez, está além das restrições espaços-temporais<sup>45</sup>. Entretanto, Toulmin assevera que as argumentações para validação variam conforme a especificidade do enunciado, por exemplo, como ocorre em um congresso médico ou em um tribunal de justiça. Ou seja, o que torna os argumentos jurídicos, por exemplo, mais fortes frente ao contexto de um julgamento são suas funções que cumprem os propósitos a que se destina, no caso, o julgamento. E igualmente no caso de um congresso de cunho médico.

No entanto, pergunta-se Habermas, Toulmin apenas diferencia os campos de argumentação – ou seja, entre contextos jurídicos, científicos, teológicos etc. – ou ele os diferencia de outra forma? Toulmin responde a essa questão, segundo Habermas, dividindo cinco campos de argumentação especificados, que são: o direito, a moral, a ciência, a direção de empresas e a crítica da arte. Nesses cinco campos, estaria representada a maioria das formas características de raciocínio. Porém, Habermas destaca que, ao concebermos essa assertiva como verdadeira, surge na unidade dessas áreas um só marco conceitual geral, ou seja, do conceito da diferenciação, ele em si é uma unidade dos conceitos. Toulmin, para Habermas, acaba por ocorrer em um erro no processo percorrido para obtenção de determinado resultado ou acordo, em outras palavras, um erro em sua metodologia. Esse processo se desenvolve sob uma base de “um equilíbrio de posições de poder<sup>46</sup>”, ou seja, existe uma diferenciação entre pretensões de validade radicadas em um contexto cotidiano – pretensões convencionais – e outra, presentes em discussões especializadas – pretensões universais de validade.

---

<sup>45</sup>HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P. 54.

<sup>46</sup> *IDEM*. P. 60.

Essa assertiva é demonstrável, sobretudo quando se trata de pretensões de validade que levam em consideração uma importante base cultural. Quando se trata de valores culturais, portanto intimamente ligados ao mundo da vida, surgem certas restrições locais que diferenciam de pretensões universais de verdade e de justiça. Portanto, destaca Habermas, para tal validação – sobre valores culturais –, deve-se supor uma “pré-compreensão” comum dos atores da argumentação.

Suponhamos dois atores, A e B, que se comportam racionalmente, com dimensões cognitivas, morais que são fiáveis e convincentes, então referimo-nos também a uma racionalidade de um mundo da vida (*Lebenswelt*). Nessas condições uma reflexão não é inteiramente compartilhada por particulares, mas por coletividades. Entretanto, ao utilizamos o conceito de “racional” nos apoiamos *a priori* em um entendimento prévio que se fundamenta na compreensão ocidental de mundo vinculada a um estandarte de *universalidade*. Para comprovar essa pretensão universal, Habermas se utiliza da comparação com uma visão “mítica do mundo”.

Ao idealizarmos a concepção mítica do mundo, percebemos a força totalizante da mentalidade primitiva. Nela, os mitos absorvem dados socioculturais em que até mesmo características individuais são assemelhadas em alguns aspectos. Os sistemas culturais, de estrutura familiar e hierarquização social, são em si esquemas de interpretação do pensamento primitivo. Nosso olhar embasado pelo mundo da vida moderno nos impede e até mesmo nos “irrita” conceber os critérios utilizados nos mitos, isso ocorre por não podermos distinguir concepções fundamentais que são diferentes das apresentadas nos mitos. Através dessa última caracterização, é que Habermas afirma que a “desmitologização” da imagem do mundo significa, ao mesmo tempo, uma “desocialização” da natureza e uma “desnaturalização<sup>47</sup>” da sociedade.

Entretanto, essa visão pode causar uma divisão (enganosa) entre a natureza e a cultura. Ocorre, de fato, uma deficiência semelhante que confunde a linguagem e o mundo, ou seja, entre o meio da comunicação e referente aquilo que a comunicação chega ao entendimento. Isso metodicamente é a representação de uma confusão sistemática do que Habermas chama de “nexos internos de sentido e nexos objetivos

---

<sup>47</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P. 77.

externos<sup>48</sup>”. Os nexos internos são relações internas que ocorrem entre as expressões simbólicas de cada sujeito em questão, já as expressões externas, são aquelas que se dão entre as coisas do mundo.

Portanto, segundo Habermas, as pretensões de validade são o resultado de um processo crítico que leva em consideração conceitos formalizados de mundo. Ou seja, considera que há uma pressuposição idêntica de mundo compartilhada por todos os atores do diálogo, portanto subjetivamente, isto é, desligada de todos os conteúdos concretos, por isto abstrata. As imagens míticas, para exemplificar, não permitem uma desconexão entre a natureza e a cultura, e, portanto, geram dogmatismos. Poder-se-ia objetar que a visão de ação comunicativa de Jürgen Habermas também não considera uma conexão sempre implícita com o mundo concreto, o que ao fim também poderia reduzir-se a um dogmatismo. Entretanto, a diferença reside em que a “subjetividade” anteriormente citada representa uma “totalidade de vivências<sup>49</sup>” que é única para cada indivíduo, e ao se colocar como pretensão de validade – portanto passível de crítica –, ela esta desde já a frente de possibilidades de mudanças. Nesse sentido, não podemos cair em reducionismos de qualquer tipo. Já Piaget, conforme nos lembra Habermas, distingue a relação com os objetos físicos da relação com os objetos sociais ou a “integração entre o sujeito e os objetos e a interação entre o sujeito e os outros sujeitos<sup>50</sup>”.

Nesse momento, o autor delinea parte da concepção do mundo da vida, pois nesse caso, fica patente que o mundo da vida também representa as operações de interpretação dos sujeitos que são obtidas no mundo objetivo e também no mundo social. Se o mundo da vida de determinado grupo é interpretado de forma mítica, não há uma interpretação desse mundo, mas também não surge a oportunidade de chegar a acordos por vias críticas. Portanto, ao utilizarmos a diferenciação feita por Piaget, o mundo da vida sob o ponto de vista de contexto – objetos e sociedades – toparemos novamente com o conceito de racionalidade comunicativa. Essa racionalidade comunicativa permite a descentralização de conceitos para um patamar discursivo crítico.

---

<sup>48</sup> *IDEM*. P.78.

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.81.

<sup>50</sup> *IDEM*. P.102.

A assim chamada racionalidade comunicativa, por um lado, nos remete ao julgamento crítico de pretensões de validade e, por outro, às relações que cada participante da ação comunicativa dispõe com seu próprio mundo da vida. O resultado disto é que a descentralização da visão do mundo é o aspecto de maior valor para a “evolução” das imagens de mundo. São os próprios sujeitos que – agindo dentro da sociedade – utilizam um conceito, que surge implicitamente, de seu mundo, o mundo da vida. “Este mundo da vida intersubjetivamente compartilhado constitui o pano de fundo da ação comunicativa<sup>51</sup>.” Os participantes da argumentação sempre trazem consigo um “sistema de mundos co-originários<sup>52</sup>” Entretanto, mesmo com essa valorização do meio sócio-cultural, Habermas não se esquece de mencionar que, apesar de todos os processos de ações sociais estarem sempre ligados à cultura, a esta, por si só, não necessariamente esta relacionada com a verdade.

Por esse motivo, é importante, conforme Habermas, distinguir os conceitos de ação, mormente utilizados. Em um primeiro momento, distingue-se a “ação teleológica” que, neste caso, é caracterizada desde sua utilização em Aristóteles. Esse conceito é mencionado, quando um determinado sujeito, ao observar uma dada situação, imagina determinados meios para serem colocados em prática a fim de que se atinjam seus fins. Quando o cálculo utilizado por esse sujeito para atingir seus fins “intervém na expectativa de decisões de ao menos outro agente que também atua com vistas à realização de seus próprios propósitos<sup>53</sup>” ocorre uma ampliação do conceito de ação teleológica para uma *ação estratégica*.

Já no caso da ação dramatológica<sup>54</sup> não é destacado necessariamente um sujeito sozinho ou mesmo um grupo interagindo. Neste caso, o que ocorre é que, quando cada sujeito se coloca como um ator do próximo e assim reciprocamente. Assim, cada sujeito intenta manejar frente aos outros sua subjetividade, que conforme já mencionado- a subjetividade do sujeito - é sempre individual e exclusiva. Ao contrario de uma *ação comunicativa* que se refere a “interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (seja com meios verbais ou não-verbais) dispõem de uma relação

---

<sup>51</sup> IDEM. P.119.

<sup>52</sup> IDEM. 122.

<sup>53</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.122.

<sup>54</sup> Em Espanhol, Acción Dramatúrgica. IDEM. P.123.

interpessoal<sup>55</sup>”. Os sujeitos, com seus respectivos planos de ação, intentam buscar um resultado partindo do pressuposto do uso de argumentos críticos.

Habermas enfatiza que, no caso da ação teleológica, existem duas classes de relação racionais com o mundo. Em um caso, pergunta-se se o sujeito tenta embasar suas percepções com aquilo que está no mundo, ou se o sujeito tenta calcar suas percepções com aquilo que está no mundo com seus “desejos e intenções”. Na medida em que opina e interage com sua realidade – o mundo –, pode-se ajuizar-se suas manifestações com discernimento de “verdade e eficácia”. Esse destaque ocorre, porque, ao mencionarmos o segundo aspecto, ligados a desejos e intenções, observamos que existe uma regulação para as ações, ou, em outras palavras, uma ação regulada por normas. Isso é assim, pois um sujeito é “ligado” a dois mundos, não apenas o objetivo, mas o social. Uma norma é válida quando é reconhecida pelos destinatários – desejo roubar, mas essa ação é proibida por normas que me impedem, assim como os outros, de efetuar tal ação para obter determinado fim. Esse reconhecimento funda a “validade social (ou vigência) da norma<sup>56</sup>”.

Mas, nesse caso, o próprio ator não é destacado como um mundo em si e reflexivo. Isso ocorre quando observamos a ação dramatológica em que o ator é observado e observa o outro sujeito partindo de seu próprio pressuposto e reciprocamente. Na ação dramatológica, o ator tem de relacionar-se com os demais e assim, ao mesmo tempo, consigo mesmo com seus próprios desejos e sentimentos. Portanto, a parcialidade inerente quando da presença de inclinações como as que nascem com os desejos são linguisticamente expostas. Daí que, para Habermas, é válido classificar a ação dramatológica como “um conceito que pressupõe dois mundos, um mundo interno e um mundo externo<sup>57</sup>”. O resultado inerente é que o ator, ao possuir inclinações próprias, pode agir de forma cínica frente aos demais para obter determinados fins ou, pelo contrário, determinar uma comunicação sincera.

Já, no caso da ação comunicativa, outro aspecto é levado em consideração, qual seja o próprio meio lingüístico em ocorre a ação comunicativa. A racionalidade é

---

<sup>55</sup> *IDEM*. P.124

<sup>56</sup> *IDEM*. P.128.

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.135.

encontrada aqui, não somente no meio social e científico, mas no âmago de cada sujeito. No modelo comunicativo, o ator não somente orienta-se para o mundo como no caso da ação teleológica, e também não só com ações regidas pelas normas como no caso – mais especificamente – da ação dramatológica. Na ação comunicativa sua orientação é, antes de qualquer coisa, reflexiva. Nas palavras do autor:

“O conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio dentro do qual ocorre um tipo de processo de entendimento em cujo transcurso os participantes, ao se relacionarem com um mundo, se apresentam uns frente aos outros com pretensões de validade que podem ser reconhecidos ou questionados<sup>58</sup>”.

São os próprios atores que, ao exporem determinados conceitos, decidirão através de argumentação crítica se possuem validade ou não. E neste processo, fica patente um fundo pré-concebido que é relacionado com a cultura. Como cada implicado dispõe de um conhecimento próprio, fica exposto um fragmento de seu próprio mundo da vida. O desafio é o de conciliar o “meu mundo da vida” com o “seu mundo da vida” com um conceito para o “mundo” que dividimos.

Nesse momento, devemos, não só compreender os conceitos da ação, mas o entendimento em si da compreensão das ações. Um caso típico-ideal pode ser observado quando ambos os atores possuem uma acessibilidade “cognitiva-instrumental” idêntica. Determinado ator não mais é somente um espectador – um terceiro – mas age ligando-se ao fato de que também é um implicado pelo enunciado passível de valoração de sua parte e das dos outros. Um intérprete não irá se esforçar da mesma forma que um implicado para poder por em prática seu plano de ação, ou decidir sobre um que o influencie diretamente.

Assim, cada sujeito possui consigo uma compreensão. Habermas trata do compreender, iniciando com a retomada do debate em torno da física moderna que demonstrou que, por um lado, os dados elucidados pela ciência não podem separar-se da linguagem teórica dos determinados casos, e, por outro, que surgem perspectivas de

---

<sup>58</sup>*IDEM*. P.143.

paradigmas que ocorrem como no diálogo de determinados campos do saber ou mesmo nas “formas particulares de vida<sup>59</sup>”.

Analogamente, nos lembra Habermas, um mundo da vida:

“somente se abre a um sujeito que faça uso de sua competência lingüística e de sua competência de ação. O sujeito somente pode ter acesso a ele participando, ao menos virtualmente, nas comunicações de seus membros e, portanto se convertendo a si mesmo em um membro pelo menos potencialmente<sup>60</sup>.”

Habermas intenta então, por conseqüência, tratar da problemática da compreensão objetiva e sua realização. Isso nos coloca frente à dualidade do ser humano, pois o outro é para mim tanto um objeto quanto outro sujeito. Portanto quem quer entender-se mutuamente deve partir do pressuposto de que haja estandartes comuns para a argumentação e, por fim, a busca pelo resultado. Entretanto, pergunta-se até onde chegam essas semelhanças, até que ponto é possível? A resposta reside, primeiramente, no fato de que falar não é o mesmo do que agir. Logo, a participação em si do “processo cooperativo<sup>61</sup>” surge como embasamento para a busca de uma resolução. Pela busca de um resultado, não surge um diálogo meramente científico e/ou social, mas o falante, tanto quanto o ouvinte, compartilham do processo de entendimento.

Para que haja êxito na ação comunicativa, nos parâmetros de nosso autor, é necessário que tanto o ouvinte quanto o falante possuam conceituação dos “três mundos<sup>62</sup>” e possam empregá-lo reflexivamente. O consenso visa o ajuizamento de pretensões de validade por meio de uma pré-compreensão de que ambos os sujeitos da comunicação são capazes de criticar-se mutuamente. Um cientista social, por exemplo, ao participar da ação comunicativa, ou mesmo tentando investigá-la, deve colocar-se ao lado dos demais sujeitos para poder estudar e encontrar respaldo valorativo de seus próprios

---

<sup>59</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. 16.

<sup>60</sup> *IDEM*. P.160.

<sup>61</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P. 162.

<sup>62</sup> *IDEM*. P. 168. Neste caso, Habermas utiliza-se do conceito de três mundos de Popper.



conceitos, não apenas para seus colegas acadêmicos, mas para todos os participantes da ação.

O que se observa é que o cientista social ao se posicionar junto dos demais sujeitos, no mundo da vida, acaba por posicionar sua interpretação visando problemáticas que não são resolvidas na comunicação cotidiana. Habermas destaca que é a hermenêutica filosófica quem se ocupa da interpretação de fatos que se mostram como “exceções” ou problemáticas não resolvidas. Essas perturbações são definidas por Habermas como:

“[...] quando deixam de cumprir-se (algumas) condições lingüísticas para o entendimento direto entre pelo menos dois participantes na interação.”

Por exemplo, a interpretação de um texto que ocorre entre um leitor e o escritor. Neste caso o leitor pode ter partido de princípios diferentes do que do autor – perguntas, manifestações etc. Fica explícito, dessa maneira, que o mundo da vida é um “horizonte de processos de entendimento” em que os implicados buscam determinado consenso sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo de todo participante.

### 2.1.2 A teoria da racionalização de Max Weber

Weber representa um ponto fundamental no entendimento habermasiano de mundo. Segundo Habermas, Weber introduziu um novo – e complexo – conceito de racionalidade: a racionalidade com relação a um fim<sup>63</sup>. Habermas destaca que, para Weber, o marco institucional do Estado moderno não é embasado puramente na modificação do sistema produtivo por meio de uma base científica. O que ocorre são “subsistemas” de “ação racional” com relação a fins em que se desenvolve a racionalidade ocidental. Esses subsistemas de ação racional têm como finalização a intensa burocratização, e por isto, uma coisificação das relações sociais.

Por isso, o espírito humano, conforme se vê, não é limitado por um telos imanente, mas por um mecanismo de aprendizagem. Logo,

“O progresso científico pode se converter na racionalização da vida social, se os cientistas assumem a tarefa da educação pública com a finalidade de converter os princípios de seu próprio trabalho em princípios do comércio e trato sociais<sup>64</sup>.”

Observa-se então que: a racionalidade ocidental se orientou na concepção científica do mundo, onde a ciência poderia ser um farol que guiasse o mundo para a perfeição. Entretanto, conforme visto, o resultado foi uma imensa burocratização, contradizendo a concepção técnica; portanto, Habermas revela que Weber observava os processos de racionalização diante de uma evolução não-científica, mas sob imagens religiosas de mundo.

O homem europeu não fazia uma crítica a sua racionalidade universalizante, pois ela possuía validade técnica. E Weber conclui isso a partir da leitura kantiana dos valores. Mas, se por um lado, Weber critica uma valoração universal, por outro, nega a capacidade argumentativa da razão prática.

---

<sup>63</sup> Racionalidad com arreglo a fines. (tradução livre)

<sup>64</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.202.

Para que Weber pudesse tirar suas conclusões acerca da racionalidade ocidental, algumas características estudadas pelo autor vão da moderna administração estatal – com seu direito positivo –, ao fator “cálculo” – ou em outras palavras, a um determinante “técnico” - existente no comércio privado até uma “ética econômica capitalista<sup>65</sup>” parte de um modo racional de vida. Isso ocorre porque, se por um lado esse racionalismo econômico capitalista é moldado pela técnica e o direito positivo, por outro é composto por homens com disposição para se governarem de determinada forma na prática cotidiana de suas vidas.

