



**ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO FAZENDÁRIA
DIRETORIA DE EDUCAÇÃO
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO FISCAL E
CIDADANIA**

**AGIR COMUNICATIVO NAS AÇÕES DE EDUCAÇÃO FISCAL:
ENFRENTANDO OS DESAFIOS DA MODERNIDADE NA PROMOÇÃO
DA SOLIDARIEDADE SOCIAL**

MARIA DO CARMO MARTINS

Brasília

2011

**ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO FAZENDÁRIA
DIRETORIA DE EDUCAÇÃO**

CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO FISCAL E CIDADANIA

**AGIR COMUNICATIVO NAS AÇÕES DE EDUCAÇÃO FISCAL:
ENFRENTANDO OS DESAFIOS DA MODERNIDADE NA PROMOÇÃO DA
SOLIDARIEDADE SOCIAL**

Trabalho de conclusão de curso de Pós-graduação apresentado à Escola de Administração Fazendária, como requisito parcial para a obtenção do título de Especialista em Educação Fiscal e Cidadania

Cursista: Maria do Carmo Martins

Orientador: Prof. MsC Antonio Henrique Lindemberg Baltazar

Brasília

Março/2011

TERMO DE APROVAÇÃO

Maria do Carmo Martins

AGIR COMUNICATIVO NAS AÇÕES DE EDUCAÇÃO FISCAL: ENFRENTANDO OS DESAFIOS DA MODERNIDADE NA PROMOÇÃO DA SOLIDARIEDADE SOCIAL

Este trabalho de conclusão de curso foi julgado adequado como requisito parcial para obtenção do título de especialista do Curso de Educação Fiscal e Cidadania da Escola de Administração Fazendária – ESAF, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Msc Antonio Henrique Lindemberg Baltazar

Prof. Dr. Carlos Ângelo de Meneses Sousa

Brasília
Março/2011

CESSÃO DE DIREITOS

AGIR COMUNICATIVO NAS AÇÕES DE EDUCAÇÃO FISCAL: ENFRENTANDO OS DESAFIOS DA MODERNIDADE NA PROMOÇÃO DA SOLIDARIEDADE SOCIAL

Trabalho apresentado à Escola de Administração Fazendária – ESAF como parte dos requisitos para obtenção do título de Especialista em Educação Fiscal e Cidadania.

“É concedida à Escola de Administração Fazendária – ESAF permissão para publicar este trabalho por via impressa ou para divulgá-lo em meio eletrônico, para fins de leitura, impressão e/ou *download* pela Internet, a título de divulgação da produção científica produzida em conjunto com a ESAF, sem ressarcimento dos direitos autorais.”

Maria do Carmo Martins

Brasília, março de 2011.

DEDICATÓRIA

Dedico esta monografia a Nossa Senhora do Carmo, e a meus pais, postumamente, que me despertaram a consciência para os valores transcendentais e para o dever de respeito fundamental e inalienável à dignidade da pessoa humana, e, principalmente para o sentido de justiça quando essa dignidade é aviltada. Ofereço, em forma de presente, ao/à meu/minha futuro/a sobrinho/a, filho/a do Zé e da Angélica, há muito esperado/a, que foi concebido/a ao final da gestação desse trabalho.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, pois sem Ele nada podemos fazer. Agradeço à minha família, por sua presença constante em minha vida, que me dá forças para seguir caminhando e enfrentando novos desafios: a meus pais, já na glória dos céus, por me ajudarem a ser quem eu sou; à Cris e ao Doni, por seu apoio, por suas orações e sofrimentos; ao Negão, por sua sabedoria, à Inês, por seu exemplo de simplicidade e de fé na vida; ao Zé, pela acolhida ímpar pela torcida silenciosa e, claro, pela consulta de dúvidas de português qualquer hora do dia e da noite, a minhas cunhadas Stella e Angélica, por seus corações imensos e acolhida sem defeitos; aos sobrinhos, porque iluminam meu coração e minha vida; e à Lu e à Mary, pelo café com pão frito, orações e elogios que são alento e aconchego sempre. Agradeço também à Léia Silvia Nucci, Coordenadora de Educação Fiscal e Memória Institucional, que mais que chefe, é amiga que compartilha dos ideais que me moveram a esse trabalho; ao Delegado da Receita Federal em Uberlândia, Nilson Alves Pontes Júnior e aos Superintendentes da Receita Federal em Minas Gerais, Eugênio Celso Gonçalves e Hermano Lemos de Avellar Machado, que viabilizaram minha participação nesse curso; ao Professor Carlos Ângelo, por toda a ajuda durante o trabalho e, principalmente por ter me entusiasmado para as alegrias do trabalho acadêmico; ao meu orientador, professor Antônio Henrique, por ter me apresentado à linha de pensamento de Casalta Nabais e de Marciano Buffon, que trouxeram novo sentido à minha prática profissional; ao professor Oswaldo, que gentilmente recebeu-me em sua casa e encorajou-me no estudo da teoria habermasiana; aos colegas do curso, em especial às MBAN (Mulheres à Beira de um Ataque de Nervos) que foram o suporte e a descontração necessárias nos momentos mais difíceis. Ao meu compadre Welinton, pela bibliografia disponibilizada e, principalmente, por compartilhar seus amplos conhecimentos e por seus questionamentos e paciência em nossos encontros filosóficos; à Viviane por suas observações e dicas que me ajudaram a compreender Habermas; à Abadia, Auxiliadora e Flávia que cuidaram para que tudo estivesse em ordem; a meus afilhados Rafael e Débora, Carol e Gabi, por sua compreensão para com as minhas indisponibilidades para brincar, conversar e assistir TV. Enfim, a todos os que, de algum modo contribuíram para que esse trabalho fosse feito, o meu **MUITO OBRIGADA!**

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e o Verbo era Deus. (Jo, 1,1)

Num mundo em que o desempenho econômico favorece o bem-estar material, os valores culturais, sociais e religiosos devem adquirir um significado mais consistente, do contrário o homem estará cada vez mais saciado, mas permanecerá profundamente insatisfeito. Ele precisa dar um sentido à sua vida, descobrindo a sua própria identidade.

(LAFRANCE, 2002, p. 66)

RESUMO

A presente monografia busca analisar as possibilidades de abordagens nas ações de Educação Fiscal baseadas na Teoria do Agir Comunicativo de Habermas de modo a contribuir para a promoção da solidariedade social. Pretende-se analisar em que medida a atuação dos agentes de Educação Fiscal pode dotar a sociedade de instrumentos que contribuam para se fazer frente ao individualismo crescente e à desigualdade de nossas relações sociais, frutos do ideário neoliberal, na promoção da solidariedade social a partir da conscientização acerca do valor sócio-econômico dos tributos e da necessidade da participação social para uma correta aplicação dos recursos públicos.

Palavras-chave: Educação Fiscal. Ação Comunicativa. Solidariedade Social. Neoliberalismo. Individualismo. Modernidade. Tributação. Dignidade da pessoa humana. Direitos Humanos. Racionalidade. Normalização – NBR6022

ABSTRACT

This work intends to examine the approach to be adopted in Fiscal Education action, in the point of view of the Theory of Communicative Action, by Habermas, in order to promote social solidarity. It intends to examine in what extent the activities of the agents of Fiscal Education can provide society of instruments to face the growing individualism and the unequal social relations, fruit of neoliberal economic model in order to promote social solidarity.

Keywords: Fiscal Education. Communicative Action. Social Solidarity. Neoliberalism. Individualism. Modernity. Taxation. Human Dignity. Human rights. Racionalism. Standardization - NBR6022

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - Interações sistêmicas mediadas pelo dinheiro nas modernas sociedades capitalistas	58
FIGURA 2 - Modelo de participação social no desenvolvimento de Políticas Públicas.....	105
GRÁFICO 1 - Evolução do PIB per capita no Brasil.....	21
GRÁFICO 2 - Evolução Anual do PIB Mundial	82
GRÁFICO 3 - Evolução do PIB per capita mundial no período de 1950 a 2000	83
QUADRO 1 - Complexos de racionalização.....	72

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 SOLIDARIEDADE SOCIAL, TRIBUTAÇÃO E CIDADANIA	19
2 AÇÃO COMUNICATIVA E AS PATOLOGIAS DA MODERNIDADE.....	31
2.1 Teoria da ação comunicativa e a ética do discurso.....	32
2.2 Processo de diferenciação do mundo da vida e sistemas	44
2.2.1 <i>Conceito de mundo da vida e sistemas.....</i>	<i>45</i>
2.2.2 <i>Desacoplamento de sistema e mundo da vida.....</i>	<i>53</i>
2.3 O Papel do direito nas sociedades modernas	61
2.4 Teoria da ação comunicativa e patologias da modernidade.....	66
3 NEOLIBERALISMO, INDIVIDUALISMO E DESIGUALDADES.....	77
3.1 Neoliberalismo e a desigualdade social.....	77
3.2 Neoliberalismo, Modernidade e Individualismo	84
4 EDUCAÇÃO FISCAL E SOLIDARIEDADE SOCIAL.....	95
CONCLUSÃO	109

INTRODUÇÃO

A escolha desse tema tem origem na inquietação quanto à efetividade das ações de Educação Fiscal como elemento de transformação social.

Um dos pressupostos do Programa Nacional de Educação Fiscal – PNEF é que a conscientização da sociedade quanto ao valor sócio econômico dos tributos e à necessidade do exercício do controle social dos gastos públicos é instrumento de promoção da cidadania. E isso se dá à medida do despertar do indivíduo para o seu papel de protagonista nas ações do Estado, tendo para com ele e para com a sociedade em que vive direitos a exercer e deveres a cumprir.

Adotando essa premissa como ponto de partida, cabe uma análise sobre a forma como deve ser o agir daqueles que executam ações de Educação Fiscal para que realmente se promova essa transformação.

Uma vez que essa ação se destina a um “outro”, que deve ser visto como um igual em sua dignidade humana, deve-se analisar também de que forma deveriam ser preparadas as ações. O que se deve ter em mente é a não utilização da pessoa apenas como um meio para atingir algum objetivo, o que seria o mesmo que instrumentalizá-la. Pretende-se com o trabalho promover a reflexão por parte dos envolvidos na disseminação da Educação Fiscal quanto à postura que vem sendo adotada nas ações promovidas pelo programa. Também objetivamos trazer alguns insumos que possam orientar a preparação das ações com o olhar voltado para o “outro” com o qual se pretende estabelecer um canal de comunicação. Essa preparação deve levar em conta o que se espera como resultado de nossa atuação. Afinal o que se deseja é que o destinatário da ação passe de uma postura de aceitação passiva das situações de desigualdade social e comportamentos antiéticos para uma postura ativa de responsabilização com a transformação social; que ele deixe de encarar atitudes como a sonegação, a corrupção e malversação de dinheiro público, como coisa normal e sem possibilidade de mudança. Desejamos também analisar em que medida a transformação pretendida pode contribuir com a promoção da solidariedade social.

Um dos principais objetivos da promoção da solidariedade social é o de reduzir as desigualdades sociais provocadas pela distribuição desigual das riquezas oriundas da atividade humana.

Em contrapartida, uma das características mais marcantes da modernidade contemporânea é o individualismo. Para o presente trabalho identificamos a modernidade contemporânea como aquela que se configura a partir da década de 70, e, mais marcadamente, o final do século XX e início do século XXI.

No mundo atual, fortemente regido pela lógica de mercado liberal, da “livre” iniciativa, do não intervencionismo estatal, do Estado mínimo, da maximização dos lucros a qualquer preço e da globalização proporcionada pelas conquistas tecnológicas, ampliam-se as distâncias entre os que têm acesso aos privilégios da modernidade e aqueles condenados a viver à margem desses benefícios.

A globalização mascarada em progresso passa ao largo do que seja propriamente digno de ser considerado humano. Em nome do “desenvolvimento” milhões de pessoas são excluídas de qualquer acesso a essa evolução, sem a garantia das condições mínimas de sobrevivência. Em suma, a hegemonia do poder econômico potencializa as desigualdades e amplia o universo dos excluídos. “O discurso da globalização que fala da ética esconde, porém, que a sua é a ética do mercado e não a ética universal do ser humano, pela qual devemos lutar bravamente se optarmos, na verdade, por um mundo de gente” (FREIRE, 2009, p. 127).

Sob o ponto de vista do imperativo categórico de Kant, para ser ético, o agir humano deve levar em conta o outro e a si próprio como um fim e nunca como um meio e deve ser universalizável para todo o ser racional.

A “ética” de mercado, que instrumentaliza o ser humano, também está impregnada nas relações sociais podendo-se falar de uma crise da consciência ética, já que o outro foi expulso do campo de visão indivíduo. No Brasil, essa exclusão do outro traduz-se na dicotomia existente em estarmos alinhados ente as maiores economias do mundo em termos produção de riqueza e nos posicionarmos junto aos dez países com maiores índices de desigualdade social. Esse paradoxo se propaga por nosso sistema tributário, fortemente regressivo que faz com que pessoas que ganham até dois salários mínimos comprometam 48,8% da renda com o pagamento de tributos, ao passo que pessoas que ganham acima de trinta salários mínimos comprometem apenas 26,3% da renda em tributos¹.

Portanto, para a compreensão dos limites e possibilidades da solidariedade social no desenvolvimento econômico e social, como forma de reduzir as desigualdades sociais, faz-se necessário lançar uma luz sobre as origens desse individualismo e conhecer melhor suas

¹ Dados relativos a 2004. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/observatoriодаequidade/relatoriotributario.htm>

nuances e a forma como se apresenta. Veremos que tanto o individualismo, que caracteriza as relações humanas na sociedade atual, quanto o aprofundamento da desigualdade social, têm pelo menos uma fonte em comum: são subprodutos do capitalismo em sua forma neoliberal. Nesse trabalho, entendemos o modelo neoliberal como sendo o modelo econômico segundo o qual o papel do Estado deve se reduzir apenas à garantia da vida, da liberdade e da propriedade, abandonando o modelo intervencionista de Keynes, enfim, deixando que a “mão invisível” do mercado faça seu trabalho na promoção do desenvolvimento humano.

Esse estado de coisas a que chegamos é fruto, segundo Weber, de um processo de racionalização a partir da diferenciação das imagens de mundo que se desacoplaram das visões míticas e metafísicas que legitimavam o agir humano ao ponto do poder e do dinheiro se estabelecerem em sistemas autônomos, cuja comunicação com o mundo vivido não se dá pelo meio da linguagem, mas é mediatizada pelo meio deslinguistizado do dinheiro, imune a qualquer argumentação de caráter racional. Na ética de mercado “os fins justificam os meios”. Esse processo que, por um lado permitiu e permite o contínuo desenvolvimento humano, por outro, é, para Weber, a origem das patologias do mundo moderno.

Habermas entende que o agir comunicativo é capaz de fazer frente a essas patologias. O agir comunicativo é a ação voltada ao entendimento sobre conhecimento e regras que se tenham tornado problemáticas, onde os participantes encontram-se em iguais condições de chegar a um consenso universalizável sem coações outras que não seja a do melhor argumento.

É nesse cenário que o Programa Nacional de Educação Fiscal – PNEF² desenvolvido no Brasil pretende: “contribuir permanentemente para a formação do indivíduo, visando ao desenvolvimento da conscientização sobre seus direitos e deveres no tocante ao valor social do tributo e ao controle social do Estado democrático” (PNEF, 2009, p. 28).

Além disso a Educação Fiscal pretendida pelo programa busca “estimular a mudança de valores, crenças e culturas do indivíduo, na perspectiva da formação de um ser humano integral, como meio de possibilitar o pleno exercício da cidadania e propiciar a transformação social.” (PNEF, 2009, p.27)

Em tal contexto, surge a questão acerca da viabilidade de que ações de Educação Fiscal contribuam efetivamente para a transformação social a partir da conscientização da sociedade quanto ao compromisso com a construção da cidadania, solidariedade, ética, transparência, responsabilidade fiscal e social. Partimos do pressuposto de que Educação

² O Programa Nacional de Educação Fiscal foi estabelecido pela Portaria interministerial nº 413/2002 assinada pelos Ministérios da Fazenda e Educação.

Fiscal encerra o potencial ser um instrumento transformador na sociedade de tal forma que estimule o desenvolvimento da solidariedade social a partir da justa tributação e correta aplicação dos recursos públicos.

Apesar dos inúmeros enfoques que se pode atribuir à Educação Fiscal, concentraremos nosso estudo na análise da promoção da transformação social por meio de ações que busquem a construção da solidariedade social, baseada na compreensão do “outro” como um igual em sua dignidade, respeitada a sua diversidade. Para essa análise será necessário buscar o entendimento sobre as origens das patologias da modernidade, principalmente aquelas ligadas à hegemonia do poder e do dinheiro invadindo as relações humanas ao ponto de desterrar o outro de nosso campo de visão.

Em síntese, estudaremos a questão do agir humano baseado em princípios éticos com fundamento nas teorias de Kant e Habermas. Para fundamentação quanto ao dilema entre o individualismo contemporâneo e a solidariedade social buscaremos apoio, inicialmente, em Bauman e Buffon.

Pretendemos analisar em que medida a atuação dos agentes de Educação Fiscal pode dotar a sociedade de instrumentos que contribuam para se para fazer frente ao individualismo crescente e à desigualdade de nossas relações sociais, na promoção da solidariedade social a partir da conscientização acerca do valor sócio-econômico dos tributos e da necessidade da participação social para uma correta aplicação dos recursos públicos.

A questão para a qual pretendemos trazer alguma contribuição se resume em: que abordagem adotar nas ações de Educação Fiscal para a promoção do exercício da solidariedade social como elemento de transformação social no Brasil?

O primeiro capítulo será dedicado ao estudo da solidariedade social, fundamentada na dignidade humana, cujo respeito se expressa na promoção de uma justa repartição das riquezas, no exercício de direitos inalienáveis da pessoa humana e no cumprimento de deveres para com a coletividade. Buscaremos essa compreensão a partir da evolução histórica do conceito de solidariedade, desde à época das comunidades primitivas até sua evolução para a forma de solidariedade social dependente da tributação nos Estados modernos. Para isso, há que se compreender a questão dos direitos e deveres que envolvem essa comunicação de alteridades nas relações sociais. A garantia dos direitos fundamentais do ser humano no Estado moderno tem um custo que deve ser suportado pela própria sociedade por meio do pagamento de tributos.

Segundo Buffon (2009) é o dever fundamental de pagar tributos que sustenta o princípio da solidariedade social. Entretanto, o que se verifica atualmente é “o esquecimento

dos deveres a hipertrofia dos direitos”. No nosso entendimento, a compreensão desse movimento, à luz das teorias de Kant e Habermas, pode trazer importante contribuição para o desenvolvimento das ações de Educação Fiscal.

No segundo capítulo pretendemos aprofundar a visão da questão do agir humano com base na teoria de Kant, que, em nossa opinião é um ponto de partida necessário para a compreensão de um conceito de ética que consiga dar respostas aos dilemas promovidos pela relativização dos valores em nossa sociedade atual. Avançaremos nesse capítulo para o pensamento de Habermas (1929), filósofo e sociólogo alemão contemporâneo, que tem seu nome associado à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, cujos pensadores têm em comum “a crítica radical à sociedade industrial moderna” (GONÇALVES, 1999, p.125). Na Teoria da Ação Comunicativa de Habermas pretendemos compreender os elementos que caracterizam o agir humano na contemporaneidade, a partir da distinção entre o que Habermas denomina racionalidade instrumental e a racionalidade comunicativa. A racionalidade instrumental baseia-se na ciência e na técnica e define-se, segundo Gonçalves (1999), “pela relação meios-fins, ou seja, pela organização de meios adequados para atingir determinados fins ou pela escolha entre alternativas estratégicas com vistas à consecução de objetivos” (GONÇALVES, 1999, p.127). A racionalidade comunicativa, na qual se estabelece a ação comunicativa, é aquela a partir da qual “as pessoas interagem e, através da utilização da linguagem, organizam-se socialmente, buscando o consenso de uma forma livre de toda a coação externa e interna” (GONÇALVES, 1999, p.133).

A ideia central da teoria do agir comunicativo é a seguinte: é possível atribuir as patologias da Modernidade, sem nenhuma exceção, à invasão da racionalidade econômica e burocrática às esferas do mundo da vida, às quais essas formas de racionalidade não são adequadas e, por isso, levam a perdas de liberdade e de sentido. O agir comunicativo é concebido por Habermas de modo a abrir as oportunidades para um entendimento em sentido abrangente, não restritivo. (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 46)

Essa abertura para um entendimento mais amplo implica no acolhimento da alteridade, oportunizando-lhe espaço para manifestação e vocalização de suas necessidades e preferências.

Iniciaremos da conceituação da ação comunicativa, seus princípios e as condições para que esse agir seja possível e de que forma pode-se chegar a um consenso ético universalizável a partir do agir comunicativo.

Buscaremos, então, compreender o processo de diferenciação que ocorreu entre mundo da vida e sistemas que é elemento central para a compreensão da modernidade na forma como se apresenta na atualidade. Para isso será necessário aprofundar o conceito de mundo da vida e de sistemas e estudar o processo de racionalização que levou ao desacoplamento entre o mundo da vida e os sistemas do poder e do dinheiro.

Em sua teoria, Habermas chega à conclusão de que uma vez que a linguagem tornou-se incapaz de promover a integração social dado que o dinheiro passou a ser o meio de comunicação, é preciso outro meio para estabelecer uma ponte entre mundo da vida e os sistemas autônomos. Habermas entende que o direito tem esse poder de traduzir as questões que se tornaram problemáticas para a linguagem do direito, que, por sua vez se comunica com os sistemas do poder e do dinheiro. Portanto, é importante entendermos também esse processo.

Finalmente, nesse capítulo estudaremos de que forma Habermas entende que a ação comunicativa possa fazer frente às patologias da modernidade. Entendemos que o estudo da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas pode nos ajudar no sentido não só de compreender a gênese das patologias do mundo moderno, como também de buscar respostas que sirvam de orientação para a conduta dos agentes de Educação Fiscal em sua missão de transformação de crenças, valores e da própria cultura acerca das questões relativas ao valor dos tributos e da justa utilização dos recursos públicos, de tal forma em que os interesses econômicos se equilibrem com as demandas da sociedade.

No terceiro capítulo pretendemos trazer à luz uma visão do individualismo crescente da modernidade por seu caráter antagônico à ideia de solidariedade. Para essa análise contaremos com o apoio do pensamento de Zigmunt Bauman, que cunhou o termo “modernidade líquida” que bem caracteriza a fluidez e efemeridade das relações humanas em nosso mundo atual. Procuraremos entender o papel que modelo do capitalismo neoliberal, quando introduzido nas relações humanas, representa para a potencialização do individualismo, fruto da invasão da racionalidade instrumental no âmbito das relações humanas.

No quarto capítulo estudaremos a Educação Fiscal na perspectiva da solidariedade social e do agir comunicativo buscando identificar elementos que nos dêem pistas sobre o modo de agir que leve à efetiva transformação social dos destinatários das ações desenvolvidas no âmbito do PNEF e o comportamento esperado dos integrantes do programa.

Em nossa proposta de trabalho pretendemos relacionar os conceitos oriundos de nossos aprofundamentos teóricos aos objetivos e pressupostos do programa.

A partir do aprofundamento dos conceitos de ética, do agir comunicativo e da solidariedade social buscaremos encontrar pistas para orientação da condução do PNEF. Tentaremos identificar possíveis caminhos para a condução dos rumos do programa a fim de buscar maior efetividade das ações desenvolvidas.

Dessa forma pretendemos contribuir para o alcance dos objetivos do programa como instrumento de transformação social a partir da promoção da solidariedade social. Buscaremos analisar possíveis abordagens nas ações de Educação Fiscal que contribuam para a promoção da solidariedade social. Para tanto, buscaremos

- explicitar as características da solidariedade social para a transformação da sociedade preconizada pelo PNEF;
- explicitar as principais características da modernidade e suas patologias;
- explicitar as características do individualismo na atualidade; e
- analisar que postura o agente das ações de Educação Fiscal deve adotar perante o “outro” ao qual se destina sua atuação no sentido de provocar uma mudança de crenças, valores e cultura.

1 SOLIDARIEDADE SOCIAL, TRIBUTAÇÃO E CIDADANIA

“O povo brasileiro é um povo solidário”. Esta afirmação seria inconteste se perguntássemos à maioria dos brasileiros. Isso porque, no senso comum, a solidariedade é tida como uma das características distintivas dos brasileiros.

Todavia, ao perscrutarmos as diferentes nuances do significado da palavra solidariedade é possível chegar à conclusão de que, ao se definir como um povo solidário, o brasileiro tem em mente aquele tipo de solidariedade que é despertada em momentos críticos, diante de situações catastróficas ou perante necessidades extremas como a miséria e a fome. De fato, quando instado a voluntariar-se ou efetuar doações para auxílio de pessoas atingidas por calamidades, em curto espaço de tempo observamos a mobilização de centenas de milhares de pessoas em todo o país.

Ainda que tenha seu valor, este tipo de solidariedade está longe de produzir um efeito duradouro na solução das situações de necessidade crônica pelas quais passam milhões de brasileiros que vivem abaixo da linha de pobreza.

Como exemplo podemos citar a tragédia ocorrida em Santa Catarina em 2008, provocada por chuvas frequentes que duraram cerca de três meses, e que atingiu mais de 2 milhões de catarinenses. Entre desalojadas e desabrigadas, foram 78 mil pessoas. De acordo com a Defesa Civil do Estado de Santa Catarina³, um terço do território catarinense foi atingido pelas chuvas: 63 municípios catarinenses decretaram Situação de Emergência e 14 decretaram Estado de Calamidade Pública. Segundo dados da Defesa Civil, em janeiro de 2010, 3,6 mil pessoas ainda encontravam-se desalojadas e 2,4 mil desabrigadas.

A resposta da população brasileira foi rápida e generosa. Aproximadamente 12 mil pessoas responderam solidariamente com doações de 4,3 milhões de quilos de alimentos e 2,5 milhões de litros de água potável. Segundo a Defesa Civil do Estado de Santa Catarina, as doações em dinheiro somaram a quantia de 36 milhões de reais, que foram utilizados, principalmente na aquisição de terrenos e construção de casas para os desabrigados. Paralelamente, houve o aporte de recursos da União.

³ Dados obtidos junto à Defesa Civil do Estado de Santa Catarina. Disponível em <<http://www.defesacivil.sc.gov.br>>. Acesso em 14/01/2011

Um dado que chama a atenção é fato de que o aporte de recursos da União seja cerca de 14 vezes maior para a rubrica orçamentária “resposta aos desastres e reconstrução” do que para a prevenção de desastres, segundo informações da ONG Contas Abertas⁴.

As ações solidárias em momentos de calamidades apesar de louváveis, desejáveis e necessárias, por si sós não são suficientemente eficazes no tratamento da questão. Podemos chegar a essa conclusão, por exemplo, a partir da situação que se observa no Estado de Santa Catarina mesmo. Verifica-se que, no período de 1980 a 2003, segundo Marcelino, Nunes e Kobayama (2006), foram registrados 3.373⁵ desastres naturais. Trata-se, portanto de uma área de risco. Seria mais eficiente, então, associar-se o conhecimento do perigo, da vulnerabilidade e da resposta do sistema social aos desastres naturais, como elementos chaves na equação de risco, e investir na possibilidade de

[...] capacitar as comunidades para enfrentar, resistir e recuperar-se de um desastre natural, através de medidas preventivas e políticas públicas, que visem principalmente diminuir o número de pessoas afetadas.

Além disso, cabe ao poder público aplicar e fiscalizar as diretrizes já existentes com respeito ao ordenamento territorial, planejamento urbano, plano diretor, zoneamento ambiental e Defesa Civil. (MARCELINO, NUNES e KOBAYAMA, 2006, p.76)

A solidariedade “emergencial” ou de cunho assistencialista, ainda que necessária, por si só é incapaz de solucionar o problema da desigualdade entre os mais ricos e os mais pobres. Fosse esse o caso, o Brasil estaria melhor colocado no *ranking* mundial do Índice de Desenvolvimento Humano – IDH, onde ocupa a 73ª posição entre 169 países, conforme informações levantadas pelo Banco Mundial em 2009. Essa posição representa uma evolução, se comparada a anos anteriores e parece não ser muito desfavorável, pois situa o Brasil no grupo de países com IDH alto, acima de países com o IDH baixo ou muito baixo. Por outro lado, quando analisamos a desproporção entre a colocação do Brasil no *ranking* que mede a riqueza produzida no país – PIB – e o que mede a desigualdade social na distribuição dessa riqueza – GINI⁶ –, percebe-se que para a redução das desigualdades sociais a solidariedade assistencial não é suficiente.

⁴ Disponível em <<http://contasabertas.uol.com.br/WebSite/>>. Acesso em 14/01/2010.

⁵ Dados extraídos do relatório de Mapeamento de risco de desastres naturais do estado de Santa Catarina, disponível em www.inpe.br/.../geodesastres/.../Marcelino-et-al_2006_Maparisco_desastres_naturais_Santa_Catarina.pdf. Acesso em 29/12/2010.

⁶ O índice de Gini situa-se entre os 0 e os 100. Um valor de 0 representa igualdade absoluta e de 100 desigualdade absoluta.

Para se ter uma ideia desse contraste, verifiquemos os dados. Segundo dados do Banco Mundial⁷, em termos de riqueza produzida, o Brasil se situa como a 10ª economia mundial. Em contraste brutal, segundo dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD⁸, em 2007, com um coeficiente Gini de 55, o Brasil ocupava o 10º lugar no *ranking* da desigualdade, perdendo apenas para a Namíbia, Comores, Botsuana, Haiti, Angola, Colômbia, Bolívia, África do Sul e Honduras. Em suma, um entre os dez países mais ricos do mundo, o Brasil está entre os 10 países mais desiguais desse mesmo mundo.

Se, por um lado, o PIB *per capita* brasileiro teve um acréscimo de aproximadamente 41% no período de 2005 a 2009, por outro lado, esse acréscimo não significou muito para 21,5% da população brasileira, cerca de 40 milhões de pessoas, que ainda vive abaixo da linha da pobreza⁹.

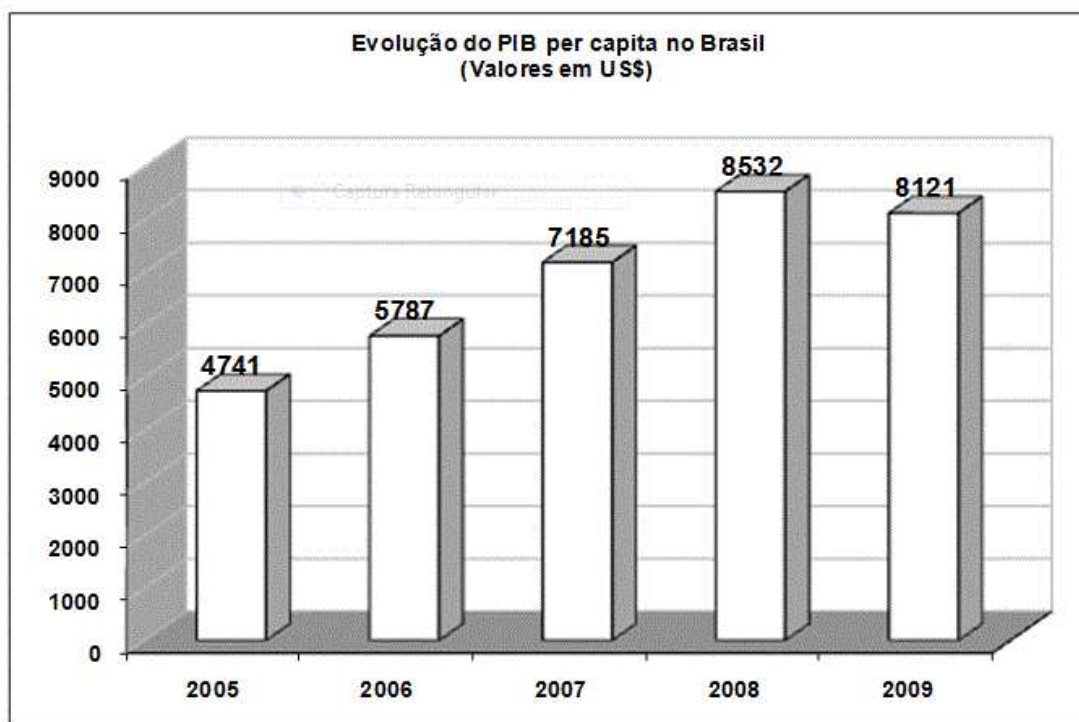


GRÁFICO 1 - Evolução do PIB per capita no Brasil
Fonte: Banco Mundial

A desigualdade da distribuição de riqueza no Brasil também aparece quando se compara o rendimento dos 10% da população mais rica com o dos 10% mais pobres. A

⁷ Os dados relativos ao PIB, ao índice Gini e ao percentual da população abaixo da linha da pobreza foram extraídos da base de dados Banco Mundial. Disponível em: <http://data.worldbank.org>. Acesso em 30/12/2010.

⁸ Dados extraídos do Relatório de Desenvolvimento Humano 2009. Disponível em <http://www.pnud.org.br/rdh/>. Acesso em 30/12/2010.

⁹ Dados do Banco Mundial.

relação é da ordem de 40 vezes. Essa proporção varia de 6 a 10 para os 10 países com maior IDH.

Diante do exposto, entendemos que o exercício da solidariedade de forma sistemática e eficaz passa pela ação do Estado, por meio da correta aplicação dos recursos obtidos por meio de uma justa tributação da sociedade.

Nesse contexto, faz-se importante aprofundarmos o conceito de solidariedade, com vistas a buscar um entendimento mais específico sobre o significado da solidariedade social no âmbito abrangido pela Educação Fiscal. Referimo-nos, em especial, àquele tipo de solidariedade que pode ser relacionado ao papel da tributação para a efetivação dos direitos fundamentais previstos na Constituição Federal Brasileira.

O mandamento cristão de amar ao próximo como a si mesmo sintetiza o ideal de solidariedade que Westphal (2008) denomina “solidariedade pré-moderna”, e Nabais (2005), “solidariedade dos antigos”. Aqui o próximo não é apenas aquele outro no âmbito das comunidades primárias das quais fazemos parte, sendo a família o principal modelo. O próximo é o outro em sua totalidade que abrange a sua diversidade, podendo mesmo identificar-se com os inimigos, e mesmo aqueles que não compartilham de ideias e ideais em comum. É nesse conceito estendido de solidariedade

[...] que os sentimentos de unidade entre as pessoas, independentemente de origem, nacionalidade, religião... são alentados. (...) Ela não tem imbuída a dimensão e as ações de cunho político-estatal, ou seja, prioriza as relações humanas.” (WESTPHAL, 2008, p.44)

Nesse sentido, a solidariedade se relaciona com o sentimento de pertença aos grupos ou formações sociais das quais o homem faz parte e nos quais realiza suas necessidades como ser social. Dentre esses grupos se destaca a

[...] comunidade paradigma dos tempos modernos – o Estado. Do que resulta que a solidariedade pode ser entendida quer em sentido objetivo, em que se alude à relação de pertença e, por conseguinte, de partilha e de co-responsabilidade que liga cada um dos indivíduos à sorte e vicissitudes dos demais membros da comunidade, quer em sentido subjetivo e de ética social, em que a solidariedade exprime o sentimento, a consciência dessa mesma pertença à comunidade. (NABAIS, 2005, p. 112)

Historicamente, observa-se que a evolução da ideia de solidariedade parte de um modelo de ajuda recíproca devida entre os membros de uma comunidade, especialmente da comunidade familiar. Esse modelo amplia-se com a difusão do ideal da solidariedade cristã, definida a partir do sentimento de unidade em Cristo, em quem todos são irmãos, independente dos laços consangüíneos. E é essa unidade que compromete ao amor ao próximo. Esse amor deve ser manifesto em atitudes. No caso dos cristãos primitivos, esse amor manifestava-se principalmente na partilha dos bens. A relevância do ideal de solidariedade cristã está no fato de que a proposta cristã amplia o universo daqueles que devem ser suportados para fora do âmbito da proximidade, ao defender uma fraternidade universal e o conseqüente dever de ajuda recíproca. Essa ampliação do raio de abrangência das ações de solidariedade para além das comunidades mais próximas deu-se de forma gradual.

Na sociedade medieval a pobreza era vista como destino. O amor cristão ao próximo, as tradicionais obrigações de status ou pertencimento às corporações determinavam as formas de auxílio e ajuda a serem praticadas em tempo de necessidade. O Estado de bem-estar absolutista não praticava nenhuma forma de solidariedade, mas de 'paternalismo de sorte' ou 'despotismo benevolente'. O Estado pré-moderno agiu sobre as estruturas de bem-estar feudais e de castas e removeu-as. A forma efetiva de segurança firmada para os 'socialmente fracos', era a casa, pelo menos enquanto eles estavam integrados nesta. Todavia, as instâncias societárias (família, vizinhança, vila, comunidade eclesial) perderam de forma crescente a sua função (FRANKENBERG¹⁰, 1994 *apud* WESTPHAL, 2008)

O modelo de solidariedade pré-moderna não contava ainda com a participação efetiva do Estado. Verifica-se, portanto, que, ainda que a ideia de solidariedade que permeia as relações humanas tenha origens remotas, segundo Nabais (2005) a concepção de solidariedade ligada ao instituto do direito público é uma ideia da modernidade, mais precisamente do final do século XIX e início do século XX.

Foi nessa época que um modelo social baseado na solidariedade começou a ser desenvolvido a partir das ideias de teóricos franceses. Esse modelo, que ficou conhecido como solidarismo, visava fazer frente às questões sociais que se apresentavam como urgentes.

Um dos pensadores chave desse modelo, Gide¹¹, constatou que a "solidariedade natural ou obrigatória", que surge por meio da consciência de pertença a uma comunidade era

¹⁰ Cf. FRANKENBERG, G. *Auf der Suche Nach der Gerechten Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Fischer, 1994.

¹¹ Charles Gide foi um influente economista na França e viveu de 1847 até 1932.

insuficiente para fazer frente aos riscos sociais e econômicos a que os trabalhadores estavam sujeitos. Esse tipo de solidariedade “não soluciona os problemas éticos decorrentes da atividade econômica” (WESTPHAL, 2008, p. 45).

Para isso é preciso, portanto, de outra forma de solidariedade que Gide denomina solidariedade desejada ou necessária. “Para que a solidariedade desejada ou necessária torne-se real e efetiva, necessita-se da intervenção do Estado na condição de formulador da legislação social.” (TRAGL¹², 2000 *apud* WESTPHAL, 2008, p. 45). Cabe ressaltar também o papel do Estado na condição de interventor e regulador na concretização da solidariedade por intermédio do poder público.

Bourgeois¹³, um dos influenciadores do solidarismo francês, defende que “as pessoas necessitam da solidariedade universal para seu desenvolvimento individual”. Em seu ‘pacto de solidariedade’ Bourgeois identifica no Estado um papel de coordenação das ações dos indivíduos na sociedade.

Para ele, o objetivo do Estado é instituir a justiça entre seus membros. Como a solidariedade ‘natural’ ou ‘objetiva’ precisa ser complementada pela solidariedade ‘moral’, esta última foi ativada na forma do contrato social. (WESTPHAL, 2008, p.45)

A efetivação da solidariedade moral no âmbito do ‘contrato social’ positiva a corresponsabilidade dos membros de determinada sociedade na assunção dos riscos inerentes ao próprio desenvolvimento e manutenção da coesão social. Aqui se manifesta a diferença entre o assistencialismo, traduzido no cuidado com os mais necessitados e a solidariedade do ponto de vista social. Baseando-se nas ideias desenvolvidas por Zoll¹⁴, Westphal (2008) afirma que a solidariedade social é ao mesmo tempo a base e a prática da política social e

[...] que a prática do cuidado aos pobres é caridade, benevolência, incluindo diferenças hierárquicas entre doador e receptor. Enquanto o cuidado ao pobre contém a prática da benevolência e da caridade, a solidariedade constitui-se em base da política social. Enquanto a primeira está baseada no amor ao próximo, não desembocando no reconhecimento de direitos estatais, a solidariedade tornou-se um

¹² Cf. TRAGL, T. *Solidarität und Sozialstaat*. Teoretische Grundlagen, Problemen und Perspektiven de Modernen Sozialpolitischen Solidaritätskonzeptes. München; Mering: Hamp, 2000.

¹³ Léon Bourgeois (1851-1925) era vinculado ao partido Radicaux-Socialistes, foi político e primeiro ministro, influenciando fortemente o sistema de seguridade social francês .

¹⁴ ZOLL, R. *Was Ist Solidarität Heute?* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000

conceito para fundamentar a redistribuição dos riscos sociais. (WESTPHAL, 2008, p.48)

Segundo Nabais (2005) o solidarismo aparece, então, como uma terceira via entre o liberalismo e seus inerentes riscos e inseguranças sociais, e o socialismo, marcadamente a fórmula do socialismo de Estado alemão de Bismark. A corrente de pensamento do solidarismo foi a base para a política social francesa e também para a Doutrina Social da Igreja, que, por sua vez, “teve grande influência no desenvolvimento da solidariedade como princípio de Estado” (WESTPHAL, 2008, p. 46)

Dessa forma, a solidariedade dos modernos, “passa a ser um princípio jurídico e político cuja realização passa, quer pela comunidade estadual¹⁵ (sic), seja enquanto comunidade política, seja enquanto comunidade social, quer pela comunidade civil ou comunidade cívica” (NABAIS, 2005, p. 113).

Nabais (2005) afirma que a ideia de solidariedade ficou esquecida até o advento da quarta geração de direitos fundamentais, os chamados “direitos ecológicos” ou “direitos de solidariedade”. Apesar de reconhecer que a solidariedade esteja relacionada a outras gerações de direitos, tais como os direitos sociais de terceira geração, Nabais (2005) observa que em relação aos direitos de quarta geração, a solidariedade ganha um novo sentido, que merece ser destacado.

Nossa percepção é a de que a ênfase dada aos direitos de solidariedade nos tempos atuais advém da constatação de que a extensão dos efeitos da ação humana no mundo não conhece fronteiras. Questiona-se gradativamente o atual modelo de desenvolvimento pautado pela necessidade de expansão crescente de mercado e por um modelo produtivo altamente consumidor de recursos não renováveis e devastador para o meio ambiente. Esse despertar da consciência para os problemas globais tem levado a questionamentos que passam pela solidariedade não só para com os contemporâneos, mas pela necessidade de uma solidariedade intergeracional, que garanta condições de vida dignas para os que virão.

Será importante, para os fins que desejamos, trazer à nossa discussão a distinção entre os conceitos de solidariedade vertical e solidariedade horizontal, na forma como nos apresenta Nabais (2005).

A solidariedade vertical ou solidariedade dos modernos, denominada solidariedade paterna, é a via da solidariedade pelos direitos. A solidariedade, ou responsabilidade dos

¹⁵ Estatal, em português brasileiro.

indivíduos uns pelos outros, aqui se efetiva pela ação essencialmente do Estado na realização dos direitos sociais, pelos “direitos ecológicos em que se sobressaem certos direitos coletivos e pelo direito de solidariedade intergeracional ou diacrônica que são basicamente deveres” (NABAIS, 2005, p. 114)

O Estado tem o dever de garantir um adequado nível de realização dos direitos fundamentais à saúde, habitação, educação, etc. Caso os membros da comunidade não sejam capazes por si sós de atingir esses níveis cabe ao Estado suprir essa carência, por meio de prestações sociais que lhes assegurem esses direitos.

A solidariedade horizontal, ou solidariedade pelos deveres, definida como solidariedade fraterna, está diretamente ligada ao conceito dos deveres fundamentais ou constitucionais, em concordância com o uso dos termos que faz Casalta Nabais, que identifica os deveres fundamentais àqueles expressa ou implicitamente previstos na Constituição. Na concepção adotada por Nabais e que passamos a utilizar, os deveres fundamentais clássicos

[...] por constituírem verdadeiros pressupostos da existência e do funcionamento da comunidade organizada politicamente num estado democrático, não podem, por isso deixar de ser reconhecidos e exigidos no estado contemporâneo. É o que efetivamente acontece com os deveres de defesa da pátria, o dever do serviço militar e os deveres sucedâneos deste, com o dever de pagar impostos e com os deveres políticos, que se incluem o dever de voto, o dever de recenseamento eleitoral e o dever de colaboração com a administração eleitoral. Ora, estes deveres estão intimamente associados, respectivamente, à existência, ao funcionamento econômico e ao funcionamento democrático da comunidade estadual. (NABAIS, 2009, p. 102)

Além desses deveres fundamentais a solidariedade horizontal também se relaciona aos deveres de solidariedade que cabem à sociedade civil, à vista dos limites naturais de escassez de recursos impostos à atuação do Estado Social. A ação da sociedade civil sempre esteve presente mesmo quando o Estado Social se julgava capaz de fazer frente a todas as necessidades.

A solidariedade horizontal também está presente quando o próprio Estado convoca a colaboração sem fins econômicos dos indivíduos para a realização de direitos sociais aos quais a atuação Estatal de caráter institucional não tem condições de realizar. Essa incapacidade do Estado se verifica não somente por razões de ordem técnica ou de recursos, mas porque

alguns dos problemas que hoje convocam nossa solidariedade, designadamente os colocados em sede de algumas das exclusões sociais do nosso tempo, requerem, mais do que prestações pecuniárias ou mesmo em espécie do Estado ou de outras instituições, o contato e o calor humanos que promovam a recuperação do sentido útil da vida, reconduzindo os excluídos ao seio da família, ao mundo do trabalho, ou ao exercício duma atividade útil inclusivamente em sede de voluntariado social. (NABAIS, 2005, p. 117)

Por outro lado, a solidariedade horizontal pelos deveres faz-se necessária para a garantia e mesmo a concretização daquela solidariedade vertical a cargo do Estado, que é a solidariedade pelos direitos.

Em suma, podemos observar uma relação de reciprocidade entre a solidariedade do tipo vertical e a horizontal. Por um lado, o Estado tem o dever de garantir os direitos fundamentais de seus cidadãos. De outra parte, cabe aos cidadãos, por meio do cumprimento de seus deveres fundamentais, propiciar as condições necessárias para que isso aconteça.

Dessa reflexão acerca da evolução do conceito de solidariedade e das diversas nuances que este termo evoca, interessa-nos em especial as mudanças relacionadas ao aumento da complexidade da sociedade moderna e à evolução do modelo de sociedade para os atuais Estados nacionais. Essas mudanças promoveram o deslocamento da solidariedade da esfera das comunidades primárias, como a família, passando a envolver a sociedade abrangida pelos Estados, dentro de um conceito de unidade nacional. Hoje já podemos inclusive dizer que esta noção se amplia para além fronteiras, e começa-se a falar da necessidade de uma solidariedade global, a partir da conscientização crescente acerca dos direitos ecológicos e transgeracionais.

Ora, a solidariedade social, que se realiza por meio da ação Estatal na garantia dos direitos e exigência dos deveres fundamentais deve ser de alguma forma financiada. Segundo Sanches e Da Gama (2005) “não há Estado sem direitos, nem direitos sem impostos, nem impostos sem dinheiro [...]”

Segundo esses autores,

O princípio da solidariedade social implica, pelo menos, que todos contribuam para as despesas coletivas de um Estado, de acordo com a sua capacidade, tributando-se os cidadãos de modo a que as desigualdades efetivas entre estes se esbatam – e desejavelmente se extingam – propiciando, a cada um, uma existência mais digna e plena, porque mais livre. Na desigualdade que se não escolhe há sempre menos liberdade potencial. (SANCHES e DA GAMA, 2005, p. 90)

A essa liberdade comporta uma contrapartida de responsabilidade que se manifesta no cumprimento daqueles deveres que irão garantir ao Estado os meios necessários para o exercício de seu papel.

Essa concepção de Estado financiado pela tributação nos remete ao conceito de Estado Fiscal, definido como o “estado cujas necessidades financeiras são essencialmente cobertas por impostos.” (NABAIS, 2001, p. 2)

Para Nabais (2001) falar em Estado fiscal é falar em impostos. Na atual configuração do Estado moderno se, por um lado os impostos são inevitáveis¹⁶, possuem um caráter gravoso para seus cidadãos, por outro lado são o preço que pagamos pelas liberdades que usufruímos e pelo tipo de Estado que financiamos para termos uma sociedade civilizada.

Nessa linha de pensamento, se a manutenção do atual modelo de organização político-social baseia-se em Estados fiscais dependentes de impostos – e não se verifica no horizonte perspectiva de mudança nesse modelo – conclui-se que “os impostos constituem indeclinável dever de cidadania, cujo cumprimento a todos nos deve honrar.” (NABAIS, 2001, p. 2)

Nabais (200?) identifica basicamente três tipos de custos, que se materializam em deveres fundamentais, devendo ser suportados pela comunidade organizada para o bom funcionamento do Estado moderno: os custos de existência e sobrevivência do Estado, materializado no dever da própria defesa da pátria, integre este ou não um específico dever da defesa militar; os custos ligados ao funcionamento democrático do Estado, concretizados no dever de votar; e, por fim, os custos financeiros públicos, que se traduzem no dever de pagar impostos.

O que se verifica, no entanto, em contraposição à ideia de deveres fundamentais, principalmente a partir da II Guerra Mundial é um crescimento da noção dos direitos fundamentais e um esquecimento dos deveres fundamentais, que formam a base de sustentabilidade da solidariedade social, garantia da concretização desses mesmos direitos.

Buffon (2009) denomina esse fenômeno de “hipertrofia de direitos fundamentais”. O que se deu é que

¹⁶ Conforme a célebre frase de Benjamim Franklin: “neste mundo nada está garantido senão a morte e os impostos”

as constituições passaram a consagrar, formalmente, uma expressiva gama desses direitos, sem que houvesse a devida preocupação com a perspectiva de esses novos direitos se tornarem realidade (BUFFON, 2009, p. 80).

É inegável o saldo positivo que advém da conscientização acerca dos direitos fundamentais com o desenvolvimento de toda uma teoria, com embasamento na doutrina e da jurisprudência. Entretanto, discute-se a até que ponto a proliferação de direitos positivados constitucionalmente não tem, paradoxalmente, dificultado a concretização daqueles direitos considerados essenciais para a garantia de uma existência digna para todos. Segundo Buffon (2009) a expressividade do fenômeno tem levado a autores como Casalta Nabais a defenderem “menos direitos fundamentais em nome dos direitos fundamentais”.

O que se pretende ressaltar é a necessidade de se retomar a discussão acerca dos deveres fundamentais, relegados a segundo plano. Buffon (2009) afirma que isso se deu, devido a rejeição à ideia de dever provocada pela hipertrofia dos deveres nos regimes autoritários que marcaram a maioria dos países, e influenciaram o desenho das constituições contemporâneas. Dentre os países que sofreram essa influência destacam-se, especialmente a Itália, Alemanha, Portugal, Espanha e Brasil, que surgiram num período pós-autoritarismo (BUFFON, 2009, p.83).

De outra parte, o esquecimento dos deveres também encontra reforço no crescente individualismo do mundo contemporâneo, “que empalideceu e fez-se tornar anacrônica a imprescindível solidariedade social” (BUFFON, 2009, p. 82). Resulta daí que

[...] a hipertrofia dos direitos fundamentais, paralelamente ao esquecimento dos deveres fundamentais, causa um nocivo efeito nas bases estruturais da sociedade, pois a ideia de solidariedade se esvazia e, paulatinamente, frustram-se as expectativas de concretização daqueles direitos mais fundamentais, justamente por parte daqueles que necessitam, substancialmente, de que tais direitos deixem de ser, apenas, uma parte de uma “bela obra literária” (constituição) (BUFFON, 2009).

Dos deveres esquecidos, interessa-nos particularmente o dever fundamental de pagar tributos, mais especificamente o de pagar impostos, porque desvinculados de um caráter diretamente prestacional, que permite a efetiva distribuição da riqueza na concretização do ideal da solidariedade social, promotora da justiça fiscal.

Das inúmeras causas possíveis para o amortecimento das consciências acerca desse dever, interessa-nos aprofundar uma análise a partir da evolução da sociedade como um

processo de racionalização que conduz à dessacralização progressiva dos fundamentos legitimadores e integradores da sociedade. Esse processo leva à diferenciação dos meios do dinheiro e do poder nos sistemas autônomos sistema da economia e do Estado, desvinculados de qualquer fundamentação ética. Nesse processo formam-se as sociedades modernas complexas e pluralizadas.

Em tal contexto, como levar à sociedade brasileira à conscientização acerca do valor sócio econômico dos tributos e da necessidade de controle social dos gastos públicos? Como incentivar o repúdio a práticas de sonegação, contrabando, descaminho e de corrupção num mundo individualista e materialista?

Em nosso entendimento, a análise dessas questões será de especial importância no momento de se verificar de que modo a promoção da Educação Fiscal pode contribuir para a promoção de um novo consenso social sobre a questão da legitimação tributária.

2 AÇÃO COMUNICATIVA E AS PATOLOGIAS DA MODERNIDADE

Com base na teoria da racionalização de Max Weber, na qual se apóia, em alguns pontos, a teoria da ação comunicativa de Habermas (1999), poderíamos dizer que as transformações que observamos nas estruturas econômicas e de poder que levaram ao atual estado de coisas que vivenciamos na modernidade, quais sejam a economia capitalista e o Estado moderno, são resultado de um processo histórico-universal de racionalização.

Habermas (199) afirma que para Weber, o que permite o nascimento das estruturas de consciência modernas é justamente o processo de racionalização que se traduz basicamente no “desencantamento das imagens metafísicas do mundo”. Paradoxalmente, esse mesmo processo de racionalização seria o responsável pelas patologias que observamos na modernidade, dentre os quais poderíamos ressaltar (i) a hegemonia do poder e do dinheiro sobrepassando a ética nas relações sociais e (ii) o aumento do individualismo marcado pelo consumo, que adentra, inclusive nas relações sociais com sua lógica de mercado. No aprofundamento dessa questão iniciaremos por uma visão geral da teoria da ação comunicativa desenvolvida por Habermas e apresentaremos os principais fundamentos para a construção de uma ética discursiva que permita o enfrentamento dos desafios que se apresentam na modernidade.

O processo de diferenciação das visões de mundo resulta no estabelecimento do dinheiro e do poder como sistema autônomos, desacoplados das esferas de valor da cultura, sociedade e personalidade, que estão na base de um mundo da vida que os participantes de uma argumentação compartilham intersubjetivamente. Para melhor compreender esse fenômeno, aprofundaremos o entendimento dos conceitos de mundo da vida e sistemas e a forma como se desenvolve esse processo de diferenciação.

Percorreremos os caminhos da teoria racionalização proposta por Weber e o aporte que Habermas faz a essa teoria no sentido de compreender de que modo a ação comunicativa pode fazer frente às patologias da modernidade.

Por fim, discorreremos sobre o papel que o direito exerce no estabelecimento de um meio que permita a comunicação do mundo da vida com os sistemas econômico e do poder que se tornaram autônomos.

2.1 Teoria da ação comunicativa e a ética do discurso

Do processo de racionalização interessa-nos, particularmente, a questão da moralidade fundamentada e validada pela razão. Partiremos, portanto, das ideias desenvolvidas por Kant, para quem a moralidade é uma condição para a busca da felicidade e não o contrário, como entendia Aristóteles, que via no agir virtuoso uma forma de se alcançar a felicidade (*eudaimonia*).

Para Kant, existiam duas formas de manifestação da razão, caracterizadas segundo o tipo de relação que o ser humano estabelece com o mundo a sua volta. No pensamento de Kant, o agir humano é regido por dois reinos: o da liberdade, incondicionado, o mundo dos homens e o da causalidade, condicionado, o mundo das coisas. Assim, o ser humano pertence aos dois mundos, mas o seu agir não deve ser determinado pelas causas e efeitos do mundo sensível; o homem deve determinar-se a si próprio, de forma autônoma e livre, pelo uso da razão.

Segundo Kant (2009) “toda coisa da natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios ou uma *vontade*” (KANT, 2009, p. 183) (grifo do autor). O reino da natureza é o reino da necessidade, regido por leis determinadas que não podem ser mudadas, com causas e efeitos predefinidos. Já no reino humano da práxis, as ações são realizadas racionalmente não por necessidade causal, mas tendo em vistas fins ou por finalidade. Sendo os fins estabelecidos pelos próprios seres humanos, são frutos de escolhas voluntárias e, portanto, implicam no agir livre, não determinado por agentes externos.

O dever, portanto, longe de ser uma imposição externa feita à nossa vontade e à nossa consciência, é a expressão de nossa liberdade, isto é, da presença da lei moral em nós, manifestação mais alta da humanidade em nós. Obedecer ao dever é obedecer a si mesmo como ser racional que dá a si mesmo a lei moral. Por liberdade da vontade, o sujeito moral isto é, a razão prática universal, dá a si mesmo os valores, os fins e as normas de nossa ação moral. Por isso somos autônomos. (CHAUÍ, 2009, p. 316)

No uso de sua vontade livre o homem pode agir a partir de uma necessidade prática, como meio para atingir determinado fim que se quer, ou, pelo menos que é possível que se

queira. Nesse caso, ele é movido por um imperativo hipotético, que “não comanda a ação de maneira absoluta, mas apenas como um meio para uma outra intenção” (KANT, 2009, p.197)

Paralelamente, o conceito kantiano de dever parte de um imperativo categórico, que ordena incondicionalmente: “*Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal.*” (KANT, 2009, p. 215) (grifo do autor). A partir desse imperativo categórico Kant estabelece três máximas que definem a incondicionalidade dos atos realizados por dever. São elas: 1) “*Age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza.*” (KANT, 2009, p. 215) (grifo do autor); 2) “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca meramente como um meio*”. (KANT, 2009, p. 243); 3) Age de tal sorte “*que a vontade possa, mediante sua máxima, se considerar ao mesmo tempo a si mesma como legislando universalmente*” (KANT, 2009, p. 263) (grifo do autor).

O agir ético é, portanto, pautado pela obediência aos imperativos categóricos, que “ordenam” agir de tal forma que a ação possa ser universalizável, ou seja, válida e legítima para toda e qualquer pessoa; agir tendo o outro como um fim em si mesmo e nunca como um meio. Esse modo de agir racionalmente tendo em vista o outro como um fim, independente dos meios tem como vetor essencial a dignidade da pessoa humana.

Por outro lado, o imperativo hipotético, adequado ao conhecimento da natureza e ideal para a evolução da compreensão do mundo objetivo, quando se torna orientador de ações no âmbito das relações humanas, acaba por fazer da pessoa um meio para se atingir determinados fins.

Em sua Teoria da Ação Comunicativa, baseada na ética do discurso, Habermas (1991) afirma que o imperativo categórico tem

[...] o papel de um princípio de justificação que seleciona como válidas as normas de ação susceptíveis de universalização: o que em sentido moral está justificado tem que poder querê-lo todos os seres racionais. [...] Na ética do discurso o lugar do imperativo categórico é ocupado pelo procedimento da argumentação moral. E assim cabe estabelecer a partir dele o princípio ‘D’, que diz:

- só podem pretender validade aquelas normas que podem contar com o assentimento de todos os afetados como participantes em um discurso prático.

Por sua vez, o imperativo categórico fica rebaixado a um princípio de universalização ‘U’, que adota nos discursos práticos o papel de regra de argumentação:

- no caso de normas válidas os resultados e consequências laterais que, para a satisfação dos interesses de cada um, previsivelmente se sigam da observância geral

da norma tem que poder ser aceitos sem coação alguma por todos (HABERMAS, 1991, p. 101-102)¹⁷.

Segundo Freitag (1989), Habermas propõe o abandono do paradigma da filosofia da consciência, por uma teoria da interação. Isso significa sair de um conceito monológico de ação para um conceito de ação comunicativa, que pressupõe não mais o sujeito epistêmico, que nesse caso, é substituído pelo grupo. A verdade não é mais o resultado de uma reflexão isolada no âmbito da consciência do sujeito, mas fruto de uma construção dialógica, processual em que a linguagem assume um papel primordial.