Portanto, podemos dividir a concepção de modernização social sob dois aspectos da perspectiva weberiana, e, tal como Marx, Weber concorda na complementação da economia privada moderna e o Estado. O primeiro aspecto é o da economia privada, essa separada do bem doméstico, e que com base em cálculos orienta a lei de oferta e procura. O segundo aspecto é o Estado, com um sistema central de controle, com um aparato repressor e sua característica burocratização. Esses dois aspectos repousam sobre uma base comum: o direito positivo.

No princípio, os momentos de integração entre o meio privado e os particularismos do Estado são essenciais na medida em que

“(...) o modo metódico da vida de empresários e funcionários, orientado conforme uma ética da profissão, e o meio de organização que representa o direito formal. Do ponto de vista formal, ambos subjazem nas mesmas estruturas de consciência: representações jurídicas e morais pós-tradicionais<sup>66</sup>.”

Nesse contexto, Habermas nos lembra da distinção feita entre racionalidade formal e racionalidade material: a primeira representa o grau de previsão e cálculo possível, e a segunda são os valores éticos, políticos, utilitarista etc., que irão pesar o resultado da utilização da racionalidade formal. Mas, pergunta-se, por que o racionalismo

---

<sup>65</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.214.

<sup>66</sup> *IDEM*. P.226.

ocidental tornou-se tão importante – já que é universalizável – e não ocorreu o mesmo em outros locais? Weber nos responde dizendo que:

“Porque em todos os casos acima [China, Índia] o problema é o racionalismo peculiar e específico da cultura ocidental. Ora, nesses termos, pode-se entender coisas muito diferentes, como a discussão a seguir mostrará repetidamente. Temos, por exemplo, a racionalização da contemplação mística, atitude que, vista sob outro prisma da vida, é especialmente irracional, e temos também como temos as racionalizações da vida econômica, da técnica, da pesquisa científica, do treino militar, do direito e da administração. Além disso, cada um desses campos pode ser racionalizado em termos consoantes com valores últimos e finalidades muito diferentes, e o que é racional de certo ponto de vista, poderá ser irracional de outro. Racionalizações dos mais variados tipos têm existido em vários setores da vida, em todas as áreas da cultura. Para caracterizar suas diferenças de um ponto de vista da história da cultura é necessário saber quais setores foram racionalizados e em que direção<sup>67</sup>.”

Conforme Habermas, o primeiro “setor” foi a qualificação feita sobre o âmbito religioso, ou seja, a invalidação das imagens religiosas do mundo, a já mencionada racionalidade formal, com embasamento na previsibilidade calculada da produção e técnica. A racionalidade com relação a valores, que é muito particular, pois, na vida de cada sujeito, existem diversas variações dos padrões de valor, por exemplo, o econômico e o religioso. Ainda há uma complexa elucidação sobre os aspectos presentes dentro de cada esfera característica que se forma em determinado momento histórico, por exemplo: a beleza, a autenticidade, a verdade para a esfera expressiva. E, por fim, a racionalidade do modo metódico da vida ligado ao âmbito do trabalho profissional, componente peculiar da cultura capitalista.

A par da formação da racionalização ocidental, observaremos sua formação atual. Weber interpreta o direito moderno como desconectado da “esfera de valor” evolutiva, mas que desde sempre se mostra como uma “materialização institucional da racionalidade cognitivo-instrumental<sup>68</sup>”. Por um lado, Weber distingue a importância

---

<sup>67</sup> WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. P. 9.

<sup>68</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.317.

cultural de valoração autônoma – como acontece na arte, com o retrato, por exemplo; e por outro “funde em uma crítica da atualidade de tom existencialista e individualista<sup>69</sup>”. Se, por esse motivo, surge uma intensa racionalização sob embasamento de critérios – valores como de verdade, beleza e autenticidade – também por essa dualidade as imagens metafísico-religiosas perdem sua capacidade explicativa.

Habermas, entretanto, tem consciência de que os valores não são absolutos, mas, antes, acabam por surgirem em grupos e indivíduos que podem iniciar “conflitos permanentes entre estilos de vida<sup>70</sup>”. Apesar disto, obviamente, a diversidade ainda tem de concorrer na unidade do mundo da vida.

Após a deterioração da visão mítica do mundo surge o que Weber chama de “novo politeísmo” que é uma perda de sentido quando a “razão se dissocia em uma pluralidade de esferas de valor destruindo sua própria universalidade<sup>71</sup>”. Diante disto, a modernidade torna-se auto-regulada, algo que Weber chama de “*Racionalização Social*”. Denomina este aspecto de racionalização social porque o meio econômico e o do Estado estão “cortados” por uma ação racional com relação a fins. O resultado deste fato, Weber observa no direito moderno, que:

“Por um lado (...) é considerado (...) como uma materialização de estruturas de consciência pós-tradicionais: o sistema jurídico é uma ordem da vida que obedece às formas de racionalidade prático-moral. Mas, por outro, Weber trata de reduzir a racionalização do direito exclusivamente ao aspecto de racionalidade com relação a fins e construí-la como um caso do todo paralelo ao da materialização da racionalidade cognitivo-instrumental na economia e na administração estatal<sup>72</sup>”.

Habermas observa que o caso típico-ideal da regulamentação proveniente do racionalismo com relação a fins é o da criação livre de “estatutos”. Esses “estatutos” possuem validade legal, e a instituição sobreposta sobre o estatuto é a “união” ou quando um aparato coativo ratifica o convênio inicial, o “instituto”. Habermas ressalta que, ao observar esses conceitos, Weber elucida a tendência do racionalismo social: “uma

---

<sup>69</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998.. P.317.

<sup>70</sup> IDEM. P.319.

<sup>71</sup> IDEM. P.321.

<sup>72</sup> IDEM. P.330.

progressiva transformação das associações em institutos que regulam de forma racional com relação a fins<sup>73</sup>”. Entretanto, conforme Habermas, para que essa tendência ocorra – institucionalização da ação racional com relação a fins –, é necessário que haja um acordo deliberado livremente – via discurso – e um estabelecimento autônomo (convencionado), dotado dos aspectos da racionalidade com relação a fins.

Assim, observamos que Weber passa do direito revelado – ligado ao conceito de autoridade carismática – para o direito tradicional ao direito moderno, estatutário<sup>74</sup>. E somente nessa última etapa é onde pode firmar-se um sistema jurídico com aspectos formais de positividade, legalidade formalismo.

## 2.2 A Ação Comunicativa

Observamos que a teorização até agora apresentada possui um caráter restritivo que se fundamenta na perspectiva da racionalidade com relação a fins. Habermas, então, parte desse princípio para a análise da ação comunicativa. Weber, conforme visto nos mostra o caso do racionalismo com relação a fins, que tem como tendência a formação de “estatutos”. Habermas, por sua vez, pondera sobre essa transformação, na medida em que observa que uma ação coordenada na sociedade determina uma imprescindível comunicação para que se efetivem tais ações.

E, para formatar uma teoria da ação comunicativa, é sobressaltado que apenas teorias de expressão lingüística são instrutivas e não as das intenções do sujeito. Um sujeito que fala e outro que escuta entendem o significado de um pronunciamento, na medida em que há condições de prover de verdade esse pronunciamento. A elucidação de uma emissão pode levar um falante a convencer a outro e criar um “vínculo

---

<sup>73</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P. 331.

<sup>74</sup> Conforme visto, Höffe possui uma concepção de direito natural que surge como complementar ao direito moderno, Habermas destaca que o posicionamento weberiano – base de sua teoria – quanto ao direito natural, é fundamentado em um “princípio racional”, não sendo caracterizado apenas como a racionalização da prática-moral protestante; portanto, é um passo além da referida etapa. *IDEM*. P.341.

racionalmente motivado<sup>75</sup>”. Esse “vínculo” ocorre, porque os sujeitos comunicam-se de dois mundos diferentes – porém compartilhados. Com relação a isso, Habermas propõe ligar ao conceito de mundo externo o de mundo interno ou subjetivo, portanto individual. Daí Habermas chamar a atenção para o fato de que a ação comunicativa depende de conjunturas situacionais, que, por sua vez são pedaços do mundo da vida dos sujeitos da troca.

Mas destacamos que existe uma diferença fundamental entre a orientação da ação. Pois uma ação orientada apenas ao êxito, com respeito a regras de ação técnica, e voltada para um determinado contexto, Habermas a chama de *instrumental*. E uma ação orientada para o êxito que respeita regras de eleição moral e que aumenta seu grau de influência sobre um oponente racional, Habermas chama de *estratégica*. Portanto, a diferença que existe entre a última e uma ação comunicativa reside na ação social. Ou seja, os falantes podem orientar-se tanto para a busca do êxito quanto para o mais puro *entendimento*.

Habermas, por outro lado, salienta que sua teoria da ação não pode ser entendida como uma teoria psicológica, senão como a ponderação sobre os esqueletos gerais dos processos de entendimento. Importante característica é a de que a ação comunicativa, em sua estrutura lingüística, *não pode ser induzida por uma força externa, mas deve ser validada por seus participantes*:

“Um acordo alcançado comunicativamente tem que ter uma base racional; ou seja, não pode vir imposto por nenhuma das partes, seja instrumentalmente, ou uma intervenção direta na situação de ação, seja estrategicamente, por meio de um influxo calculado sobre as decisões de um oponente<sup>76</sup>”.

A ação comunicativa ocorre quando dois sujeitos, participantes do ato comunicativo acabam por validar suas orações. Um ouvinte, então, aceita o proposto pela fala e assim firma um “acordo”. Esse acordo, por um lado, é aceito no que se refere à substância da emissão, e, por outro, pelas garantias imantes ao ato de alocação e as obrigações relevantes para a influência mútua futura. O ouvinte possui três parâmetros

---

<sup>75</sup> *IDEM*. P. 358.

<sup>76</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P. 368.

frente ao qual se posiciona frente à elocução: primeiro, o ouvinte entende a emissão, segundo, ele toma postura – negativa ou positiva – e terceiro, caso concorde, guia seus atos conforme os comprometimentos previamente estabelecidos na emissão.

Os atos puros e idealizados de atos de fala são subdivididos por Habermas entre: as orações enunciativas fundamentais, as orações fundamentais das experiências pessoais (na primeira pessoa do indicativo) e as orações fundamentais de exigências (no caso de ordens) ou orações fundamentais de intenção (como no caso de promessas). Mas como essas situações puras podem ser convertidas em simples idealizações sempre paralelas a realidade, Habermas destaca que a tarefa consiste em dismantelar gradativamente as fortes idealizações, sem que por esse motivo haja abandono das mesmas. Os passos podem ser os seguintes: levar em consideração a diversidade de entendimentos fincados nas culturas; considerar outras formas de realização lingüística dos atos de fala; considerar os aspectos implícitos nos atos de fala, como a contextualização; observar as implicações habituais de textos ou diálogos com suas ambigüidades; a ação comunicativa introduz o que Habermas chama de “Atitude realizadora” em que os sujeitos observam que seus atos de fala possuem influência no mundo social e no mundo subjetivo; no ato comunicativo, na fala do sujeito também se implanta seu plano de ação individual e, finalmente, concebe-se o saber de fundo de cada sujeito participante.

Poderia acontecer de observarmos uma ambigüidade na teoria habermasiana, já que, por um lado, Habermas afirma que a ação comunicativa não pode ter influência externa – conforme já mencionado -, e por outro, ficam demonstradas às limitações do ato comunicativo ideal. Entretanto, nos atos acima mencionados, o que se observa é que eles são ligados na individualidade de cada sujeito e explicitados.

Na perspectiva conceitual da ação orientada para o entendimento, a racionalização aparece como uma reestruturação do mundo da vida, como um processo que se move sobre a comunicação cotidiana através da diferenciação de sistemas de saber, afetando assim, as formas de reprodução de conhecimento, ou, mesmo, as configurações de reprodução cultural – ou seja, as formas de relações sociais. Ou seja, a racionalização, que nos lembrava Weber, pode integrar-se com o *mundo da vida* e determinar formas de entendimento. Habermas avisa que os estudos históricos feitos por Marx em *O Capital*, já era possível enxergar como a acumulação de capital minava o mundo da vida dos



proletários. Marx, ao descrever a força de trabalho não como mensurável em um cálculo, definiria sua utilização em um contexto de exploração da mão-de-obra, influenciando diretamente o mundo da vida dos sujeitos.

Para desenvolver a idéia de mundo da vida, Habermas, após passar pela análise Weberiana, conforme visto, e por suas conclusões acerca de como o processo de ação comunicativa é estruturado, dirige-se para as conclusões feitas por Mead e Durkheim. Esses dois autores analisam os aspectos sociais e individuais, de forma a abrir caminho para a conceituação do mundo da vida.

Mead analisa a consciência em sua relação com o mundo externo sob o ponto de vista da linguagem ou mediada por símbolos. No caso do homem – Mead analisa outras espécies, a linguagem é a base funcional que estimula a produção de indivíduos e uma sociedade completamente distinta das demais espécies. Habermas destaca que Mead não possui uma visão “ultra-behaviorista”, não analisa puramente como o meio define o organismo, mas, pelo contrário, analisa a interação de pelo menos dois sujeitos. Jean Piaget, como exemplifica Habermas, já concebia a formação do aprendizado por meio de estruturas internalizadas, assim, Mead concebe a internalização como subjetivação de estruturas objetivas de sentido. Segundo Mead:

“[...] se o indivíduo somente alcança a si mesmo através da comunicação com outros, somente através da elaboração de processos sociais por meio da comunicação significativa, então o “si mesmo” (self) não pode anteceder o organismo social. Este tem de existir previamente<sup>77</sup>”.

Mead utiliza a comparação com a linguagem animal, portanto simbólica, para desenvolver suas avaliações. Mead conclui que o princípio básico da organização social humana é a comunicação, e essa, por sua vez, se distingue das outras espécies: nossas ações são racionais e no sistema de cooperação os sujeitos possuem uma interação regulada. Entretanto, é exatamente nesse ponto que Habermas chama a atenção para a insuficiência teórica quando da passagem da interação simbólica para a interação

---

<sup>77</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.65.

linguisticamente mediada e dirigida por normas. Para Habermas, os sujeitos participantes do intercâmbio simbólico somente abandonam sua condição de animal, na medida em que se adaptam ao seu entorno e convertem-se em componentes de um grupo no mundo da vida, cultivando uma identidade coletiva.

Daí que Durkheim, voltando-se para o esclarecimento da legitimidade normativa das instituições e dos valores, passa a ser o próximo teórico para o desenvolvimento conceitual habermasiano. Para desenvolver seus estudos, Durkheim vê-se obrigado a distinguir as regras técnicas – ou legais –, embasadas em ações de cunho instrumental, das regras morais, que, quando transgredidas, não obtêm o mesmo resultado do que no caso da norma técnica. Assim, com o apoio de Durkheim – e também Mead –, podemos analisar a passagem da integração simbólica para a ação regida por normas, e mais, a passagem de uma identidade coletiva – que primeiramente é embasada no rito - para a identidade pessoal.

Se na integração social primeira o rito representa a condição prévia para o abandono da condição de animal, com seu “desencantamento” e perda do potencial mensurável, via meio lingüístico, abre espaço para o potencial de racionalidade contido na ação comunicativa. Essa perda surge no que Habermas chama de “comunidade ideal de argumentação<sup>78</sup>”, ou no desenrolar ideal, em um modelo comunicativo entre os sujeitos – a que Mead já estudara, conforme mencionado –, onde existiria uma empatia não alienante entre os sujeitos. Suponhamos que os sujeitos se socializaram na comunidade ideal, esses possuiriam ao mesmo tempo uma identidade fundamentada no aspecto “universal-coletivo” e, um traço de autonomia que os permite se movimentar e desenvolver-se em sua própria subjetividade – portanto, em seu aspecto individual. No trato recíproco e não alienado entre os sujeitos, é possível conceber a auto-realização recíproca, o que não ocorreria em um âmbito puramente universal. A autonomia do sujeito é demonstrada na capacidade de dar continuidade à própria biografia em sua identidade<sup>79</sup>, de fazer surgir condições de “reconhecimento<sup>80</sup>”. Portanto, o sujeito quer assumir sua biografia individual e na comunidade.

---

<sup>78</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.139.

<sup>79</sup> *IDEM*. P153. Ao conceito de identidade, Habermas desenvolve suas ambigüidades e por fim reconhece que: “[...] el concepto de identidad del yo no sea una construcción ociosa, sino um concepto de identidad

E na medida em que a ação comunicativa posiciona-se como referência para a objetivação do entendimento, a linguagem torna-se substancial. A linguagem, dentro da ação comunicativa, possui a diversidade própria de transmissão, atualização e também produção de um acordo racionalmente motivado. Assim, certas tendências evolutivas podem ser interpretadas como a racionalização comunicativa do mundo da vida.

### **2.2.1 Sistema e Mundo da Vida**

Para introduzir o conceito de mundo da vida, primeiramente Habermas elucida sua relação com os três mundos de ação já mencionados: o de ação teleológica, da ação regulada por normas e da ação dramática. As ações ditas comunicativas estão inseridas ao mesmo tempo em sua relação com o mundo. Ou seja, a ação comunicativa está implantada concomitantemente em determinado aspecto do mundo social, objetivo e subjetivo – mesmo que a manifestação seja voltada apenas para um aspecto para um determinado mundo.

---

que se ajusta em medida crescente a las intuiciones de los miembros de las sociedades modernas y que cristaliza em expectativas sociales”. Idem. P.153.

<sup>80</sup> *IDEM*. P.141.

O pano de fundo da ação comunicativa é constituído por aspectos definidos na situação em questão que se sobrepõem o suficiente para objetivar um entendimento<sup>81</sup>. Se o entendimento não é atingido, então os sujeitos devem se voltar para uma ação estratégica que vise especificamente o encaminhamento para o entendimento. Quanto à linguagem e a cultura, não fazem parte de um dos mundos citados, mas na realidade fazem parte do mundo da vida em si. A cultura e a linguagem estão nos mundos supracitados, mas não especificamente em um deles, mas em todos eles, como, exatamente, parte constituinte do mundo da vida.