Para compreendermos o papel que a linguagem representa nesse processo argumentativo, é importante analisar o potencial de racionalidade das emissões numa ação comunicativa voltada ao entendimento. Segundo Habermas (1999) para que uma emissão ou uma manifestação seja considerada racional deve encarnar um saber confiável, ainda que passível de falha. Deve, ainda, ter caráter de manifestação provida de sentido, aberta à possibilidade de um reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade susceptível de crítica, à qual o agente deve ser capaz de responder fundamentando seu enunciado. Deve, portanto, satisfazer o requisito essencial para a racionalidade: ser passível de fundamentação e de crítica. Dessa forma,

uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade quando encarna um saber falível, guardando uma relação com o mundo objetivo, isto é, com os fatos, e resultando acessível a um juízo objetivo, que só pode ser objetivo por meio de uma pretensão intersubjetiva de validade, que tenha o mesmo significado tanto para o sujeito agente como para o observador ou destinatário (HABERMAS, 1999. p. 26).

Para Habermas (1999), a racionalidade definida a partir apenas do ponto de vista cognitivo, exclusivamente por referência à utilização de um saber descritivo não leva em consideração que esse conceito pode desenvolver-se em duas direções distintas: na direção do conceito de racionalidade cognitivo-instrumental, caso o saber proposicional ou descritivo

¹⁷ São nossas todas as traduções das citações das versões em espanhol das seguintes obras de Habermas: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Ediciones Paidós/I.C.E.-U.A.B, 1991. Colección Pensamiento Contemporáneo; *Teoría de la Acción Comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1992. *Teoría de la Acción Comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1999.

seja utilizado de forma não comunicativa em uma ação teleológica ou na direção do conceito mais amplo de racionalidade, que casa com a velha ideia de logos.

No primeiro caso o conceito de racionalidade “tem conotação de uma autoafirmação com êxito no mundo objetivo possibilitada pela capacidade de manipular informações e adaptar-se a um entorno contingente” (HABERMAS, 1999, p. 27). No segundo caso, o conceito de racionalidade comunicativa

possui conotações que remontam à experiência central da capacidade de reunir sem coação e gerar consenso que tem uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e, graças a um conjunto de convicções racionalmente motivado asseguram-se por sua vez da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas (HABERMAS, 1999, p. 27).

Ainda que por ambos caminhos se possa efetuar a análise da racionalidade a partir dos conceitos de saber proposicional e mundo objetivo, os dois casos se diferenciam pela forma de utilização do mesmo saber proposicional: manipulação instrumental no caso da utilização não comunicativa e entendimento comunicativo no outro caso.

Tanto a avaliação da racionalidade das ações quanto o consenso a ser estabelecido na comunidade comunicativa dependerá do tipo de interação que o sujeito realiza com o mundo. Segundo Habermas, os conceitos de interação mediada linguisticamente, utilizados na teoria sociológica no relacionamento do homem com os diversos “mundos” podem se resumir em quatro tipos: ação teleológica, ação regulada por normas, ação dramática e a ação comunicativa.

A *ação teleológica* é a ação que se realiza visando à obtenção de determinado fim, e pressupõe relações entre um ator e um mundo de estados de coisas existentes. Esse tipo de ação pressupõe um só mundo, que neste caso é o mundo objetivo. Portanto, as manifestações inerentes a estas relações entre ator e mundo objetivo podem ajuizar-se conforme critérios de verdade e eficácia.

Na *ação estratégica*, tomada como uma diferenciação da ação teleológica, temos pelo menos dois sujeitos que atuam com vistas a obtenção de um fim, e que realizam seus propósitos orientando-se por, e influenciando sobre, as decisões de outros atores. Cada um dos atores visa seu próprio êxito e só se comporta cooperativamente na medida em que isso for interessante para seu cálculo egocêntrico de utilidade. Para eles não se apresentam no mundo apenas os objetos físicos, mas também sistemas que tomam decisões. Para isso precisam

ampliar seu aparato cognitivo para compreensão do que é o caso no mundo, mas sem necessidade de pressupostos ontológicos mais ricos. Portanto, no que se refere aos pressupostos ontológicos, exige apenas a interação com um só mundo.

A *ação regulada por normas* se refere ao comportamento dos membros de um grupo social que orientam seu agir por valores comuns. As normas expressam um acordo existente num grupo social. O conceito central nesse tipo de ação é a observância das normas, que é o cumprimento das expectativas de comportamento no âmbito do grupo. Essa expectativa não implica numa expectativa de êxito da ação, mas em que “os integrantes do grupo *têm direito* a esperar um determinado comportamento.” (HABERMAS, 1999, p. 123) (grifo do autor).

Esse tipo de ação pressupõe a relação de um ator com exatamente dois mundos: o mundo objetivo dos estados de coisas existentes e o mundo social, ao qual pertencem os atores cujas relações são regidas por essas normas. Uma norma válida é aquela que “*merece* o assentimento de todos os afetados, porque regula os problemas de ação em benefício de todos”. (HABERMAS, 1999, p. 128) (grifo do autor). A validade social ou vigência de uma norma implica no reconhecimento intersubjetivo de sua validade pelos afetados.

A *ação dramática* refere-se a autorrepresentação dos participantes na interação uns para os outros, por meio da expressão de seus próprios sentimentos, atitudes, desejos, etc. a partir de sua relação com o próprio mundo subjetivo, definido por Habermas como “a totalidade de vivências subjetivas às quais o agente tem, frente aos demais, um acesso privilegiado” (HABERMAS, 1999, p. 132). Esse conceito de ação, portanto, pressupõe dois mundos, um mundo interno e um mundo externo, uma vez que, no modelo dramático de ação os participantes somente podem adotar, no papel de ator, uma atitude diante de sua própria subjetividade e, no papel de público, uma atitude diante às manifestações de outro ator se tem presente que o mundo interno de ego limita com um mundo externo, no qual o ator pode distinguir entre os componentes normativos e não normativos da situação de ação.

E, finalmente, o conceito de *ação comunicativa* se refere

a pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação (seja com meios verbais ou extraverbais) que estabelecem uma relação pessoal. Os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para poder, assim, coordenar de comum acordo seus planos de ação e, com isso, suas ações (HABERMAS, 1999, p. 124).

No conceito de ação comunicativa entra em cena um suposto a mais: o do meio linguístico como um mecanismo de coordenação da ação necessário para a obtenção da integração social não violenta de tal forma que permita o “entrelaçamento menos conflituoso possível de intenções e ações, portanto, o surgimento de padrões de comportamento e da ordem social em geral” (HABERMAS, 2003, p. 36).

Enquanto a linguagem é utilizada apenas como medium para a transmissão de informações e redundâncias, a coordenação da ação passa através da influência recíproca de atores que agem uns sobre os outros de modo funcional. Tão logo, porém, as forças ilocucionárias¹⁸ das ações de fala assumem um papel coordenador na ação, a própria linguagem passa a ser explorada como fonte primária de integração social. É nisso que consiste o “agir comunicativo”. Neste caso, os atores, na qualidade de falantes e ouvintes, tentam negociar interpretações comuns da situação e harmonizar entre si os seus respectivos planos através de processos de entendimento, portanto, pelo caminho de uma busca incondicionada de fins ilocucionários (HABERMAS, 2003, p. 36).

O conceito central na ação comunicativa é a *interpretação*, no tocante à definição da situação passível de consenso por meio da negociação. Nesse modelo de ação, a linguagem tem, portanto, papel fundamental.

Somente o conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento sem mais abreviaturas, em que falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte preinterpretado que seu mundo da vida representa, simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo, para negociar definições da situação que possam ser compartilhadas por todos (HABERMAS, 1999, p. 137-138).

¹⁸ Chamamos de ato de fala [...] a toda ação que é realizada através do dizer. As ações que se realizam através dos atos de fala podem ser muito diferentes. Daí a necessidade de distinguir as diversas dimensões que um ato de fala possui. Falamos em dimensões porque em uma única locução podemos realizar diferentes atos de fala. Por exemplo, na frase: "o senhor está pisando no meu pé", realizo ao mesmo tempo três atos de fala.

O primeiro deles é o ato locucionário, ou seja, o ato de dizer a frase. O segundo ato é o que Austin chama de ilocucionário, o ato executado na fala, ou seja, ao proferir um ato locucionário. Nesse caso, ao dizer "o senhor está pisando no meu pé" não tive a simples intenção de constatar uma situação, mas a de protestar ou advertir para que a outra pessoa parasse de pisar no meu pé. Por fim, há ainda um terceiro ato, chamado de perlocucionário, que é o de provocar um efeito em outra pessoa através da minha locução, influenciando em seus sentimentos ou pensamentos. Na situação descrita, para que o outro tire o pé de cima do meu.

Temos assim o ato locucionário de dizer algo, o ato ilocucionário que realiza uma ação ao ser dito e o perlocucionário quando há a intenção de provocar nos ouvintes certos efeitos (convencer, levar a uma decisão etc.).

(DA SILVA, Josué Cândido. Disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/filosofia/filosofia-da-linguagem-6.jhtm>>

Cada um dos tipos de ação – teleológica, normativa e dramatúrgica – privilegia um conceito de linguagem que pode ser entendido como

um caso limite de ação comunicativa, a saber: o primeiro, como entendimento indireto daqueles que só têm presente a realização de seus próprios fins; o segundo, como ação consensual daqueles que se limitam a atualizar um acordo normativo existente; e o terceiro, como autoencenação destinada a espectadores. Em cada um dos três casos só se tematiza uma função da linguagem: a provocação de efeitos perlocucionários, o estabelecimento de relações interpessoais, e a expressão de vivências. (HABERMAS, 1999, p. 138).

A ação comunicativa, ao contrário, tem em conta todas as funções da linguagem e é a forma da qual se revestem as relações sociais que se dão no mundo vivido. Nesse sentido, a ação comunicativa pode ser definida como sendo

um processo interativo, linguisticamente mediatizado, pelo qual os indivíduos coordenam seus projetos de ação e organizam suas ligações recíprocas. Essa coordenação é possível graças à dupla estrutura da comunicação lingüística. Ela permite, por um lado, uma comunicação entre dois ou mais atores sobre pessoas, coisas e processos, e estabelece, por outro lado, o tipo de intersubjetividade em cujo contexto se desdobram as coisas ditas. A linguagem contém sentenças com um determinado conteúdo descritivo e prescritivo, e contém as condições de aplicação extralingüística dessas sentenças, que modulam a compreensão e de certo modo condicionam o comportamento dos atores (ROUANET, 1989, p. 23-24).

Na ação comunicativa a linguagem se apresenta, então, com um duplo papel: o de estabelecer a comunicação e o de permitir a interação intersubjetiva dos atores.

O conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio dentro do qual tem lugar um tipo de processo de entendimento em cujo transcurso os participantes, ao relacionar-se com um mundo, se apresentam uns frente aos outros com pretensões de validade que podem ser reconhecidas ou postas em questão (HABERMAS, 1999, p. 143).

O ato lingüístico é aquele que faz com que uma sentença se transforme em enunciado, que carrega consigo uma pretensão de validade. Assim, a fala é ao mesmo tempo ação. Da mesma forma que alguém que atua sobre algo no mundo objetivo com vistas à obtenção de

determinado resultado pretende que sua ação seja eficaz, aquele que atua comunicativamente pretende obter o fim ilocucionário de entender-se com um outro sobre algo no mundo.

Os três conceitos de mundo, que nos outros tipos de ação aparecem solitários ou aos pares, é integrado pelos participantes da ação comunicativa num sistema que os atores pressupõem como um marco de interpretação que todos compartilham e dentro do qual podem chegar a entender-se.

Na comunicação que se dá no mundo vivido, as três pretensões de validade se entrelaçam. O processo comunicativo se vincula sempre a três "mundos": o mundo objetivo das coisas, com relação ao qual cabem pretensões de verdade (*Wahrheitsansprüche*); o mundo social das normas e instituições, com relação às quais são invocadas pretensões de justiça (*Richtigkeitsansprüche*); e o mundo subjetivo das vivências e sentimentos, com relação ao qual se alegam pretensões de veracidade (*Wahrhaftigkeitsansprüche*) (ROUANET, 1990, p. 113).

O agir comunicativo, que se baseia na utilização da linguagem orientada ao entendimento, parte de dois pressupostos: que (a) os participantes da comunicação devem apoiar-se numa linguagem comum, ou traduzível; e (b) os “participantes da interação têm que atribuir-se reciprocamente a consciência de seus atos, ou seja, têm que supor que eles são capazes de orientar seu agir por pretensões de validade” (HABERMAS, 2003, p. 38).

O modelo de ação comunicativa pressupõe que os participantes na interação mobilizam expressamente o potencial de racionalidade que encerram as três relações do homem com o mundo, com o propósito cooperativo de chegar a entender-se. Para isso,

o ator tem que buscar explicitamente com sua manifestação três pretensões de validade, a saber: a pretensão

- de que o enunciado que faz é verdadeiro (ou de que de fato se cumprem as condições de existência do conteúdo proposicional quando este não se afirma mas só se “menciona”);
- de que o ato de fala é correto em relação com o contexto normativo vigente (ou de que o próprio contexto normativo em cumprimento do qual esse ato se executa é legítimo), e
- de que a intenção expressa pelo falante coincide realmente com o que ele pensa (HABERMAS, 1999, p. 144).

Aquele que fala pretende “verdade para os enunciados ou para as pressuposições de existência, retidão para as ações legitimamente reguladas e para o contexto normativos destas

e veracidade para a manifestação de suas vivências subjetivas” (HABERMAS, 1999, p. 144). Os próprios atores buscam o consenso, submetendo os atos de fala a critérios de verdade, retidão e veracidade em relação aos três mundos com os quais o ator estabelece relações com sua manifestação. Essas relações ocorrem entre a manifestação e os três mundos:

- o mundo objetivo (como conjunto de todas as entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros;
- o mundo social (como conjunto de todas as relações e interpessoais legitimamente reguladas), e
- o mundo subjetivo (como totalidade das vivências do falante, às quais ele tem acesso privilegiado) (HABERMAS, 1999, p. 144).

Existe, por parte dos interlocutores a expectativa de que cada um deles possa justificar a sua pretensão de validade caso seja necessário. No caso das autorrepresentações expressivas, a pretensão de veracidade somente poderá ser justificada pela coerência entre a fala do interlocutor e seus atos. No caso das outras duas, ele deverá se valer de provas e argumentos, baseando-se num marco teórico aceito ou em normas vigentes, conforme o caso. As proposições descritivas serão consideradas verdadeiras porque se apóiam numa teoria aceita sobre o mundo físico e as proposições prescritivas porque se apóiam numa norma vigente.

Em face de uma pretensão de validade pretendida por um interlocutor frente a pelo menos um outro, tanto de forma implícita como explícita, o ouvinte tem três possibilidades de posicionar-se: aceitá-la, rechaçá-la, ou deixá-la em suspenso no momento, ou seja, deve tomar uma posição de afirmação, negação ou abstenção.

Quando o que se contesta é a própria validade da teoria ou da norma entra-se no campo da argumentação que para Habermas é “o tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tenham tornado duvidosas e tratam de confirmá-las ou recusá-las por meio de argumentos” (HABERMAS, 1999, p. 37). Nesse caso,

[...] os participantes se distanciam do mundo vivido e assumem uma atitude crítico-hipotética de investigação imparcial do que antes era visto como não-problemático. Nos dois casos, a argumentação discursiva tem como ponto de partida a suspensão radical da crença na validade do que havia sido afirmado. Ela é posta entre parênteses, até que se conclua, pelo consenso, o processo de discussão discursiva, que pode levar à confirmação (mas também à negação) dos fatos apresentados como verdadeiros, e à justificação (mas também à refutação) das normas apresentadas como justas. (ROUANET, 1990, p. 114).

Falar é diferente de agir. Na prática comunicativa cotidiana, os envolvidos perseguem suas próprias intenções de ação. No processo comunicativo de comunicação os participantes buscam “a obtenção de um consenso sobre cuja base possam coordenar seus planos de ação e realizar cada um suas próprias intenções” (HABERMAS, 1999, p. 162).

Todo consenso descansa em um reconhecimento de pretensões de validade passível de crítica, e para isso é preciso supor que os sujeitos que atuam comunicativamente são capazes de criticar-se reciprocamente (HABERMAS, 1999, p. 168).

A racionalidade imanente nessa prática se expressa no fato de apoiar-se em razões. A racionalidade dos sujeitos envolvidos se manifesta no fato de serem capazes de fundamentar suas manifestações ou emissões nas circunstâncias apropriadas. Segundo o pensamento de Habermas (1999), a racionalidade imanente à prática cotidiana remete, pois à prática da argumentação.

A racionalidade do sujeito que interage comunicativamente no processo argumentativo manifesta-se, não apenas na capacidade de interpretar suas necessidades à luz dos padrões de valor aprendidos em sua cultura, mas, principalmente, “na capacidade de adotar uma atitude reflexiva frente aos padrões de valor com que interpreta suas necessidades” (HABERMAS, 1999, p. 39).

Segundo Habermas, os argumentos permitem que uma opinião possa ser transformada em saber; são os meios dos quais o proponente se vale para obter o reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade formulada de modo hipotético a partir de uma emissão problemática (conclusão) e a razão ou fundamentação sobre a qual se irá decidir acerca dessa pretensão de validade.

Dependendo do aspecto sob o qual consideramos a argumentação, veremos que apresenta estruturas distintas:

as estruturas de uma situação ideal de fala especialmente imunizada contra a repressão e a desigualdade; as estruturas de uma competição, ritualizada, pelos melhores argumentos; e, finalmente as estruturas que definem a forma interna dos argumentos e as relações que os argumentos guardam entre si (HABERMAS, 1999, p. 48).

Reese-Schäfer sintetiza as quatro condições que, na teoria de Habermas, são necessárias para a configuração de uma situação ideal de fala, segundo a qual é possível estabelecer um consenso da verdade, “não apenas dos momentaneamente presentes, mas um consenso geral dos seres racionais, que, em caso extremo, inclui também a comunidade científica ilimitada no futuro” (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 24). As pré-condições para uma compreensão procedimental da verdade se resumem em: esfera pública, distribuição equitativa dos direitos de comunicação, não violência e autenticidade. Isso significa que:

- 1) Todos os participantes potenciais em um discurso devem ter igual oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, de modo que a qualquer momento possam tanto iniciar um discurso como perpetuá-lo mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas.
- 2) Todos os participantes no discurso devem ter igual oportunidade de formular interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificativas, e de problematizar, fundamentar ou refutar sua pretensão de validade, de modo que nenhum julgamento se subtraia a longo prazo da tematização e da crítica [...]
- 3) Para o discurso admitem-se apenas falantes que, como agentes, tenham oportunidades iguais de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas posições, sentimentos e desejos. Pois somente a concordância recíproca dos universos de expressão individual e simetria complementar entre proximidade e distância nos contextos de ação garantem que os agentes, também como participantes no discurso, sejam também verídicos uns com os outros e tornem transparente sua natureza interior.
- 4) Para o discurso só se admitem falantes que, como agentes, tenham a mesma oportunidade de empregar atos de fala reguladores, isto é, de mandar e opor-se, de permitir e proibir, de fazer e retirar promessas, de prestar e pedir contas. Pois somente a reciprocidade plena das expectativas de comportamento, que excluem privilégios no sentido de normas de ação e valoração que só obriguem unilateralmente, podem garantir que a distribuição formal uniforme das oportunidades de iniciar e continuar uma discussão seja empregada também faticamente para deixar em suspenso as coações da realidade e passar para a dimensão comunicativa do discurso, dimensão livre da experiência e desobrigada da ação (HABERMAS¹⁹, 1984 *apud* REESE-SCHÄFER, 2009, p. 24s).

Entretanto, segundo Habermas (1999) não é possível manter uma separação entre os planos conceituais básicos da teoria da argumentação, tais como o “assentimento de um auditório universal”, ou a “obtenção de um acordo racionalmente motivado”, ou o “desenvolvimento discursivo de uma pretensão de validade”

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Vorstudien um Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [Estudos preliminares e complementos à Teoria da Ação comunicativa], 1984, p. 177s.

Para Habermas (1999) existe uma distinção entre pretensões de validade convencionais, dependentes do contexto e pretensões universais. Quando se trata, por exemplo de um processo de negociação onde o que se busca não é o entendimento com base no melhor argumento, o consenso que se estabelece é fruto de um ajuste de interesses não susceptíveis de universalização, e isso sobre a base de um equilíbrio de posições de poder. Nesse caso as pretensões de validade serão dependentes do contexto, não podendo reclamar por universalização.

*A aplicação de normas válidas a situações isoladas exige uma outra forma de discursos e pontos de vista que a fundamentação dessas normas. Enquanto esta ocorre na ótica do que todos poderiam querer, a situação concreta da aplicação das normas exige algo diferente de tal universalização. Os discursos voltados para a aplicação exigem que se pondere qual das normas *prima facie* utilizáveis e já pressupostas como válidas se adequa melhor à situação. Adequação e não generalização vem a ser o critério decisivo, através do qual a razão prática se torna efetiva. (HABERMAS, 1989, p. 20) (grifo do autor)*

A universalidade das pretensões será tanto maior quanto mais o discurso de aproximar das condições da situação ideal de fala; quanto maior for a representatividade e a liberdade daqueles que interagem no discurso, maior a possibilidade de que o consenso estabelecido conte com o assentimento de todos os afetados.

A observância de uma norma moral válida que resistiu ao teste da generalização só pode ser exigida de pessoas que por sua vez podem ter a expectativa de que essa norma também será efetivamente seguida por todas as outras pessoas. No mundo, como nós o conhecemos, muitas vezes isso não ocorre. Por essa razão tornam-se necessárias as normas jurídicas e a introdução do poder político, que podem sob coação assegurar a realização de um ato considerado legítimo. O comportamento obtido por essas duas vias só é legítimo se por sua vez o direito e as instituições políticas atendem aos critérios de legitimidade. Deus sabe que isso ainda é mais raro (HABERMAS, 1989, p. 20-21) (informação verbal)²⁰.

Para isso, além das condições para o estabelecimento da situação ideal de fala, nos discursos de fundamentação moral, a universalização, já não mais obtida monologicamente pelo sujeito ético, é estabelecida sob a forma de um princípio do discurso, 'D', segundo o

²⁰ Entrevista disponível na publicação Jürgen Habermas fala à Tempo Brasileiro: Entrevista por Bárbara Freitag. Revista Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 98, 1989, p 5-21

qual, “são válidas as normas de ação às quais todos os todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu consentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2003, p. 142).

Desse princípio deriva o princípio de universalização da ética do discurso cujo enunciado é o seguinte:

Todas as normas válidas precisam atender à condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que presumivelmente resultarão da observância geral dessa norma para a satisfação dos interesses de cada indivíduo possam ser aceitas não coercitivamente por todos os envolvidos. (ROUANET, 1990, p. 115).

Uma das conseqüências do processo de racionalização foi justamente a substituição do processo de legitimação das normas de ação, que se obtém a partir do discurso argumentativo mediado pela linguagem, por negociações baseadas numa racionalidade instrumental com vistas a obtenção de fins, inclusive no âmbito das relações de caráter moral, onde esse tipo de racionalidade não é adequado.

2.2 Processo de diferenciação do mundo da vida e sistemas

Para este estudo é importante aprofundarmos os conceitos de mundo da vida e de sistemas, que desenvolve Habermas em sua Teoria da Ação Comunicativa, a partir das teorias de Mead, Parsons e Durkheim²¹. Esses conceitos são importantes para a compreensão dos aportes que Habermas faz à teoria desenvolvida por Weber, que vê o processo de

²¹ O que interessa a Habermas (1992) é a mudança de paradigma que se inicia com George Herbert Mead (1863-1931) e Emile Durkheim (1858-1917). Ambos, segundo Habermas pertencem , como Weber (1864-1920), à geração dos pais fundadores da sociologia moderna. “Ambos desenvolvem umas categorias que permitem recolocar a teoria weberiana da racionalização liberando-a da aporética da filosofia da consciência: Mead com uma fundamentação da sociologia em termos da teoria da comunicação e Durkheim com uma teoria da solidariedade social em que as categorias de integração social e integração sistêmica referem-se uma a outra” (HABERMAS, 1992, p. 7-8).

Talcott Parsons (1902-1929) desenvolveu, em 1957, uma teoria da ação, condensada em sua obra *The Structure of Social Action*, onde estabelece a conexão entre reconstruções da história da teoria sociológica e análise conceitual. Essa teoria se constituiu, em parte, um modelo para o desenvolvimento do pensamento de Habermas. Segundo Habermas (1999), “o conceito de ação regulado por normas adquiriu uma significação paradigmática no desenvolvimento da teoria sociológica , através de Durkheim y Parsons” (HABERMAS, 1999, p. 124). Para o autor, “estudando a evolução da obra de T. Parsons pode analisar-se o problema da conexão dos conceitos básicos da teoria da ação com os da teoria de sistemas” (HABERMAS, 1999, p. 196)

modernização e a fonte das patologias da modernidade como o resultado do processo de racionalização, que se dá pela diferenciação das imagens do mundo.

2.2.1 *Conceito de mundo da vida e sistemas*

Os sujeitos que atuam comunicativamente compartilham necessariamente uma compreensão abstrata de mundo que lhes permite entender-se entre si sobre o que sucede no mundo ou sobre o que se há de produzir no mundo. Portanto, quando se referem tematicamente a algo no mundo, atuam dentro do que, segundo Habermas, A. Schütz²² denomina mundo da vida: um “horizonte atematicamente co-dado dentro do qual se movem em comum os participantes de uma interação” (HABERMAS, 1999, p.119). Esse mundo da vida, ou mundo vivido, é constituído pela tradição cultural compartilhada por uma comunidade; os membros individuais já o encontram interpretado no que diz respeito a seu conteúdo. Esse mundo da vida (*Lebenswelt*) intersubjetivamente compartilhado constitui o pano de fundo da ação comunicativa, sendo o lugar onde se radica a moral.

O mundo vivido é o lugar das relações sociais espontâneas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida. Ele tem três componentes estruturais: cultura, sociedade e personalidade. A cultura é o estoque de saber da comunidade, que contém os conteúdos semânticos da tradição, onde os indivíduos se abastecem dos modelos de interpretação necessários ao convívio social. A sociedade, *strictu sensu*, é composta dos ordenamentos legítimos pelos quais os membros da comunidade regulam suas solidariedades. A personalidade é um conjunto de competências que qualificam um indivíduo para participar da vida social.

As relações sociais que se dão no mundo vivido assumem, caracteristicamente, a forma da ação comunicativa. (ROUANET, 1990, p. 114).

Na teoria da comunicação o mundo da vida não é concebido como uma totalidade que se compõe em partes; os participantes não se associam a um mundo da vida, eles estão no mundo da vida que compartilham intersubjetivamente. O mundo da vida é configurado como

²² Alfred Schütz (1899-1959), sociólogo fenomenologista, tentou relacionar o pensamento de Edmund Husserl ao mundo social e às ciências sociais. Sua *Fenomenologia do Mundo Social* forneceu base filosófica para a sociologia e economia de Max Weber. Seu trabalho teve influência nos novos movimentos sociológicos como a análise etnometodológica e conversacional. Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/entries/schutz/>>. Acesso em: 25 fev. 2011.

[...] uma rede ramificada de ações comunicativas que se difundem em espaços sociais e épocas históricas; e as ações comunicativas não somente se alimentam das fontes das tradições culturais e ordens legítimas, como também dependem das identidades de indivíduos socializados. Por isso, o mundo da vida não pode ser tido como uma organização superdimensionada, à qual os membros se filiam, nem como uma associação ou liga, na qual os indivíduos se inscrevem, nem como uma coletividade que se compõe de membros. Os indivíduos socializados não conseguiriam afirmar-se, na qualidade de sujeitos, se não encontrassem apoio nas condições de reconhecimento recíproco, articuladas nas tradições culturais e estabilizadas em ordens legítimas e vice-versa. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida certamente está centrado, resulta, *com a mesma originariedade*, do jogo entre reprodução cultural, integração social e socialização. A cultura, a sociedade e a pessoa pressupõem-se reciprocamente (HABERMAS, 2003, p. 112s) (grifo do autor).

Dessa forma, o mundo da vida pode ser interpretado como “um acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente” (HABERMAS, 1992, p. 176).

Podemos dizer que na prática comunicativa cotidiana não há situações absolutamente novas. Mesmo as novas situações emergem num mundo da vida “que está construído a partir de um acervo cultural de saber que já nos é sempre familiar” (HABERMAS, 1992, p. 178). Os agentes comunicativos não podem abandonar esse mundo, adotando uma posição extramundana, nem abrir mão da “linguagem como meio dos processos de entendimento graças aos quais o mundo da vida se mantém. Ao fazer uso de uma tradição cultural, também a está fazendo prosseguir (HABERMAS, 1992, p. 178).

A categoria do mundo da vida difere dos conceitos formais de mundo, que constituem, junto com as pretensões de validade susceptíveis à crítica, o armazém categorial de que se servem para classificar situações problemáticas, situações necessitadas de acordo.

Com os conceitos formais de mundo falante e ouvinte podem qualificar os referenciais possíveis de seus atos de fala de modo que lhes seja possível referir-se a eles como a algo objetivo, como a algo normativo ou como a algo subjetivo. O mundo da vida, ao contrário, não permite qualificações análogas; com sua ajuda falante e ouvinte não podem referir-se a algo como “algo intersubjetivo”. Antes, porém, os agentes comunicativos se movem sempre *dentro* do horizonte que é seu mundo da vida; dele não podem sair. Enquanto intérpretes pertencem, junto com seus atos de fala, ao mundo da vida, mas não podem estabelecer uma relação “com algo no mundo da vida” da mesma maneira que podem estabelecer com fatos, normas ou vivências. As estruturas do mundo da vida fixam as formas da intersubjetividade do entendimento possível. A elas devem os participantes na comunicação sua posição extramundana frente ao intramundano sobre o qual podem

entender-se. O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte saem ao encontro; em que podem colocar 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 dissentimentos e chegar a um acordo. Em uma palavra: com relação à linguagem e à cultura os participantes não podem adotar *in actu* a mesma distância relativa à totalidade dos fatos, das normas ou das vivências, sobre as quais é possível o entendimento (HABERMAS, 1992, p. 179) (grifo do autor).