Assim, o plano de fundo presente na ação comunicativa aparece de modo inerente no processo, isso demonstra como certas convenções prévias já são aceitas. Convenções de entendimento já são previamente aceitas, pois, do contrário, a própria ação comunicativa seria obstruída, e novas negociações seriam praticamente impossíveis de se conquistar. Portanto o mundo da vida possui um *status* diferenciado dos demais mundos. Os mundos sociais, objetivo e subjetivo são a estrutura categórica do mundo da vida, e assim, são a base que permite a avaliação de pretensões de validade.

“O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte se encontram; em que podem estabelecer reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social) e em que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo<sup>82</sup>.”

E ainda, o mundo da vida impõe limites intransponíveis. As situações e momentos históricos podem mudar – e de fato mudam –, mas as limitações dos conceitos anexos ao mundo da vida determinam fronteiras para a situação, dilatando-a ou a encolhendo. Através disso, os sujeitos somente poderão desenvolver uma identidade pessoal conquanto se der conta de que sua vida é uma vida passível de ser narrada, e que sua

---

<sup>81</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.171. Por entendimento Habermas supõe como: “la ‘obtención de un acuerdo’ entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión; acuerdo el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella”.

<sup>82</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.179.

identidade social surge nas interações com outros sujeitos, e assim esta ligada na história dos coletivos. A identidade coletiva, por sua vez, se mantém exatamente porque a identidade pessoal de seus membros possui convicções de fundo, no mundo da vida, já previamente convencionadas.

Habermas elucida um ponto crucial para o entendimento do mundo da vida: seus componentes estruturais. A cultura representa o acervo do saber que equipa os sujeitos para o entendimento, a sociedade são as ordenações já validadas – tendo como princípio a cultura - através das quais os sujeitos se contrabalançam em um grupo social, o que assegura a solidariedade. E a personalidade é o conjunto de aptidões que firmam a possibilidade dos sujeitos de participarem da ação e da linguagem, firmando sua própria identidade.

Na dimensão cultural-semântica, por sua vez, garante a continuidade e a coerência do saber em determinada situação – na prática comunicativa do cotidiano, por exemplo -, a continuidade e coerência são, ademais, a medida de racionalidade aceita como válida. Na integração social do mundo da vida faz com que as novas situações estejam conectadas nas situações pré-existentes, fazendo com que as novas circunstâncias ainda permitam a ininterrupção da identidade dos grupos em um nível que permita a prática comunicativa cotidiana. Essa prática comunicativa permitida com as novas circunstâncias se encarrega de sintonizar as vidas individuais com as de grupo e, assim, com as generalizações do tempo historicamente concebido.

Os sujeitos da integração compõem aspectos fundamentais para cumprir o papel acima mencionado. Em princípio, os atores podem dar validação aos seus atos, ou seja, orientam-se por pretensões de validade passíveis de crítica. E ainda,

“O conceito de mundo da vida sugere ademais a independência da cultura em respeito de coações externas. A força imperativa da cultura descansa sobre a convicção dos atores que utilizam, submetem a prova e dão continuidade aos esquemas de interpretação, de evolução e de expressão recebidos<sup>83</sup>.”

---

<sup>83</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.212.

E, finalmente, os sujeitos participantes da ação encontram-se frente a possibilidades infinitas de entendimento. Ou seja, tem de partir do princípio de que poderiam entender-se sobre tudo. Conforme visto, os sujeitos no e com o mundo da vida e seus aspectos objetivos, subjetivos e sociais representam o entorno da ação comunicativa. E agora, Habermas observa a passagem para uma nova fase, a divisão do mundo da vida em sistema e mundo da vida. Esse processo ocorre da seguinte forma: o mundo da vida, no princípio, é caracterizado em um mundo social não muito diferenciado, e que progressivamente vai sendo desagregado pela formação de subsistemas. A integração social, então, é ainda mais dificultada, já que esse complexo de subsistemas tende a desligar-se da estrutura social. Na sociedade moderna, a complexidade dos sistemas atinge um grau, onde a autonomia das organizações é tamanha que sua conexão dá-se por meio de comunicação não-lingüística.

Destaca-se que essa divisão não é um processo de segunda ordem, onde voltamos nosso olhar apenas para a complexidade sistêmica ou para a racionalização do mundo da vida. A divisão de sistema e mundo da vida atinge diretamente os mundos da vida modernos. O sistema rompe com o horizonte do mundo da vida, subtrai aquela compreensão prévia presente na prática comunicativa cotidiana e resulta acessível apenas ao saber contra-intuitivo. Ou seja, maior é a complexidade dos sistemas sociais, e maior será o isolamento dos mundos da vida. Em outras palavras, é o afastamento da realidade do sujeito frente à complexidade sistêmica.

Conforme elucidado, as inovações conquistavam espaço se fundamentado na validação do mundo da vida. Entretanto, agora, essa institucionalização frente ao mundo da vida é caracterizada por uma evolução que somente se pode produzir se “o mundo da vida estiver suficientemente racionalizado, se a moral e o direito, sobretudo, alcançaram o nível evolutivo consentido<sup>84</sup>”. Isso pode ser exemplificado na substancial separação feita modernamente entre direito privado e direito público. A complexidade sistêmica choca-se com a questão que é inerente a todas as sociedades, ou seja, como evitar um conflito que interrompa essa seqüência de ações?

A resposta liga-se no conceito de “generalização de valores”. Primitivamente, a hierarquização proporcionada pelo respeito e prestígio caracterizou a estrutura social, nas

---

<sup>84</sup> *IDEM*. P.245.

sociedades politicamente constituídas, o cargo ligado à autoridade – como a do príncipe – amplia o espaço para orientações de valor gerais. Ou seja, o poder já não está nas mãos de famílias puramente, mas na autoridade positiva do Estado. Já na sociedade moderna, exige-se um grau ainda mais elevado de generalização de valores, a ética tradicional separa-se em moralidade e legalidade, ou seja, nas relações de ordem privada, valores universalizáveis são valorativos, já na “esfera profissional<sup>85</sup>” a obediência deve-se ao direito positivo. Por esse motivo, quanto maior o grau de “generalização de valores”, mais afastada está a ação comunicativa de arquétipos normativos de conduta concretos e recebidos.

Nessa polarização é que reside – reflexivamente – a divisão sistêmica da integração social. O resultado, entretanto, não apenas é observado na ação voltada para o êxito e a ação voltada para o entendimento como duas instâncias não-integradas, mas também nos *mecanismos de coordenação da ação*. Com a intensa complexidade inerente e a dificuldade ainda maior na interação entre os sujeitos, a ação já não é mais concebida como anteriormente, direta, mas sim por outros caminhos. Nesse sentido, Habermas lembra a formação de dois meios para a ação baseados na forma dos meios de comunicação. Essas formas de comunicação podem segundo Habermas, tanto condensar quanto substituir o entendimento lingüístico entre os participantes. Mas mesmo diante dos desenvolvimentos dessas novas vias para a ação, a complexidade continua, por sua vez, progredindo. Por este motivo, formam-se os meios de controle.

Essa alteração na coordenação da ação constitui uma desconexão da interação com respeito aos contextos do mundo da vida. Se, por um lado, esse processo propicia um alívio na comunicação e uma redução de riscos inerentes a mesma, por outro, e como resultado, ocorre uma tecnificação do mundo da vida. Mas mesmo que se observe essa separação, não podemos imaginar que uma “linha” isole completamente um aspecto do outro. Na realidade concebemos as instituições mediante as que permanecem ancoradas no mundo da vida; como os mecanismos de controle, por exemplo, o dinheiro, e o poder canalizam, ou bem a influência do mundo da vida sobre os âmbitos da ação formalmente

---

<sup>85</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.254.

organizados, ou, inversamente, a influência do sistema sobre os plexos de ação estruturados comunicativamente<sup>86</sup>.

Embora não haja uma divisão completa entre os dois âmbitos supracitados, ainda discorre-se sobre como a ação comunicativa e mesmo a ação voltada para o êxito desenvolvem-se agora. A resposta está presente no que Habermas observa como sendo uma institucionalização da ciência<sup>87</sup>. Se, em nossa época, existem esferas culturais com um valor autônomo, a ciência é, certamente, a mais destacada esfera de influência inquestionável. Em outras palavras, enquanto a arte, por exemplo, mantém um caráter puramente contemplativo, ou mesmo o direito, segundo Habermas, é tido como uma “religião civil”, a ciência é regida por uma pretensão de validade unívoca.

Isso resulta no afastamento ainda maior da ação regida ao êxito da ação orientada ao entendimento, pois, com a institucionalização legal do dinheiro - por exemplo -, a ação orientada ao êxito converte-se em uma forma de “natureza objetivada agora em termos de ciência<sup>88</sup>”. Portanto, os mecanismos sistêmicos, marcados pela ação orientada ao êxito com natureza científica, acabam desprezando os aspectos essenciais da integração social, o que ocorre é que a mediatização feita pelo mundo da vida com as novas estruturas – conforme já citado – adota a forma de uma *colonização do mundo da vida*. Para o esclarecimento desse aspecto, Habermas elucida primeiramente aspectos fundamentais da obra de Talcott Parsons, para depois retomar as formas modernas de entendimento.

Parsons entende que os sistemas mantêm sua organização diante de uma realidade complexa e variável, mas admite que o meio circundante possua um controle parcial sobre o sistema. Essa teoria, segundo Habermas, consistia em conceber que o sistema possuía limites, fronteiras essas que eram mantidas em equilíbrio com o meio complexo. Entretanto, ressalta Habermas, a diferenciação feita por Parsons é a de que não mais se entende como “equilíbrio” entre as duas partes, mas sim a conservação de “limites”. Mas Parsons trata do sistema cultura de forma a colocá-lo acima, e ao mesmo tempo, internamente aos sistemas de ação; por esse motivo, destaca Habermas, é que Parsons

---

<sup>86</sup> HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.261.

<sup>87</sup> *IDEM*. P.277.

<sup>88</sup> *IDEM*. P.279.



chega à conclusão de que a teoria puramente da ação deve ser desenvolvida para uma teoria sistêmica<sup>89</sup>. Em outras palavras, a cultura não recebe atenção especial, senão que faz parte do todo – acima e internamente.

Por esse motivo, Parsons desenvolve sua teoria permeada de quatro assertivas: duas correspondentes à relação ao ambiente e outras duas voltadas para as relações internas do mesmo sistema. Em primeiro lugar, o sistema social teria de adaptar-se ao ambiente onde se está inserido, a chamada adaptação. Em segundo lugar, segundo Parsons, entre os membros deve haver certa diferenciação em seu *status* e função dentro da coletividade. Por conseguinte, os papéis compreendem as zonas primárias de interpenetração entre o sistema social e a *personalidade* do indivíduo. Em terceiro lugar, nas funções voltadas para as relações internas, o sistema tende a integrar todas as respectivas convergências internas que podem ficar fora do sistema. Essa é a socialização propriamente dita. Em último lugar, observa-se então a cultura. Habermas destaca que aí reside o papel da cultura: resolver eventuais conflitos com os subsistemas.

Essas tendências são derivadas do consenso religioso que anteriormente imperava na sociedade, Parsons descreve esse aspecto como “secularização” e “individualismo institucionalizado”. O individualismo institucionalizado é caracterizado como quando os padrões de integração social e socialização se fundem e se completam reciprocamente. De um lado estão as generalizações morais e do direito, e de outro a formação de identidade do “eu” pós-convencional. Por esse motivo, o individualismo institucionalizado abre espaço para novas alternativas, mas, ao mesmo tempo, ainda está “preso” nas generalizações dos grupos a que pertencem. Já por “secularização”, é entendida concomitante a generalização de valores. Entretanto, destaca Habermas, a generalização de valores morais e de idéias religiosas vem com o traço do *respeito mútuo*<sup>90</sup>. Isso ocorre no que Parsons chama de “religião civil”, na medida em que os valores religiosos são tornados mundanos. Esse aspecto é observável nas declarações oficiais de presidentes, onde o termo “Deus” é substituído por “Ser Supremo” e a referência a “Cristo” é cuidadosamente evitada.

---

<sup>89</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.334.

<sup>90</sup> “Este nível no lo comparte com aquellos que pertenecen a otras confesiones em nada de lo tocante a los asuntos específicos de su própria fe. Sin embargo... se há llegao a respetar la legitimidad religiosa de esas otras creencias”. *IDEM*. P.411.

No entanto, Parsons ao descrever este processo de mudança para uma religião civil, acaba por aceitar uma visão harmonica da sociedade moderna, em que a privatização do estilo de vida é contrastada pelos meios de comunicação de massa e a generalização dos direitos políticos tornam a participação em comunidade cada vez mais participativa. Assim, diante da dificuldade de Parsons, Habermas comenta que essa:

“[...] unificação, que os próprios conceitos básicos operam, de racionalização do mundo da vida e aumento da complexidade do sistema social impede Parsons de praticar precisamente aquelas distinções que é importante fazer se queremos aprender as patologias que apresenta a modernidade<sup>91</sup>.”

Para Habermas, o que ocorre é exatamente o oposto do que supunha Parsons: os sistemas auto-revelados que pretendem manter sua estrutura por meio de adaptações ao seu entorno contingente são os desequilíbrios internos que são tidos como normais. A análise feita por Parsons não permite a integração teórica de patologias inerentes a sociedade moderna, qual seja, os fenômenos de crise. Essa problemática em Parsons, segundo Habermas, ocorre porque retira a substância da distinção entre o mundo da vida e o sistema, passando por cima do aspecto inerente da modernidade: a dissonância sobre si mesma. A racionalização do mundo da vida, juntamente com o aumento da complexidade do sistema, é tomada por alto, o que fundamentalmente torna difícil identificar fenômenos da “resistência que os âmbitos da vida estruturados comunicativamente podem opor aos imperativos formais<sup>92</sup>”. Logo,

“Analisando os problemas de construção da teoria da sociedade de T.Parsons, podemos nos esclarecer sobre a estrutura categorial de um conceito de sociedade estruturado em dois níveis que reúna os aspectos do mundo da vida e sistema. [...] O mundo da vida estruturado comunicativamente, quanto mais se amplia e diferencia sua reprodução material, tanto mais necessita de uma análise sistêmica que ilumine os aspectos contra-intuitivos da socialização<sup>93</sup>.”

---

<sup>91</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.415.

<sup>92</sup> *IDEM*. P.425.

<sup>93</sup> *IDEM*. P.427.

Habermas passa, então, a tratar das relações de troca entre sistema e mundo da vida na sociedade moderna. O capitalismo e o “instituto estatal moderno<sup>94</sup>”, por meio do dinheiro e do poder, separaram-se do mundo da vida em seu contexto social. Para tanto, as esferas de opinião pública recebem atenção quanto à obtenção de legitimação. Habermas exemplifica esse fato, ao mencionar como o sistema econômico troca salário por trabalho, ou como a administração pública troca realizações feitas através de suas arrecadações pela lealdade dos civis. As esferas da vida privada e da opinião pública, por serem redigidas comunicativamente, segundo Habermas, não estão reguladas por mecanismos de controle, portanto, as relações de intercâmbio desenvolvem-se através de dois meios: as trocas entre trabalhador e consumidor e o do “cliente<sup>95</sup>” das burocracias públicas e do cidadão. Assim, o dinheiro e o poder regulam essas relações, mas isto só é possível, na medida em que os “produtos do mundo da vida se ajustem aos meios de controle<sup>96</sup>”, portanto, abstratamente, e não puramente material.

O mundo da vida individual é intensamente influenciado conforme mencionado acima. Segundo Habermas, o estilo de vida próprio é marcado pelo selo utilitarista e unilateral do “especialista sem espírito” e o estilo de vida estético-hedonista do “gozador sem coração<sup>97</sup>”. O resultado imediato para o sujeito é a perda de uma direção unitária e a fragmentação do indivíduo. O resultado disso no plano da vida pública é a redução do poder do Estado moderno a uma luta por legitimação. Ou seja, as tomadas de decisão são reduzidas à sua medida legal, as decisões são mediadas pelo direito positivo previamente concebido por quem pode definir o que é legal.

Esse processo se acentua, na medida em que o sistema econômico lança bases no mundo da vida por meio da necessária interação trabalhador/consumidor. O sistema econômico exige a especialização e preparo para que o sujeito possa integrar o sistema posteriormente; com isso, surge uma burocratização de processos espontâneos do agir comunicativo cotidiano. Assim, o mundo da vida é excedido por um complexo utilitarista e de especializações. A vida privada é moldada pelo sistema econômico, enquanto a

---

<sup>94</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.452.

<sup>95</sup> *IDEM*. P. 453.

<sup>96</sup> *IDEM*. P. 457.

<sup>97</sup> *IDEM*. P.458.

burocratização do agir comunicativo leva a uma influência na esfera da opinião pública. Se, por um lado, a população vê-se mais leal ao Estado que cumpre objetivamente preceitos legais, as decisões deste mesmo Estado estão cada vez mais desconectadas da realidade do mundo da vida que molda os indivíduos. Habermas acentua que, à medida que esse processo se impõe as exigências materiais que são gerais a todos os sujeitos são subjugadas por uma positividade dos procedimentos.

A especialização possui âmbitos imprescindíveis, não só para o indivíduo que é moldado para ela em seu mundo da vida, mas para a coletividade. Na medida em que ocorre uma especialização, os novos progressos científicos e teóricos são cada vez mais restritos a um público de especialização cada vez mais específica. Com isso o mundo da vida é cada vez mais inundado por uma racionalização da cultura e sua própria substância é denegrida<sup>98</sup>.