A diferença entre o mundo da vida e dos conceitos formais de mundo reside em que

o mundo da vida é constitutivo ao entendimento como tal, ao passo que os conceitos formais de mundo formam um sistema de referência para aquilo sobre que o entendimento é possível: falante e ouvinte entendem-se desde, e a partir de, o mundo da vida que lhes é comum, sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo (HABERMAS, 1992, p. 179).

Segundo Habermas (1992), o conceito de ação referente ao agir no mundo diz respeito ao modo de lidar com as situações e dominá-las. No agir comunicativo essa atuação no mundo apresenta dois aspectos:

o aspecto teleológico da realização de fins ou execução de um plano de ação e *o aspecto comunicativo* de interpretação da situação e de obtenção de um acordo. Na ação comunicativa os participantes perseguem de comum acordo seus respectivos planos de ação sobre a base de uma definição comum da situação. Quando essa definição comum da situação deve começar a ser negociada ou quando as tentativas de entendimento fracassam no marco das definições comuns da situação, a obtenção de um consenso, que normalmente representa uma condição para a persecução de um fim, converte-se, por sua vez, em fim. O *êxito* alcançado através dos atos de entendimento constituem, pois, em todo caso, os critérios do bom ou mal resultado nos esforços para dominar uma situação (HABERMAS, 1992, p. 181) (grifo do autor).

No processo de entendimento que acontece sobre um pano de fundo de uma pré-compreensão que os agentes da comunicação compartilham culturalmente, o saber de fundo permanece aproblemático. Somente uma parte desse saber, que os participantes da interação utilizam e tematizam é colocado em questão. “Na medida em que as definições da situação são negociadas pelos implicados, com o tratamento de cada nova definição de uma situação

fica também à disposição o correspondente fragmento temático do mundo da vida” (HABERMAS, 1999, p. 145).

A situação é um fragmento do mundo da vida que se tenha tornado problemático com relação aos interesses e fins dos envolvidos e que, portanto, é tematizado. A ação orientada ao entendimento pressupõe a condição de que os participantes da interação realizem seus respectivos planos de ação de comum acordo em uma situação também definida em comum. Os integrantes da comunicação tratam de evitar dois riscos: “o risco de que o entendimento fracasse, quer dizer o risco de dissentimento ou mal entendido e o risco de que o plano de ação malogre, quer dizer, o risco de fracasso da ação” (HABERMAS, 1992, p. 181). Para Habermas (1992) evitar o primeiro risco é condição para se evitar o segundo. Os participantes não poderão alcançar seus fins se não conseguirem estabelecer o entendimento a respeito da situação e das possibilidades de ação que a situação oferece. Pelo menos já não o poderão fazê-lo por meio da ação comunicativa.

“O mundo da vida delimita as situações de ação à maneira de um contexto já sempre entendido, mas não tematizado” (HABERMAS, 1992, p. 188). O entorno aproblemático no qual os sujeitos interagem, e a forma pela qual é aproblemático, deve ser entendida de modo radical: “[...] como mundo da vida não pode tornar-se, em absoluto, problemático, o mais que pode é *vir abaixo* (HABERMAS, 1992, p. 186) (grifo do autor).

O mundo da vida constitui, em relação com aquilo que em uma situação se diz, com aquilo de que em uma situação se fala, ou com aquilo que em uma situação se discute, um contexto mediato, que certamente resulta acessível em princípio, mas que não pertence ao âmbito de relevância tematicamente delimitado da situação de ação. O mundo da vida constitui uma rede intuitivamente presente e, portanto, familiar e transparente e, sem dúvida, por sua vez inabarcável, de pressuposições que devem se cumprir para que a emissão que se faz possa ter sentido, quer dizer, para que possa ser válida. Mas os pressupostos relevantes para a situação constituem apenas um fragmento dessa rede. [...] só esse fragmento *diretamente tematizado* pode ver-se arrastado em cada caso pelo redemoinho problematizador da ação comunicativa, enquanto que o *mundo da vida enquanto tal permanece sempre como pano de fundo* (HABERMAS, 1992, p. 186) (grifo do autor).

O mundo da vida, portanto, é a parte não questionada de tudo o que se tem como dado a partir da própria experiência e “só pode manter-se aquém das convicções, pois estas são em princípio susceptíveis de crítica” (HABERMAS, 1992, p. 187). Isso só é possível graças a um *a priori* social inscrito na intersubjetividade do entendimento linguístico devido ao caráter relevante do papel da linguagem, e especialmente da mediação linguística da interação social.

É importante notar que, somente numa dada situação um fragmento do mundo da vida exige o “*status* de uma realidade contingente que também poderia interpretar-se de outra maneira” (HABERMAS, 1992, p. 187). Apesar de conviverem com o risco constante de enfrentamento de situações novas essas situações não abalam a “ingênua” confiança que os sujeitos têm no mundo da vida. É essa certeza de continuidade que permite a prática comunicativa cotidiana, que “é incompatível com a hipótese de que tudo poderia ser totalmente diferente” (HABERMAS, 1992, p. 188). A suposição de que a estrutura do mundo permanece constante e de que as experiências anteriores continuem válidas não tira a capacidade do sujeito de atuar sobre mundo.

Cada passo que demos além do horizonte de uma determinada situação nos leva a outro plexo de sentido que certamente carece de explicação, mas que intuitivamente já nos é conhecido. O que até esse momento era “evidente em si” se transforma num saber cultural do qual se faz uso para definições da situação e que pode ser submetido à prova pela ação comunicativa (HABERMAS, 1992, p. 190).

A reprodução das estruturas simbólicas do mundo da vida por meio da linguagem se dá “pela via da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder por seus atos” (HABERMAS, 1992, p. 196). O processo de reprodução promove o entrelaçamento das novas situações com os estados de mundo,

[...] tanto na dimensão *semântica* dos significados ou conteúdos (da tradição cultural), como na dimensão do *espaço social* (de grupos socialmente integrados) e na do *tempo histórico* (da sucessão de gerações). A estes processos de *reprodução cultural, integração social e socialização* correspondem os *componentes estruturais* do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade (HABERMAS, 1992, p. 196) (grifo do autor).

Sob o aspecto cultural, a reprodução simbólica do mundo da vida se dá a partir da exposição de determinado saber cultural que penetra em uma situação de teste: ser acreditado frente a um mundo dos fatos, normas e vivências. Nesse sentido, a reprodução do mundo da vida “consistiria essencialmente no prosseguimento e renovação da tradição, que se move entre os extremos da mera reiteração da tradição, por um lado, e de uma ruptura de tradições, por outro” (HABERMAS, 1992, p. 198).

Entretanto, as ações comunicativas não se restringem aos “processos de interpretação em que o saber cultural fica exposto ao ‘teste do mundo’: significam ao mesmo tempo processos de “interação social” e de socialização” (HABERMAS, 1992, p. 198). Nesses processos,

Quando os participantes da interação, voltados para o mundo, reproduzem através das operações por meio das quais se entendem o saber cultural de que se nutrem, estão reproduzindo, por sua vez, sua pertença às coletividades e sua própria identidade (HABERMAS, 1992, p. 199).

Assim, a reprodução cultural do mundo da vida é responsável por garantir a continuidade da tradição e a coerência do saber necessário à prática comunicativa cotidiana dos estados de mundo existentes face às novas situações que se apresentem. Essa continuidade e coerência são medidas pela racionalidade do saber aceito como válido. As perturbações na reprodução cultural se manifestam na perda de sentido, com conseqüente crise de legitimação e de orientação, já que os atores não podem mais se valer do seu acervo cultural de saber na busca do entendimento. Em tal cenário, “os esquemas de interpretação aceitos como válidos fracassam e o recurso ‘sentido’ se torna escasso” (HABERMAS, 1992, p. 200).

A integração social do mundo da vida se encarrega de garantir a coordenação das relações interpessoais face às novas situações que se apresentem na dimensão social, de modo a que permaneçam reguladas legitimamente e que a identidade do grupo se estabilize em grau suficiente para a prática comunicativa cotidiana. A coordenação das ações e a estabilização da identidade dos grupos é medida pela solidariedade dos membros. As perturbações na integração social se manifestam por um estado de anomia, pela desintegração das normas que regem a conduta dos homens, e dos seus conseqüentes conflitos. Nesse caso, “as pertenças a grupos legitimamente reguladas já não bastam, e o recurso ‘solidariedade social’ se faz escasso” (HABERMAS, 1992, p. 200).

Finalmente, a socialização dos membros de um mundo da vida se encarrega de que as novas situações produzidas na dimensão do tempo histórico sejam conectadas com os estados de mundo já existentes, assegurando às gerações seguintes capacidades generalizadas de ação e garantindo a sintonia das vidas individuais com as formas de vida coletivas. “As capacidades interativas e os estilos pessoais de vida têm sua medida na capacidade das

peças para responder autonomamente por suas ações” (HABERMAS, 1999, p. 201). As perturbações do processo de socialização se manifestam em psicopatologias e alienação. Nesses casos, as capacidades dos atores não bastam para manter de pé a intersubjetividade de situações de ação definidas em comum. O sistema da personalidade só pode salvaguardar, então, sua identidade recorrendo a estratégias defensivas que mínguam sua capacidade de participação em interações mantendo desperto o sentido da realidade, de modo que o recurso “força do eu” se torna escasso.

Cada um desses processos de reprodução contribui para a manutenção dos outros dois componentes do mundo da vida. O saber válido fornecido pela cultura para o entendimento das situações novas no mundo da vida favorece a legitimação das instituições existentes, por um lado, e, por outro, o desenvolvimento de padrões de comportamento eficazes no processo de formação com vistas à aquisição de competências de ação. A sociedade devidamente integrada por meio de relações interpessoais legitimamente reguladas promove, por um lado, a pertença legitimamente regulada a grupos e por outro, permite “vinculações de caráter moral ou *obrigações*” (HABERMAS, 1992, p. 201). Os sistemas de personalidade que tenham desenvolvido uma identidade sólida, capaz de dominar as situações que surgem no mundo da vida, promovem, por um lado, as “[...] interpretações que os indivíduos produzem”, e por outro, [...] as motivações para atuar em conformidade com as normas” (HABERMAS, 1992, p. 201).

Da mesma forma as patologias que se observam na perturbação do processo de reprodução no âmbito da cultura, da sociedade e da personalidade, como perda de sentido, anomia e psicopatologias respectivamente, também levam a fenômenos de privação nos demais.

Assim a perda de sentido se manifesta como perda de legitimação na sociedade e como crise de orientação e crise educativa na personalidade; a anomia social se traduz em insegurança e perturbação da identidade coletiva quanto à cultura e como alienação no âmbito da personalidade; e as psicopatologias se manifestam pela ruptura de tradições e pela perda de motivações, com relação à cultura e à sociedade.

Apoiando-se em Mead e em Durkheim, Habermas (1992) desenvolve a ideia de que a variação das estruturas do mundo da vida se dá por meio de processos de aprendizagem, conforme a tradição teórica de Piaget²³; “as variações evolutivas significativas podem ser

²³ J. Piaget (1902-1979). Habermas recorre ao “conceito piagetiano de descentração para indicar a perspectiva evolutiva que podemos adotar se queremos sustentar com Max Weber a existência de um processo universal de

consideradas sob o ponto de vista de uma diferenciação estrutural entre cultura, sociedade e personalidade, que supõe um incremento de racionalidade” (HABERMAS, 1992, p. 205). Em outras palavras,

[...] quanto mais se diferenciam os componentes estruturais do mundo da vida e os processos que contribuem para sua manutenção, tanto mais submetidos se tornam os contextos de interação às condições de um entendimento racionalmente motivado, quer dizer, às condições da formação de um consenso que, *em última instância* se baseia na autoridade do melhor argumento. (HABERMAS, 1992, p. 206) (grifo do autor).

Habermas (1992) afirma que, qualquer que seja o ponto de vista pelo qual se analise o processo de racionalização progressiva do mundo da vida, por exemplo, sob os aspectos diagnosticados por Weber, Mead e Durkheim os processos de reprodução não são isentos de perturbações. O grau de racionalização altera apenas o nível em que essas perturbações podem produzir-se.

O denominador comum em todas essas teorias é “a convicção de que a perda de sentido, a anomia e a alienação, de que as patologias da sociedade burguesa e, em geral, da sociedade pós-tradicional têm sua origem na própria racionalização do mundo da vida” (HABERMAS, 1992, p. 210).

Por entender que a integração da sociedade não se dá apenas por meio da integração social, que pressupõe a ação comunicativa e concebe a sociedade como mundo da vida, Habermas (1992) propõe uma diferenciação entre integração social e integração sistêmica: no primeiro caso, “o sistema de ação é integrado, ou bem diante de um consenso assegurado normativamente, ou bem mediante um consenso comunicativamente alcançado”; no outro caso, a integração se processa “por meio de um controle (*Steuerung*) não normativo de decisões particulares carentes subjetivamente de coordenação” (HABERMAS, 1992, p. 213).

Quando entendemos a integração da sociedade apenas como integração social, partimos da ação comunicativa, que concebe a sociedade como mundo da vida. Por outro lado, quando se entende a integração social apenas do ponto de vista da integração sistêmica, a sociedade aparece como um modelo de sistema autorregulado, que, como um sistema vivo, pode ser entendido como um sistema aberto que mantém “sua consistência face a um

ambiente instável e supercomplexo por meio de processos de intercâmbio que se efetuam através de seus limites” (HABERMAS, 1992, p. 214).

A partir dessas considerações, Habermas (1992) apresenta, então, um conceito de sociedade que engloba os dois aspectos: “[...] como um sistema que tem que cumprir as condições de manutenção próprias dos mundos socioculturais da vida” (HABERMAS, 1992, p. 215). Ele entende a sociedade

[...] como uma entidade que, no curso da evolução, se diferencia tanto como sistema quanto como mundo da vida. A evolução sistêmica se mede pelo aumento da capacidade de controle (*Steuerungskapazität*) de uma sociedade, enquanto que a separação da cultura, sociedade e personalidade constitui um indicador do estado evolutivo do mundo da vida cuja estrutura é uma estrutura simbólica (HABERMAS, 1992, p. 215).

2.2.2 Desacoplamento de sistema e mundo da vida

Habermas (1992) entende a evolução social como um processo de diferenciação tanto a partir da perspectiva interna do participante, que deve ser adotada pelos membros do mundo da vida, quanto da perspectiva externa de um observador, que é adotada pela teoria de sistemas. Sob esses dois prismas, ele entende que “[...] ao aumentar a complexidade de um e a racionalidade do outro, sistema e mundo da vida não só se diferenciam internamente como sistema e mundo da vida, como também se diferenciam simultaneamente um do outro” (HABERMAS, 1992, p. 216).

À medida que se diferenciam as próprias estruturas do mundo da vida, também se separam entre si os mecanismos de integração sistêmica e os da integração social. Este processo evolutivo proporciona a chave para a problemática weberiana da racionalização social (HABERMAS, 1992, p. 232).

Habermas (1999) recorre à comparação com a visão mítica do mundo a partir das sociedades arcaicas, nas quais os mitos cumprem a função de fundar a unidade, própria das imagens do mundo, oferecendo, dessa forma um acentuado contraste com a compreensão de mundo que prevalece na modernidade. A interpretação mítica do mundo não permite fazer

algumas distinções que são essenciais para a moderna compreensão de mundo. O mito não permite uma clara distinção categorial entre coisas e pessoas, entre objetos que se possam manipular e agentes, sujeitos capazes de linguagem e ação. Conseqüentemente essa compreensão de mundo, baseada em práticas mágicas, ignora a distinção entre “ação teleológica e ação comunicativa, entre uma intervenção instrumental nas situações objetivamente dadas efetuada com vistas a realizar um propósito e o estabelecimento de relações interpessoais” (HABERMAS, 1999, p. 77).

A desmitologização da imagem do mundo significa uma dessocialização da natureza e uma desnaturalização da sociedade, conduzindo a uma diferenciação categorial entre os âmbitos objetuais da natureza e da cultura. Essa confusão entre natureza e cultura se mostra tanto com relação à natureza externa ou mundo objetivo quanto à natureza interna ou mundo subjetivo. Assim, as imagens míticas do mundo apresentam uma deficiente diferenciação entre atitudes fundamentais frente ao mundo objetivo, ao mundo social e ao mundo subjetivo, respectivamente, e também, uma “falta de reflexividade da imagem do mundo, que impede que esta possa ser identificada como imagem do mundo, como tradição cultural” (HABERMAS, 1999, p. 82). O contraste com a moderna compreensão do mundo fica, portanto explicitado no fato de que as

imagens míticas do mundo não são entendidas por aqueles que as compartilham como sistemas de interpretação conectados a uma tradição cultural, constituídos por relações internas de sentido, que guardam com a realidade uma relação simbólica, que são associados a pretensões de validade e que, por fim, estão expostos à crítica e são susceptíveis de revisão (HABERMAS, 1999, p. 82).

O processo de diferenciação possibilita a formação de um conceito reflexivo do mundo que permita o acesso ao mundo através “do meio que representam esforços comuns de interpretação no sentido de uma negociação cooperativa de definições da situação” (HABERMAS, 1999, p. 103), que possam ser intersubjetivamente reconhecidas, ou seja, através do ato de entendimento comunicativo.

No processo evolutivo, que passa pela diferenciação das imagens de mundo, as sociedades primitivas, as sociedades tradicionais ou estatalmente organizadas e as sociedades modernas, com um sistema econômico diferenciado, representam etapas sócio-evolutivas que podem ser caracterizadas “pelos novos mecanismos sistêmicos que nelas se apresentam e

pelos níveis de complexidade que esses mecanismos comportam” (HABERMAS, 1992, p. 217). Analisando esta evolução do ponto de vista sistêmico verifica-se que

[...] o desacoplamento de sistema e mundo da vida, se reflete como segue: o mundo da vida, que a princípio é coextensivo com um sistema social pouco diferenciado, vai-se vendo degradado progressivamente a um subsistema entre outros. Nesse processo os mecanismos sistêmicos se desligam cada vez mais das estruturas sociais através das quais cumpre a integração social. As sociedades modernas alcançam, como veremos, um nível de diferenciação sistêmica em que a conexão entre organizações que se tornaram autônomas acaba sendo estabelecida através de meios de comunicação deslinguistizados. Estes mecanismos sistêmicos controlam um comércio social amplamente descolado de normas e valores, isto é, àqueles subsistemas de ação econômica e administrativa racionais com vistas aos fins que, segundo o diagnóstico de Weber, se tornaram independentes de seus fundamentos prático-morais (HABERMAS, 1992, p. 217).

Como o mundo da vida é o subsistema que define a consistência do sistema social em seu conjunto, os mecanismos sistêmicos necessitam de uma ancoragem no mundo da vida, e, por isso, precisam ser institucionalizados. Sob a perspectiva interna do mundo da vida observa-se que, enquanto a diferenciação sistêmica nas sociedades primitivas conduz apenas ao aumento da complexidade das estruturas do sistema de parentesco, “nos níveis de integração superiores formam-se novas estruturas sociais, a saber: Estados e subsistemas regidos por meios” (HABERMAS, 1992, p. 217).

Habermas (1992) entende o desacoplamento entre sistemas e mundo da vida como um processo de racionalização de segunda ordem, que se dá não somente na perspectiva sistêmica nem somente a partir da perspectiva do mundo da vida, mas que deve ser buscado nas relações de transformação entre ambas.

As rupturas entre a mentalidade mítica, a mentalidade religioso-metafísica e a moderna caracterizam-se por mutações nos sistemas de categorias. As interpretações de uma etapa superada, qualquer que seja a textura que tenham no que se refere ao conteúdo, tornam-se categorialmente desvalorizadas com o trânsito à seguinte. *Não é esta ou aquela razão que já não convence; é o tipo de razões o que deixa de convencer.* Uma desvalorização de potenciais de explicação e justificação de tradições inteiras é o que acontece nas culturas superiores com a dissolução das figuras mítico-narrativas de pensamento, e no mundo moderno com a dissolução das figuras de pensamento religiosas, cosmológicas ou metafísicas (HABERMAS, 1999, p. 101) (grifo nosso).

Habermas (1992) demonstra que a cada etapa do processo evolutivo aparecem novos mecanismos sistêmicos que dão lugar a novos níveis de integração. Cada novo nível de diferenciação sistêmica, por sua vez, necessita de uma transformação na base institucional, que terá como guia a evolução do direito e da moral. Portanto,

A racionalização do mundo da vida pode ser concebida como uma progressiva liberação do potencial de racionalidade que a ação comunicativa leva em seu seio. Com isso a ação orientada ao entendimento adquire uma autonomia cada vez maior frente aos contextos normativos, mas simultaneamente, o mecanismo do entendimento, cada vez mais sobrecarregado e finalmente transbordado, é substituído por meios de comunicação deslinguistizados. Projetando esta tendência evolutiva sobre o plano de uma história sistêmica das formas de entendimento, manifesta-se a ironia do processo universal de Ilustração: a racionalização do mundo da vida torna possível um aumento da complexidade sistêmica, complexidade que se hipertrofia até o ponto de que os imperativos sistêmicos, já sem freio algum, transbordam a capacidade de absorção do mundo da vida, que acaba instrumentalizado por eles (HABERMAS, 1992, p. 219).

Tomando como ponto de partida as sociedades míticas verifica-se que aumento da complexidade funcional obriga a uma maior divisão de tarefas, aumentando a necessidade de organização. Por sua vez esse processo leva à segmentação dos papéis e à conseqüente estratificação social. Esse movimento permite que o universo das relações se amplie para além dos limites de parentesco e da comunidade tribal. As interações passam a basear-se num sistema de *status*, no qual as associações de famílias passam a ser hierarquizadas com base no prestígio das famílias pela ascendência.

No processo de diferenciação o mecanismo do poder se desliga das estruturas de parentesco, a partir da formação de um poder político, não mais baseado no prestígio dos grupos de descendência dominantes, mas da capacidade de fazer uso dos meios de sanção jurídica. “O poder de organização que se constitui agora no plano da dominação política se converte em núcleo de uma nova instituição, a saber: o Estado” (HABERMAS, 1992, p. 233).

Com a organização do Estado, as relações saem do âmbito dos laços de parentesco e novos níveis sociais são criados, transferindo as relações de poder para a esfera política. As interações passam a ser determinadas por aqueles que detêm os cargos e posições de poder administrativo; cargos e posições esses que, por sua vez, são definidos pela via do direito formal.

Prosseguindo na esteira da diferenciação, que caminha no sentido de um aumento do grau de abstração das relações de intercâmbio e poder, a economia capitalista e o poder administrativo acabam por se transformar em sistemas de ação autônomos, emancipados de

contextos normativos. As relações, não mais mediadas pela linguagem, passam a basear-se no dinheiro, que se torna o meio de intercâmbio intersistêmico.

No marco das sociedades estatalmente organizadas surgem mercados de bens que se regem através de relações de intercâmbio generalizadas simbolicamente, isto é, através do meio dinheiro. Mas só com o desmembramento da economia em relação à ordem estatal, esse meio gera efeitos estruturais para o sistema social em seu conjunto. Na modernidade europeia, com efeito, emerge com a economia capitalista um subsistema diferenciado através do meio dinheiro, que por sua vez, obriga ao Estado a reorganizar-se. Nos subsistemas complementarmente referidos um ao outro, que são a economia de mercado e a administração estatal moderna, encontra o mecanismo que os meios de controle (*Steuerungsmedien*) representam, aos quais Parsons dá o nome de meios de comunicação simbolicamente generalizados, a estrutura social que lhes é adequada (HABERMAS, 1992, p. 233-234).

Com o processo de diferenciação, a integração social que antes era realizada por meio de valores, normas e processos de entendimento e, portanto, por meio da ação comunicativa, passa a ser integrada também sistemicamente, por meio de mercados e poder administrativo.

“O dinheiro é um mecanismo especial de intercâmbio que transforma os valores de uso em valores de cambio, o tráfico natural de bens em tráfico de mercadorias” (HABERMAS, 1992, p. 242). Ainda que nas sociedades tradicionais já existissem mercados internos e externos, somente com “o capitalismo surge um sistema econômico que faz correr por canais monetários, tanto o tráfico interno entre empresas como o intercâmbio dessas com seus entornos não-econômicos, que são a esfera doméstica e o Estado” (HABERMAS, 1992, p. 242).

Nesse sentido, além da empresa capitalista, a institucionalização do trabalho assalariado e a criação do Estado Fiscal são fatores essenciais para essa nova forma de produção. A Fig. 1 esquematiza a forma com que o dinheiro flui entre a esfera doméstica e a empresa capitalista pela institucionalização do trabalho assalariado e pelas relações da força do trabalho e do consumo e o fluxo existente entre o Estado Fiscal e as empresas e sociedade.

Somente quando o dinheiro se transforma em *meio de intercâmbio intersistêmico* produz efeitos geradores de estruturas. A economia só pode constituir-se como *subsistema governado monetariamente* na medida em que regula o intercâmbio com seus entornos sociais através do meio dinheiro. Esses entornos complementares se formam graças ao assentamento do processo de produção sobre o trabalho assalariado e o acoplamento retroalimentativo do aparato estatal com a produção através da exação de impostos. O aparato do Estado se faz dependente do subsistema economia regido por um meio de controle sistêmico; isso o obriga a uma

reorganização que conduz, entre outras coisas, a que o poder político seja assimilado à estrutura de um meio de controle sistêmico, o poder fica assimilado ao dinheiro (HABERMAS, 1992, p. 242) (grifo do autor).

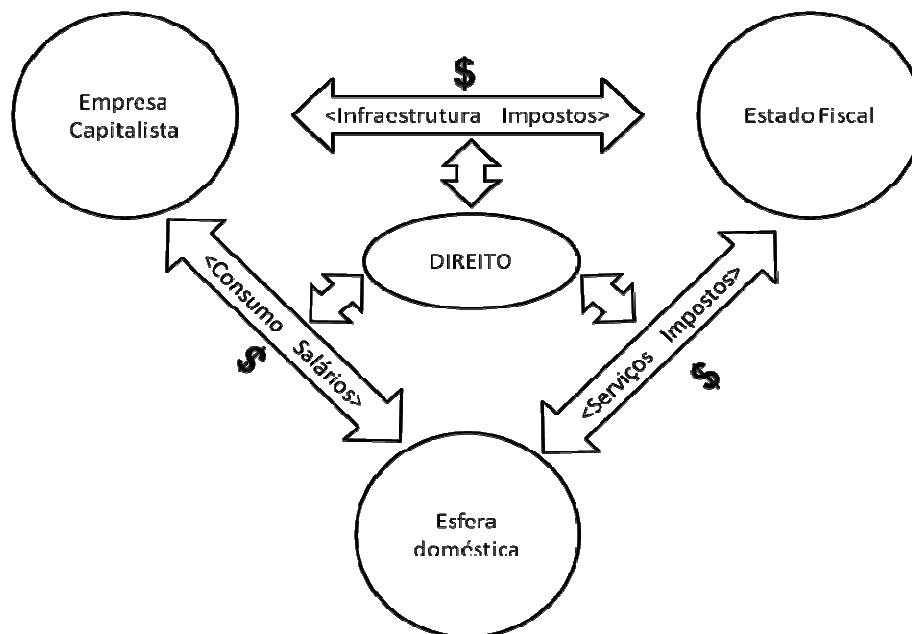


FIGURA 1 - Interações sistêmicas mediadas pelo dinheiro nas modernas sociedades capitalistas

Em síntese, o processo de diferenciação nos traz à modernidade que, em seus princípios,

é dominada pelo processo de diferenciação de um sistema econômico dirigido por uma ordem de dominação política que passa pelo *medium* dinheiro, assumindo, por seu turno, a figura de um sistema administrativo. Ambas as formações de subsistemas significam que a sociedade civil se desliga da economia e do Estado. As formas tradicionais de comunidade modernizam-se na figura de uma sociedade civil, a qual, seguindo o pluralismo religioso, se distancia dos próprios sistemas culturais (HABERMAS, 2003, p. 104).

Pela via do poder, temos a figura do Estado moderno que deixa de concentrar em si a capacidade de ação de toda a sociedade, especializando-se “na realização de fins coletivos através de decisões vinculantes”, representadas pela administração pública, a manutenção do exército e a administração da justiça. Outras funções são despolitizadas e transferidas a subsistemas não-estatais.

Pela via do intercâmbio, o sistema econômico capitalista, que é o responsável pela “eclosão desse novo nível de diferenciação sistêmica, deve seu nascimento a um novo mecanismo, ao meio de controle sistêmico que é o dinheiro” (HABERMAS, 1992, p. 241).

Nesse cenário, segundo Habermas (2003), o direito positivado aparece como elemento que permite a interação entre o mundo da vida e os sistemas da economia e do poder administrativo, de três modos distintos. (i) A interação dos sistemas autônomos do poder administrativo e do dinheiro com a sociedade é possível graças à sua ancoragem no mundo da vida por meio da institucionalização jurídica dos mercados e das organizações burocráticas. (ii) Ao mesmo tempo, os conflitos que antes eram resolvidos eticamente, na base do costume, da lealdade ou da confiança; “passam a ser reorganizados de tal maneira que os participantes em litígio podem apelar para pretensões de direito” (HABERMAS, 2003, p. 105). E (iii),

[...] a universalização do *status* de cidadão institucionalizado pública e juridicamente forma o complemento necessário para a juridificação potencial de todas as relações sociais. O núcleo dessa cidadania é formado pelos direitos de participação política, que são defendidos nas novas formas de intercâmbio da sociedade civil, na rede de associações espontâneas protegidas por direitos fundamentais, bem como nas formas de comunicação de uma esfera pública política produzida através da mídia. (HABERMAS, 2003, p. 105).

A instrumentalização do mundo da vida ocorre pela introdução de meios deslinguistizados que ocupam o lugar da linguagem no estabelecimento das relações entre o mundo da vida e os sistemas econômico e político. Esses meios não permitem o estabelecimento de um consenso a partir do agir comunicativo, pois o que prevalece, nesse caso não é a coerção sem coerções do melhor argumento. A argumentação é substituída pelo poder econômico e político, cujo objetivo é a obtenção de fins, nesse caso o lucro ou maior rendimento para o capital ou o aumento de poder na arena política.