O mundo da vida é ainda mais determinável, quando observamos os estudos desenvolvidos por Karl Marx. Segundo Habermas, o estudo elucidado em *O Capital* possui pressupostos suficientes para elucidar os padrões dentro do mundo da vida, com as relações de trabalho inseridas no mundo da vida e sua relação de valores com o sistema econômico. Embora, ressalte Habermas, apenas como o pano de fundo da separação do mundo da vida dos produtores da realidade do sistema, é que se pode assumir a verdade no processo de formação social interpretado por Marx.

Portanto, conforme visto, os subsistemas geridos por meios – Economia e Estado – embrenham-se no mundo da vida por meios monetários e burocráticos. Mas a “colonização do mundo da vida” só ocorre: quando as estruturas do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) se diferenciam entre si; quando a reciprocidade entre mundo da vida e sistema é regulada por meios – trabalho/consumo, burocracia/Estado; diante da possibilidade de mobilizar votos de e a força de trabalho proletário se tornar disponível; sendo financiadas as compensações afirmadas anteriormente – diante das possibilidades apresentadas pelo Estado social – pelo crescimento capitalista, e assim

---

<sup>98</sup> “La apologética burguesa de la cultura [...] ha venido suministrando como um eco dos argumentos simétricos a los anteriores, al sostener que tanto el desencatamiento como la alienación son condiciones estructuralmente necesarias de la libertad (entendiéndose aqui por libertad exclusivamente la decisión individual entre posibilidades de elección institucionalmente garantizadas).” In: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.468.

canalizadas pelas “esperanças privadas de auto-realização e autodeterminação retiradas do mundo do trabalho e do espaço público-político, isto é, através dos âmbitos de consumidor e cliente<sup>99</sup>.”

Para exemplificarmos, utilizaremos a teorização feita sobre o Estado democrático de direito empregada por Habermas. No regime democrático, os cidadãos possuem o poder da participação política, portanto, as leis produzidas nesse regime possuem validade, na medida em que obtêm fundamento na participação política e no interesse geral. No bojo da formação do Estado moderno, segundo Habermas, as leis surgem inequivocamente como garantidoras da liberdade. Já no Estado Social, desenvolvido pós-segunda guerra, esse processo de legalização para garantir liberdades recebe outro aspecto, o do controle dos subsistemas econômicos, tal como ocorreu com os subsistemas administrativos no período de formação do Estado moderno.

Este desenvolvimento que caracteriza o Estado social e democrático de direito é intimamente ligado à estrutura de classes. As lutas sociais por salários, por ampliação da possibilidade de participação política, a organização sindical em si, a segurança social são exemplos disso. Mas se, por um lado, o Estado social permite uma maior seguridade social, por outro, e conseqüentemente, fomenta a desintegração da estrutura do mundo da vida, pois acata a coordenação da ação por meio do dinheiro e do poder. Portanto, o que observamos nitidamente é que, à medida que se divide o sistema do mundo da vida, o direito vem a “concordar” conforme sua própria estrutura. Portanto, as instituições sociais, ligadas ao âmbito social no mundo da vida, são reguladas por esse mesmo direito, incidindo nos sujeitos em seu próprio mundo da vida.

### **2.3 A teoria do agir comunicativo: conclusão**

A intenção da *Teoria do Agir Comunicativo*, segundo o próprio autor, é a de apresentar uma alternativa para o entendimento do mundo atual, sem se voltar para

---

<sup>99</sup> *IDEM*. P.503.

filosofias da história<sup>100</sup>. Mas, pelo contrario, ao pressupor o uso de atos de fala, o “modelo original” desses atos são revitalizados: a busca para se alcançar o entendimento. Portanto, uma:

“[...] ação comunicativa é, assim, uma forma de ação social, em que os participantes se envolvem em igualdade de condições, sem qualquer coerção, e decidir, pelo princípio do melhor argumento, ações que visam determinar a sua vida social<sup>101</sup>.”

É importantíssimo compreendermos que a referida situação ideal de fala seja aquela em que os sujeitos participantes objetivam um fim, através de uma distribuição de chances iguais. Mesmo que Habermas admita que essa situação de fala seja puramente idealizada, o próprio autor destaca que nem por esse motivo devemos abandonar tal conceito. Siebeneichler enfatiza que, na situação de fala, o que ocorre é que a única forma de coação aceitável é aquela que é exercida pelo detentor do melhor argumento<sup>102</sup>.

Conforme elucidado, Habermas parte da análise da racionalidade, como caracterizada anteriormente como produto de uma “desmitologização” da visão de mundo, que logo fomenta a formação de um olhar universalista, típico da sociedade ocidental. A utilização da teoria weberiana proporciona a elucidação da característica fundamental da racionalidade moderna, ou seja, a racionalidade com relação a um fim. A técnica e o utilitarismo recebem um novo enfoque que molda o sujeito em seu mundo da vida, especializando-se para adaptar-se ao sistema.

Ligado à conceituação da razão, portanto, devemos notar as manifestações das ações em si. Essas ações são subdivididas entre ação teleológica, ação estratégica e ação dramatológica. Com a razão voltada para um fim, a ação torna-se obstruída por um complexo sistema, que, com o aumento de sua complexidade, acaba por separar-se – não isolar-se – do mundo da vida. O direito, marco moderno, então, se insere nas instituições, formatando um aparelho legitimador do sistema.

---

<sup>100</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.562.

<sup>101</sup> PINET, Carlos Eduardo da Cunha. *Sobre os mundos de Habermas e sua ação comunicativa*. In: Revista da ADPPUCRS. Porto Alegre, n°.5, p.49-56, dez.2004.

<sup>102</sup> SIEBENEICHLER, F. B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 3° Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

Habermas também dá destaque para o sistema econômico e sua influência no agir comunicativo cotidiano, que fica voltado para a especialização. O dinheiro, por sua vez, é o mediador do sistema e o mundo da vida, sendo o último, moldado para sua obtenção. O direito, conforme mencionado é a matiz da burocracia que controla a fidelidade com o Estado Moderno. Portanto, dinheiro e poder são o que Habermas chama de “mecanismos de controle”, que tratam de manter o sistema, de uma forma ou de outra, legitimado frente a um mundo da vida desintegrado diante da complexidade dos subsistemas.

Portanto, a ação comunicativa não pretende ser uma filosofia da história que apresente a realidade generalizante, mas, pelo contrário, busca a reciprocidade equivalente ao sujeito em seu mundo da vida, em participação – ação comunicativa – com pelo menos mais um sujeito. A divisão entre o sistema complexo, e o mundo da vida representa a perda de sentido do e no mundo da vida, e uma ação comunicativa ideal – sem coerções internas ou internas – é um marco crítico e recíproco, pois parte de mais de um sujeito. A comunicação de massa, que ou bem resume ou bem substitui a ação comunicativa cotidiana, recebe renovada crítica, e, ao mesmo tempo, o próprio sujeito é também caracterizado em seu mundo da vida fragmentado.

### **3. A Teoria do Agir Comunicativo e uma República Mundial**

Ambos os autores apresentados trabalham e elucidam de forma elaborada e minuciosa o fenômeno da globalização como marco necessário para elucidação de sua teorização. Portanto, e seguindo o exemplo sugerido por ambos, antes de adentrarmos especificamente na comparação entre as duas teorias, é necessário apresentar uma contextualização teórica do atual mundo globalizado. Assim sendo, utilizo, não somente os aspectos apresentados por ambos os autores, mas também dados concretos de fontes primárias e autores específicos que tratam sobre o assunto, a fim de enriquecer o entendimento filosófico do atual momento histórico.

Como bem destaca Otfried Höffe, a palavra “globalização<sup>103</sup>” é uma nova palavra de ordem da Filosofia Política, entretanto, por ter sido utilizada de maneira tão

---

<sup>103</sup>HÖFFE, Otrified. *A democracia no mundo de hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.5.

inflacionária, muitos preferem não a mencionar. O resultado é um empobrecimento teórico, que, por sua vez, desencadeia uma sucessão de reducionismos errôneos. Por esse motivo, passamos a mostrar a estrutura básica da globalização, utilizando como referencial principal Otfried Höffe e Jürgen Habermas, mas também com outros pensadores destacados que elucidam a globalização sob outros aspectos e outros parâmetros teóricos, com ênfases pormenorizadas em determinados aspectos tais como o social, o econômico e o cultural.

### **3.1 A Globalização**

A grande maioria dos trabalhadores de nossa era ainda identifica a organização capitalista como absolutamente radicada nas indústrias e, mais recentemente, nas indústrias transnacionais. No entanto, ao lado da produção propriamente dita, existem as instituições bancárias e, ainda, as não-bancárias. Os mencionados estabelecimentos são proprietários de um capital particular, e o aumento do mesmo se dá apenas na esfera financeira – ou seja, por meio de empréstimos e juros, pagamentos recebidos a título de posse de ações e, enfim, de lucros nascidos de especulação bem-sucedida.

O capital portador de juros existe há muito tempo na história do capitalismo – a primeira bolsa de valores surge em Amsterdã em 1602, mas seu reaparecimento surge no



início dos anos 80. Para que o capital financeiro recebesse sua nova posição, foi necessário antes um período de acumulação financeira, definida como a:

“[...] centralização em instituições especializadas de lucros industriais não reinvestidos e de rendas não consumidas, que têm por encargo valorizá-los sob a forma de aplicação em ativos financeiros – divisas, obrigações e ações – mantendo-os fora da produção de bens e serviços<sup>104</sup>.”

Essa centralização começa a desenvolver-se principalmente nas décadas de cinquenta e sessenta, normalmente caracterizadas como fruto da “idade de ouro” – convencionalmente representada entre os anos 1945 e 1975. As famílias mais abastadas começam a investir seu excedente em planos de seguro de vida, motivo por que as companhias de seguros possuem altos índices de valor frente às demais partes do mercado financeiro. Além disso, deve-se lembrar que da década de sessenta em diante os salários migraram do pagamento direto com o empregador para pagamentos via instituições bancárias, propiciando uma nova escalada financeira dos bancos.

É interessante notar que o momento histórico específico permitiu que essa reconstituição ocorresse. Foi no Reino Unido que, em 1958, é criado o *Offshore* na Cidade de Londres, uma espécie de paraíso fiscal com estatuto próprio – portanto, autônomo em relação ao país de origem e capital registrado em dólar, os assim chamados “mercado de eurodólares”. Já as empresas norte-americanas, com um posicionamento de importância global jamais visto – devido ao posicionamento concedido via Plano Marshall de 1947 em diante, posicionam o capital excedente, em dólares, no mercado de eurodólares, fortalecendo ainda mais a moeda em âmbito internacional.

Mas com a aproximação da década de 70 o dinamismo da “idade de ouro” começa a perder força. Diante disso, a possibilidade de seu prolongamento se mostrava mais confiável por meio da criação de maior crédito. O novo ciclo ocorre em meados de 1976, quando os potentados do Golfo Pérsico acabam por elevar o valor dos “petrodólares” aplicados em Londres. Diante de tal acréscimo de valor, os bancos internacionais

---

<sup>104</sup> CHESNAIS, François. *A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, conseqüências*. São Paulo: Boitempo, 2005. P. 37.

procuram, então, uma nova forma de investimentos: a abertura de linhas de crédito. Esse crédito é proporcionado, sobretudo para os países da América Latina<sup>105</sup>. Contudo, para o fortalecimento do mercado financeiro foram decisivas as condições da dívida dos países desenvolvidos ou países centrais.

A abertura de um novo espaço para formação de mercado e, mais ainda, um lugar de obrigações financeiras novas veio a responder às novas necessidades dos governos e instituições centralizadoras de poupanças. As instituições centralizadoras de poupanças encontram um mercado propício para obtenção de juros, e o financiamento dos *déficits* orçamentários dos Estados foi sanado pela aplicação de bônus do Tesouro e outros compromissos da dívida sobre o mercado financeiro. Ou seja, a chamada “titulização<sup>106</sup>”. Disso, surge o que o Fundo Monetário Internacional chamou de “espinha dorsal” dos mercados de obrigações, o financiamento dos *déficits* orçamentários pela solicitação ao comércio de obrigações. A titulização surge ao mesmo tempo em que os fundos de pensão não reinvestidos buscavam espaço para o serem. Logo, foi os investidores institucionais<sup>107</sup> quem retiraram dos bancos o primeiro lugar na centralização financeira.

A desagregação soviética abre novos mercados e ainda cria novas possibilidades para os investidores. Portanto, em meados da década de 80, surge uma nova etapa no mercado financeiro. Com a segurança surgindo no meio social, os mercados tornam-se mais atrativos para os financiadores, o que, por sua vez, cria a possibilidade de haver negociações de seus ativos a qualquer momento. Mas se os mercados acionários recebem maior força, as aplicações do Tesouro, conforme já citado, permanecem com um grau de importância elevado – principalmente nos Estados Unidos. As políticas dos bancos internacionais acabam por ter uma influência direta da sociedade via mercado financeiro – basta lembrar-se das determinações feitas pelo Banco Mundial. De toda a forma, é o mercado dos Estados Unidos que possui o posicionamento mais vantajoso diante de todo o restante do mundo.

---

<sup>105</sup> No caso do Brasil, basta lembrar a “crise da dívida” da década de 1970.

<sup>106</sup> CHESNAIS, François. *A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, conseqüências*. São Paulo: Boitempo, 2005. P. 40.

<sup>107</sup> “investidor institucional: pessoa jurídica que, por força de determinações governamentais, é obrigada a investir parte de seu capital no mercado de ações, constituindo uma carteira segura e com rentabilidade média razoável. por exemplo: fundos de incentivo fiscal, fundos de pensão e seguradoras”. In: SANDRONI, Paulo. *Novíssimo dicionário de economia*. São Paulo, Ed: Círculo do Livro, 1999. P.308.

O capital financeiro dos Estados Unidos não é só a ponta de uma pirâmide hierárquica, mas parte do sedimento da estrutura, portanto, um abalo interno tem por consequência o estremecimento do restante das partes. Segundo Chesnais, são destacados três aspectos na formação da “mundialização” financeira: a “desregulamentação” ou liberalização, a “descompartimentalização” dos mercados internos nacionais e, por fim, a “desintermediação” ou a possibilidade de fornecimento de crédito, não só pelos bancos, mas também pelos investidores institucionais<sup>108</sup>. Mas diante desses três aspectos, os mercados mais frágeis dos países subdesenvolvidos acabaram por se conectar de forma incompleta e imperfeita a esse novo parâmetro mercadológico.

Assim, na época atual, a indústria em geral subordina-se aos ditames do capital portador de juros, embora ainda apareçam discrepâncias. Isso ocorre no dizer de Marx, porque “a classe dos capitalistas financeiros se opõe [aos capitalistas industriais] como uma categoria particular de capitalistas, o capital financeiro como uma espécie de capital autônomo e, enfim, o juro, como a forma independente da mais-valia que corresponde a esse capital específico<sup>109</sup>.” Esse aspecto é muito importante, tendo em vista que o resultado dessas tensões é a necessidade para ambos os lados da flexibilização das relações de trabalho, tornando mais móveis para os financistas e mais baratas para os industriais que seguem os ditames do mercado financeiro.

Nesse contexto, o mundo da vida dos trabalhadores passa, não só por mudanças econômicas. Com a intensa movimentação de capitais e de indústrias, também ocorrem choques de cunho religioso, lingüístico, racial e social.

“A forma pela qual a globalização provoca uma nova consciência de que todos habitam o planeta Terra cria também desafios teóricos. Além dos valores fundamentais do humanismo laico e religioso, científico e filosófico, a consciência de que o ecocosmo está sendo depauperado pela própria atividade de indivíduos, grupos, classes, governos, empresas e corporações, essa consciência reaviva ideais humanísticos e defronta-se com desafios teóricos<sup>110</sup>.”

---

<sup>108</sup> CHESNAIS, François. *A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, consequências*. São Paulo: Boitempo, 2005. P. 46.

<sup>109</sup> MARX, Karl. O Capital. In: CHESNAIS, François. *A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, consequências*. São Paulo: Boitempo, 2005. P. 53.

<sup>110</sup> IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

Assim sendo, apesar de observarmos que a origem da globalização reside em um movimento rumo ao mercado financeiro, as implicações são imensas. Desse modo, Höffe, enfatizando o fato de que vivemos em uma sociedade com um destino comum, revela três dimensões para a diferenciação na “Filosofia Política da globalização<sup>111</sup>”. A primeira dessas dimensões objetiva-se no fator “violência”. Para Höffe – não citando os motivos –, é patente a violência em que vivemos no mundo atual. Ela aparece em todas as partes do globo; por isso, Höffe chama nossa convivência com a violência de uma verdadeira “comunidade da violência<sup>112</sup>”. Portanto, uma memória crítica mundial, que se utiliza de lembranças de genocídios e violências passadas, serviria como uma forma de conscientização para evitar futuras violências.

O segundo aspecto tem como ponto de partida o que Höffe denomina de “comunidade de cooperação”. Isso consiste em dizer que a cooperação parte do dom de fala e razão, respectivamente da Filosofia e nas Ciências, sejam elas as ciências humanas ou as ligadas diretamente à tecnologia. Portanto, a “comunidade da cooperação” é a ajuda para o desenvolvimento cultural que ocorre também no interior dos sistemas de ensino escolar e universitário. No caso da economia, para Höffe, não se deve “equiparar a comunidade global de cooperação a ‘puro amor e pura amizade<sup>113</sup>’”.

O último aspecto tende a dar vazão, não aos fatores positivos – destacados por Höffe – que são inerentes ao capitalismo, mas aos aspectos negativos. O desemprego, os danos ambientais, tidos como um “ônus intrínseco à Economia<sup>114</sup>”, devem ser encarados por todos, portanto, sob a égide dos direitos humanos<sup>115</sup>, caracterizando assim o que Höffe chama de “destino comum”. O mundo globalizado obriga que as economias nacionais se abram para o restante do mundo, e, por consequência, a cultura e a sociedade sofram as influências desse aspecto. A sociedade humana está mais do que nunca ligada a um só destino, principalmente nos aspectos ambientais e econômicos, um determinado acontecimento numa região ou país influencia o restante do mundo.