[...] com a institucionalização jurídica do meio dinheiro, a ação orientada ao êxito, regida agora através do cálculo egocêntrico de utilidades, perde sua conexão com a ação orientada ao entendimento. Essa ação estratégica, descolada do mecanismo do entendimento, e que exige uma atitude objetivante inclusive frente a relações interpessoais, converte-se num modelo de tratamento e comércio com uma natureza objetivada agora em termos de ciência. Também no âmbito instrumental a atividade teleológica se desliga de restrições normativas à medida que é conectada de forma retroalimentada com os fluxos de informação provenientes do sistema da ciência (HABERMAS, 1992, p. 279).

Com a secularização da cultura burguesa, as esferas de validade, agora totalmente diferenciadas, se despojam de seus fundamentos culturais, o que, no plano do direito e da moral significa o abandono de seu fundo religioso e metafísico. Dessa forma, “as esferas culturais de valor se separam taxativamente entre si e se desenvolvem conforme sua própria lógica, determinada pelo aspecto específico de validade que rege e cada uma” (HABERMAS, 1992, p. 279).

Conseqüentemente cresce a tensão entre os mecanismos de integração sistêmica e as formas de integração social, fazendo com que os mecanismos sistêmicos terminem por deslocar

[...] as formas de integração social, inclusive naqueles âmbitos em que a coordenação da ação em termos de consenso não tem substituição alguma; isto é inclusive ali o que onde está em jogo é a reprodução simbólica da vida. (HABERMAS, 1992, p. 280)

Nesse caso já não se trata apenas da instrumentalização do mundo da vida: “a *mediatização* adota a forma de uma *colonização* do mundo da vida” (HABERMAS, 1992, p. 280) (grifo do autor).

O emprego da expressão “colonização” se deve ao fato de que as questões que antes eram abertas a uma proposta de solução comunicativa a ser travada no mundo da vida são transportadas para uma discussão jurídica que, além de “abafar” tal produção genuína de soluções pelos próprios afetados, reflete a estrutura do Direito não referida ao próprio mundo da vida, mas sim aos sistemas da economia e do Estado (CHAMON JÚNIOR²⁴, 2005, p. 184 *apud* MIRANDA, 2009, p.111).

É essa, portanto, a forma moderna de entendimento que caracteriza o mundo ocidental a partir do século XVIII e que tornou o ponto de partida para a teoria da modernidade desenvolvida por Habermas (1992) em conexão com as teses weberianas sobre o processo de racionalização, que está na origem das patologias do mundo da vida induzidas sistemicamente.

²⁴ Cf. CHAMON JÚNIOR, L.A. *Filosofia do direito na alta modernidade*. Incursões teóricas em Kelsen, Luhmann e Habermas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

2.3 O Papel do direito nas sociedades modernas

Dado o nível de complexidade e diferenciação atingido nas sociedades modernas, a linguagem, por si só, não é capaz de promover a integração social. O grau de diferenciação dos aspectos de validade, agora dessacralizados, e ampliação de espaços de opção devido à pluralização de formas de vida e individualização das histórias de vida, aumenta o risco de dissenso.

Quanto maior for a complexidade da sociedade e quanto mais se ampliar a perspectiva restringida etnocentricamente, tanto maior será a pluralização das formas de vida e a individualização de histórias de vida, as quais inibem as zonas de sobreposição ou de convergência de convicções que se encontram na base do mundo da vida; e, na medida de seu desencantamento, decompõem-se os complexos de convicções sacralizadas em aspectos de validade diferenciados, formando os conteúdos mais ou menos tematizáveis de uma tradição diluída comunicativamente. Antes de tudo, porém, os processos de diferenciação *social* impõem uma multiplicação de tarefas funcionalmente especificadas, de papéis sociais e de interesses, que liberam o agir comunicativo das amarras institucionais estreitamente circunscritas, ampliando os espaços de opção, o que implica uma intensificação das esferas do agir orientado pelo interesse do sucesso individual.

Esse breve esboço é suficiente para levantar o *problema* típico das sociedades modernas: como estabilizar, na perspectiva dos próprios atores, a validade de uma ordem social, na qual ações comunicativas se tornam autônomas e claramente distintas de interações estratégicas? (HABERMAS, 2003, v.I, p. 44-45) (grifo do autor).

Segundo Habermas (2003) essa possibilidade integradora está a cargo do direito, “dado que a positivação do direito resulta da racionalização de suas bases de validade” (HABERMAS, 2003, p. 105). O direito moderno tem, então, o potencial “de estabilizar as expectativas de comportamento de uma sociedade complexa, que inclui mundos da vida estruturalmente diferenciados e subsistemas funcionalmente independentes” (HABERMAS, 2003, p. 105); papel esse que gradativamente foi sendo transferido dos poderes míticos e religiosos para o poder sancionatório-normativo do Estado. “Ele [o direito] conseguirá cumprir esse papel se assumir a função de lugar-tenente de uma ‘*societal community*’, [composta basicamente de iguais], que se transformou numa sociedade civil,

mantendo a pretensão de solidariedade herdada, na forma de uma pretensão de legitimidade digna de fé” (HABERMAS, 2003, p. 105) (grifo do autor).

Apresenta-se, portanto, o desafio de promover a integração social de mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanizados, nos quais cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes. Em caso de conflito, os que agem comunicativamente vêem-se diante da alternativa de suspenderem a comunicação ou de agirem estrategicamente.

Parece haver uma saída através da *regulação normativa de interações estratégicas*, sobre as quais os próprios atores se *entendem*. A natureza paradoxal de tais regras pode revelar-se à luz da premissa, segundo a qual a facticidade e a validade se separaram, na perspectiva dos próprios sujeitos agentes, formando duas dimensões mutuamente excludentes. Para atores orientados pelo sucesso todos os componentes da situação transformam-se em fatos, que eles valorizam à luz de suas próprias preferências, ao passo que os agentes orientados pelo entendimento dependem de uma compreensão da situação, negociada em comum, passando a interpretar fatos relevantes à luz de pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente (HABERMAS, 2003, p. 47) (grifo do autor).

Habermas (2003) acredita que a sociedade tem que ser integrada, *em última instância* através do agir comunicativo, uma vez que os complexos de interação não se estabilizam apenas através da influência recíproca de atores orientados pelo sucesso.

Sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistemicamente, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos da integração social, formadores de sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa. (HABERMAS, 2003, p. 61)

Habermas discorda de outros autores que incluem o direito como um dos sistemas que se diferenciaram do mundo da vida, tais como a economia dirigida pelo dinheiro e uma administração dirigida pelo poder. Para Habermas (2003) a integração desses meios com as ordens do mundo da vida, no qual a integração da sociedade se efetiva por intermédio agir comunicativo, se dá pelo caminho da institucionalização do direito. Dessa forma, Habermas (2003) vê no direito uma função de articulação entre sistema e mundo da vida. Para ele, o

direito ocupa uma “posição dupla”, “que faz a mediação entre o mundo da vida, reproduzido pelo agir comunicativo, e sistemas sociais funcionais, que formam mundos circundantes uns para os outros” (HABERMAS, 2003, p. 82).

Dessa maneira, o direito está ligado às três fontes da integração social. Através de uma prática de autodeterminação, que exige dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas, o direito extrai sua força integradora, em última instância, de fontes de solidariedade social. As instituições do direito privado e público possibilitam, de um lado, o estabelecimento de mercados e a organização do poder do Estado; pois as operações do sistema administrativo e econômico, que se configura a partir do mundo da vida, que é parte da sociedade, completam-se em formas do direito (HABERMAS, 2003, p. 62).

Para desempenhar esse papel integrador, a institucionalização do direito implica não só no estabelecimento de regras que gozem de legitimidade, trata-se de garantir também que o próprio processo de formulação das leis seja instituído de forma a permitir a participação simétrica dos envolvidos, ou seja, tenha caráter democrático.

Habermas procura fazer uma distinção entre o direito e a moral. Ele entende por direito

[...] o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito não representa apenas uma forma de saber cultural, como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema das instituições sociais. O direito é um sistema de saber e, ao mesmo tempo, um sistema de ações. (HABERMAS, 2003, p. 111)

Como sistema de saber, o direito pode ser “ser entendido como um texto de proposições e de interpretações normativas” (HABERMAS, 2003, p. 111); enquanto sistema de ação ele pode ser visto “como uma instituição, ou seja, como um complexo de reguladores de ação” (HABERMAS, 2003, p. 111).

E, dado que motivos e orientações axiológicas encontram-se interligados no direito interpretado como sistema de ação, as proposições do direito adquirem uma eficácia direta para a ação, o que não acontece nos juízos morais. De outro lado, as instituições jurídicas distinguem-se das ordens institucionais naturais através de seu elevado grau de racionalidade; pois, nelas, se incorpora um sistema de saber mantido

dogmaticamente, isto é, articulado, trazido para um nível científico e interligado com uma moral conduzida por princípios. (HABERMAS, 2003, p. 111).

Para que o direito possa ser estabelecido como elemento constitutivo de uma comunidade de direito e possa servir como *medium* da auto-organização dessa comunidade “[...] é preciso criar não somente o sistema de direitos, mas também a linguagem que permite à comunidade entender-se enquanto associação voluntária de membros de direito iguais e livres” (HABERMAS, 2003, p. 146). Esse sistema de direitos tem duas tarefas: “institucionalizar uma formação da vontade política racional”, baseada no princípio da moral, e “proporcionar o próprio *medium* no qual essa vontade pode se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados” (HABERMAS, 2003, p. 147), o que implica na determinação da forma das regras jurídicas de ação, que suporte a participação dos membros dessa comunidade com base no princípio da democracia.

Dado que os discursos

[...] constituem o lugar no qual se pode formar uma vontade racional, a legitimidade do direito apóia-se, em última instância, num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos (HABERMAS, 2003, p. 138).

Existe uma tensão entre a validade de uma norma jurídica que, regra geral, garante a legalidade do comportamento, e a obediência à norma, que pode ser obtida pela coação ou pela legitimidade. A obediência à norma se dará pela via da legitimidade, tanto mais o processo de formação da vontade política, que redundando na norma positivada, for aberto à participação dos envolvidos. “A formação política da vontade culmina em decisões sobre políticas e leis, que precisam ser formuladas na linguagem do direito” (HABERMAS, 2003, p. 210).

O processo legislativo segue a lógica argumentativa na proporção em que “[...] ele parte de questionamentos pragmáticos, passa pela formação de compromissos e discursos éticos, atinge a clarificação de questões morais, chegando finalmente a um controle jurídico das normas” (HABERMAS, 2003, p. 204)

Portanto, quanto mais o processo de formação discursiva da opinião e da vontade do legislador político se aproximar do princípio do discurso e da situação ideal de fala,

garantindo a participação simétrica de todos os interessados e afetados, direta ou indiretamente, mais o potencial integrador do agir comunicativo será liberado na interligação existente entre “normatização jurídica e a formação do poder comunicativo” (HABERMAS, 2003, p. 204), em outras palavras, mais a norma originada dessa vontade política se aproximará de um consenso que goze de legitimidade na sociedade. “No sistema jurídico, o processo da legislação constitui, pois, o lugar propriamente dito da integração social” (HABERMAS, 2003, v. I, p. 52), pois

Na teoria do discurso, a integração social não é atingida recorrendo-se a saberes não problematizados, utilizados inconscientemente pelos atores sociais, como um limite epistemológico-argumentativo à problematização e racionalização de modelos culturais, ordens sociais e estruturas de personalidade; ao contrário, numa sociedade democrática e plural, o direito tem como papel justamente permitir o dissenso, a discordância, a problematização, e regular os riscos advindos desses desacordos (tensão entre facticidade e validade) (MIRANDA, 2009, p. 115).

Diante disso, o fato é que dificilmente teremos uma situação ideal de fala nas discussões relativas ao processo de geração das normas jurídicas e naquelas em que a validade de tais normas é problematizada. Por isso, na prática legislativa que ocorre no âmbito das democracias participativas, o direito positivado nem sempre representa um acordo racional universal, ou universalizável, uma vez que o processo legislativo é influenciado pelas forças dominantes dos sistemas diferenciados e autônomos do poder e do dinheiro. Na arena política, o que acaba por prevalecer nem sempre é a força do melhor argumento; vale a força coercitiva dos poderes econômicos e políticos. Mais do que uma arena discursiva, o que se dá, na prática, é um campo de negociações, no qual se busca, não o entendimento e o consenso baseados no melhor argumento e em princípios éticos universalizáveis, mas os fins pretendidos por aqueles que representam os sistemas do dinheiro e do poder: lucro das empresas e maiores rendimentos ao capital, por um lado, e ampliação do poder político, por outro.

As normas jurídicas serão tanto mais legítimas quanto mais os destinatários das normas se vejam como autores das normas, quanto mais se reconheçam como parte do consenso estabelecido. Para isso não basta que sejam possuidores de direitos iguais na sociedade, nem que existam mecanismos que garantam a sua participação efetiva no processo legislativo ou que lhe garantam o direito de fazer valer os seus direitos pela via jurídica –

apesar dessas serem condições para o exercício de seu papel de cidadão numa sociedade democrática – é preciso que participem efetivamente das decisões, direta ou indiretamente.

Uma vez que a evolução dos Estados modernos se deu na direção do crescente abandono da legitimação por meio de fundamentos sacros, passando a basear-se numa vontade geral formada a partir do discurso comunicativo,

[...] a democracia nos aparece, pois como a forma política pela qual a sociedade chega à mais pura consciência de si mesma.

Um povo é tanto mais democrático quanto mais considerável seja o papel que a deliberação, a reflexão, o espírito crítico tenham na marcha dos assuntos políticos, e o é tanto menos quanto mais preponderantes sejam as inconsciências, os costumes não confessados, os sentimentos obscuros, em uma palavra, os preconceitos que se subtraem ao exame crítico. Durkheim vê a superioridade moral do princípio democrático do estabelecimento de uma formação discursiva da vontade coletiva: “Como [a democracia] é o regime da reflexão, permite aos cidadãos aceitar as leis de seu país com mais inteligência e, portanto, como menos passividade. Como se dá uma comunicação constante entre eles e o Estado, o Estado já não aparece aos indivíduos como uma força exterior que lhes imprime um impulso totalmente mecânico. Graças aos constantes intercâmbios que se efetuam entre eles e o Estado, a vida deste fica ligada à deles e a deles ao Estado”. À medida que o consenso religioso básico se dissolve e o poder do Estado perde seu respaldo sacro, a unidade do coletivo só pode estabelecer-se agora e manter-se como unidade de uma comunidade de comunicação, isto é, mediante um consenso alcançado comunicativamente no seio de uma opinião pública política (HABERMAS, 1992, p. 118).

Para que esse consenso alcançado reflita as normas de conduta de uma sociedade acordadas segundo as condições e pressupostos de uma comunicação orientada ao entendimento é necessário que a participação democrática seja efetiva. Para isso não basta apenas que se tenha a representatividade que passa pelo exercício dos direitos políticos de votação e de associação. É preciso que nas esferas decisórias da arena política todos os atores tenham voz e vez, em igualdade de condições, ou, pelo menos o mais próximo possível dessa igualdade, sob a pena de se ter princípios constitucionais que de fato positivam direitos e deveres passíveis de ser considerados como princípios éticos universalizáveis em contraste com um arcabouço legislativo que serve aos interesses estratégicos da distribuição e manutenção das estruturas de privilégios dos sistemas do dinheiro e do poder.

2.4 Teoria da ação comunicativa e patologias da modernidade

Para o entendimento do racionalismo ocidental, necessário para a compreensão da modernidade e suas consequências, Habermas (1999) parte inicialmente da teoria desenvolvida por Max Weber, que indica uma índole específica do racionalismo ocidental que se observa nos campos da ciência, da arte, da política e da economia.

O processo de racionalização, na teoria weberiana, manifesta-se pela diferenciação das esferas culturais de valor que se desacoplam do mundo da vida, ao ponto de se tornarem esferas autônomas – social, cultural, política, econômica, etc. – dominadas pela razão instrumental, isto é, no mero emprego de meios técnicos para obtenção de fins.

A invasão da racionalidade instrumental em esferas de valor onde seria desejável outro tipo de racionalidade acaba por “coisificar” as relações humanas gerando as patologias que observamos na modernidade. Em sua Teoria da Ação Comunicativa, Habermas (1999) identifica o modelo comunicativo como sendo capaz de fazer frente a essas patologias. Ele entende que a racionalidade comunicativa é capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem da razão.

Habermas (1999), entende que a *modernização da sociedade* se efetiva a partir do processo por meio do qual, segundo Weber, surgem a empresa capitalista e o Estado moderno, cujas funções se complementam e se estabilizam mutuamente.

O núcleo organizativo da economia capitalista é a empresa capitalista

[...] que trabalha com vistas ao lucro, que supõe a separação entre a fazenda doméstica e o negócio, isto é, a separação entre o patrimônio pessoal e o da empresa, que dispõe de uma contabilidade racional, que organiza o trabalho formalmente livre a partir do ponto de vista da eficiência, e que utiliza os conhecimentos científicos para melhoria dos dispositivos de produção e de sua própria organização interna (HABERMAS, 1999, p. 214).

O núcleo organizativo do Estado é constituído pelo “instituto” ou aparato racional do Estado que se baseia “num sistema de controle centralizado e estável; dispõe de um poder militar permanente e centralizado; monopoliza a criação do direito e o emprego da força e organiza a administração burocraticamente” (HABERMAS, 1999, p. 215).

O direito formal, que descansa sobre o princípio da positivação (*Satzungsprinzip*), é o meio organizativo da economia capitalista e do Estado moderno, bem como de suas relações mútuas. A economia capitalista, o Estado moderno e o direito, portanto, são os três elementos

fundamentais para a racionalização da sociedade, sendo distintos dos fenômenos de racionalização que pertencem às dimensões da cultura e da personalidade.

No entendimento de Habermas (1999), a racionalização cultural analisada por Weber encontra-se “na ciência e na técnica moderna, na arte autônoma e numa ética regida por princípios e ancorada na religião” (HABERMAS, 1999, p. 216).

Segundo Habermas (1999, p. 216), ainda que Weber desenvolva um conceito claro e normativo da ciência moderna, que se caracteriza por uma objetivação metódica da natureza, o fator chave, no juízo de Weber, para o desenvolvimento da “metodização da vida” é a “recepção metódica da ciência ao serviço da economia”, que se desenvolve a partir das inovações técnicas que, por sua vez, se tornaram dependentes do desenvolvimento das ciências.

No entender de Habermas (1999), a história da forma moderna de conduzir-se na vida (*Lebensführung*), com a significação prática que esse modo de vida tem para a economia, representa um papel chave na análise que Weber faz das formas de racionalidade.

Interessa-nos particularmente o processo de racionalização que conduz à “autonomização cognitiva do *direito* e da *moral*, isto é, ao afastamento das ideias prático-morais, das doutrinas éticas e jurídicas, dos princípios, máximas e regras de decisão em relação às imagens do mundo em que inicialmente estavam inseridas” (HABERMAS, 1999, p. 220).

As normas jurídicas, que passam a apoiar-se numa ética formal universalista baseada em princípios e não mais em tradições sagradas, passam a ser consideradas “simples convenções susceptíveis de ser julgadas em atitude hipotética, que podem estabelecer-se de forma positiva” (HABERMAS, 1999, p. 221).

Lado a lado com o princípio da positividade está a ideia básica de que toda decisão jurídica necessita de fundamentação, ou seja, que todo direito, em sentido material, deve ser fundado num ato de legislação, não tendo o Estado permissão “para interferir na vida, na liberdade ou na propriedade sem o consentimento da população ou de seus representantes devidamente eleitos” (BENDIX²⁵, 1960, *apud* HABERMAS, 1999, p. 222).

Em resumo, a racionalização cultural, da qual surgem as estruturas de consciência típicas das sociedades modernas, se estende aos componentes cognitivos, aos estético-expressivos e aos morais-valorativos da tradição religiosa. Com a ciência e a técnica, com a arte autônoma e os valores relativos à apresentação expressiva que

²⁵Cf. BENDIX, R. *Max Weber. An Intellectual Portrait*. Nova York, 1960.

o sujeito faz de si, com as ideias universalistas que subjazem ao direito e à moral, produz-se uma diferenciação de três esferas de valor, cada uma das quais obedecem à sua lógica própria. Como isso, não somente se toma consciência da “legalidade própria”, interna dos componentes morais da cultura, senão que, com sua diferenciação, aumenta também a tensão entre estas esferas. (HABERMAS, 1999, p. 222).

Na compreensão dos distintos fenômenos que caracterizam o racionalismo ocidental, Habermas (1999) distingue entre as esferas culturais de valor, sistemas culturais de ação, sistemas centrais de ação e sistema de personalidade.

As *esferas culturais de valor* – ciência e técnica, arte e a literatura, cultura direito e moral – são componentes da cultura que,

com a passagem para a modernidade, se diferenciam, a partir do acervo das imagens religiosas e metafísicas do mundo, pela linha da tradição grega e, sobretudo, da tradição judeu-cristã – um processo que se inicia no século XVI e que chega a seu fim no século XVIII (HABERMAS, 1999, p. 224).

As tradições passam a ser elaboradas de forma sistemática em *sistemas culturais de ação* sob diferentes aspectos de validade: a organização do trabalho científico em universidades e academias, o cultivo da arte organizado a partir da institucionalização da produção, distribuição, recepção e surgimento da instância mediadora que representa a crítica da arte; o sistema jurídico, com a formação de especialistas em direito, a ciência e a publicidade jurídica; e a comunidade religiosa, como materialização institucional de uma ética regida por princípios, com as exigências universalistas que comporta.

A economia capitalista, o Estado moderno e a família nuclear são os *sistemas centrais de ação* que fixam a estrutura da sociedade.

E, no plano do *sistema de personalidade* as disposições para a ação e as orientações valorativas são aquelas subjacentes à ética protestante, quais sejam o comportamento metódico na vida e o subjetivismo.

Segundo Habermas (1999), Weber entende a modernização como o resultado de um processo histórico-universal de racionalização, a partir de um “*processo universal de desencantamento*, que se cumpre na história das grandes religiões, e que, a seu juízo, satisfaz as condições internas necessárias para a aparição do racionalismo ocidental” (HABERMAS, 1999, p. 198) (grifo do autor), conduzindo ao surgimento das estruturas de consciência

modernas que “não se limitam a refletir traços idiossincráticos de uma cultura particular” (HABERMAS, 1999, p. 312).

A diferenciação das esferas culturais de valor autônomas, que é importante para a fase de *nascimento* do capitalismo, e a diferenciação dos sistemas de ação racional com vistas a fins, que caracteriza desde o século XVIII o *desenvolvimento* da sociedade capitalista são as duas tendências que Weber funde numa crítica da atualidade de tom existencialista e individualista. No primeiro componente pode expressar-se pela *tese da perda de sentido* e o segundo, pela *tese da perda de liberdade* (HABERMAS, 1999, p. 317) (grifo do autor).

A perda de sentido é fruto do processo de desencantamento, a partir do desvanecimento da religião e da metafísica.

[...] Weber vê como desaparece a força unificante não coercitiva que as convicções coletivamente compartilhadas possuem. A razão põe-se agora a serviço de uma autoafirmação puramente subjetiva. Neste sentido, Weber fala de um politeísmo de poderes impessoais, de um antagonismo de ordens últimas de valor, da competição entre crenças últimas irreconciliáveis. A medida que a razão objetiva se reduz à razão subjetiva, a cultura perde a capacidade de reconciliar os interesses particulares por meio de convicções compartilhadas (HABERMAS, 1992, p. 428).

A tese da perda da liberdade implica na necessidade de adaptação do sujeito a uma administração burocrática e tecnicamente racional que detém o poder de decidir, em seu lugar, sobre a forma de dirigir seus próprios assuntos, principalmente quando se “entende a burocratização dos âmbitos de ação como modelo de uma tecnificação do mundo da vida despoja aos atores do plexo que dá sentido a suas próprias ações” (HABERMAS, 1992, p. 428).

Max Weber observa sobretudo as coações que resultam de que a vida privada passe a centrar-se em torno da relação de trabalho formalmente organizada ou de que a forma de vida político-cultural tenha que dobrar-se à força de penetração de uma autoridade organizada em forma jurídica. Esta adaptação à condição de membro de uma organização, que o papel do trabalhador implica, e a dependência de uma organização, que implica o de cliente, a entende Weber como uma ameaça à liberdade individual, como uma potencial privação de liberdade (HABERMAS, 1992, p. 458).

A diferenciação de esferas culturais de valor autônomas leva à conscientização da legalidade interna existente em cada uma delas. Habermas (1999) apresenta duas consequências dessa conscientização observadas por Weber:

Por um lado, essa diferenciação torna possível a racionalização dos sistemas de símbolos sob um determinado critério abstrato de valor (como a verdade, a retidão normativa, a beleza e a autenticidade); mas, por outro, com essa diferenciação rompe-se também a unidade das imagens metafísico-religiosas do mundo e sua capacidade de dar sentido: entre as esferas de valor autônomas se produzem tensões que já não podem ser solucionadas recorrendo-se ao ponto de vista superior de uma ordem divina ou de uma ordem cosmológica do mundo. Tão logo essas ideias “últimas” cristalizam-se em sistemas de ação, estas esferas da vida caem “em tensões mútuas... que permaneceram ocultas à simplicidade e ingenuidade das primitivas relações do homem com o mundo externo (HABERMAS, 1999, p. 318).

Habermas (1999) demonstra que “as esferas culturais de valor se caracterizam por uma produção de saber contínua e diferenciada segundo pretensões de validade” (HABERMAS, 1999, p. 312).

[...] a continuidade de tal produção de saber só pode ser assegurada mediante uma reflexivização dos processos de aprendizagem, isto é, por meio de um desacoplamento regenerativo desses processos de aprendizagem com formas institucionalmente diferenciadas de argumentação (HABERMAS, 1999, p. 312).

Isso se deve ao fato de que cada uma das esferas de valor definidas historicamente, “guardam relações plausíveis com uma das formas típicas de argumentação que se especializam em uma determinada *pretensão de validade*” (HABERMAS, 1999, p. 312). O quadro 1 resume esses complexos de racionalização compostos por essas relações.

Segundo Habermas (1992), Weber investiga a racionalização do sistema de ação somente sob o ponto de vista da racionalidade com vistas a fins, na qual o agente se guia

[...] pelos fins, meios e consequências que sua ação possa ter, sopesando os meios com os fins, os fins com as consequências laterais e os distintos fins possíveis entre si, e em todo caso, então, quem não age passionalmente e nem se guia pela tradição. (HABERMAS, 1999, p. 228).

QUADRO 1 - Complexos de racionalização

Mundos	1. Objetivo	2. Social	3. Subjetivo	1. Objetivo
Atitudes Básicas				
3. Expressiva	Arte ↓			
1. Objetivante	↑ Racionalidade cognitivo-instrumental Ciência Técnica	Técnicas de intervenção social ↓	X	
2. De conformidade com as normas	X	↑ Racionalidade prático-moral Direito	Moral ↓	
3. Expressiva		X	↑ Racionalidade prático-estética Erotismo	Arte

Fonte: HABERMAS, 1999, p. 311

No caso do desenvolvimento da racionalidade ocidental parece ter havido um progresso na dimensão puramente racional com vistas aos fins, fechada a toda dimensão valorativa, à custa da ação racional com base em valores, em que o agente, sem levar em conta as consequências previsíveis

[...] age a serviço do que parece ordenar-lhe suas convicções sobre o dever, a dignidade, a beleza, os preceitos religiosos, a piedade ou a importância de uma “causa”, de qualquer tipo que seja. A ação racional com base em valores é sempre uma ação segundo “mandatos” ou “exigências” que o agente se crê na obrigação de cumprir (WEBER²⁶, 1964 *apud* HABERMAS, 1999, p. 232).

Na identificação e explicação das patologias da modernidade Habermas (1992) assume a colocação de Weber, mas entende que é preciso lançar mão de um conceito mais amplo de

²⁶ Cf. WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia, 1964.

racionalidade de modo a assinalar o espaço que a racionalização das imagens do mundo, que se deu no Ocidente, abre para a modernização da sociedade. Segundo ele, só assim

[...] podemos analisar em todo seu alcance a racionalização dos sistemas de ação, não somente sob o aspecto parcial da racionalidade cognitivo-instrumental, mas incluindo também os aspectos prático-morais e estético-expressivos.

Segundo Habermas (1992), à medida que se separam cultura, sociedade e personalidade e os fundamentos sacros da integração social dão lugar à uma base de validade da ação orientada ao entendimento,

[...] se produz a antecipação (sugerida pelas próprias estruturas do mundo da vida e, por assim dizer, transcendental, que determina e, por sua vez, sobrepassa a ideologia burguesa) de uma *comunicação cotidiana pós-tradicional* capaz de conservar sua autonomia, de por limites à dinâmica própria dos subsistemas autonomizados, de romper o encapsulamento das culturas dos especialistas e, com isso, escapar aos perigos combinados que representam a coisificação e a desertificação cultural do mundo da vida. (HABERMAS, 1992, p. 467) (grifo do autor).

Mas, paradoxalmente, é a própria racionalização do mundo da vida que permite tanto a coisificação sistemicamente induzida quanto a projeção de uma perspectiva utópica imputada à modernização capitalista de dissolver as formas de vida tradicionais sem ser capaz de conservar sua substância comunicativa. A modernização capitalista

Destrói essas formas de vida, mas não as transforma de modo que se mantenha em um nível superior de diferenciação aquela conexão entre os momentos cognitivo-instrumentais, os prático-morais e os expressivos, que havia caracterizado a prática cotidiana dos mundos da vida ainda não racionalizados. (HABERMAS, 1992, p. 467).

Nesse panorama, resta a sensação nostálgica de que algo do estilo de vida tradicional foi sacrificado para sempre à modernização sem compensação alguma.

Os processos de modernização viram-se seguidos como por uma sombra, ou, em todo caso, pela sensação de que com a canalização unilateral e a destruição das possibilidades de expressão e comunicação, tanto no espaço da vida privada quanto na esfera da vida pública, se desvaneceram as oportunidades de voltar a reunir aqueles momentos que outrora, nas formas tradicionais de vida, constituíram uma unidade. Certamente que uma unidade somente difusa e, nas interpretações religioso-metafísicas, uma unidade que era fruto de uma ilusão (HABERMAS, 1992, p. 468).

Assim entende Habermas o paradoxo weberiano da racionalização social, que, ao mesmo tempo em que tem como condição necessária para o desenvolvimento moderno o processo de desencantamento das imagens metafísicas do mundo e a diferenciação das esferas de valor, faz derivar as patologias da modernidade de uma dessas duas causas: ou de que as imagens do mundo secularizadas perdem sua força integradora ou de que o elevado nível de complexidade da sociedade ultrapassa a capacidade de integração dos indivíduos. Habermas modifica a argumentação de Weber em dois pontos decisivos. Para ele, as deformações da modernidade

[...] não derivam nem da racionalização do mundo da vida em geral, nem tampouco da crescente complexidade sistêmica como tal. Nem a secularização das imagens do mundo, nem a diferenciação estrutural da sociedade têm *per se* efeitos colaterais patológicos inevitáveis. O que conduz ao empobrecimento cultural da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação e o desenvolvimento das distintas esferas culturais de valor de acordo com seu próprio sentido específico, mas a ruptura elitista da cultura dos especialistas com os contextos da ação comunicativa. O que conduz a uma racionalização unilateral ou a uma coisificação da prática comunicativa cotidiana não é a diferenciação dos subsistemas regidos por meios e de suas formas de organização relativas ao mundo da vida, mas somente a penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa em âmbitos de ação que, por serem âmbitos de ação especializados na tradição cultural, na integração social e na educação e necessitar incondicionalmente do entendimento como mecanismo de coordenação das ações, resistem a assentar-se sobre os meios dinheiro e poder (HABERMAS, 1992, p. 469).

Habermas (1999) trabalha, portanto, com um conceito de sociedade articulado em dois níveis, associando os paradigmas de mundo da vida e de sistemas e uma teoria da modernidade que explica o tipo de

patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que os âmbitos de ação comunicativamente estruturados ficam submetidos aos imperativos dos sistemas de ação organizados formalmente que se tornaram

autônomos. Segundo ele, a ação comunicativa permite uma categorização do plexo da vida social, com a qual se pode dar razão aos paradoxos da modernidade (HABERMAS, 1999, p. 10)

Apoiando-se em Mead e Durkheim, Habermas (1992) aborda a questão da mediação que a ação comunicativa estabelece entre o fundo de solidariedade social alimentado pelo rito, de uma parte, e as normas vigentes e identidades pessoais, por outra.

Na reprodução simbólica do mundo da vida por meio da linguagem a estrutura simbólica dos atos comunicativos

penetra todos os componentes da interação: tanto a apreensão cognitivo-instrumental da realidade quanto o mecanismo de controle que harmoniza o comportamento dos distintos participantes na interação, assim como também os atores com suas disposições comportamentais ficam ligados com a comunicação linguística e reestruturados simbolicamente. Simultaneamente, é esse reassentamento dos conhecimentos, das obrigações e dos elementos expressivos sobre uma base linguística o que possibilita que os próprios meios de comunicação desempenhem novas funções: além da função de entendimento, assumem agora também a coordenação da ação e da socialização dos atores. Sob o aspecto de entendimento, os atos comunicativos servem à transmissão do saber culturalmente acumulado: a tradição cultural se reproduz [...] através do meio da ação orientada ao entendimento. Sob o aspecto de coordenação da ação, esses mesmos atos comunicativos servem a um cumprimento de normas ajustado ao contexto de cada caso: também a integração social se efetua através desse meio. E, finalmente, sob o aspecto de socialização, os atos comunicativos servem à instauração de controles internos do comportamento, à formação de estruturas da personalidade: umas das ideias fundamentais de Mead é que os processos de socialização se cumprem através das interações linguisticamente mediadas (HABERMAS, 1992, p. 93)

Na análise da questão evolutiva da direção que tomaram as constelações de partida da ação regida por normas, Habermas (1992) se guia pela

[...] hipótese de que as funções de integração social e as funções expressivas que em princípio são cumpridas pela prática ritual, passam à ação comunicativa num processo em que a autoridade do santo vai sendo gradualmente substituída pela autoridade do consenso que, em cada estação, se repute fundado. Isto implica uma emancipação da razão comunicativa com relação aos contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desencantamento e perda do poder do âmbito do sagrado se efetua pela via da *linguistização do consenso normativo básico assegurado pelo rito*; e com isso fica por sua vez desatado o potencial de racionalidade contido na ação comunicativa. A aura de encantamento e espanto que o sagrado irradia, a força *fascinante* do santo sublima-se à medida que se cotidianiza ao ser substituída pela força *vinculante* de pretensões de validade susceptíveis de crítica. (HABERMAS, 1992, p. 112) (grifo do autor).

Com base na teoria desenvolvida por Durkheim, Habermas (1992) afirma que a “*racionalização das imagens do mundo* se expressa em um processo de abstração que sublima os poderes míticos convertendo-os em deuses transcendentais e, finalmente, em ideias e conceitos, e que, às custas de uma contração do âmbito do sagrado dá lugar a uma natureza ‘desendeusada’ ” (HABERMAS, 1992, p. 120) (grifo do autor); gradativamente ocorre a dissociação entre a natureza e o divino, que inclusive degenera em antagonismo. Ao mesmo tempo a noção de divindade se torna mais geral e abstrata, não mais formada por sensações, mas de ideias.

Finalmente, as imagens de mundo racionalizadas têm que competir com a autoridade de uma ciência integralmente secularizada. Surge, então, uma atitude reflexiva frente à tradição. Simultaneamente se dissolve a consciência tradicional do tempo, e daí em diante, a consciência do tempo se baseia em orientações em direção ao futuro. (HABERMAS, 1992, p. 120)

Nas sociedades diferenciadas o Estado encarna a consciência coletiva passando a ser responsável por elaborar determinadas representações válidas para a coletividade. “Essas representações se distinguem de outras representações coletivas por apresentarem um grau mais elevado de consciência e reflexão” (HABERMAS, 1992, p. 117).

As representações serão tão ou mais válidas para a sociedade quanto maior o grau de consciência e reflexão envolvidos nos processos de formulação e discussão dessas normas pela sociedade; serão legítimas e merecedoras de reconhecimento e obediência por parte dos destinatários, quanto mais esses destinatários se reconhecerem como protagonistas no processo de entendimento. O processo será tanto mais comunicativo quanto mais livre de coações e mais aberto à vocalização de preferências do maior número de afetados.

3 NEOLIBERALISMO, INDIVIDUALISMO E DESIGUALDADES

Buscaremos aprofundar as consequências do processo de diferenciação e de colonização do mundo da vida pelos sistemas do dinheiro e do poder, analisando dois pontos: (i) o modo como a diferenciação sistêmica transformada na ideologia neoliberal tem o condão de aprofundar as desigualdades sociais, pelo enfraquecimento dos mecanismos institucionais de promoção da solidariedade social; e (ii) a forma como o ideário que rege o modelo capitalista atual rompeu as fronteiras do mundo econômico e se instalou no âmbito das relações humanas, tornando vazio o discurso da solidariedade e absurda a ideia do dever de contribuir para a construção de um mundo mais justo, baseado no bem-estar social.

3.1 Neoliberalismo e a desigualdade social

A evolução do modelo capitalista, desde suas origens até o modelo neoliberal que se apresenta nos dias atuais, está intrinsecamente ligada à evolução do modelo de Estado, principalmente do Estado de Direito e de seu papel em relação à sociedade e à economia. Portanto, para melhor compreensão do fenômeno do neoliberalismo é importante analisar a evolução da atuação do Estado, no desenvolvimento econômico e social desde a Revolução Francesa até os dias atuais, em nosso mundo contemporâneo globalizado, neste início do século XXI. Quando se fala do atual modelo de Estado de Direito adotado pela maioria das nações contemporâneas não se está referindo a qualquer Estado ou ordem jurídica,

[...] mas apenas aquele Estado ou aquela ordem jurídica em que se viva sob o *primado do Direito*, entendido como um sistema de normas *democraticamente* (grifo nosso) estabelecidas e que atendam, pelo menos, as seguintes exigências fundamentais:

- a) império da lei, lei como expressão da vontade geral;
- b) divisão de poderes: legislativo, executivo e judicial;
- c) legalidade da administração: atuação segundo a lei, com suficiente controle judicial; e
- d) direitos e liberdades fundamentais: garantia jurídico-formal e efetiva realização material. (MENDES, COELHO e BRANCO, 2007, pp. 36-37)

Essa formatação do Estado de Direito, assim como a própria evolução da compreensão dos direitos fundamentais foi fruto de conquistas, passando por avanços e retrocessos históricos.

O Estado de Direito, em qualquer das suas espécies: Estado liberal de Direito, Estado Social de Direito, Estado democrático de Direito, é uma conquista.[...] Cada um se estabeleceu, ou tentou estabelecer-se, lutando contra estruturas de poder contrárias, a saber: Estado liberal de Direito, frente ao Antigo Regime; Estado social de Direito, contra o individualismo e o abstencionismo do Estado liberal; Estado democrático de Direito que luta com as estruturas sócio-políticas do anterior: resquícios individualistas, neocapitalismo opressor, sistema estabelecido privilegiado (VERDÚ²⁷, 1975, apud MENDES , COELHO e BRANCO, 2007, p. 37) (grifo do autor).

Mendes , Coelho e Branco (2007) identificam três fases pelas quais a conquista do atual Estado Democrático de Direito passou: a liberal, social e democrática.

O Estado de Direito em sua etapa liberal inicia-se com a Revolução Francesa, para atender às exigências da burguesia contra o Estado absolutista. Em sua forma primária, o Estado de Direito surge para contrapor-se ao Estado absolutista, ao

[...] Estado poder e, especialmente contra o Estado polícia, que tratava de fomentar o desenvolvimento geral do país e fazer a felicidade dos seus súditos à custa de incômodas intervenções administrativas na vida privada e que, como corresponde a um Estado burocrático, não era incompatível com a sujeição dos funcionários e dos juízes à legalidade. [...]

O Estado de Direito significa [...] uma limitação ao poder do Estado pelo Direito, mas não a possibilidade de legitimar qualquer critério dando-lhe forma de lei: invertendo a famosa fórmula decisionista: *non ratio, sed voluntas facit legem*, poderia dizer-se que para a ideia originária do Estado de Direito *non voluntas, sed ratio facit legem*. (GARCÍA-PELAYO²⁸, 1977 apud MENDES , COELHO e BRANCO, 2007, p. 38)

Segundo Mendes, Coelho e Branco (2007), a detenção do poder econômico e político por parte da burguesia fez com que o modelo de Estado de Direito acabasse por se transformar em instrumento de legitimação da ideologia liberal.

²⁷ Cf. VERDÚ, Pablo Lucas. *La lucha por El Estado de Derecho*, Bolonia: Real Colegio de España, 1975, p. 131-132.

²⁸ Cf. GARCÍA-PELAYO, Manuel. *Las transformaciones del Estado contemporaneo*, Madrid: Alianza, 1977, p. 52.

O Estado de Direito liberal-burguês buscava garantir a “*liberdade burguesa*, em seus múltiplos aspectos: a liberdade pessoal, a propriedade privada, a liberdade de contratar e a liberdade de indústria e comércio, entre outras” (MENDES , COELHO e BRANCO, 2007, p. 39).

Esses direitos, resumidos nos direitos à vida, à liberdade, à propriedade e igualdade perante a lei, ficaram caracterizados como sendo a primeira geração de direitos humanos. A garantia desses direitos por parte do Estado era de caráter absenteísta, não-intervencionista, deixando nas mãos do mercado a sua auto-regulação, visando o desenvolvimento econômico. No Estado liberal não havia a pretensão de universalização desses direitos, pois,

[...] na ideologia do Estado liberal e na ordem social burguesa, os *direitos naturais* ou direitos humanos identificam-se, sobretudo, com os direitos da burguesia, direitos que só de maneira formal e parcial se concedem também aos indivíduos das classes inferiores. No sistema econômico capitalista que serve de base a essa ordem social, protegem-se muito mais eficazmente a liberdade e a segurança jurídica (ambas, por outro lado, imprescindíveis) do que a igualdade e a propriedade, entenda-se a propriedade de todos.

Uma ampliação da zona de aplicabilidade desses direitos – mas sem alterar substancialmente os supostos básicos da economia – produz-se com a passagem ao Estado social de Direito; constituído como intento necessário de superação do individualismo, por meio do intervencionismo estatal e da atenção preferencial aos chamados direitos sociais, o que aquele pretende é a instauração de uma sociedade de bem-estar (DÍAZ²⁹, 1983, p. 39-40 *apud* MENDES , COELHO e BRANCO, 2007, p. 39-40).

A passagem para o Estado Social de Direito se dá a partir da constatação de que o modelo de estado baseado no individualismo liberal não era suficiente para dar conta das necessidades advindas dos novos riscos sociais oriundos do próprio modelo econômico, por exemplo, a ameaça do desemprego, os acidentes de trabalho, o desamparo à velhice.

A Revolução Industrial, que teve seu início na Inglaterra do século XVII, e que produziu efeitos em todo o mundo, acarretou “a mudança de perfil do mercado de trabalho (antes eminentemente agrário e, agora, marcadamente industrial e urbano)” (PINHEIRO, 2006). Aparece uma nova classe social, a classe dos trabalhadores, e novos riscos sociais. Daí a necessidade de proteção social, inicialmente prevista nos casos de acidentes de trabalho, aposentadoria e desemprego. A primeira ideia desse tipo de segurança social amparada pelo Estado surge em 1883, na Alemanha, com a denominada Lei Bismark. Nasce da constatação de que o modelo de Estado liberal não era suficiente para fazer frente a essas novas demandas,

²⁹ Cf. DÍAZ, Elias. *Estado de Derecho y sociedad democrática*. 1983, p. 39-40.

de cunho social, que não estavam contempladas nas Cartas Constitucionais de modelo clássico.

Pinheiro(2006) esclarece que essa insuficiência começou a se tornar mais evidente a partir do fim da primeira guerra, mais especificamente a partir de 1917 com o sucesso da Revolução Russa. A partir daí o modo de produção socialista tornou-se fonte de inspiração e motivação para a classe trabalhadora no mundo. Nesse período surgem duas constituições de conteúdo eminentemente social e, por isso, são tidas como os marcos do constitucionalismo social: Constituição Mexicana de 1917 e Constituição Alemã de Weimar de 1919. Segundo Pinheiro,

a Constituição Mexicana de 1917 e a Constituição de Weimar de 1919 devem sempre ser lembradas, ambas, como os primeiros textos constitucionais que efetivamente concretizaram, ao lado das liberdades públicas, dispositivos expressos, impositivos de uma conduta ativa por parte do Estado, para que este viabilize a plena fruição, por todos os cidadãos, dos direitos fundamentais de que são titulares (PINHEIRO, 2006).

O que marca a garantia constitucional dos direitos sociais, é o fato de que esses direitos

não mais correspondem a uma pretensão de abstenção do Estado, mas que o obrigam a prestações positivas. São os direitos de segunda geração, por meio dos quais se intenta estabelecer uma liberdade real e igual para todos, mediante a ação corretiva dos Poderes Públicos. Dizem respeito à assistência Social, saúde, educação, trabalho, lazer etc.

O princípio da igualdade de fato ganha realce nessa segunda geração dos direitos fundamentais, a ser atendido por direitos a prestação e pelo reconhecimento de liberdades sociais – como a de sindicalização e o direito de greve. Os direitos de segunda geração são chamados *direitos sociais*, não porque sejam direitos de coletividades, mas por se ligarem a reivindicações de justiça social – na maior parte dos casos, esses direitos têm por titulares indivíduos singularizados. (MENDES , COELHO e BRANCO, 2007, p. 223) (grifo dos autores).

O modelo de Estado Social se expandiria por outros países da Europa, como o modelo do *Welfare State* do Reino Unido, evoluindo para o ideal do Estado-Providência, com consonância religiosa: “o Estado está obrigado a cuidar de seus cidadãos, da mesma forma que Deus tem cuidado das criaturas” (BUFFON, 2009, p. 25).

Até o final da década de 60 e início da década de 70 era inquestionável que o Estado Social dera certo, à vista dos índices de desenvolvimento sem precedentes alcançados até então. Isso até a crise econômica originada pela

desregulamentação do sistema monetário internacional e dois choques petrolíferos (em 1973 e 1979) [...] que, no início dos anos 70, travou o ritmo de crescimento nos países industrializados. [...]

O problema do desemprego, que no princípio dos anos 70 quase desaparecera, volta a afligir as economias europeias, mas desta vez é um desemprego muito focalizado: atinge essencialmente jovens sem formação especializada, mulheres, trabalhadores imigrantes e os operários das indústrias tradicionais. A taxa de desemprego na CEE (Comunidade Económica Europeia) (sic) chegou a atingir, em 1983, cerca de 10% da população activa (sic), o que é uma fasquia bastante elevada. Afectou (sic) principalmente o Reino Unido e a Itália. (INFOPÉDIA, 2010).

Ora, sendo o modelo de Estado Social baseado no pleno emprego, o próprio modelo se mostra incapaz de fazer frente aos efeitos da crise, principalmente aos elevados índices de desemprego gerados. Sem emprego, o cidadão perde a capacidade contributiva e passa a depender do benefício do Estado. Incapaz de suportar o ônus das garantias sociais, o Estado é levado ao endividamento, que gera o processo inflacionário, agravador da situação.

Paralelamente, há que se considerar a revolução tecnológica, que provocou uma redução sem precedentes dos postos de trabalho. No sentido inverso, a entrada das mulheres no mercado de trabalho como produto do movimento feminista, provocou o aumento da concorrência por estes mesmos postos de trabalho, agravando a situação.

Aliado a isso, a melhoria das condições de vida e o próprio avanço tecnológico aumentou a expectativa de vida da população, demandando ainda mais dos sistemas de previdência pública.

Assim, a crise iniciada nos anos 70 aprofunda-se na década de 90, criando o ambiente ideal para fazer aflorar o ideário neoliberal, como a pretensão de ser a solução para todos esses problemas.

Da análise da evolução da variação do PIB mundial³⁰ (Gráf. 2) percebe-se claramente os picos negativos das crises das décadas de 70, 80 e 90. Observa-se, também, que as retomadas de crescimento após os momentos de queda não lograram recuperar os níveis anteriores de crescimento alcançados no início da década de 70.

³⁰ Dados obtidos a partir das séries históricas do economista Angus MADDISON, disponibilizadas pelo Groningen Growth & Development Center – GGDC. Disponível em: < <http://www.ggdc.net/> >

O neoliberalismo propunha tornar o Estado “leve” de toda a sua carga social, deixando o mercado livre para assumir o “fardo”. Em tese, a liberalização do mercado traria de volta o desenvolvimento que faria “crescer o bolo” para depois reparti-lo. Acreditava-se que o desenvolvimento econômico por si só seria capaz de reduzir as desigualdades.

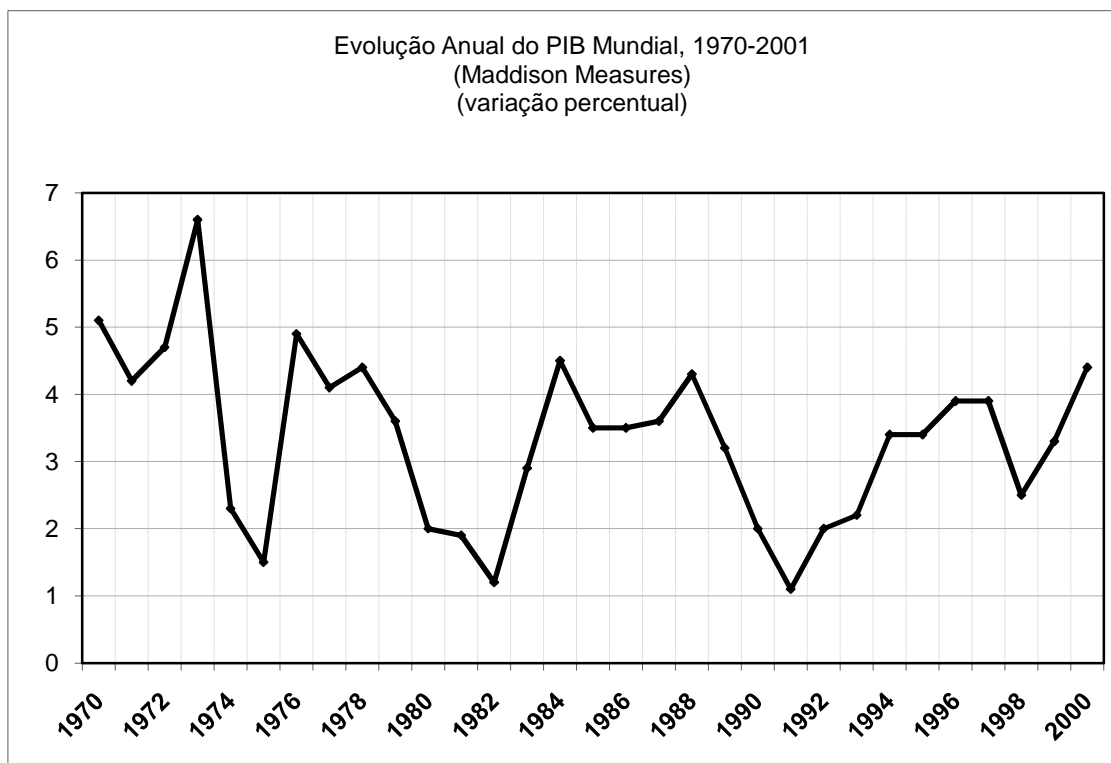


GRÁFICO 2 - Evolução Anual do PIB Mundial
Fonte: Groningen Growth & Development Center – GGDC

O que aconteceu foi exatamente o oposto: estamos diante de um quadro de agravamento das desigualdades sociais, como um fenômeno não restrito apenas às sociedades ditas periféricas.

Segundo estimativa do Banco Mundial, Relatório Anual 2001, em cem países do mundo a renda real *per capita* é inferior ao nível de quinze anos atrás. Do mesmo modo, a relação entre a camada superior de 20% da renda mais alta e a de 20% da renda mais baixa, que era de 1 para 30 em 1960, aumentou de 1 para 72. Mais espetacular ainda é o reaparecimento da nova pobreza e das exclusões sociais em sociedades europeias e norte-americanas: 65 milhões de europeus, segundo estimativas da Comissão de Bruxelas, ou seja, 18% da população, têm renda inferior ao nível de pobreza. Nos Estados Unidos, a pobreza já atinge 15% da população. Mais preocupante: os índices de pobreza e exclusão, em vez de diminuírem, crescem

de modo surpreendente – na União Europeia, havia 38 milhões de pobre em 1975, 44 milhões em 1985, 53 milhões em 1992, 57 milhões em 1998, 65 milhões em 2001, segundo estimativa da Comissão de Bruxelas. (VERGOPOULOS³¹, 2005 *apud* BUFFON, 2009, p. 49)

Analisando a evolução do PIB *per capita* mundial no período de 1950 a 2000³², (Graf. 3) percebe-se claramente que o “crescimento do bolo” da riqueza mundial se deu de forma extremamente desigual, com distanciamento surpreendente dos países da Europa Ocidental (*Western Europe*: Austria, Bélgica, Dinamarca, Finlândia, França, Alemanha, Itália, Holanda, Noruega, Suécia, Suíça, Reino Unido) e da Austrália, Canadá, Nova Zelândia, Estados Unidos, os *Western Offshoots* em relação às demais regiões do mundo que observaram índices de crescimento mais modestos, ou queda, como é o caso da América Latina na década de 90.

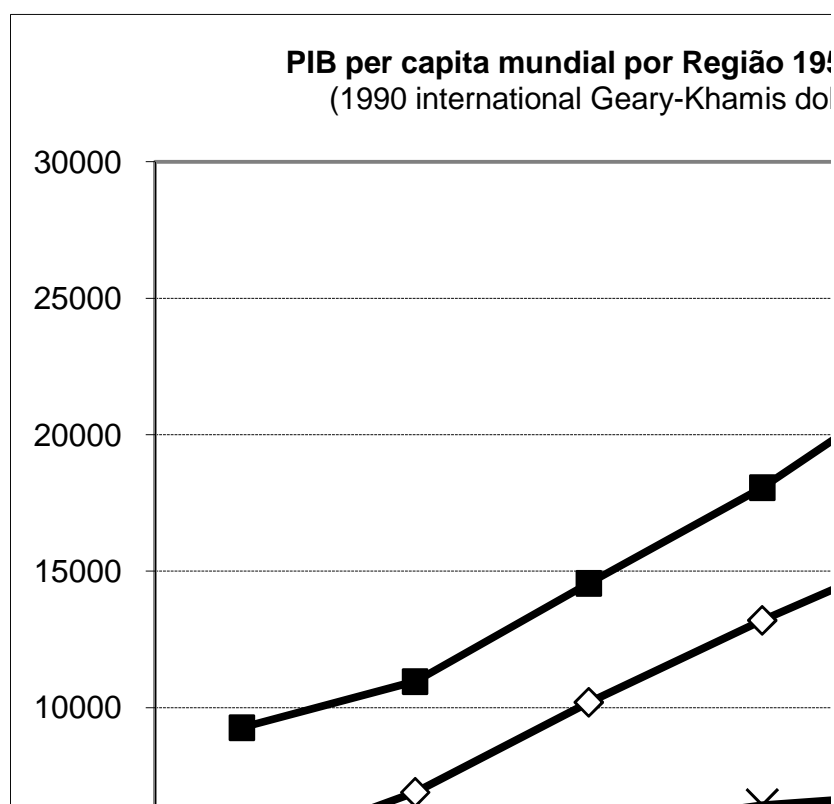


GRÁFICO 3 - Evolução do PIB per capita mundial no período de 1950 a 2000
Fonte: Groningen Growth & Development Center – GGDC

Segundo Buffon (2009) a partir do novo ideário dominante foi sendo concebido um novo modelo de tributação, que desonerava o capital, tributava o consumo e a massa

³¹ Cf. VERGOPOULOS, Kostas. *Globalização, o Fim de um Ciclo*: ensaio sobre a instabilidade internacional. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

³² Dados obtidos a partir das séries históricas do economista Angus MADDISON, disponibilizadas pelo Groningen Growth & Development Center – GGDC. Disponível em: < <http://www.ggdc.net/> >

assalariada, distanciando-se da concepção que alicerçava o Estado de Bem-Estar Social: o pilar da solidariedade. Com a adoção desse modelo, que o autor denomina “neotributação” foi

reforçada a ideia do tributo meramente no sentido de troca pelos serviços públicos prestados, em detrimento das já clássicas ideias de tributação segundo a capacidade econômica e da utilização da tributação como instrumento de distribuição de renda. Assim, como o modelo de globalização adotado, a neotributação entra em crise, pois se constata que ela serviu como um importante instrumento de redistribuição de renda literalmente “às avessas”. Ou seja, a tributação cumpriu significativo papel no agravamento das desigualdades sociais, especialmente em relação àqueles países em que o Estado de Bem-Estar Social foi concebido apenas como “obra literária”, uma vez que existente, unicamente, sob o aspecto formal (o Brasil é o melhor exemplo) (BUFFON, 2009, p. 24).

Para o nosso estudo é importante ressaltar esse papel que o modelo tributário desempenha na sustentação do ideário neoliberal. A distribuição de renda às avessas que esse modelo promove é um dos pontos a ser levado em consideração se, de fato, se deseja promover a solidariedade social, como forma de se diminuir as desigualdades. A tributação aparece aqui como um dos principais vetores de aprofundamento da desigualdade social entre os países e dentro de cada país, especialmente do Brasil.

3.2 Neoliberalismo, Modernidade e Individualismo

A invocação cristã de “amar ao próximo como a si mesmo”, que sintetiza o dever de solidariedade, parece absurda porque “contraria o tipo de razão que a civilização promove: a razão do interesse próprio e a busca da própria felicidade.” (BAUMAN, 2004a, p. 97)

Para se almejar tratar desse tema nessa civilização é importante buscar compreender as raízes do individualismo moderno. Giddens (1991) conceitua a modernidade como sendo relativa ao “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (GIDDENS, 1991, p. 11).

Desde o final do século XX se questiona se estamos no final de uma era que está nos conduzindo para além da modernidade. A maioria das discussões se concentra

sobre transformações institucionais, particularmente as que sugerem que estamos nos deslocando de um sistema baseado em manufatura de bens materiais para outro relacionado mais centralmente com informação. (GIDDENS, 1991, p. 12)

Giddens (1991) propõe que, ao invés de inventarmos novos termos como “pós-modernidade”, “pós-modernismo”, “sociedade da informação”, “sociedade de consumo”, “temos que olhar novamente para a natureza da própria da modernidade” (GIDDENS, 1991, p. 12).

Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. (GIDDENS, 1991, p.13)

Uma década depois de Giddens, Bauman afirma que

A sociedade que entra no século XXI não é menos “moderna” que a sociedade que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta *modernização*; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (ou criatividade destrutiva, se for o caso: de “limpar o lugar” em nome do “novo e aperfeiçoado” projeto; de “desmantelar”. “cortar”, “defasar”, “reunir” ou “reduzir”, tudo isso em nome da maior capacidade de fazer o mesmo no futuro – em nome da produtividade ou da competitividade) (BAUMAN, 2001, p. 36).

Bauman (2001) identifica duas características que tornam a modernidade atual diferente daquela que abre o século XX. A primeira é o declínio da ilusão moderna da existência de um *telos* alcançável da mudança histórica, de que em algum lugar do futuro se chegaria a uma sociedade boa, a um mundo mais justo harmônico e ordenado.

A segunda mudança é a “desregulamentação”, o afrouxamento das amarras rígidas das regras e a “privatização de tarefas e deveres modernizantes”

Essa importante alteração se reflete na realocação do discurso ético/político do quadro “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de

escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado (BAUMAN, 2001, p.38).