---

<sup>111</sup> HÖFFE, *Otrified. A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.8.

<sup>112</sup> IDEM. P.9.

<sup>113</sup> IDEM. P.12.

<sup>114</sup> IDEM. P.13.

<sup>115</sup> Embora, conforme já citado, Höffe seja cético em relação à questão do emprego como direito humano.

Thomas Kesselring, por sua vez, também subdivide os aspectos da globalização em quatro tópicos. Em primeiro lugar, fala da globalização de “conquistas locais<sup>116</sup>”. Ou seja, a Coca-cola, o samba e até mesmo a competição de mercado são vitórias internas que logo são exteriorizadas para o restante do mundo, a fim de serem compartilhadas e apresentadas para as mais diversas culturas e suas variações. Em segundo lugar, liga-se a já citada agregação à globalização de forma imperfeita pelos países de índice de desenvolvimento mais baixo, ou seja, é o caso de que situações diversas – mais cômodas e mais críticas – se “encaixam” em um mercado global que não distingue essas situações, exatamente por se tratar de um mercado. Como a globalização também surge como uma pressão externa aos Estados nacionais, uma resposta local torna-se necessária, embora nem sempre seja obtido sucesso, o que custa um altíssimo preço frente a sua posição e prestígio perante os outros países.

Em terceiro lugar, o aumento do crescimento populacional, a possibilidade técnica da autodestruição total e a crise ecológica integram os países de maneira a se caracterizar como um processo necessário. Em outras palavras, esses obstáculos não serão ultrapassados isoladamente, senão com cooperação entre as sociedades. Por fim, uma cultura cosmopolita já é uma realidade concreta em diversos níveis. Depois da Segunda Guerra mundial, surgem diversos planos internacionais como o Plano Marshall – ajuda financeira norte-americana para a reconstrução da Europa pós-guerra, em medida indireta a Doutrina Truman, o COMECON (Conselho de Assistência Econômica Mútua) da antiga União Soviética – também com vistas à reconstrução pós-guerra - são exemplos da formação dessa cultura cosmopolita. Isto para não falar quando em 1949, é firmado, a OTAN (organização do atlântico norte), composta por Estados Unidos, França, Bélgica, Canadá, Países Baixos, Dinamarca, Reino Unido, Luxemburgo, Noruega, Finlândia, Itália e Portugal. Mais tarde ingressaram na OTAN Grécia e Turquia. E, na década de 1950, o Pacto de Varsóvia aliança entre Polônia, Tchecoslováquia, Hungria, Albânia, Bulgária, Romênia e posteriormente a Alemanha Oriental. Mas, em nossos dias, a Organização das Nações Unidas (ONU), o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional são exemplos mais palpáveis. E, apesar de a Igreja Católica e a *umma* islâmica serem

---

<sup>116</sup> KESSELRING, Thomas. *Ética, Política e Desenvolvimento Humano: A justiça na Era da Globalização*. Tradução de Benno Dischinger. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2007. P.157.

internacionais, já há muito tempo, elas não são caracterizadas, segundo Kesselring, como genuínas comunidades mundiais. E ainda:

“Um tipo bem diverso de organizações que operam globalmente é formado pelos grupos mafiosos – traficantes de drogas e de armas, organizações de contrabandistas. O montante de verbas que esses grupos arrecadam anualmente foi estimado, no final dos anos 90, em 1,5 bilhões de dólares, e isso é uma sexta parte do *output* total dos conglomerados internacionais.<sup>117</sup>”

Tanto Kesselring e Chesnais quanto Otfried Höffe concordam em um aspecto: a globalização não é caracteristicamente um fenômeno totalmente novo. O encontro, e até mesmo a destruição, de uma cultura frente à outra pode ser observado desde os primórdios da pré-história humana, com grupos entrando em conflito com outros. O império Romano é um exemplo típico dos dois casos, tanto a destruição quanto a aculturação de outras manifestações culturais. Frente ao império Cartaginês, grande parte de sua cultura fora destruída; já diversas manifestações de outros grupos foram respeitadas e até mesmo incorporadas – lembremos o exemplo do cristianismo.

A globalização, por sua vez, acentua um fenômeno que já vinha sendo desenvolvida – no Brasil desde os anos 30, com maior força -, a hegemonização de uma cultura de massas, em grande parte oriunda dos Estados Unidos. A organização estrutural da mídia é radicalmente unitária quanto ao papel informativo; já Habermas nos lembrava do papel da mídia – que tanto podia resumir de maneira radical, quanto substituir completamente a ação comunicativa cotidiana. Na globalização a mídia possui um importante papel social, já que a ação comunicativa possui influências diretas da mídia, e com ela – a ação comunicativa – a cultura local começa a sofrer mudanças significativas frente aos aspectos inovadores da globalização.

Destaca-se ainda que o papel decisivo dos Estados Unidos não é somente no nível do capital portador de juros, ou mesmo em uma hegemonização da cultura. A maioria das multinacionais possui a matriz original nos Estados Unidos. As que têm sede noutros países também pertencem todas aos países ricos, não existem nas zonas pobres do

---

<sup>117</sup> KESSELRING, Thomas. *Ética, Política e Desenvolvimento Humano: A justiça na Era da Globalização*. Tradução de Benno Dischinger. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2007. P.158.

globo<sup>118</sup>. A mudança, portanto, é a característica decisiva dessas multinacionais. Elas devem inovar para criar novos produtos comercializáveis, devem inovar no *marketing* para que atinja igualmente diferentes povos, deve elaborar novas formas econômicas que garantam sua perpetuação no mercado internacional.

Mas, como nos lembra Giddens, isso nem sempre é positivo. No passado, civilizações como Roma e Grécia viviam sob a égide de deuses ou do passado – no caso Romano principalmente, de embasamento helênico –, entretanto, nossa era inverte essa lógica. Conforme visto, as multinacionais inovam sempre com vistas a um futuro. Todavia, disso discorre um risco. No meio ambiente, por diversas, vezes os planos de sua preservação não surtiram efeito algum, e o resultado é visivelmente catastrófico: secas, nevascas, tsunamis etc. - conforme destaca o próprio Giddens. A globalização, que se transforma a todo o momento também possui um grau de risco muito alto de que essa forma de estruturação não resulte positivamente. Birgit Mahnkopf vai além e nos lembra que as flutuações do mercado que ocorrem em tempo real têm como consequência a insegurança dos sujeitos, postos em posição de perder sua forma de vida, seu trabalho, a qualquer momento –, mesmo quando em posição não-legal, ou seja, no comércio informal, tão difundido atualmente no mundo inteiro.

“A alternância de ocupação e desemprego, a mobilidade espacial forçada e do sedentarismo precário transformam a “segurança humana” em uma experiência na melhor das hipóteses temporária. Nesse quadro, a mentalidade das pessoas é definida por uma “cultura do acaso” que apresenta muitas semelhanças com a cultura do pauperismo do século XIX<sup>119</sup>.”

Destarte, observamos que a globalização financeira possuiu suas raízes nos anos 60 e 70, desenvolvendo-se em seus parâmetros atuais nos anos 80. A partir daí, os bancos não mais possuíam uma posição hegemônica frente ao capitalismo de base financeira; surgiam os denominados “investidores institucionais”. Observa-se que a globalização possui importantes facetas que interpõem questões religiosas, raciais e sociais. E ainda,

---

<sup>118</sup> GIDDENS, Anthony. *O Mundo na era da globalização*. São Paulo: Ed: Presença, 2000.

<sup>119</sup> MAHNKOPF, Birgit. O futuro do trabalho: globalização da insegurança. In: Souza, Draiton Gonzaga, Nikolai Petersen (Org.). *Globalização e justiça II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. P. 47.

os pensadores Thomas Kesselring e Otfried Höffe dividem essas assertivas em tópicos, sendo que o último cita os conceitos da “comunidade da violência” de nosso “destino comum” e da atual “comunidade da cooperação”, tendo em vista o aprimoramento de sua República Mundial. No meio cultural, a mídia e a cultura de massas, já estudadas por Habermas, são elucidadas como inerentes ao atual momento histórico, sendo que os Estados Unidos, pólo financeiro e detentor de multinacionais, são os mais importantes difusores de novos valores; para exemplificar, basta observarmos a propagação do ideal “antiterrorista” que atualmente é muito presente, mais ainda após os atentados de 11 de setembro. E, finalmente, destacamos a importância da flutuação financeira especificamente na vida de cada sujeito, sujeitando-o a uma insegurança constante.

Após termos destacado esses aspectos, sob diversos enfoques dos diferentes pensadores, podemos, com maior segurança, analisar diretamente a comparação da teoria do agir comunicativo e a teoria da troca na República Mundial de Habermas e Höffe, respectivamente.



## **A República Mundial, a filosofia da troca e a teoria do agir comunicativo**

Inicialmente, devemos notar o papel fundamental do conceito da troca, idéia que norteará a formação de uma República Mundial. Kesselring<sup>120</sup> destaca que a proposição da troca como fundamento das relações humanas pode ser questionada: afinal, por que não falarmos em “ajuda” e não em troca? Por exemplo, segundo Höffe, a ajuda deve ser feita na medida em que ela represente uma troca. Ou seja, se um país subdesenvolvido foi explorado, é de seu direito que haja uma troca para com seu país explorador em nome de uma indenização. Obviamente observam-se certas peculiaridades, como, por exemplo, o tempo histórico transcorrido da exploração até a indenização deve ser relativamente curto e viável – o Egito não pode exigir da Itália uma indenização porque os romanos os sujeitaram. Além disso, o país que se posicionou como explorador no passado deve possuir condições de pagar sua dívida atualmente, tomemos como exemplo a relação Brasil/Portugal, milhares de toneladas de ouro brasileiro que foram para as terras lusitanas – ou, pelo menos, grande parte -, mas é inevitável a impossibilidade de uma reposição dessas riquezas por parte de Portugal nos dias atuais.

No caso de posicionarmos a teoria da troca sob o ponto de vista de uma ação comunicativa, esse conceito, da troca, torna-se ainda mais frágil. Uma “troca” não

---

<sup>120</sup> KESSELRING, Thomas. *Ética, Política e Desenvolvimento Humano: A justiça na Era da Globalização*. Tradução de Benno Dischinger. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2007. P.288.

necessariamente significa um entendimento. Uma troca tem por conseqüência uma equivalência de vencimentos para ambas as partes participantes da troca, entretanto, um entendimento racional, por meio de uma ação comunicativa, não tem necessidade de que isto ocorra obrigatoriamente. Pode-se, por exemplo, optar por uma medida que venha a ser mais proveitosa para uma parte, sem que a outra obtenha essa mesma assertiva. Assim, pode um sujeito mais abonado – ou um grupo de sujeitos – auxiliar outro sujeito, sem que com isso ocorra uma troca – no caso de Kesselring, ele optou por exemplificar com a opção “ajuda”.

Portanto, em um primeiro momento, notamos que a “troca” não necessariamente é uma forma de entendimento, pois um entendimento racional pode, por vezes, optar por não distribuir os valores – sejam eles quais forem – de forma equitativa. Daí que podemos concluir, bem como o fez Kesselring, que utiliza um parâmetro que não é a teoria do agir comunicativo, que, mesmo na troca, não é possível manter um nível de equivalência entre as partes.

Mas a desigualdade na troca ocorre, mesmo que conceitualmente isso não seja considerado diretamente. Se a legitimação do sistema dá-se por meio “distributivo-coletivo”, conforme citado, parte-se de um princípio de que a troca é posta de maneira equitativa. Mas isto não ocorre no sistema mercadológico. Um sujeito que possua melhores informações ou mesmo que, por coincidência, tenha melhores contatos sobre o mercado já consegue desestruturar a troca. E, ainda, é patente o exemplo histórico de que uma troca não é concebida no seio do mercado internacional. Mesmo quando os países que foram explorados tornaram-se politicamente autônomos, ainda estavam desigualmente posicionados ante as potências industriais. Os países que se tornaram independentes foram obrigados, em grande parte, a manter um sistema agrário, tendo em vista que a industrialização também surge em momentos históricos propícios – com capital retido, com força de trabalho com certa qualificação etc., acabam por optar por uma produção pouco desenvolvida e agrária, mantendo-se em uma posição desfavorável.

Assim, a “troca” é ainda mais desigual, na medida em que os países menos favorecidos se vêem obrigados a vender produtos agrícolas e comprar – obviamente por um preço estrondosamente mais caro – produtos manufaturados; isso causa resultados negativos em longo prazo, conforme é verificado historicamente, sobretudo na África e

na América Latina<sup>121</sup>. E uma redistribuição das riquezas, segundo Höffe, não deve ser levada a cabo, pois:

“[...] a precondição de que haveria uma quantidade preestabelecida de recursos a serem distribuídos entre todos os Estados da maneira mais equânime possível supera o fato de que grande parte daquilo a ser distribuído deverá ser elaborada e de que se é co-responsável pela situação surgida<sup>122</sup>”.

Mas, diante desse exemplo, poder-se-ia objetar que a troca entre os Estados nacionais poderia surgir como resolução dos problemas acima mencionados. Ou seja, a dependência seria desmotivada por uma troca equitativa. Entretanto, deve-se lembrar que a troca, nesse caso, é feita entre o país explorado e o país explorador; no entanto, a discrepância entre os países desenvolvidos e os não-desenvolvidos não é composta diretamente por essa regra. Basta lembrar-se do exemplo brasileiro frente à política do Big-Stick – anos 70:

“A política de boa vizinhança resultava, em parte, do reconhecimento de que os Estados Unidos deveriam agir com mais tática em suas relações com vizinhos mais fracos e em parte da percepção de que a intervenção militar na verdade atrapalhava o uso efetivo do poder político e econômico dos Estados Unidos<sup>123</sup>”.

Após a exposição da “troca” como conceito e sua crítica, é possível agora passarmos para a análise de sua utilização em uma República Mundial subsidiária. Deve-se atentar primeiramente para a estrutura democrática da República Mundial baseada na troca. Essa se subdivide em um órgão supremo, o legislativo mundial, regulado como um parlamento que consiste de duas câmaras, de uma Dieta Mundial, como Câmara dos Cidadãos, e de um Conselho Mundial, como Câmara dos Países. Por partir de um princípio de uma “troca”, com equidade para ambos os lados, Höffe, sob o olhar da teoria do agir comunicativo, não apenas reduz o entendimento, mas o obstrui.

---

<sup>121</sup> O caso da Ásia é um pouco diferenciado, tendo em vista a influência direta das revoluções socialistas.

<sup>122</sup> HÖFFE, Otrified. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.487.

<sup>123</sup> SCHILLING, Voltaire. *Estados Unidos X América Latina – as etapas da dominação*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1984.

Para melhor elucidar isso, utilizaremos um exemplo hipotético com dois países, o país X, subdesenvolvido e com menor industrialização e posicionamento frente ao mercado financeiro, e o país Y, desenvolvido e com poder financeiro maior, e por consequência com maior influência no mercado financeiro globalizado. Se determinada votação for posta na pauta da República Mundial e se essa votação for direta ou indiretamente ligada nos anseios individuais do país Y, mas, ao mesmo tempo, crie obstáculos para o país X, a troca torna-se desigual.

O país mais abastado, o país Y, irá criar pressões econômicas para que os países menos desenvolvidos sigam políticas criadas pelo país Y – aliás, isto já ocorre com frequência, conforme podemos comprovar na análise empírica. Essa situação tem um efeito muito problemático diante de uma República Mundial, pois digamos que um país X acaba por votar conforme os ditames do país Y, e assim, a votação em questão se conclui conforme os desejos do país Y. Após isso ocorrer, o país X se vê diante de um compromisso ambíguo: deve cumprir os desejos do país Y, mesmo que isso seja prejudicial para si. O país X é agora vítima de uma dupla pressão: a do país Y, e agora – após a votação já ter sido concluída –, de uma imensa e influente República Mundial.

Mas a situação é ainda mais complexa, se posta sob o ponto de vista da teoria do agir comunicativo. E ainda, é obstruída qualquer forma de entendimento, uma vez que o entendimento, em uma ação comunicativa, deve ser livre de qualquer pressão externa – conforme já destacado –, o que, por sua vez, é relegado diante da situação exposta, e assim, um entendimento é impossibilitado. Habermas já destacava o papel importantíssimo que a infra-estrutura cumpre em uma ação comunicativa, pois ela faz parte, ao mesmo tempo, da estrutura do mundo da vida – Habermas cita mesmo os avanços feitos por Marx neste aspecto, que elucidam mais uma faceta do mundo da vida dos operários – e do sistema, seja sob a forma da mediação do dinheiro ou sob suas manifestações na vida produtiva em geral. Höffe, por sua vez, critica Rawls, conforme já citado, exatamente por seu excesso de “economicismo”, que relega ao sistema produtivo um papel de importância muito grande no interior de sua teoria política. O resultado é exatamente essa obstrução de uma ação comunicativa entre os países, pois a implicação é, infelizmente, a de uma “dupla pressão” sobre o país X. Com a formação de uma República Mundial com base no conceito da troca, os países mais desenvolvidos saem

com uma enorme vantagem sobre os menos desfavorecidos. E mais ainda, conforme vimos, o capitalismo com base no capital portador de juros, possui uma estruturação em que o valor do dólar pode controlar boa parte das finanças internas dos países, basta analisarmos a crise ocorrida em 2008, em que os países, mesmo os mais precavidos para uma crise, sofreram abalos diante do estremecimento dos Estados Unidos e da posição do dólar; portanto, na atual conformação do capital financeiro, essa vantagem é ainda mais alargada.