O que se verifica, na prática, com a radicalização do modelo liberal permeando inclusive a esfera privada, é uma inversão do imperativo categórico de Kant: a volatilização das relações humanas, transformadas em mercadorias necessárias à consecução dos objetivos do mercado. A ética de mercado está impregnada nas relações sociais podendo-se falar de uma crise da consciência ética,

na medida em que o outro (alter) foi expulso do campo de visão/previsão do indivíduo (ego). [...] O que se percebe, contemporaneamente, são práticas de conduta bastante orientadas para a expulsão do outro (alter) do universo e do espectro de vivência individual.” (BITTAR, 2004, p. 6-7)

Reduzido à condição de coisa, todo aquele que não se apresente como “rentável” e produtivo, pode ser descartado e substituído por outro que atenda às exigências do mercado.

Além disso, a falência das ideologias que sustentaram a modernidade, trouxeram-nos a um estado de relativização, potencializado pelo alto grau de incerteza em que nos encontramos na atualidade. Nesse contexto,

Deve-se perceber, portanto, que as zonas limítrofes entre os valores não se definem com precisão, de modo que produzem nos espíritos os sentimentos mais estremeadores da indecisão, da falta de definição, da perda de sentido. Percebe-se que uma espécie de doença se espalhou pela sociedade, contaminando as mentes, as intenções, os sentimentos, o comportamento e a educação dos jovens: nada é feito sem um cálculo escrupuloso de vantagens e desvantagens, lucros e recompensas materiais. Cada indivíduo é valorizado pelo que produz, e não pelo que é (BITTAR, 2004, p. 35).

O momento atual é fortemente regido pela lógica de mercado liberal, da “livre” iniciativa, do não intervencionismo estatal, do Estado mínimo, da maximização dos lucros a qualquer preço e da globalização proporcionada pelas conquistas tecnológicas. Como vimos, nesse modelo ampliam-se as distâncias entre os que têm acesso às conquistas da modernidade e aqueles condenados a viverem à margem desses benefícios.

O discurso da globalização que fala da ética esconde, porém, que a sua é a ética do mercado e não a ética universal do ser humano, pela qual devemos lutar bravamente se optarmos, na verdade, por um mundo de gente. O discurso da globalização astutamente oculta ou nela busca penumbrar a reedição intensificada ao máximo, mesmo que modificada, de medonha malvadez com que o capitalismo aparece na História. O discurso ideológico da globalização procura disfarçar que ela vem robustecendo a riqueza de uns poucos e verticalizando a pobreza e a miséria de milhões. O sistema capitalista alcança no neoliberalismo globalizante o máximo de eficácia de sua malvadez intrínseca. (FREIRE, 2009, p. 127-128).

Embora o modelo neoliberal tenha suas origens no liberalismo clássico, os objetivos são quase que opostos. O modelo liberal clássico surge como um movimento de revolta contra o Estado absolutista, arbitrário e opressor, ao passo que o modelo neoliberal se insurge contra o Estado Social, mais preocupado com o mercado do que com o Bem-Estar social. Ora,

[...] O bom funcionamento do mercado não tem a mínima necessidade dos países e até mesmo de continentes inteiros, julgados inúteis, porque não rentáveis. O mercado pode, sem problema algum, sem responsabilidade alguma, ignorar bilhões de homens (QUÉAU, 2002, p.468).

Esse descaso do “mercado” com a sorte de milhões de pessoas deve-se ao fato da necessidade de expansão contínua que está na raiz da lógica capitalista. É essa necessidade que confere o caráter móvel, “fluido”, “líquido”, - para usar a metáfora de Bauman – da modernidade e que se instala também nas relações sociais.

A ordem social emergente da modernidade é *capitalista* tanto em seu sistema econômico como em suas instituições. O caráter móvel, inquieto da modernidade é explicado como um resultado do ciclo investimento-lucro-investimento que, combinado com a tendência geral da taxa de lucro a declinar, ocasiona uma disposição constante para o sistema se expandir (GIDDENS, 1991, p. 20)

Bauman utiliza a metáfora da “fluidez”, da “liquidez” para designar a modernidade em seu estágio atual. Ele defende que a modernidade foi um processo de liquefação desde o começo. Esse sugere essa metáfora para caracterizar o estado da sociedade moderna porque,

[...] como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “auto-evidentes”. Sem dúvida a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente “re-enraizado”, agora todas as coisas – empregos, relacionamentos, know-hows etc. – tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições. (BAUMAN, 2004b, p. 322)

Segundo o Bauman(2001) a expressão “derreter os sólidos”, utilizada pela primeira vez no Manifesto Comunista, tinha a intenção de substituir os sólidos, considerados obsoletos e defeituosos, por outros novos, aperfeiçoados e perfeitos, “[...] dissolvendo tudo o que quer que persistisse no tempo e fosse infenso à sua passagem ou imune a seu fluxo” (BAUMAN, 2001, p. 9). Desejava-se “descobrir ou inventar sólidos de solidez *duradoura*, solidez em que se pudesse confiar e que tornaria o mundo previsível e, portanto, administrável” (BAUMAN, 2001, p. 10) (grifo do autor).

“Derreter os sólidos” significava, antes e acima de tudo, eliminar obrigações “irrelevantes” que impediam a via do cálculo racional dos efeitos; como dizia Max Weber, libertar a empresa de negócios dos grilhões dos deveres para com a família e o lar e a densa trama de obrigações éticas; ou como preferiria Thomas Carlyle³³, dentre os vários laços subjacentes às responsabilidades humanas mútuas, deixar restar somente o “nexo dinheiro”. Por isso mesmo, essa forma de “derreter sólidos” deixava toda a complexa rede de relações sociais no ar – nua, desprotegida, desarmada e exposta, impotente para resistir às regras de ação e aos critérios de racionalidade inspirados pelos negócios, quanto mais para competir efetivamente com eles. (BAUMAN, 2001, p. 10)

No entendimento de Bauman (2001), foi esse modelo que permitiu a invasão e dominação da racionalidade instrumental e o papel determinante da economia na sociedade contemporânea. Esse derretimento dos sólidos promoveu a libertação do mundo dos negócios das amarras que o impediam de se expandir indefinidamente; “levou à progressiva libertação da economia de seus tradicionais embaraços políticos, éticos e culturais. Sedimentou uma nova ordem definida principalmente em termos econômicos” (BAUMAN, 2001, p. 10).

³³ Thomas Carlyle (1795-1881) escritor, historiador e ensaísta escocês. Fonte: Wikipedia. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Thomas_Carlyle>

Nessa nova ordem, baseada no ideário econômico neoliberal, o papel do Estado se esvazia de suas atribuições de promoção da justiça social passando a assumir a forma do Estado não interventor na economia, o Estado mínimo, mais preocupado em manter a segurança nacional e inflação sob controle, de modo a garantir a estabilidade e menor risco para os investidores.

A crise do modelo de Keynes representou na esfera social a ruptura dos laços de solidariedade entre Estado e sociedade – mais precisamente, entre Estado e trabalhadores. Por isso, a lógica keynesiana clássica, de manutenção de uma taxa de desemprego baixa, foi posta de lado. O mais importante parecia ser a manutenção da inflação sob controle. As políticas sociais passaram a ser lidas como políticas econômicas (“o problema da saúde é um problema econômico”), pois a prioridade dos anos 70 aos dias de hoje parece ser o combate ao déficit público, mesmo que isso signifique cortes em programas sociais que seriam considerados excessivos. (PAIVA, 2000, p.22)

Esse enfraquecimento do papel do Estado se verificou também com relação à própria soberania. Para atrair o capital o Estado vê-se forçado a ceder às pressões do capital que busca locais para expandir sua busca incansável por melhores rendimentos, sem considerar os efeitos danosos causados por sua passagem, principalmente nos países periféricos.

A liberdade da política do Estado é incansavelmente erodida pelos novos poderes globais providos das terríveis armas da extraterritorialidade, velocidade de movimento e capacidade de evasão e fuga; a retribuição pela violação do estatuto global é rápida e impiedosa. De fato, a recusa a participar do jogo nas novas regras globais é o crime a ser mais impiedosamente punido, crime que o poder do Estado, preso ao solo por sua própria soberania territorialmente definida, deve impedir-se de cometer e evitar a qualquer custo.

Muitas vezes a punição é econômica. Governos insubordinados, culpados de políticas protecionistas ou provisões públicas generosas para os setores “economicamente dispensáveis” de suas populações e de não deixar o país à mercê dos “mercados financeiros globais” e do “livre comércio global”, têm seus empréstimos recusados e negada a redução de suas dívidas; as moedas locais são transformadas em leprosas globais, pressionadas à desvalorização e sofrem ataques especulativos; as ações locais caem nas bolsas globais; o país é isolado por sanções econômicas e passa a ser tratado por parceiros comerciais passados e futuros como um pária global; os investidores globais cortam suas perdas antecipadas, embalam seus pertences e retiram seus ativos, deixando que as autoridades locais limpem os resíduos e resgatem as vítimas (BAUMAN, 2001, p.212-213).

As economias mundiais antigas cobriam apenas as regiões onde estavam concentrados os poderes dos estados imperiais que as sustentavam. Com o advento do capitalismo uma nova ordem é introduzida,

[...] um tipo de ordem bem diferente, pela primeira vez genuinamente global em seu escopo e baseada mais no poder econômico que no político – “a economia capitalista mundial”. A economia capitalista mundial, que tem suas origens nos séculos dezesseis e dezessete, está integrada através de conexões comerciais e fabris, não por um centro político. Na verdade, existe uma multiplicidade de centros políticos, os estados-nação. O sistema mundial se divide em três componentes, o centro, a semiperiferia e a periferia, embora a localização destes se desloque regionalmente através do tempo.

[...]

No final do século XX, quando o colonialismo em sua forma original já quase desapareceu, a economia capitalista mundial continua a desenvolver grandes desequilíbrios entre o centro, a semiperiferia e a periferia (GIDDENS, 1991, p. 73-74).

Se a gênese do movimento da modernidade foi a luta contra a dominação do Estado absolutista, continuada na luta pela emancipação da classe trabalhadora da opressão do capital, hoje o quadro se inverte. Se antes o Estado representava a segurança e a proteção contra os invasores externos, a ameaça está de volta.

O poder político perdeu muito de sua terrível e ameaçadora potência opressiva – mas também perdeu boa parte de sua potência capacitadora. A guerra pela emancipação não acabou. Mas, para progredir, deve agora ressuscitar o que na maior parte de sua história lutou por destruir e afastar do caminho. A verdadeira libertação requer hoje mais, e não menos, da “esfera pública” e do “poder público”. Agora é a esfera pública que precisa desesperadamente de defesa contra o invasor privado – ainda que, paradoxalmente, não para reduzir, mas para viabilizar a liberdade individual. (BAUMAN, 2001, p. 62)

O que se percebe é um esvaziamento do poder das instituições, com a consequente perda da confiança na capacidade do Estado em fazer frente aos novos desafios da modernidade. “Em circunstâncias de globalização acelerada, o estado-nação tornou-se “muito pequeno para os grandes problemas da vida, e muito grande para os pequenos problemas da vida” (BELL³⁴, 1987 *apud* GIDDENS, 1991, p. 70).

³⁴ Cf. BELL, Daniel. *The World and the United States in 2013*, Daedalus 116, 1987.

Em suma, a lógica do mercado, que prima pela busca incessante do novo, novos mercados, novas funcionalidades, novos produtos e da maximização dos lucros, sem considerar quaisquer outros argumentos que não os econômicos, acaba por se infiltrar na vida social “porque o que quer que pudesse ter acontecido nessa vida tornou-se irrelevante e ineficaz no que diz respeito à implacável e contínua reprodução dessa ordem” (BAUMAN, 2001, p. 11) . Refratária a qualquer ação que não seja econômica, essa nova ordem não se curva ante as “alavancas políticas ou morais” que seriam capazes de reformá-la. Elas “foram quebradas ou feitas curtas ou fracas demais, ou de alguma outra forma inadequadas para a tarefa” (BAUMAN, 2001, 11).

Na falta de uma Suprema Repartição (ou melhor, na presença de muitas repartições competindo pela supremacia, nenhuma delas com grandes chances de vencer), a questão dos objetivos está novamente posta e destinada a tornar-se causa de muita hesitação e de agonia sem fim, a solapar a confiança e a gerar a sensação enervante da incerteza e, portanto, também um estado de ansiedade perpétua. Nas palavras de Gerhard Schulze, este é um novo tipo de incerteza: “não saber os fins, em lugar da incerteza tradicional de não saber os meios” (BAUMAN, 2001. p.72).

Sem a “proteção” das instituições e valores que antes balizavam a conduta e as decisões humanas em todos os âmbitos, mesmo o econômico, verifica-se que o indivíduo acaba entregue à própria sorte. Sem o horizonte da concretização de um *telos* histórico, que levaria a humanidade a uma sociedade melhor, sem a perspectiva de que a ciência e a tecnologia trariam as respostas aos principais problemas, sem a proteção das instituições e desfeitas as amarras éticas, morais e culturais que de certa forma orientavam o agir humano, o individualismo aparece mais como uma forma de sobrevivência face às novas regras do jogo.

O espaço público está cada vez mais vazio de questões públicas. Ele deixa de desempenhar sua antiga função de lugar de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas. Na ponta da corda que sofre as pressões individualizantes, os indivíduos estão sendo, gradual, mas consistentemente despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos. Nessas circunstâncias, a perspectiva de que o indivíduo *de jure* venha a se tornar algum dia indivíduo *de facto* (aquele que controla os recursos indispensáveis à genuína autodeterminação) parece cada vez mais remota.

O indivíduo *de jure* não pode se tornar indivíduo *de facto* sem antes tornar-se cidadão. Não há indivíduos autônomos sem uma sociedade autônoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto-constituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros (BAUMAN, 2001, p.50).

O que vemos é que o atual modelo capitalista tampouco foi capaz do enfrentamento das questões sociais. “Riscos e contradições continuam a ser socialmente produzidos; são apenas o dever e a necessidade de enfrentá-los que estão sendo individualizados” (BAUMAN, 2001, p.43). Citando Tocqueville, Bauman (2001) afirma que

libertar as pessoas pode torná-las *indiferentes*. O indivíduo é o pior inimigo do cidadão, sugeriu ele [Tocqueville]. O “cidadão é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade – enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à “causa comum”, ao “bem comum”, à “boa sociedade” ou à “sociedade justa” Qual é o sentido de “interesses comuns” senão permitir que cada indivíduo satisfaça seus próprios interesses? O que quer que os indivíduos façam quando se unem, e por mais benefícios que seu trabalho conjunto possa trazer, eles o perceberão como limitação à sua liberdade de buscar o que quer que lhes pareça adequado separadamente, e não ajudarão. As únicas duas coisas úteis que se espera e se deseja do “poder público” são que ele observe os “direitos humanos”, isto é, que permita que cada um siga seu próprio caminho, e que permita que todos o façam em “paz” – protegendo a segurança de seus corpos e posses, trancando criminosos reais ou potenciais nas prisões e mantendo as ruas livres de assaltantes, pervertidos, pedintes e todo tipo de estranhos constrangedores e maus. (BAUMAN, 2001, p.45).

A individualização traz em si um paradoxo: a liberdade sem precedentes para um número cada vez maior de pessoas

traz junto também a tarefa sem precedentes de enfrentar as consequências. O abismo que se abre entre o direito à auto-afirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa auto-afirmação algo factível ou irrealista parece ser a principal contradição da modernidade fluida – contradição que, por tentativa e erro, reflexão crítica e experimentação corajosa, precisamos aprender a manejar coletivamente (BAUMAN, 2001, p.47).

Temos o desafio de reaprender a viver sob os novos parâmetros. Reencontrar, redesenhar os papéis dos atores envolvidos. Ainda que não seja possível ver um fim para a história da humanidade, é certo que os anseios primordiais do ser humano continuam intactos: liberdade e segurança. E mais profundamente, o desejo de amar e ser amado, reconhecido por seu valor intrínseco, que independe de estruturas e formas de mundo.

Do exposto, parece-me que encontramos-nos num momento propício para promover a reflexão, uma vez que todos os modelos estão em xeque. Após a crise financeira de 2008,

iniciada nos Estados Unidos e ocasionada, entre outros fatores pelo alto grau de desregulamentação do mercado financeiro deixou exposta a fragilidade do modelo econômico neoliberal. A crise de 2008 representou

uma derrota fragorosa do liberalismo irrefletido que contaminou os espíritos nos últimos 30 anos. A fé cega na capacidade de regulação dos mercados é um dogma que acompanha o capitalismo desde o seu nascimento. [...] O ambiente dos anos 1920s, sobretudo nos EUA, estava carregado desta convicção. Esta mesma convicção inundou a política, a academia e o mundo dos negócios a partir da guinada conservadora de Thatcher e Reagan. Os *roaring twenties*³⁵ nos EUA culminaram com a Grande Depressão, e a euforia das finanças desregulamentadas culminou no desastre atual. A grande lição que resta destes dois episódios dramáticos é que, definitivamente, o capitalismo não pode ser deixado à mercê dos capitalistas... (MAZZUCHELLI, 2008).

Contrariando os princípios neoliberais, verificou-se que os danos provocados pela crise teriam sido de proporções muito maiores não fosse a intervenção imediata dos governos.

O credo liberal e a panaceia dos mercados “eficientes” ou “auto-regulados” foram sumariamente abandonados e o Estado assumiu, com maior (Inglaterra) ou menor (EUA) grau de acerto, a responsabilidade pela defesa das instituições financeiras, pela provisão da liquidez, pela garantia integral dos depósitos, e pela tentativa de evitar a todo custo o aprofundamento da contração do crédito. Sem a pronta e contínua injeção dos recursos públicos o colapso teria sido total. (MAZZUCHELLI, 2008)

Nem o Estado Social interventor, nem o Estado mínimo neoliberal conseguem fazer frente às necessidades específicas dos tempos atuais. A discussão que se coloca atualmente refere-se à busca de uma “terceira via” capaz de unir o melhor dos dois modelos e construir uma nova resposta.

Giddens (2000) defende uma “renovação da social-democracia”, não necessariamente uma “terceira via” totalmente diferente. Em seu ponto de vista

³⁵ *Roaring Twenties* é uma frase usada para descrever a década de 20, principalmente na América do Norte. O espírito dos *Roaring Twenties* é marcado por um sentimento geral de descontinuidade associado à modernidade, uma ruptura com as tradições. Fonte: Wikipedia. Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Roaring-Twenties>>

[...] a senhora Thatcher e o neoliberalismo na Inglaterra representam uma meia-teoria, pois tem uma teoria de eficiência econômica. A esquerda tradicional também significava uma meia-teoria, porque tinha uma teoria de justiça social. A terceira via tenta unir as duas coisas e reconhece que as duas coisas são necessárias para ter uma economia decente e uma sociedade justa. (GIDDENS, 2000)

Estamos, portanto, num momento de repensar o modelo sócio-econômico que queremos, e pensá-lo de forma ampla e global, tendo em mente que a globalização veio para ficar e que seus efeitos não precisam ser, necessariamente, negativos.

Nesse cenário, a Educação Fiscal pode ser um excelente ponto de partida para a discussão na sociedade das questões relativas à necessidade de se promover a solidariedade social juntamente com o desenvolvimento econômico.

4 EDUCAÇÃO FISCAL E SOLIDARIEDADE SOCIAL

A questão que nos propusemos a discutir refere-se ao papel e à postura do agente que promove a Educação Fiscal para que seja possível avançar na busca da solidariedade social pautada por uma efetiva justiça fiscal. Outro ponto de reflexão correlaciona-se à forma com que as ações de Educação Fiscal podem se aproximar de uma situação ideal de fala, delineada na teoria do agir comunicativo desenvolvida por Habermas, na promoção da discussão acerca do valor sócio econômico dos tributos e da necessidade de controle social dos gastos públicos.

A relação do Fisco com a sociedade é marcada por uma tensão constante entre a necessidade de financiamento das atividades estatais e o retorno qualitativo na contraprestação por parte do Estado. No Brasil observamos diversas iniciativas no sentido de se harmonizar essa relação por meio da promoção de uma educação tributária, e, conseqüentemente, de se promover um aumento da arrecadação pelo cumprimento espontâneo das obrigações tributárias. Esse foi o caso, por exemplo, do Programa Contribuinte do Futuro, uma campanha educativa realizada pela Secretaria da Receita Federal nos anos de 1970 a 1980 com a finalidade de conscientizar as gerações futuras para a função social dos tributos, em especial o Imposto de Renda. Essa e outras iniciativas se, por um lado, não eliminaram o conflito, abriram a possibilidade para um diálogo mais harmônico entre a sociedade e o Estado.

A importância de se levar ao conhecimento da população o lugar que a tributação representa para a concretização do modelo de Estado constituído foi objeto de discussão no Conselho Nacional de Políticas Tributárias – CONFAZ. Em seminário realizado em 1996 o CONFAZ concluiu pela “necessidade da introdução do ensino, nas escolas, do programa de consciência tributária como elemento fundamental para despertar nos jovens a prática da cidadania, o respeito ao bem comum e a certeza de que o bem-estar social somente se consegue com a conscientização de todos”³⁶.

A partir dessa conclusão, no convênio de cooperação técnica firmado em 1996 pelas administrações tributárias da União, Estados e Distrito Federal foi incluída no rol das atividades cooperativas, “a elaboração e a implementação de um programa nacional permanente de conscientização tributária, para ser desenvolvido nas unidades da Federação”.

³⁶ As informações referentes à gênese do Programa Nacional de Educação Fiscal foram extraídas do documento Programa nacional de Educação Fiscal. Versão 8. Disponível em: <http://leaozinho.receita.fazenda.gov.br/biblioteca/Arquivos/PNEF_versao_8.doc>

A partir daí foi criado um Grupo de Trabalho de Educação Tributária para coordenar as ações nesse sentido.

Em 1999, foi aprovada pelo CONFAZ a alteração da denominação do Grupo de Educação Tributária para Programa Nacional de Educação Fiscal, devido à constatação de que a abrangência dos esforços não se restringia às questões relativas ao valor social dos tributos e da necessidade de combate a práticas de sonegação e evasão fiscal. Incluía também a vertente de gestão social dos recursos públicos, que prevê o incentivo à participação social durante o processo orçamentário, inclusive no acompanhamento da aplicação dos recursos públicos e na prevenção de mau uso do dinheiro público, práticas de corrupção e desvio de verbas públicas.

Finalmente, em 2002, foi instituído o Programa Nacional de Educação Fiscal – PNEF, pela Portaria nº 413/2002, assinada pelos ministros da Fazenda e da Educação, com base nas diretrizes estabelecidas em 1996. Essa portaria teve o objetivo de organizar a participação das três esferas de governo, federal, estadual e municipal, na atividade de levar à sociedade o conhecimento sobre administração pública, mais precisamente sobre o valor sócio-econômico dos tributos e a necessidade do controle social dos gastos públicos.

O que torna importante, para o presente estudo, a questão da origem do PNEF é o fato de que o programa tenha surgido, não de uma necessidade identificada pela sociedade, mas das próprias administrações tributárias com o objetivo de promover a legitimação social da tributação. Esse fato caracteriza-se como um dos desafios em se promover a Educação Fiscal, tendo em vista que a identificação dessa necessidade não foi resultado de um processo argumentativo com a sociedade brasileira.

Em que pese as origens do programa, é inegável que seus objetivos são compatíveis com o objetivo da promoção da solidariedade social por meio da conscientização quanto ao dever fundamental de pagar tributos. Por outro lado, essa conscientização depende, primeiramente, de que a tributação tenha como pressupostos a justiça fiscal e a dignidade da pessoa humana. Depende também de que a aplicação dos recursos tenha como fim a promoção do bem-estar social e a justa distribuição da riqueza produzida no país, de tal forma que privilegie, não apenas o crescimento econômico, o desenvolvimento dos mercados e a ampliação do conhecimento técnico-científico, mas que promova a ampliação do rol daqueles que têm acesso aos benefícios desse desenvolvimento e desse progresso.

No âmbito do PNEF a Educação Fiscal é concebida como

[...] uma abordagem didático-pedagógica capaz de interpretar as vertentes financeiras da arrecadação e dos gastos públicos, estimulando o cidadão a compreender o seu dever de contribuir solidariamente em benefício do conjunto da sociedade e, por outro lado, estar consciente da importância de sua participação no acompanhamento da aplicação dos recursos arrecadados, com justiça, transparência, honestidade e eficiência, minimizando o conflito de relação entre o cidadão contribuinte e o Estado arrecadador.

A Educação Fiscal deve tratar da compreensão do que é o Estado, suas origens, seus propósitos e da importância do controle da sociedade sobre o gasto público, através da participação de cada cidadão, concorrendo para o fortalecimento do ambiente democrático (PNEF, 2009, p.27).

Os valores a serem promovidos pela Educação Fiscal pressupõem a superioridade do homem sobre o Estado, a liberdade, a igualdade e a justiça social. O que nos remete à possibilidade de se pautar as ações de Educação Fiscal com base no agir comunicativo, no sentido de levar a sociedade à formação de um novo consenso a partir da reflexão das questões centrais às quais a Educação Fiscal se propõe.

A Educação Fiscal tem como missão “estimular a mudança de valores, crenças e culturas dos indivíduos, na perspectiva da formação de um ser humano integral, como meio de possibilitar o efetivo exercício de cidadania e propiciar a transformação social” (PNEF, 2009, p. 27). Sob este ponto de vista, o comprometimento do PNEF com a construção da cidadania, com a solidariedade, com a ética, transparência, responsabilidade fiscal e social é expresso nas seguintes ideias-força:

Na educação, o exercício de uma prática educativa na perspectiva de formar um ser humano socialmente consciente;

Na cidadania; objetiva possibilitar e estimular o crescente poder do cidadão quanto ao controle democrático do Estado, incentivando-o à participação individual e coletiva na definição de políticas públicas e na elaboração das leis para sua execução;

Na ética, uma conduta responsável, individual e coletiva que valorize o bem comum;
e

Na política, uma gestão pública eficiente, transparente e honesta quanto à captação, alocação e aplicação dos recursos públicos (PNEF, 2009, p. 27).

Podemos perceber que o tipo de transformação que o programa pretende promover está assentado no tripé das estruturas constitutivas do mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade, e que, para que as mudanças pretendidas ocorram, as ações de Educação Fiscal devem originar-se a partir de um novo consenso estabelecido por meio do agir comunicativo.

O presente estudo busca, ainda, analisar de que forma a liberação do potencial comunicativo em ações de Educação Fiscal pode levar à promoção da solidariedade social. A solidariedade social não se concretiza apenas por meio da tributação. É necessário que além de um sistema arrecadatório e um aparato estatal eficientes, essa arrecadação se baseie num sistema tributário justo. É essencial que esse sistema tenha como base e finalidade a promoção da dignidade humana em toda a sua amplitude. É preciso ainda que a destinação dos recursos seja feita de forma eficiente com vistas à promoção do bem comum, o que por seu turno, prevê um equilíbrio no atendimento da complexa rede de demandas da sociedade.

A Educação Fiscal, portanto, tem o potencial de contribuir nas duas vertentes pelas quais se concretiza a solidariedade social: a justa tributação e a correta aplicação dos recursos com vistas à promoção da dignidade humana e a justiça social. Para isso é importante dar uma atenção especial ao contexto no qual se devem promover essas ações de modo a evidenciarmos os desafios com os quais irá se deparar o agente promotor da Educação Fiscal.

O primeiro ponto que chama atenção é a aversão da sociedade à tributação, que se soma à injustiça e opacidade de nosso sistema tributário. Conforme demonstrado no primeiro capítulo, essa aversão traduz-se em resistência a qualquer iniciativa de se tornar “palatável” a ideia de um dever fundamental de se pagar tributos, que está no rol daqueles deveres fundamentais que se constituem em “verdadeiros pressupostos da existência e do funcionamento da comunidade organizada politicamente num estado democrático,[e que], não podem, por isso deixar de ser reconhecidos e exigidos no estado contemporâneo” (NABAIS, 2009, p. 102).

Entendemos que essa aversão será tanto menor quanto maior legitimidade gozar a administração tributária na sociedade, em consequência de uma maior legitimidade da tributação em si. A legitimação da tributação depende fundamentalmente de três fatores: (i) que os cidadãos entendam a função social dos tributos, (ii) que o sistema tributário positivado se traduza em justiça fiscal e contribua para a redução das desigualdades e (iii) que a aplicação dos recursos seja equilibrada entre os imperativos do desenvolvimento econômico e da justiça social. Para isso é necessário que os processos de formulação e aplicação das respectivas legislações tributárias e administrativas sejam conduzidos de forma a produzir o entendimento, o que na comunidade ideal, prevê o exercício do agir comunicativo numa situação ideal de fala. Significa garantir a participação do maior número possível de atores afetados pelos resultados das discussões, da forma mais equitativa possível, na ausência de coações, para que prevaleça o melhor argumento, naquela situação dada e naquele determinado tempo histórico.

Ao assumirmos o desafio de promover a Educação Fiscal com vistas à conscientização da sociedade a respeito do valor social da tributação e seu potencial de fundamentar a solidariedade social devemos ter em mente que, no atual momento da modernidade, em que os sistemas dinheiro e poder se tornaram autônomos e se comunicam com mundo da vida tendo como *medium* o dinheiro, nem o direito está imune à instrumentalização. É o que se verifica na prática, ainda que concordemos com Habermas que o direito seja, de fato, aberto à prática comunicativa e que possa estabelecer a ponte entre os sistemas e o mundo da vida, tendo em vista que a linguagem cotidiana perdeu seu poder integrador. A colonização do direito pela racionalidade instrumental fica patente no âmbito do direito tributário, que nos interessa particularmente, ao nos depararmos com o fenômeno da neotributação. Nesse modelo econômico o direito tem servido não tanto para o atendimento de necessidades coletivas comunicativamente acordadas com base num processo discursivo com vistas ao entendimento, mas principalmente para consecução dos fins desejados pelos atores dos sistemas do poder e do dinheiro, principalmente aqueles relativos às necessidades ilimitadas de expansão do capital.