A situação de “dupla pressão”, segundo a teoria do agir comunicativo, pode ser claramente caracterizada, não como “dupla”, mas, sim, como uma “pressão tripla”. Pois, se, com a divisão – mas não isolamento – do Mundo da vida e do Sistema, ocorre uma obstrução da ação comunicativa cotidiana, a pressão pode tornar-se tripla, na medida em que é exercida, não mais apenas sob o Estado nacional, mas sobre a população – votante, mesmo na República Mundial – deste país. Ou seja, na medida em que a pressão do país Y cresce sobre o país X, a categoria política – e mesmo a elite intelectual - deste Estado, portanto, parte do sistema, pode ser “convencida” por determinadas ideologias ou mesmo, planos em votação e sua eficácia positiva ou negativa, conforme o caso. Se isso ocorrer, a própria categoria política deste país em questão pode exercer uma influência – propiciada, então, pela divisão do mundo da vida e do sistema, e como consequência a degeneração do agir comunicativo cotidiano – para exercer uma pressão sobre a população em questão.

Logo, a pressão exercida sobre um determinado país pode ser, não apenas dupla, no sentido estritamente político, mas tripla, sob o ponto de vista da teoria do agir comunicativo. Pode-se observar a pressão exercida pelo país Y, a influência exercida pela República Mundial – após a votação – e ainda a coação desempenhada pela categoria política que participa diretamente do sistema país X. Poder-se-ia ainda objetar quanto à falta de probabilidade real deste aspecto vir a ocorrer efetivamente, mas, para seguirmos com a mesma fundamentação feita por Otfried Höffe, basta analisarmos os exemplos levados a cabo em nossa história. Podemos citar, para exemplificar melhor, o Macarthismo com sua política de “Caça as Bruxas” nos Estados Unidos, a Doutrina Monroe que atingia a todos os Americanos, a Doutrina de Segurança Nacional no Brasil etc. Todas essas políticas buscavam raiz no Estado e eram disseminadas pela sua

população. A desagregação entre o mundo da vida e o sistema na teoria do agir comunicativo demonstra que esse processo é ainda mais acentuado, na medida em que o agir comunicativo cotidiano é fragmentado e, por fim, até mesmo substituído pela mídia.

Se o agir comunicativo cotidiano está mais frágil do que nunca devido essa desagregação – mundo da vida/sistema -, a fragilidade ante uma pressão externa é ainda maior. Portanto, diante de uma República Mundial, a troca substituiria completamente a frágil estrutura de uma ação comunicativa visando o entendimento contextualizado no mundo da vida. As próprias democracias, seja ela a do país em questão ou a da República Mundial, seriam inequivocamente desequilibradas, ou seja, retira-se o entendimento, supõem-se uma troca, mas mesmo essa, conforme visto, não é equivalente para os partícipes. O que ocorre é um maior afastamento entre o Estado – no caso da República Mundial subsidiária – e o mundo da vida, conforme já elucidado por Habermas. Com a colonização do mundo da vida por parte do Sistema, esse processo é acentuado por meio das pressões anteriormente citadas, e, assim, surge outro fruto da fragmentação do agir comunicativo cotidiano: a não participação política. Ou seja, os indivíduos, que já “naturalmente” são induzidos para uma especialização, conforme Habermas acaba por desacreditar na participação – portanto na consciência política – ante ao Estado – ou seja, o Sistema. De fato, isto tornaria a República ingovernável, como já Kant supunha que essa representaria. Em uma República Mundial, essa assertiva aumentaria significativamente, na medida em que se forma uma instituição mundial do porte de uma República, como a proposta por Höffe.

Ainda seguindo a fundamentação feita por Otfried Höffe, pode-se embasar essa última assertiva sobre o afastamento da República Mundial sobre o Mundo da Vida dos sujeitos, via democracia, por meio do exemplo fornecido pela formação da União Européia. A União Européia começa a surgir ainda na década de cinquenta, portanto, logo após o término da Segunda Guerra mundial. Originalmente, objetivou-se a criação da chamada CECA (Comunidade Européia do Carvão e do Aço) visando à integração econômica desses ramos. No ano de 1954, essa organização visaria também à proteção da Europa, entretanto, a tentativa teria sido falha. No Tratado de Roma, de 1957, é firmada, então, a Comunidade Econômica Européia, dando assim a base mais nítida para a atual União Européia. Em 1973, a União Européia é alargada com a entrada da Dinamarca, da

Irlanda e do Reino Unido. Essa é uma época conturbada, quando as últimas ditaduras caem na Europa, assim é o caso de Salazar (1974) e do general Franco (1975) na península ibérica, sem contar com os conflitos no Oriente médio. E ainda, os problemas econômicos não conseguem ser sanados, agravando-se em um nível alarmante<sup>124</sup>.

A partir daí se observa que os interesses dos cidadãos, diretamente envolvidos, e não apenas das empresas e do próprio Estado, deveriam receber poder de voto. Por esse motivo, apenas em 1979 foi criado o Parlamento Europeu<sup>125</sup>. Esse parlamento passa, então, a ser eleito pelo voto direto dos cidadãos. Ou seja, na União Européia, o mundo da vida dos indivíduos não demonstrava maior valor desde sua fundação em 1957, até 1979, por quase uma geração, os indivíduos ficaram afastados das decisões na comunidade<sup>126</sup>.

Poder-se-ia objetar que o embasamento da troca na República Mundial permitiria que tal experiência fosse ultrapassada, tornando assim a assertiva mencionada em um exemplo. Entretanto, os problemas relativos à União Européia no tocante à participação popular estão longe de terminarem. O Parlamento Europeu traz em si contradições que são motivo de diversas manifestações populares. A Alemanha possui o maior número de deputados – noventa e nove ao total –, enquanto a Eslováquia, por exemplo, possui apenas seis deputados eleitos diretamente pelos cidadãos. Ou seja, por vezes o interesse interno desses países é sujeitado a padrões vindos de fora via esmagadora maioria de votos – por este motivo, independente se a densidade populacional é maior ou menor<sup>127</sup>.

De fato, Höffe, “*A Democracia no Mundo de Hoje*”, leva em consideração tal argumento – ou seja, a diferença populacional entre os Estados Nacionais pode obstruir a governabilidade de uma República Mundial –, enfatizando que tanto um país do tamanho e população dos Estados Unidos quanto um país nas proporções da Suíça são igualmente governáveis. Entretanto, sob o ponto de vista do agir comunicativo, tal assertiva só

---

<sup>124</sup> Site oficial da União Européia. [http://europa.eu/index\\_pt.htm](http://europa.eu/index_pt.htm). Consultado em 26/02/09.

<sup>125</sup> A união Européia é organizada por uma tríade configurada em: Conselho (que representa os Estados-Membros), pelo Parlamento Europeu (que representa os cidadãos) e pela Comissão Européia (órgão independente dos governos dos Estados-Membros que representa o interesse coletivo dos europeus). In: [http://europa.eu/index\\_pt.htm](http://europa.eu/index_pt.htm). Consultado em 26/02/09.

<sup>126</sup> Embora estejamos cientes de que sua data legal de criação é 07/02/1992 e sua entrada em vigor em 01/11/1993; a datação oficial começa ainda em 1950. In: [http://europa.eu/index\\_pt.htm](http://europa.eu/index_pt.htm). Consultado em 26/02/09.

<sup>127</sup> Independentemente do teor positivo ou negativo do exemplo, em 2006, a União Européia entra em desavença com a Eslováquia que teria infringido o Tratado da União Européia ao “remitalizar” as suas forças policiais. In: Site do parlamento Europeu. <http://www.europarl.europa.eu/sides/getdoc.do?pubref=-//ep//text+wq+p-2005-4813+0+doc+xml+v0//pt>. Consultado em 26/02/09.

demonstra como a teoria habermasiana já havia definido tal situação. Habermas afirma que a fragmentação do agir comunicativo cotidiano acaba por minar as relações democráticas baseadas na argumentação e, por fim, exerce uma influência negativa na democracia. Voltando ao exemplo dado por Höffe, apesar de a governabilidade ser possível segundo seus padrões, é comprovada a fragmentação do agir comunicativo cotidiano anteriormente mencionado, já que as cifras de participação política são mínimas. Por exemplo, em 1999, a taxa de votantes foi de apenas 6% da população suíça, e nos Estados Unidos, essa taxa não ultrapassa 46%, independentemente da tradição democrática presente naquele país<sup>128</sup>. Portanto, a ação comunicativa é reduzida, o que, por sua vez, não deve ser utilizado como exemplo de governabilidade. Höffe, de fato, admite a dificuldade para programar uma democracia por participação em nível global, bem maior “do que no nível municipal ou até mesmo na dimensão do Estado nacional<sup>129</sup>”.

E se, no plano representativo, uma República Mundial embasada na filosofia da troca faz surgir novos obstáculos para a democracia, já Kesselring destaca outro aspecto que será vitimado: os Direitos Humanos. Segundo Höffe, conforme já destacado, os Direitos Humanos devem ser institucionalizados e, portanto, devem perpetuar-se na égide da filosofia da troca. Höffe destaca que os direitos humanos são débitos humanos, que são levados a cabo apenas por uma atuação recíproca – de troca - dos seres humanos e entre os seres humanos. Os direitos humanos, segundo essa linha, são subdivididos entre os direitos negativos, direitos positivos sócio-culturais e direitos de participação no poder ou simplesmente democráticos, todos com embasamento na troca.

Kesselring chama a atenção para essa fundamentação, e ainda, agora no presente trabalho, segundo a teoria do agir comunicativo, ela torna-se falha. Se os direitos humanos são embasados na troca, e mais, como uma troca que garanta a convivência legitimada – por meio do reconhecimento –, há situações que não são contempladas. Se em caso de imenso infortúnio, mas que, mesmo assim haja margem para legitimação, os direitos humanos são limitados, pois não existe necessidade de serem desenvolvidos

---

<sup>128</sup> SANTOS, Adão Clóvis Martins dos. Democracia para novos dias: Reflexão sobre a crise da democracia representativa. P. 569 – 580. In: Oliveira, Nythamar F. Souza, Draiton Gonzaga de. (Org). *Justiça Política: homenagem a Otrified Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

<sup>129</sup> HÖFFE, Otrified. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.407.



tendo em vista que permanecem sendo legitimados. Por exemplo: o desemprego. A ação comunicativa visando o entendimento pode, por meio argumentativo, convencionar que o emprego é um direito humano, portanto, o direito do trabalho é um direito fundamental. Mas, no caso da troca, isto se torna extremamente frágil. Pode-se, no caso da troca, cair em contradição ao defender tal direito humano. E isto acontece porque podemos argumentar que o desemprego é uma necessidade para a sobrevivência do próprio sistema que, por sua vez, é, previamente, legitimado pelos demais, ou ainda, pode-se conceber o desemprego como uma “situação meramente passageira”. Por esse motivo, é que não é surpreendente o fato de Otfried Höffe manter-se cético quanto ao trabalho como um direito humano, conforme mencionado anteriormente.

Os Direitos humanos, embasados na filosofia da troca, pode justificar sua institucionalização e assim a responsabilidade do Estado, bem como dos indivíduos, de garantirem seu cumprimento. Mas se uma República Mundial deve garantir o cumprimento dos Direitos Humanos, e em se tratando de um Estado, portanto, de um órgão com poder repressor – mesmo que legitimado e fundamentado na troca -, a República Mundial deve possuir poder suficiente para fazer cumprir esses ditames. Essa posse de poder nasce, então, de um poder militar. Nas palavras de Höffe:

“Enquanto os Estados nacionais dispuserem de poderio militar e armamentista, a República Mundial necessitará de dispor de uma força militar e de um arsenal de armas que supere os dos Estados Nacionais<sup>130</sup>.”

Ou seja, para garantir que os direitos humanos sejam cumpridos, o mundo terá de produzir um novo exército, bem como um número de armamentos maior do que Estados como a China, a Rússia e os Estados Unidos. A indústria bélica terá de ser fomentada e mais ainda, estimulada a criar mais armamentos – até mesmo armamentos inovadores, já que uma República Mundial terá de acompanhar o desenvolvimento bélico dos países, mesmo que esses justifiquem sua produção interna como já fazem certos países, produzindo um novo catalisador para a indústria de armamentos. Sob o ponto da teoria do agir comunicativo, isso se torna motivo de argumentações, pois por que não escolher

---

<sup>130</sup> HÖFFE, Otfried. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.417.

por uma via de entendimento, pelo poder da diplomacia, optar por uma forma de desarmamento paulatino do planeta? Ou seja, via entendimento, é proposta exatamente o oposto, sem que, com isso, necessite-se criar um novo espaço para as indústrias de armamento – e essa pode ser considerada apenas uma das inúmeras opções que poderiam surgir com o andamento das argumentações.

Otfried Höffe, obviamente, também deseja o desarmamento – já que uma das principais funções de uma República Mundial é garantir a paz -, mas antes, é necessário criar mais armamentos e mais ainda, uma verdadeira *policia mundial* com poder suficiente para poder exercer certa influência. Trata-se de uma ambigüidade inegável, pois se deve atentar para a quantidade armamentos e soldados a serem criados, que serão maiores em poderio do que países como os Estados Unidos que investem pesadamente em armamentos.

Mas, para que uma República Mundial, com um policia internacional e uma organização específica exista e funcione, é necessária, obviamente, uma estrutura financeira que possa vir a sustentar tal aparato. Portanto, Höffe propõe a criação de um “banco mundial subsidiário”, diferentemente do atual Banco Mundial. Esse Banco Mundial faria uma “mediação” entre o público – ou seja, seu próprio fundamento republicano – e o privado, de maneira a garantir a livre concorrência e evitar monopólios. Nas palavras de Höffe:

“A ordem de mercado faz frente a três outras distorções: monopólios e oligopólios, cartéis e concorrência desleal. Somente quando se logra impedir essas distorções, surge aquele livre mercado, que não é livre em sentido empírico, mas sim normativo, e cuja concorrência se coloca a serviço do bem-estar coletivo<sup>131</sup>”.

Além disto, este banco serviria como um agente preventivo de crises, em outras palavras, trataria de analisar focos de possíveis crises e evitá-los. Mas o mais surpreendente é o fato de que este Banco Mundial seria regido “democraticamente” por

---

<sup>131</sup> HÖFFE, Otrified. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.475.

banqueiros e não por seus maiores implicados, os cidadãos – mais uma vez reduzidos em seu agir comunicativo. Höffe compara essa assertiva à qualidade presente em universidades regidas autonomamente – bem como são os casos de teatros e museus. Quanto maior a possibilidade de autonomia dessas instituições, melhor é o desempenho logrado por seus responsáveis especializados.

A diferença reside em que, dado o posicionamento de tal banco, frente a uma República Mundial, e conforme já analisada a organização do capitalismo com base financeira, um Banco Mundial com este tipo de instância de decisões possuiria uma influência direta e avassaladora sobre o mundo – o que não coincide com a autonomia das universidades, com um propósito diverso. Sob o ponto de vista da teoria do agir comunicativo, esse fato está notoriamente inserido na colonização do mundo da vida, em que o dinheiro exerce a ligação entre o mundo da vida e o sistema – com o subsistema econômico – e mais ainda, já que o Banco Mundial é uma instituição de um Estado, um Estado Mundial, portanto, a burocracia inerente é o elo entre o cidadão e o Sistema, como também é elucidado por Habermas. Há um imenso abismo entre a população e as decisões econômicas feitas por um banco com a representatividade da República Mundial<sup>132</sup>; de fato, as decisões não passam pelos seus concernidos.

Observa-se que, neste processo de democracia no interior do Banco Mundial, ocorre uma situação de troca. Os participantes, banqueiros, votam em nome de uma melhor forma de “organização econômica” – no sentido apresentado por Höffe, para garantir a livre concorrência – votam equitativamente, pois, no fim, todos os participantes ganham não necessariamente em nome de uma cooperação, mas de uma troca. A troca como filosofia é um embasamento teórico perfeito para esse tipo de organização, entretanto, conforme demonstramos, o custo social é grande, na medida em que os demais implicados são retirados do processo de escolha e são totalmente governados.

Mas a globalização não é somente um fenômeno econômico ou mesmo presente em tentativas de aprimoramento da democracia. Conforme mencionado, a globalização também possui aspectos marcantes na área cultural e social. A troca como conceito, agiria de forma a manter uma equidade de possibilidades entre as culturas e as sociedades

---

<sup>132</sup> Para Höffe “este banco [mundial] administraria cerca de 10% do total das reservas monetárias mundiais para os bancos centrais”. In: HÖFFE, Otrified. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.480.

por meio de respeito mútuo a preceitos constituídos e garantidos via República Mundial Subsidiária. Entretanto, isto ocorre apenas em um meio ideal, pois de fato, há culturas que não conseguem integrar-se ao sistema mundial, e se forem incluídas em uma troca, é patente a falta de equidade a que essas culturas serão submetidas – de fato, muitos autores falam dessa inserção imperfeita já no caso da América Latina e dos demais países subdesenvolvidos. Nas palavras de Kesselring:

“É preciso considerar que um bom número de grupos sociais – sociedades pastoris, agricultores de culturas rotativas, caçadores e coletores, mas também desempregados, sem-teto, meninos e meninas de rua, pessoas desalojadas – não tem as mínimas condições de participar do comércio internacional. Ora, o combate à pobreza deveria dirigir-se prioritariamente àqueles que estão excluídos, totalmente ou de maneira considerável, do ‘processo de troca’ do mercado<sup>133</sup>”.

Sob o ponto de vista da teoria do agir comunicativo, através de uma comunicação, uma das possibilidades poderia ser não a de inserir culturas agro-pastoris como as citadas por Kesselring no processo de troca, mas pelo contrário, auxiliá-las – obviamente se assim desejarem, destaque-se que essa é *uma* possibilidade de entendimento – a manterem seu modo de vida e ainda oferecer auxílio em determinados casos, sem que com isso necessitemos de uma troca equitativa para ambas as partes, ou, conforme Kesselring ter de articulá-los em um “processo de troca”.

A troca, por ser considerada como um fundamento conceitual presente na formação da sociedade humana, em que os sujeitos se unem em uma situação de troca que vem resolver a dicotomia presente entre um bom selvagem ou um mau selvagem, segundo Höffe, também é visível nas sociedades agro-pastoris. Mas note-se que, mesmo aceitando o posicionamento de Höffe, é ainda mais visível que o grau de desenvolvimento social – mesmo com o parâmetro “troca” – é extremamente diferente. Uma sociedade indígena no interior da Amazônia, com pouco ou nenhum contato com o restante do mundo globalizado, é obviamente diferente de uma cidade amplamente

---

<sup>133</sup> KESSELRING, Thomas. *Ética, Política e Desenvolvimento Humano: A justiça na Era da Globalização*. Tradução de Benno Dischinger. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2007. P.291.

vinculada ao mercado externo. Portanto, mesmo aceitando o princípio da troca, não é justificável inserir culturas que não possuem estrutura para adentrar no mercado internacional. Um entendimento comunicativo, argumentativo e livre de pressões externas, pode chegar a outras conclusões, sem que um princípio norteador – a troca – venha coordenar um resultado pré-definido.

Podemos novamente recorrer a Kesselring nesse último aspecto. Se a troca é efetuada desde o início, no Estado natural surge o problema da contraposição do entendimento. Ou seja, se em princípio a troca é, como ressalta Kesselring, “voluntária<sup>134</sup>”, tendo em vista que às renúncias as liberdades, conforme já mencionado, surgem pela necessidade de sobrevivência em uma coletividade, como justificar a desigualdade inerente aos seres humanos?

Pois, sob o ponto de vista de uma ação comunicativa com vistas ao entendimento, não necessariamente ideal como propõe Habermas, os mais fortes ou mais hábeis sujeitos dificilmente abrirão mão de sua posição para aceitar uma troca igual com os menos favorecidos. É pouco provável que um sujeito mais hábil aceite adentrar em um processo de troca, sem fazer pender o contrato a seu favor, neste caso, vê-se a dificuldade mesmo em um entendimento racional entre as partes, tendo em vista a configuração de desigualdade característica no desenrolar<sup>135</sup> da história. Portanto, apesar do pressuposto não ser a “teoria do agir comunicativo” como aqui apresentada, o resultado obtido é semelhante ao que foi apresentado por Thomas Kesselring, embora, em nosso atual momento histórico, seja possível conceber uma ação comunicativa que obtenha um resultado em que as desigualdades naturais entre os seres humanos sejam posicionadas de forma positiva.

---

<sup>134</sup>KESSELRING, Thomas. A troca transcendental: análise de um conceito central na teoria de Otfried Höffe. P.257 – 263. In: Oliveira, Nythamar F. Souza, Draiton Gonzaga de. (org.). *Justiça Política: homenagem a Otrified Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

<sup>135</sup>No caso da avaliação feita por Kesselring: “A troca transcendental de Höffe, então, é uma troca pela qual aquilo que é trocado muda de natureza. Antes de efetuarmos a troca, todos têm determinadas liberdades, mas nenhum direito. Depois da troca, todos têm alguns direitos, mas todos têm menos liberdade do que tinham antes. No entanto, se mediante uma interação ocorrer, então essa interação não pode ser uma simples troca. É uma interação criadora de algo, uma interação produtiva, ou seja, uma produção de algo mediante uma colaboração”. KESSELRING, Thomas. A troca transcendental: análise de um conceito central na teoria de Otfried Höffe. P.261. In: Oliveira, Nythamar F. Souza, Draiton Gonzaga de. (org.). *Justiça Política: homenagem a Otrified Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. P.261.

### **Conclusão:**

Otfried Höffe, ao propor a criação de uma República Mundial Subsidiária com base em sua filosofia da troca, tentava desenvolver um novo Estado, um Estado Mundial, que pudesse fazer frente aos desafios inerentes à globalização, sem que, com isto, houvesse a necessidade de dismantelar os atuais Estados Nacionais. Höffe, conforme exposto, fundamenta o relacionamento social e a formação de uma República Mundial Subsidiária em sua “filosofia da troca”. Como todos os seres humanos residem em um mundo onde sua sobrevivência é apenas possibilitada por meio do seu trabalho, pois todos vivem em um Estado natural de escassez, Höffe parte do princípio de que todos os sujeitos, desde seus primórdios, são marcados pela necessidade de uma relação equitativa e mútua. Assim sendo, para que uma organização social surja, e mais ainda, o trabalho organizado seja levado a cabo, é necessário que surja uma “troca” recíproca, onde certas liberdades sejam limitadas – a de matar, por exemplo – para que a sociedade possa desenvolver-se. Ainda segundo Höffe, a “troca” deve ser equitativa e igual para ambos os lados, para que essa possa ser por consequência, legitimada. Esses aspectos são possíveis, não apenas porque os sujeitos vivem em um Estado de escassez – pois, se assim o fosse, não haveria diferença entre os seres humanos e os animais -, mas também porque a nossa espécie possui três faculdades fundamentais: um corpo físico específico da espécie, a

faculdade racional da palavra e, por fim, sua capacidade de viver em sociedade, de possuir uma competência política.

Portanto, observa Höffe, os sujeitos se vinculam ao Estado, porque necessitam de sua presença para a preservação de sua vida. Assim, essa assertiva possui um lado negativo e outro transcendental. Os sujeitos, ao aderirem ao Estado, abrem mão de parte de sua liberdade, portanto, negativamente, mas, ao mesmo tempo, é transcendental, pois nenhum sujeito pode abrir mão de toda a sua liberdade; do contrário, sua própria existência não seria mensurável como dos seres humanos, conforme nos lembra Höffe.

Este processo é observado sob a égide do silogismo “justiça”, subdividido entre as fases “justiça natural”, “justiça institucional” e finalmente a “justiça política”. No primeiro momento, os seres humanos se encontram em seu Estado “natural”, em que, apesar de não haver leis escritas, existem convenções necessárias para a existência dos sujeitos, tais como não matar, ou cuidar dos recém-nascidos tais como foram cuidados os atuais responsáveis. Assim sendo, não existe uma coerção propriamente dita, existe sim uma “coerção livre de coerção”, onde as necessidades para manter a existência são possíveis graças a trocas negativas de liberdade. Mas, por se tratar mais de uma convenção do que uma teorização científica, tal Estado pode propiciar tanto exageros quanto, pelo contrário, falta de trocas significativas para a existência. Este Estado não é a garantia total das liberdades fundamentais, mas o respaldo legal para seu cumprimento.

Entretanto, observa-se que mesmo que o Estado conclua um respaldo inicial para as liberdades fundamentais, a própria complexidade da história humana propicia a busca por uma melhora na vida dos seres humanos, uma intensa procura por direitos que garantam, não apenas a existência, mas uma existência digna. Logo, e apenas neste momento, o Estado representaria um limitante das liberdades – conseqüentemente da troca – que respeita uma pedra angular de base na ética representada por direitos fundamentais, os assim denominados direitos humanos<sup>136</sup>.

Höffe observa que a multiplicidade de indivíduos obriga que as leis, legitimadas e garantidas pelo Estado de forma subsidiária, possuam o respaldo de cada indivíduo. Isso

---

<sup>136</sup> Lembrando, conforme já observado, que Höffe distingue os direitos humanos como subdivididos em: direitos negativos – não são cometidos atos maléficos em troca de não sofrer o mesmo de outro sujeito (portanto, neste caso, surge a troca transcendental), direitos positivos sócio-culturais – ligados ao fundamento individual, não meramente de caráter utilitarista - e direitos de participação no poder ou simplesmente democráticos.

requer que essas leis sejam conhecidas, ainda que possuam um lado teórico/acadêmico, por todos os sujeitos participantes do Estado. Assim, os processos comunicativos são intensamente valorizados tendo em vista que é através desse processo que cada sujeito legitimará – após ter tomado conhecimento e pesado seus pormenores – as normas em questão. Höffe denomina este processo de “discurso ético-político”, evitando que os conhecimentos de normas de conduta positivados sejam apenas objeto de uns poucos intelectuais. Porém, Höffe atenta para a argumentação que surge sobre esse aspecto, a saber, pragmatismo social *versus* pragmatismo individual. Em outras palavras, a justiça, neste caso, ainda é subdeterminada, pois ainda é obtida por três níveis de avaliação do que é “bom”. No primeiro, surge o meio para obtenção do bem, no segundo, da avaliação do resultado da primeira assertiva. O fim, portanto, para Höffe, surge no terceiro e mais desenvolvido nível, o nível para o que Kant utiliza o termo “pragmático”. É neste último que reside, segundo Höffe, a justiça. E isso porque, nesse posicionamento, já não ocorre uma afeição ao pragmático social ou pragmático individual. Nesse mesmo momento, então, é que encontramos o que Höffe denomina de uma *justiça política*.

O autor em questão, por conseqüência, determina que a justiça, bem como o papel do Estado, ao contrário de uma concepção que pregue sua total ausência – Höffe analisa a teoria Anarquista -, ou mesmo de uma intensa busca pelo bem comum – como no caso do utilitarismo -, deve visar uma situação de “mediação”, caracterizada como “distributivo-coletivo”. Os interesses individuais, presentes na multiplicidade de sujeitos existentes, precisam ser respeitados, e há interesses coletivos que devem ser inalienáveis, por exemplo, o respeito aos direitos humanos.

Com esse embasamento, Höffe propõe sua República Mundial Subsidiária. Esse novo Estado, segundo o autor, deve suprir as necessidades dos Estados Nacionais frente aos novos desafios da globalização e, mais ainda, garantir que a paz no mundo impere. Essa República Mundial possuirá uma democracia baseada em um parlamento e uma instituição financeira, um “Banco Mundial”, responsável por não permitir a formação de monopólios e localizar possíveis focos de crise, tratando-os da melhor forma.

A democracia da República Mundial seria garantida através de um parlamento. Esse, por sua vez, seria dividido entre câmaras, em uma Dieta Mundial, como Câmara dos Cidadãos, abrindo espaço para uma participação popular mais direta, e em um



Conselho Mundial, como Câmara dos Países, definindo um voto mais concreto de autoridades governantes de cada Estado nacional atual. Essa organização, segundo Höffe, evitar a possibilidade de ser instalado um “Leviatã” em nível global, mas sim, uma democracia. Conforme visto, a função inicial, e primordial, de uma República Mundial sobre o parâmetro da filosofia da troca é o auxílio para a proteção dos direitos fundamentais positivados, portanto, os direitos humanos. Mas observe-se que a República Mundial também cumprirá outras normas básicas, que são divididas em três aspectos: a República Mundial deve ter por fundamento três atribuições, a saber: garantir a paz entre os Estados Individuais, alcançar um mercado ordenado, impor padrões sociais e ecológicos e ainda combater o crime organizado.

A paz deve ser perseguida por todos os Estados Nacionais e garantida pela República Mundial, diferentemente de outros órgãos ou movimentos – leiam-se Organizações Não-Governamentais – atuais; deve possuir força, não apenas para intervir a fim de evitar conflitos, mas de efetivamente combatê-los de forma a não existirem. Um mercado capitalista, para Höffe, possui como ponto positivo um desenvolvimento – seja tecnológico, ou mesmo, de riquezas – sem igual na história humana, mas pode ser obstruída por construtos inerentes a sua natureza, ou seja, os monopólios e cartéis. Portanto, a República Mundial deve “organizar” o mercado de forma que essas anomalias não surjam. E, finalmente, um dos maiores desafios da humanidade, que ao lado dos direitos humanos, já não possui possibilidade de espera para a sua resolução: o meio ambiente. Nunca, na história humana, os indivíduos de todos os lugares do mundo estiveram tão expostos ao mesmo problema, a natureza já não comporta a destruição que os humanos a sujeitaram, e o preço a se pagar é um risco para a própria existência dos seres vivos – humanos ou não. Destarte, a República Mundial deve auxiliar e, ainda, normatizar em nome de políticas de preservação ambiental.

Mas, note-se que, para que uma República Mundial possa possuir força e voz e, portanto, fazer valer seus ditames legitimados, é necessário que seja configurado, uma polícia mundial, com poder militar maior do que o dos Estados Nacionais, para que, então, surja um poder – que, embora repressivo, seja legitimado e, assim, seja uma “coerção livre de coerção”. É através desse poder que a República Mundial, mesmo sendo subsidiária, não representará apenas uma organização de cunho global que, em

realidade, não possui posicionamento frente ao mundo, mas seja, sim, um Estado, uma República, que poderá auxiliar, conforme Höffe, os Estados Nacionais.

Habermas, por sua vez, através de uma análise da racionalidade, também desenvolvida por outros autores, como Max Weber, intenta uma nova interpretação da sociedade, bem como propor uma nova objetivação, a saber, um agir comunicativo. No primeiro volume de sua complexa obra *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Habermas estuda, com auxílio de pesquisas de diversos autores, já previamente mencionados no presente trabalho, o que é denominado de *racionalidade cognitivo-instrumental*. Podemos entender esse conceito, tomando as palavras de Habermas sobre o mesmo, ou seja, caracterizando-o como sendo uma “auto-afirmação com êxito no mundo objetivo possibilitada pela capacidade de manipular de modo informal e de adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente<sup>137</sup>”. Em outras palavras, imaginemos dois sujeitos: ambos se relacionam com um determinado objeto, por meio racional. Entretanto, em caso de ambos agirem juntos, validando suas ações argumentativamente, neste caso, surgiria então um “entendimento argumentativo”.

Nesse segundo caso, em que um entendimento argumentativo é possível, deve-se atentar para o fato de que as pretensões de verdade apresentadas não são apenas fruto da razão propriamente dita. Na realidade, essas pretensões são fruto também de seu entorno sócio-cultural, próprio e específico de cada indivíduo, pois cada sujeito percebe seu contexto de uma forma única. Pode-se definir esse “contexto” como o mundo da vida de cada sujeito em questão. Nas palavras de Habermas:

“O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte se encontram; em que podem estabelecer reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); em que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo<sup>138</sup>”.

---

<sup>137</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.27.

<sup>138</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.179.

Segundo Habermas, com o desenvolvimento da complexidade, o mundo da vida, presente no cotidiano de cada sujeito, acaba por ser separado – porém não dividido – do que Habermas chama de sistema. Por “sistema”, Habermas compreende como sendo o Estado e o mercado burocrático. O mundo da vida e o sistema são ligados por via de “meios” que podem ser observados na relação entre: trabalhador e consumidor e a do “cliente” das burocracias públicas e o cidadão. Ou seja, o dinheiro como “meio” no caso do trabalhador/consumidor e dos impostos no caso dos cidadãos e as burocracias estatais.

O primeiro ocorre marcadamente em um meio econômico, em que cada sujeito é patentemente responsável por sua existência através do trabalho. O consumo de seus víveres, embora não apenas deste tipo de produto, é possível porque houve uma produção por parte dos sujeitos – não necessariamente, relacionada diretamente a algum sujeito em questão – e, portanto, sua existência também ocorre. Para que haja um meio de ligação entre o trabalhador e seu necessário consumo, é que surge o já citado aparato: o dinheiro. No segundo caso, o Estado, independentemente de sua especificidade histórica, necessita poder e uma forma economicamente viável para se sustentar. É daí que podemos especificar o que chamamos de “impostos”. As burocracias públicas, que servem algum tipo de serviço, que sempre variou conforme o Estado e até mesmo o momento histórico que nos referimos, necessitam de um elo para com seus sujeitos partícipes, embora, na complexidade atual, esse elo seja reduzido – segundo Habermas – aos impostos, pois, conforme já mencionado, há uma separação entre o mundo da vida e o sistema.

Diante de tal configuração, o agir comunicativo cotidiano torna-se fragmentado e sem consistência. Ante isso, Habermas propõe uma ação comunicativa, em que a argumentação racionalmente fundamentada é a que propiciará a aceitação ou não de determinada assertiva. Para exemplificar esse novo posicionamento, Habermas faz uso de uma importante definição que distingue a chamada “ação teleológica” da “ação estratégica” e da “ação dramatológica”, para, finalmente partir para sua definição da “ação comunicativa”. A “ação teleológica” ocorre, quando um determinado sujeito conceitua meios para pô-los em prática sob determinado caso. Mas, quando seu cálculo passa a intervir já em pelo menos outro sujeito, ocorre uma ampliação do conceito para uma “ação estratégica”. Na ação dramatológica é aquela em que cada sujeito se coloca como um ator do para o outro e vice-versa. Finalmente, na ação comunicativa, pelo

menos dois sujeitos, juntos, buscam uma resolução para determinados casos, resolução essa que será objetivada por meio de argumentações passíveis de validação sob o ponto de vista de qualquer um dos partícipes, desde que essas mesmas possibilidades, também sejam por sua vez, passíveis de serem questionadas argumentativamente.

Habermas é cômico de que esse processo é possível apenas se ambos os sujeitos participam com, previamente, bases racionais comuns a ambos; do contrário, o próprio entendimento básico para uma argumentação é anulado. Assim, o processo comunicativo não ficaria restrito apenas ao diálogo acadêmico/científico, pois, caso isto ocorresse, o diálogo no processo de cooperação seria completamente restrito, não apenas dentro de uma universidade, ou mesmo de um curso específico, mas entre profissionais que pesquisam determinado assunto. Ambos os sujeitos, necessariamente, devem compartilhar das bases racionais comuns já previamente. Os sujeitos participantes da ação comunicativa devem conhecer e respeitar o fundamento dos “três mundos” – nesse caso, como se vê, trata-se de um conceito de Popper -, pois assim será possível levar em consideração todos os sujeitos implicados na ação.

Assim surge a necessidade do entendimento da razão. E Max Weber aparece como ponto fundamental para Habermas. Weber elucida uma importante teoria, a do conceito de racionalidade: a racionalidade com relação a um fim. A baliza institucional do Estado moderno não é fundamentalmente a mudança ocorrida nas relações produtivas, são os “subsistemas” de “ação racional” com relação a fins que se alteraram, patamar este que rege a racionalidade Ocidental. Esses subsistemas de ação racional acabam por produzir uma intensa burocratização e, por conseqüência, uma coisificação das relações sociais. Weber, não obstante, observa que o mundo foi moldado por um olhar científico de mundo, onde a ciência, não apenas como técnica ou conhecimento era uma estrela que guiaria o mundo para a perfeição. Por esse motivo, conforme destaca Habermas, a ciência não era meramente técnica, mas possuía uma estruturação de adoração, de religião não declarada nos moldes anteriormente conhecidos. Essa razão está envolvida em toda a vida moderna, inclusive nos processos econômicos, onde o que impera é uma

“matematização” com vistas a um fim, o lucro. É o que Weber chama de “ética econômica capitalista<sup>139</sup>”.

O direito moderno, por sua vez, é tido como desconectado da “esfera de valor” evolutiva, pois antes, e desde sempre, é motivado por uma “racionalidade cognitivo-instrumental<sup>140</sup>”. Diante disso, o que podemos observar é que a modernidade torna-se auto-regulada, Weber denomina este aspecto de “*racionalização social*”, e assim o faz porque o meio econômico e a realidade do Estado estão “perpassados” por uma ação racional com relação a fins.

É a partir daí que Habermas vai diferenciar sua própria concepção de ação comunicativa. Uma ação orientada com respeito a normas de ação técnica, e voltada para um determinado contexto, Habermas a chama de *instrumental*. E uma ação orientada para o êxito que respeita normas de eleição moral e aumentada seu grau de influência sobre outro sujeito racional, Habermas a denomina de *estratégica*. Logo, a diferença que existe entre uma relação qualquer e uma ação comunicativa propriamente dita, reside na ação social, assim, com sujeitos implicados. Ou seja, os falantes podem orientar-se tanto para a busca do êxito quanto para o mais puro *entendimento*.

Portanto, a teoria do agir comunicativo pretende ser uma opção viável aos pressupostos rígidos oferecidos nas teorias históricas. É importante notar que uma situação ideal de argumentação, embora seja ideal, não deve deixar de ser perseguida pelos sujeitos. Uma situação ideal de fala é aquela em que não surjam pressões externas nem internas. Por exemplo, o sujeito partícipe é livre de pré-conceitos e influências não-racionalizadas, e, ainda, as pressões exercidas pelo seu meio e pela economia inerente a todos os seres humanos não surtem um efeito determinante de suas opiniões. Ademais, o primeiro princípio, e mais fundamental, para uma ação comunicativa, é que toda a validação seja passível de ser contra-argumentada e, se for o caso, desacreditada. Uma ação comunicativa é tida com mais dificuldade do que nunca, exatamente porque, com o processo de separação entre mundo da vida e sistema, a ação comunicativa cotidiana, presente diretamente no mundo da vida dos sujeitos, foi fragmentada e obstruída, portanto, uma reconstrução racional das argumentações na situação de fala é extremamente importante e complexa.

---

<sup>139</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998. P.214.

<sup>140</sup> *IDEM*. P.317.

Isto é assim, pois a vida dos sujeitos é estruturada via sistema econômico, enquanto a burocratização do agir comunicativo resulta em uma influência no meio da opinião pública. Se, por um lado, a população torna-se mais convicta para cumprir os ditames do Estado, conduzido objetivamente por preceitos legais, as decisões desse mesmo Estado estão cada vez mais desconectadas da esfera do mundo da vida dos sujeitos em questão.

Após observarmos as teorias expostas por ambos os autores, suas problemáticas de pesquisa podem ser comparadas e discutidas. Isto se faz necessário, não apenas pela necessidade de um entendimento racionalmente constituído por meio de argumentação, mas porque a influência sobre a vida dos cidadãos do mundo é diretamente implicada. A República Mundial Subsidiária de Otfried Höffe representa uma possibilidade muito importante, na medida em que revolucionaria a história com um Estado inovador – embora o próprio autor não confirme sua total inovação. Entretanto, deve-se notar que a busca por entendimento livre de pressões que permita não apenas resultados, mas o aprendizado através da busca de resultados deve ser posta em prática.

Conforme visto, a República Mundial Subsidiária com molde na filosofia da troca é um impedimento para uma prática comunicativa voltada para o aperfeiçoamento da comunidade humana. Se a filosofia que embasa a República Mundial é a da “Troca” o que se pode imediatamente contra-argumentar é que uma “Troca” limita em muito as possibilidades humanas. Uma “Troca” necessita que haja equidade no resultado da mesma, e, por este motivo, surgem limites para as relações humanas, e podem ser tanto limites positivos quanto negativos. Por exemplo, em uma situação de ação comunicativa, não ocorre uma “troca”, pois se pode simplesmente não exigir uma equidade no resultado; um determinado sujeito pode ajudar outro sem por isto esperar algo em troca, mesmo que em longo prazo.

E ainda, se a troca possui como característica a equidade frente ao Estado por meio “distributivo-coletivo”, as especificidades históricas são menosprezadas. É patente que certos Estados estão vinculados de forma desprivilegiada no mercado global, isto sem mencionar os sujeitos, que não apenas por causa de educação, mas também por meio de uma simples informação privilegiada, pode ser fator de desequilíbrio na troca.

Outro fator muito importante, desenvolvido mais detalhadamente no desenrolar do trabalho é o da livre participação em uma situação de ação comunicativa, seja entre países ou entre os sujeitos. Um país mais desenvolvido economicamente faz já em nosso atual sistema, pressão para que outro país, menos desenvolvido cumpra determinados fatores econômicos que venham a propiciar o primeiro. Se uma República Mundial vier a ser estabelecida essa situação de impedimento de uma ação comunicativa será ainda mais difícil. Pois um país desenvolvido pode, primeiramente, influenciar o voto de outro país ante a República Mundial, mesmo que este voto vá contra seus interesses econômicos, obstruindo a possibilidade de argumentação. E isto tende a piorar na medida em que essa “dupla pressão” torna-se “tripla pressão”, pois os governantes de determinados países podem aderir aos ideais propostos por outro país, e assim, influenciar diretamente nas decisões de seus cidadãos, historicamente este fato é extremamente mensurável.

Habermas já destaca que a colonização do mundo da vida pelo sistema tem como atributo fundamental a fragmentação do mundo da vida e, conseqüentemente, a não participação nas decisões políticas. Tal fato é, mormente, explicitado se observarmos o exemplo da União Européia. Essa instituição foi criada na década de cinquenta, mas observou-se uma total apatia dos cidadãos frente à instituição, e apenas em 1979 foi criado o Parlamento Europeu, mais de vinte e cinco anos depois ou uma geração após. E neste aspecto se liga outro fator que ainda é um problema enfrentado na União Européia de uma forma ou de outra: a densidade populacional. Países menores, apesar de possuírem interesses que nascem seja de sua economia interna ou mesmo de sua agregação à globalização, vêm-se em uma encruzilhada. Mesmo que desejem integrar a União Européia como uma nova forma de posicionar-se frente à globalização, ainda por vezes recaem frente à dialética presente no próprio sistema econômico: seus números de deputados é menor do que de países maiores, portanto, sem maiores possibilidade de valorização de seus interesses se postos sob a égide de interesse de países mais populosos. Tal é este problema que Höffe o lembra, e, para superá-lo, cita que mesmo um país do tamanho dos Estados Unidos seja superior a de um país como a Suíça, ambos são governáveis. Mas deve-se notar para os dados empíricos oferecidos para que possamos

validar ou não tal argumentação, pois no ano de 1999 a taxa de votantes foi de apenas 6% da população suíça, e nos Estados Unidos, essa taxa não ultrapassa 46%<sup>141</sup>.

Observe-se que Habermas, ao elucidar a fragmentação do Mundo da Vida, já destacava que um Agir Comunicativo era suplementado, e o Sistema afastava-se, por este motivo, cada vez mais do Mundo da Vida<sup>142</sup>. Essa última assertiva traz a tona outro obstáculo que seria posto ao já fragmentado Agir Comunicativo, a possibilidade de discutir e desenvolver ainda mais direitos específicos via diálogo. Os Direitos Humanos, por exemplo, são tidos por Höffe como débitos humanos, que são realizados e respeitados apenas por uma ação recíproca – de troca - dos seres humanos e entre os seres humanos. Logo, os Direitos Humanos são o motivo e a legitimação da Troca e assim do Estado. Se uma situação de perda é suportável, ou mesmo, passageira, os Direitos Humanos não tem motivo para serem mudados ou aprimorados, pois a legitimação primeira permanece. O que se vê, na realidade, é que os direitos humanos são contidos na filosofia da Troca. Podemos comprovar este fato, ao analisarmos que Höffe é cético quanto ao trabalho como um Direito Humano. Uma ação comunicativa, que vise o desenvolvimento desses direitos, como por exemplo, o já mencionado direito humano do trabalho, é interrompido já que sempre haverá uma forma de contenção na filosofia da Troca, já legitimada anteriormente.

Mas qualquer que seja o direito, ou mesmo dever, ele deve ser cumprido. Mesmo que o Estado, segundo Höffe não possa obrigar a cumprir, ele fornece garantias para tanto. E, como qualquer Estado, essa garantia surge de uma força repressora. Neste aspecto é patente a substituição do Agir Comunicativo por uma força bélica. Embora Höffe deseje a Paz, para que isto ocorra, é necessário que a República Mundial Subsidiária possa contar com um exército que seja mais poderoso militarmente do que todas as nações do mundo. Tal é sua proposta de uma força militar da República Mundial

---

<sup>141</sup> SANTOS, Adão Clóvis Martins dos. Democracia para novos dias: Reflexão sobre a crise da democracia representativa. P. 569 – 580. In: Oliveira, Nythamar F. Souza, Draiton Gonzaga de. (org.). *Justiça Política: homenagem a Otrified Höffe*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

<sup>142</sup> Novamente lembrando que Höffe admite que a democracia em nível Global se tornaria mais difícil de realizar “do que no nível municipal ou até mesmo na dimensão do Estado nacional”. HÖFFE, Otrified. *A Democracia no Mundo de Hoje*. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P.407.



que mesmo países como Rússia e Estados Unidos devem possuir um poder militar menor se postos a frente da República Mundial. A produção de tal exército, conforme já se mostra, moverá uma indústria bélica de imenso poder, e ainda, deverá ser sempre renovada, ou, caso contrário, correrá o risco de não fazer frente a países – como os Estados Unidos – que gastam centenas de milhares de dólares no desenvolvimento militar. Diante de tal assertiva, um Agir Comunicativo não só não é estimulado, como não é possível.

A formação deste exército global, conforme visto consumirá despesas igualmente robustas. E para tanto, Höffe propõe a estruturação de um Banco Mundial. Este banco deve possuir, segundo o autor, um caráter de “mediação” entre o público e o privado. Assim sendo, o Banco Mundial deve zelar para que não ocorram crises no seio do sistema e evite a formação de monopólios ou cartéis a fim de manter a livre iniciativa. A proposta de Höffe, neste momento, suplanta o agir comunicativo totalmente da presença dos cidadãos, pois o Banco Mundial será residido apenas e tão somente por Banqueiros. Pois, segundo o autor, apenas com seu conhecimento o Banco poderia obter êxito em suas determinações, tal como acontecem nas universidades regidas por profissionais de seu meio. Mas devemos lembrar que o poder de tal Banco iria comandar a economia global, o que implica na própria vida cotidiana dos sujeitos, os mesmos que não terão voz dentro da instituição, uma universidade está longe de possuir tamanha responsabilidade.

E se perante o Banco Mundial, os cidadãos encontram-se isolados das decisões, pergunta-se: e quanto a povos agropastoris que sequer podem ser considerados como “inseridos” na globalização – seja ela tecnológica, cultural, social ou econômica? A filosofia da Troca que embasa uma República Mundial Subsidiária em nossa época de globalização irá tratar não somente de megalópoles, mas também de diversos povos que não possuem inserção no atual momento histórico da globalização – ou, pelo menos, não em moldes de “Troca”. Um agir comunicativo para definir outras formas para sua convivência, como por exemplo, respeitar seu isolamento, não pode ser levado a cabo, pois como a Troca seria legitimada? E assim o Estado? Poder-se-ia objetar que mesmo nas sociedades agropastoris já existe a troca em nome da coletividade, mas ainda assim é possível comparar dois momentos – sociedade agropastoril e megalópoles – tão diversos? E mais ainda, como explicar a desigualdade natural dos seres humanos? Um sujeito mais

forte e mais inteligente, dificilmente abriria mão de sua posição em nome de uma Troca transcendental. Isto ocorre mesmo se visto sob o ponto de vista de um agir comunicativo, que, por conseguinte, não é ideal, e dificilmente será.

Destarte, observamos que a formação de uma República Mundial Subsidiária, apesar dos esforços teóricos, se tidos sob o ponto de vista da Teoria do Agir Comunicativo de Habermas, são tidos como obstáculos para o aprimoramento de uma ação comunicativa. A República Mundial de Höffe viria a legitimar – e até mesmo garantir – o atual sistema econômico/social, e, mesmo que surjam aprimoramentos, ainda assim, eles possuiriam limites gritantes, pois não viriam a desenvolver um agir comunicativo e, assim, a democracia, mas pelo contrário, viria – como o próprio Höffe admite – a dificultar ainda mais os processos democráticos.

Mesmo que a *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas possa a ser duramente criticada, como Höffe o faz, ao lembrar que, em uma situação ideal de fala, os participantes podem simplesmente votar por uma ditadura, a ação comunicativa em si possui muita importância para o aprimoramento da democracia<sup>143</sup>. A situação ideal de fala, pode ainda cair na mesma forma de legitimação da atual formação econômico-social, pois se um determinado sujeito é simplesmente deixado para argumentar sem nenhuma cautela, sua tendência habitual, lembrando o grande educador Georges Snyders, é a da aceitação do mundo tal como ele se apresenta. Entretanto, ainda assim a formatação para um pensamento argumentativo presente na *Teoria do Agir Comunicativo* ainda é um meio seguro para que se discuta, em uma situação de fala que se não é ideal, intenta ser, o futuro dos seres humanos e saídas viáveis para nossos delicados problemas, sem que, com isto, tenha-se de criar novos e talvez mais difíceis obstáculos para a sociedade.

---

<sup>143</sup> OLIVEIRA, Nythamar Mundo da Vida, *Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas*. In: <http://www.geocities.com/nythamar/democracia.html> site visitado em 19/05/2009.

## Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 4. Ed. Brasília: UnB, 2001

\_\_\_\_\_. *Política*. Lisboa: Ed. Veja, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Organizado por Michelangelo Bovero; tradução Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

CHESNAIS, François. **A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, conseqüências**. São Paulo: Boitempo, 2005.

GIDDENS, Anthony. **O Mundo na era da globalização**. São Paulo: Ed: Presença, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista**. Tomo II. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social**. Tomo I. Espanha: Ed. Taurus Humanidades, 1998

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução Norberto de Paula Lima, adaptação e notas Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1997.

HERÓDOTO, de Halicarnaso. **História**. Lisboa: 1994.

HÖFFE, Otfried. **Crítica da razão pura: uma leitura cosmo-política**. In: Veritas. V.48. N: 1, 2003.

\_\_\_\_\_. **Visão república mundial – Democracia na era da globalização**. In: Veritas. Vol. 47, n.4, Dezembro 2002. Porto Alegre: PUCRS.

\_\_\_\_\_. **A Democracia no Mundo de Hoje**. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Estados Nacionais e direitos humanos na era da globalização**. In: Moreira, Luiz. Merle, Jean-Christophe. Direito e Legitimidade. Ed: Landy, São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_ **Immanuel Kant.** Barcelona, Ed: Herder, 1986.

\_\_\_\_\_ **Justiça Política:** Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_ **Justiça Política:** Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_ **O que é justiça?** tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

\_\_\_\_\_ **Valores em instituições democráticas de ensino.** In: Revista digital Scielo, 2004. Traduzido por Ioli Gewehr Wirth, com revisão técnica de Pedro Goerge. <http://www.scielo.br/pdf/es/v25n87/21465.pdf> acesso em 25/12/2009.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

KANT, Immanuel. **Sobre La Paz Perpetua.** Tradução de Joaquín Abellan. Madri, Ed: tecnos, 1998. 6º edição.

KESSELRING, *Thomas.* **Ética, Política e Desenvolvimento Humano: A justiça na Era da Globalização.** Tradução de Benno Dischinger. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2007

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e justiça num mundo globalizado.** IN: *Véritas* (Porto Alegre), v.45, n.180, 2000. Porto Alegre. P. 547-572

OLIVEIRA, Nythamar F. Souza, Draiton Gonzaga de. (Orgs). **Justiça Política:** homenagem a Otrified Höffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Höffe. Democracia, 2005.

OLIVEIRA, Nythamar. **Mundo da Vida, Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas.** In: <http://www.geocities.com/nythamar/democracia.html> site visitado em 19/05/2009.

PINET, Carlos Eduardo da Cunha. **Sobre os mundos de Habermas e sua ação comunicativa.** In: Revista da ADPPUCRS. Porto Alegre, n°.5, p.49-56, dez.2004.

PLATÃO. **A República**. São Paulo, Ed: Nova Cultural Ltda, 2000.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**; tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria Rimoli Esteves – 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Justiça e direito)

SARTRE, Jean Paul. **Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

SCHILLING, Voltaire. **Estados Unidos X América Latina – as etapas da dominação**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1984.

SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. 3º Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

SOUZA, Draiton Gonzaga, Nikolai Petersen (Org.). **Globalização e justiça II**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

---

\_\_\_\_\_ **Globalização & Justiça I**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

#### **Sites Consultados:**

**Revista digital Scielo**. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/es/v25n87/21465.pdf>> Acessado em 25/12/2009.

**Site oficial da União Européia**. Disponível em <[http://europa.eu/index\\_pt.htm](http://europa.eu/index_pt.htm)> Acessado em 26/02/09

**Site do parlamento Europeu**. <<http://www.europarl.europa.eu/sides/getdoc.do?pubref=-//ep//text+wq+p-2005-4813+0+doc+xml+v0//pt.>> Acessado em 26/02/09.

<<http://www.geocities.com/nythamar/democracia.html>> Acessado em 19/05/2009.