Esse sistema tributário, baseado na desoneração do capital e na tributação do consumo e da massa assalariada, distancia-se do Estado de Bem-Estar social, que é o pilar da solidariedade. Esse modelo caracteriza-se, segundo Buffon (2009), como um processo de distribuição de renda as avessas, que concentra cada vez mais as riquezas nas mãos daqueles que detém o poder. Nesse caso, a tributação atua como um dos um dos principais vetores de aprofundamento da desigualdade social. Esse modelo também se afasta das ideias de uma tributação estabelecida com base no princípio da capacidade econômica e no papel da tributação como instrumento de distribuição de renda. Isso faz com que se consolide na sociedade uma imagem dos tributos também mercadológica, como mera troca pelos serviços públicos. E o tipo de tributação que temos em mente, capaz de atender aos imperativos da solidariedade social vai além disso.

Outro desafio que se apresenta na promoção da solidariedade social é que qualquer discurso sobre o dever de pagar tributos e sobre a própria solidariedade acaba caindo no vazio de um discurso sem sentido, tendo em vista a prevalência de um agir baseado na mera consecução de objetivos particulares, no revés do imperativo categórico. As relações humanas de partilha e solidariedade transformaram-se em mercadoria de troca. Os argumentos éticos foram substituídos por vantagens pessoais e individuais, de acordo com os fins desejados que vão na direção do dinheiro e do poder. Falar em solidariedade e justa distribuição dos recursos

não tem sentido quando o outro foi expulso do campo de visão do indivíduo e só se torna visível à medida que é visto como um meio para se alcançar determinado fim.

Aliado a isso, o enfraquecimento do papel do Estado, o crescente descrédito no poder das instituições adquire maior relevância sob o ponto de vista da promoção da Educação Fiscal. Devemos ter em mente que as instituições parceiras no PNEF estão inseridas nesse Estado desacreditado e contam com sua legitimidade social para obter o assentimento quanto à pretensão de validade de seus argumentos. Marcado pela lógica capitalista fica difícil para o interlocutor assentado na esfera pública desvincular a instituição de seus fins, e se esses são maculados por uma lógica de mercado, a desconfiança dará o tom do relacionamento. Quando uma instituição como a Receita Federal protagoniza um discurso sobre dever de pagar tributos, justiça fiscal, solidariedade social a questão que fica no ar para os destinatários provavelmente será: o que haverá por trás desse discurso? Estão querendo aumentar a arrecadação.

É preciso, portanto, romper o ciclo vicioso da desconfiança. Esse ciclo se mantém às custas de um Estado de direito onde o direito serve aos sistemas autônomos do poder e do dinheiro; e de uma democracia representativa de fachada, que cumpre apenas a primeira etapa necessária a uma efetiva participação cidadã, que se concretiza por meio de eleições – o que já é um bom começo. O resultado se traduz em uma grande parte da sociedade alijada do processo democrático após a posse de seus candidatos. Candidatos esses que, após eleitos, estarão a serviço não da nação como um todo, mas daqueles que, por canais econômicos e políticos, lhes garantam a permanência no poder.

Tendo em vista que “a nova ordem não se curva ante as alavancas políticas ou morais” (BAUMAN, 2001, 11) é preciso investir em meios que permitam aos indivíduos sair desse círculo por meio de uma participação efetiva na construção de uma sociedade autônoma. Uma tal sociedade só pode ser, segundo Bauman (2001), uma realização compartilhada de seus membros, num processo de auto-constituição deliberada e perpétua.

É essa sociedade construída coletivamente que gera indivíduos *de facto*, autônomos que sejam capazes de assumir seu direito à auto-afirmação com capacidade de controlar as situações sociais, de forma que a liberdade adquirida não seja sufocada pelo ônus de arcar individualmente com as consequências dessa mesma liberdade. São contradições que se colocam na modernidade e que “por tentativa e erro, reflexão crítica e experimentação corajosa, precisamos aprender a manejar coletivamente” (BAUMAN, 2001, p.47)

Estamos, de fato, num momento único para a humanidade, em que as certezas em que se ancoravam as relações no mundo da vida foram desfeitas. Do ponto de vista da organização

da sociedade, nos deparamos perplexos que nem o Estado Social interventor, nem o Estado mínimo neoliberal conseguem fazer frente às necessidades específicas dos tempos atuais. Atualmente já se discute a busca de uma “terceira via” capaz de unir o melhor dos dois modelos e construir uma nova resposta.

O indivíduo, “liberto” de suas amarras sociais depara-se com sua incapacidade diante da tarefa hercúlea de dar conta dos desafios que representam sua própria auto-afirmação na modernidade.

O momento atual é de se repensar o modelo sócio-econômico que queremos, e pensá-lo de forma ampla e global, tendo em mente que os efeitos do processo de racionalização que nos trouxeram à modernidade não precisam ser, e não são, necessariamente, negativos. Ainda que o quadro esboçado pareça negro, pois nos limitamos a salientar as patologias da modernidade, é fato que as conquistas do desenvolvimento e do progresso trouxeram inúmeros benefícios para a humanidade. Contudo, esses benefícios precisam ser mais equitativamente distribuídos e mais ordenadamente adquiridos, sob pena de condenarmos a própria sobrevivência do planeta.

O direito tributário pode representar um papel primordial na busca desse equilíbrio na distribuição das riquezas, não apenas por seu caráter arrecadatório, que é ponto de partida para as atividades do Estado, inclusive aquelas que promovem a distribuição de riquezas, mas também pelo seu potencial extrafiscal ainda inexplorado. Nesse cenário, a Educação Fiscal pode ser um excelente ponto de partida para a discussão na sociedade das questões relativas à necessidade de se promover a solidariedade social juntamente com o desenvolvimento econômico.

As ações de Educação Fiscal possuem caráter eminentemente comunicativo e o que se pretende com essas ações é estimular uma mudança comportamental na sociedade. Para que isso ocorra, o primeiro requisito é que as ações de promoção da educação fiscal não tenham caráter de mera transmissão de conhecimento pela via cognitivo-instrumental. Por essa via, que tem a sua importância, podem ser encaminhadas as ações que visem levar o conhecimento acerca da administração pública, dos processos legislativos e orçamentários e as informações relativas ao sistema tributário nacional e administração tributária. É uma via importante no tocante ao esclarecimento da sociedade com vistas ao melhor cumprimento das obrigações tributárias e maior facilidade no trato com as instituições de governo na solução de questões administrativas. Reveste-se de particular importância na apresentação das possibilidades de participação democrática, já previstas na Constituição Federal e na legislação vigente, mas pouco conhecidas e pouco utilizadas pela maioria da sociedade.

Entretanto, no que se refere à pretensão de estimular uma mudança no agir dos destinatários dos atos comunicativos é necessário adotar outra postura visando a promoção de um novo entendimento na sociedade acerca do valor sócio-econômico dos tributos e do papel que esses indivíduos devem desempenhar. Os ouvintes devem ser instados a sair de uma postura de passividade em relação ao conhecimento recebido para uma atitude de internalização dos valores e pressupostos da Educação Fiscal.

Em suma, a Educação Fiscal pode vir a se tornar um instrumento de promoção da solidariedade social na medida em que se transforme em um *locus* de reflexão para a sociedade. A Educação Fiscal tem, ainda, o potencial de dotar os indivíduos de instrumentos que os tornem aptos a entrarem na arena política em igualdade de condições, ou pelo menos, o mais próximo disso, na definição das regras que devem pautar o agir na sociedade com vistas a uma sociedade mais justa e solidária, que pressuponha, inclusive a solidariedade transgeracional.

E a Educação Fiscal poderá liberar esse potencial comunicativo na medida em que o agente de Educação Fiscal adote duas posturas: (i) internamente à instituição à qual pertença, e que é parte do poder administrativo do Estado, o agente de Educação Fiscal deve adotar uma postura reflexiva, de quem observa o sistema na qualidade de um “cientista social”, colocando-se fora do sistema; (ii) externamente à instituição, ele deve adotar a posição de um participante da ação comunicativa, agregando ao discurso os argumentos que possui por seus conhecimentos privilegiados do tema problematizado. Nesse caso, o próprio agente deve ser capaz de propor as questões para a reflexão da sociedade destinatária de sua ação.

Para isso deveria adotar a posição de um cientista social, utilizando-se das estruturas mais gerais da comunicação que se verifica entre os leigos, que permitem tanto o acesso a determinados conceitos quanto a conexão com os contextos e sua continuidade generativa. Mas deve ir além. Ao adotar uma postura crítica, o agente de Educação Fiscal deve se valer também dos meios críticos que essas estruturas comunicativas fornecem “[...] para penetrar em um contexto, para fazê-lo saltar a partir de dentro e transcendê-lo, para abrir-nos caminho, caso necessário *através* de um consenso fático a que podemos estar habituados e revisar erros, corrigir malentendidos, etc.” (HABERMAS, 1999, p.170) (grifo do autor).

Ao adotar tal postura crítica diante do sistema o agente de educação fiscal pode ser capaz de liberar o potencial de crítica que a própria ação comunicativa encarna. É esse potencial de crítica o que pode ser utilizado sistematicamente pelo educador fiscal “[...] quando se introduz como participante virtual nos contextos de ação cotidiana e o que pode

fazer valer quando inserido nesses mesmos contextos contra a particularidade dos mesmos (HABERMAS, 1999, p. 170).

As instituições governamentais que são parceiras na promoção da Educação Fiscal são parte do sistema da administração do Estado. Portanto, têm um papel primário de fazer cumprir as regras estabelecidas “democraticamente” pelo processo legislativo e, no cumprimento de suas atribuições, também têm seu agir vinculado às leis. Pela via do positivismo jurídico, essas instituições acabam por desenvolver uma forma de atuação arreflexiva ou pouco reflexiva no tocante à legitimidade e validade das leis que têm por obrigação fazer cumprir. Esse é o traço característico da organização burocrática que tem duas faces. Por um lado ajuda a estabelecer uma segurança nas relações entre Estado e sociedade, resguardando um e outro de possíveis abusos. Por outro lado, contribui para colocar um véu sobre o dever ético de se avaliar o cumprimento das normas positivadas a partir do questionamento da legitimidade e universalidade dessa mesma norma. Assim, acaba por servir de apoio a uma atitude de acomodação e passividade, tanto por parte daqueles que devem fazer cumprir as normas quanto daqueles que são obrigados, por força de lei, a cumpri-las, mesmo nos casos em que ambos as considerem injustas ou contrárias à dignidade humana ou a equidade.

A promoção da Educação Fiscal tem por objetivo atuar nas duas vertentes que sustentam o modelo de Estado democrático de direito sob o qual a sociedade brasileira está organizada: a via da captação de recursos da sociedade e a via de sua aplicação na promoção do desenvolvimento e do bem-estar dessa mesma sociedade.

Não é suficiente que se tenha uma justa tributação e que se reduzam os índices de sonegação e evasão fiscal. Isso, sem dúvida, faria “aumentar o bolo”. De nada adiantaria à promoção da justiça e do bem-estar social se não se investisse esforços no sentido de se melhorar a qualidade da aplicação dos recursos, seja pelo caminho da participação democrática na formulação dos orçamentos, seja pelo uso efetivo dos instrumentos de controle legalmente instituídos, seja pela via do combate à corrupção. Portanto, a Educação Fiscal deve atuar em todas essas frentes.

Nos dois casos, o caminho proposto no âmbito do PNEF pressupõe dotar a sociedade de mais instrumentos que lhe permitam a participação democrática nas decisões relativas às duas vertentes. Essa “instrumentalização” da sociedade deve ser efetivada a partir de um processo educativo, não só no sentido cognitivo-instrumental, mas que se desenvolva na concepção de uma educação integral, que leve em conta os aspectos do ponto de vista da racionalidade prático-moral materializados nas regras do direito e da moral. Esse caminho nos

parece ser o que aponta na efetiva mudança de valores, crenças e cultura na sociedade, e será mais efetivo a partir da reflexivização dos processos de aprendizagem, de modo a propiciar uma produção de saber contínua e diferenciada.

Insistimos no caráter reflexivo que deve orientar as ações de educação fiscal. Reflexão “para dentro” das instituições, no sentido de questionar a própria *práxis* e a coerência, ou veracidade de sua prática com seu discurso. Reflexão interna no sentido de problematizar a legislação e os procedimentos inerentes às atribuições institucionais no sentido de lhes dar assentimento às pretensões de validade embutidas nas normas vigentes, propondo mudanças ou rechaçando-as sempre que ferirem os fundamentos de legitimidade e justiça, usando para isso os mecanismos legais e institucionais a seu dispor.

Reflexão externa, no sentido de promover a discussão com a sociedade acerca das questões tributárias, legislativas e administrativas. Levar à sociedade o conhecimento necessário para que os indivíduos possam se tornar os próprios questionadores do arcabouço jurídico estabelecido. Que eles sejam levados a questionar inclusive as regras não positivadas que acabam por reforçar e até mesmo legitimar comportamentos antiéticos como o abuso de poder, o uso privado do aparato público, a sonegação, a corrupção, o mau uso dos recursos públicos, para citar alguns. Citando novamente Habermas,

Um povo é tanto mais democrático quanto mais considerável seja o papel que a deliberação, a reflexão, o espírito crítico tenham na marcha dos assuntos políticos, e o é tanto menos quanto mais preponderantes sejam as inconsciências, os costumes não confessados, os sentimentos obscuros, em uma palavra, os preconceitos que se subtraem ao exame crítico (HABERMAS, 1992, p. 118).

O exercício democrático é sinônimo de reflexão e permite o estabelecimento de uma formação discursiva da vontade coletiva. Ao participar efetivamente das decisões que serão positivadas na legislação os cidadãos aceitam

[...] as leis de seu país com mais inteligência e, portanto, como menos passividade. Como se dá uma comunicação constante entre eles e o Estado, o Estado já não aparece aos indivíduos como uma força exterior que lhes imprime um impulso totalmente mecânico. Graças aos constantes intercâmbios que se efetuam entre eles e o Estado, a vida deste fica ligada à deles e a deles ao Estado. À medida que o consenso religioso básico se dissolve e o poder do Estado perde seu respaldo sacro, a unidade do coletivo só pode estabelecer-se agora e manter-se como unidade de uma comunidade de comunicação, isto é, mediante um consenso alcançado

comunicativamente no seio de uma opinião pública política (HABERMAS, 1992, p. 118).

Para que essa transformação ocorra é preciso que o cidadão seja visto não apenas como beneficiário, mas como agente na formulação e acompanhamento das políticas públicas. É preciso passar da visão de assistencialismo, onde o Estado é apenas o provedor que decide como, quanto, quando e onde aplicar os recursos públicos, para o exercício de um protagonismo do cidadão na arena política principalmente no que diz respeito à geração e gestão da aplicação dos recursos públicos.

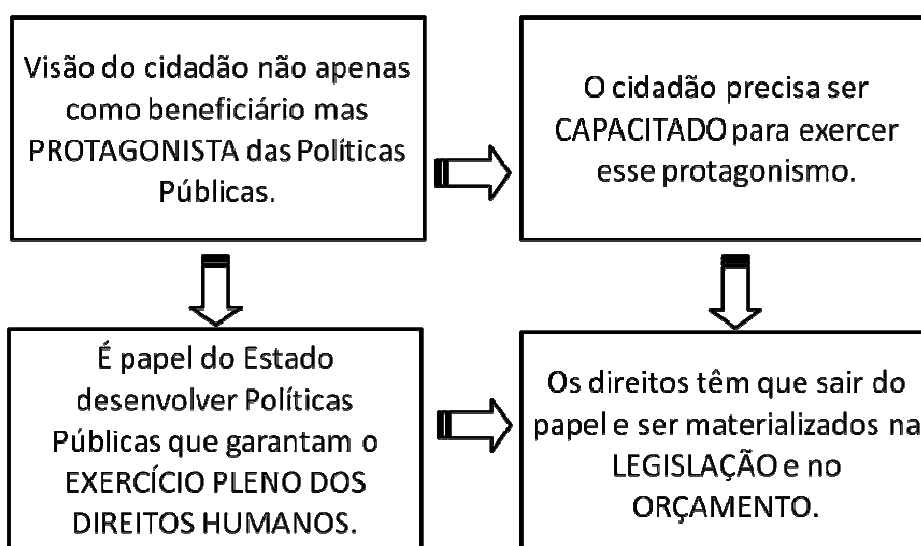


FIGURA 2 - Modelo de participação social no desenvolvimento de Políticas Públicas

Essas características estão perfeitamente alinhadas com os propósitos do PNEF, que visa, entre outras coisas “[...] contribuir para fortalecer os mecanismos de transformação social por meio da educação; difundir informações que possibilitem a construção da consciência cidadã e ampliar a participação popular na gestão democrática do Estado [...]; ser um instrumento de fortalecimento permanente do Estado democrático [...]”. (PNEF, 2009, p.28).

Trata-se, sem dúvida de um grande desafio, a ser levado adiante a partir do estabelecimento de parcerias, não só entre as instituições partícipes do programa, como também com outros representantes tanto da sociedade civil organizada quanto do Estado.

O PNEF pode caminhar na direção de se tornar um espaço de interlocução importante no cenário brasileiro, ao atuar como elemento catalisador de diversos movimentos sociais que visam a promoção humana a partir da gestão social das políticas públicas, ou, ainda, por meio de um processo comunicativo que conduza o cidadão a exercer o seu protagonismo nas transformações sociais que deseja ver acontecer. Esse processo tem o caráter de dotar a sociedade de ferramentas que lhe permitam exercer o seu papel na geração e justa aplicação dos recursos públicos.

Propiciar à sociedade esta “instrumentalização positiva” por intermédio de informação qualificada e promoção da reflexão e abrir espaço para o diálogo entre Estado e sociedade constituem passos importantes na efetivação dos propósitos da Educação Fiscal com vistas à participação democrática dos cidadãos, dado que a “[...] falta de informação e de debate constitui uma carência grave, porque a democracia – que se baseia na reflexão e no debate dos cidadãos e de seus líderes – é a única forma de organização política que tem capacidade para retificar-se a si mesma.” (PNUD, 2004, p.37)

Outra vertente onde a Educação Fiscal pode contribuir é na conscientização dos agentes de Estado, principalmente entre os integrantes do PNEF, quanto ao seu papel de servidor de uma sociedade democrática. Neste sentido a institucionalização do PNEF deve buscar um maior comprometimento das instituições com a necessidade de formulação e execução de Políticas Públicas que garantam os direitos constitucionais a todos os cidadãos, principalmente o direito ao desenvolvimento. Esse compromisso passa por uma busca constante de aumento da eficiência, transparência e legalidade da ação pública e persecução de metas contínuas de eficácia na gestão e aplicação dos recursos públicos. Passa também pela busca de uma participação mais ativa desses agentes de Estado no processo de formulação da legislação. No caso das administrações tributárias isso se reflete na formulação da legislação tributária, pautada pelos princípios da capacidade contributiva, progressividade, tendo como vetor o princípio da dignidade humana. O que significa, a partir de uma concepção de agir comunicativo, promover a tematização das questões da justiça tributária internamente às administrações tributárias; passar do papel de mero executor de normas para o de um participante mais ativo na definição das normas.

Se promovidas sob o ponto de vista da busca de entendimento a partir de um consenso, as ações de Educação Fiscal podem contribuir para o desenvolvimento da autonomia dos cidadãos. Isso contribuirá para sua transformação em indivíduos *de facto* uma vez que a ignorância a respeito dos processos pelos quais se estabelecem às normas esvazia o sentido de pertença e reduz a capacidade do sujeito em se responsabilizar por seus atos. Face a

essa ignorância, a responsabilidade é transferida aos sistemas e à lei, num movimento de quase retorno às concepções míticas de mundo.

A Educação Fiscal tem o potencial de instrumentalizar (no sentido de fornecer instrumentos) a sociedade por meio do conhecimento para ser capaz de participar do processo legislativo e administrativo, em condições mais igualitárias. Dessa forma permite que os indivíduos atuem de forma mais efetiva na formulação e reformulação das regras que regem o direito tributário e os processos de previsão e destinação dos recursos públicos. Deve, por exemplo, promover a reflexão na sociedade acerca não só do valor sócio-econômico do tributos, mas tematizar a necessidade de uma tributação que, de fato, seja instrumento de promoção da solidariedade social, pela distribuição das riquezas.

Outro caminho que começa a ser explorado pelos integrantes do PNEF são os meios de comunicação. Esses meios possibilitam a formação de espaços de opinião pública nos quais as tecnologias de comunicação envolvidas permitem que as redes de comunicação, por densas que sejam, “estejam conectadas com a tradição cultural, em última instância continuam dependendo, pois, da ação de sujeitos capazes de responder por seus atos” (HABERMAS, 1992, p. 261), ao contrário do que acontece com as redes produzidas pelas interações concatenadas no espaço e no tempo pelos meios de comunicação deslinguistizados, como são o dinheiro e o poder, que se tornam cada vez mais complexas, e “às quais não se pode manter presentes em conjunto nem se pode atribuir responsabilidade de ninguém” (HABERMAS, 1992, p. 260-261).

Pois, se a capacidade de responder pelas próprias ações significa, com efeito, que alguém possa orientar suas ações por pretensões de validade susceptíveis de crítica, então essa coordenação da ação, desmundanizada e descolada de todo consenso alcançado comunicativamente, já não há necessidade de participantes da interação que sejam capazes de responder por suas ações no sentido indicado. Ao contrário, aqueles meios de comunicação que, como a reputação ou o compromisso valorativo, hierarquizam ou condensam processos de entendimento, mas sem substituí-los, só em primeira instância exoneram a interação da necessidade que esta implica de tomar postura com um “sim” ou com um “não” frente a pretensões de validade susceptíveis de crítica.(HABERMAS, 1992, p. 261).

O uso dos modernos meios de comunicação tanto na promoção da Educação Fiscal quanto como meio de interação do Estado com a sociedade deve partir desse ponto de vista e estar aberto à possibilidade de crítica, devendo buscar aprender com ela. Esses instrumentos também podem servir para interagir com a sociedade de modo que a sociedade também possa

aprender a partir dessas interações mediadas tecnologicamente. Nesse ponto, a Educação Fiscal, ao adotar uma postura reflexiva diante dos processos institucionais deve buscar o aprimoramento do uso desses meios, adequando a linguagem para se tornar mais acessível e compreensível aos destinatários.

Essa adequação da linguagem deve ser buscada em todas as formas de comunicação tanto da instituição com a sociedade quanto dos agentes que promovem as ações de Educação Fiscal, conforme o público a que se destinam. Esse cuidado contribui para a diminuição da distância entre o Estado e a sociedade, aproximando o contexto de uma situação ideal de fala, pois a compreensão lingüística é o primeiro passo para garantir uma igualdade de condições de participação na argumentação, com questionamentos e ideias. É ela que possibilita o diálogo com as diversas esferas da sociedade, atuando na linha da harmonização da relação Estado-sociedade.

Esses são apenas alguns aspectos a partir dos quais vislumbramos o potencial que tem a Educação Fiscal, ao adotar uma orientação de ação pautada pelos pressupostos da ação comunicativa voltada ao entendimento, de contribuir para a conscientização da sociedade acerca do dever fundamental de pagar tributos e da necessidade de uma justa tributação aliada a uma correta aplicação dos recursos públicos com vistas à construção democrática de uma sociedade mais justa e solidária. Dessa forma serão dados passos importantes na direção da solidariedade social efetiva, que dependa cada vez menos da ação isolada de indivíduos e se consolide em ações coletivas. Que se possa construir uma solidariedade baseada em regras estabelecidas a partir de um amplo consenso legitimado pela participação dos atores em igualdade de condições, prevalecendo o melhor argumento. Que o consenso seja estabelecido não por atender a interesses privados de detentores dos instrumentos de coação, mas por ser o melhor consenso possível de se estabelecer naquele tempo histórico para aquela comunidade.

CONCLUSÃO

Encontramo-nos em um momento ímpar da evolução da humanidade. Ao mesmo tempo em que os avanços tecnológicos e científicos abriram diante do homem um universo de potencialidades inesgotáveis a serem exploradas e conquistadas, as certezas que uma vez estiveram nas forças míticas e depois se ancoraram em leis divinas continuaram sua marcha até o ponto em que estamos, sem as seguranças de um *telos* histórico que nos levaria a um mundo mais justo e solidário onde todos poderiam viver em paz e liberdade e sem as instituições para nos protegerem dos riscos inerentes ao agir humano no mundo que compartilhamos.

Ao contrário do que esperávamos, a racionalidade que nos permite compreender infinitamente mais que nossos antepassados acerca de nosso mundo, do universo e de nós mesmos e que nos permite aprofundar no entendimento do mistério do próprio homem não nos trouxe a universalidade da felicidade de Aristóteles, nem aquela do imperativo categórico de Kant, segundo o qual todos estão em igualdade de condições. O processo de racionalização que permitiu a diferenciação da compreensão de mundo culminou com a diferenciação dos sistemas do dinheiro e do poder a ponto de se tornarem autônomos.

No mundo da vida, constituído pelas esferas de valor da cultura, da sociedade e da personalidade, a linguagem representa um papel central na coordenação das ações e na promoção da integração social. A reprodução do saber nessas três esferas se dá a partir de um processo comunicativo no qual se busca o entendimento acerca de pretensões de validade ou fragmentos do mundo da vida que se tornaram problemáticos. Para que o consenso estabelecido de fato represente um saber ou uma regra de ação que possam pretender um caráter de validade deve poder contar com o assentimento de todos os afetados como participantes em um discurso prático. O que, no caso de normas válidas significa que “os resultados e conseqüências laterais que, para a satisfação dos interesses de cada um, previsivelmente se sigam da observância geral da norma tem que poder ser aceitos sem coação algumas por todos” (HABERMAS, 1991, p. 101-102).

Com o desacoplamento entre os sistemas do dinheiro e do poder do mundo da vida a linguagem perde sua força integradora e não é mais capaz, por si só, de promover a coordenação das ações, uma vez que esses sistemas se comunicam entre si e com as esferas do mundo da vida a partir de um meio deslinguistizado: o dinheiro. Esse meio deslinguistizado é

incapaz, por sua vez, de gerar entendimento a partir da lógica argumentativa, onde prevalece o melhor argumento. A partir desse meio, que torna os sistemas surdos à linguagem coloquial, o consenso não se estabelece por meio de uma situação ideal de fala onde todos os envolvidos encontram-se em igualdade de condições e podem expressar suas ideias e defender seus argumentos livres de qualquer coação. Ao contrário, quando o que está em jogo são o dinheiro e o poder, valem os “argumentos” dos interesses particulares daqueles que detém o poder. A ação deixa de ser comunicativa e passa a ser estratégica e o consenso gerado é fruto de um ajuste de interesses não susceptíveis de universalização, e isso sobre a base de um equilíbrio de posições de poder.

Nesse cenário o direito passa a ter um papel de meio pelo qual se pode pretender o acesso às esferas decisórias pelo potencial que encerra de ser passível de legitimação através de um processo argumentativo com vistas ao entendimento. Ainda que o direito também tenha sido colonizado pela racionalidade instrumental existe nele um potencial que pode liberar a racionalidade comunicativa e propiciar novos entendimentos em bases mais justas e solidárias porque pautadas em princípios éticos e universais.

Na esteira do processo de racionalização que culmina com a colonização do mundo da vida pela racionalidade instrumental, o indivíduo não fica imune a essa invasão. Sem o apoio das instituições vê-se sozinho para dar conta dos riscos gerados pela liberdade sem limites conquistada e pela necessidade de auto-afirmação, ao mesmo tempo que experimenta a sua contingência e a incapacidade de se valer sozinho. Como estratégia de defesa torna-se a si mesmo um “sistema”, e, na busca de sua identidade pela individualização necessária ao crescimento, acaba por cair no individualismo. As relações humanas também são submetidas à lógica de mercado e *alter*, agora expulso do campo de visão de *ego* só se torna visível à medida que se torna necessário para a consecução de algum fim. Invertendo a ética kantiana, o outro passa a ser um meio e deixa de ser um fim último das ações.

Em tal contexto o discurso da solidariedade social cai no vazio da falta de sentido em que mergulhamos. Ainda hoje, depois de duas guerras mundiais e da consciência acerca da dignidade da pessoa humana e de toda a evolução da compreensão dos direitos humanos, quer sejam civis, políticos, sociais ou transgeracionais, há quem defenda a tese de que aqueles que vivem em situação de miserabilidade ou pobreza extrema encontram-se nessa situação por incapacidade ou “preguiça”.

Como vimos e discutimos a solidariedade social está diretamente associada ao princípio da dignidade da pessoa humana e à justa distribuição dos benefícios das conquistas humanas, direito inalienável e condição para a própria sobrevivência da humanidade.

Em nossa sociedade organizadas na forma de Estados de Direito, mais precisamente na forma do Estado Fiscal, a solidariedade social é possível a partir do cumprimento do dever fundamental de pagar tributos que é o primeiro passo para que se possa efetivar uma justa distribuição da riqueza. Para que isso seja possível é preciso não apenas que a sociedade se conscientize desse dever fundamental, mas que a própria tributação já tenha em sua formulação a fundamentação baseada no princípio da dignidade humana e garantida, de fato a progressividade, respeitando a capacidade contributiva de cada um. Ou seja, a base do arcabouço da legislação tributária deve ser a promoção da justiça fiscal.

Por outro lado, não basta uma justa arrecadação para se promover a solidariedade social, é necessária uma correta aplicação dos recursos assim obtidos de tal forma que os interesses do desenvolvimento econômico sejam equilibrados com os demais interesses e necessidades da sociedade, por saúde, educação, segurança, dentre outros.

Nesse sentido entendemos que a Educação Fiscal tem um papel importante a desempenhar na concretização da solidariedade social, tendo em vista que seu objetivo central é a conscientização da sociedade a respeito do valor sócio-econômico dos tributos e da necessidade de participação social na gestão da utilização dos recursos públicos.

E, como a proposta do PNEF é promover essa conscientização por meio de uma educação que transforme crenças, valores e a própria cultura, nosso entendimento é que esse objetivo será atingido à medida que a Educação Fiscal adotar, em suas ações, práticas que visem despertar a sociedade para o agir comunicativa, a partir da reflexão da própria prática, a partir da reflexão acerca das próprias crenças e culturas.

Para isso o agente de Educação Fiscal deve buscar o diálogo com a sociedade inserindo-a nas discussões principais acerca das questões centrais a que se propõe. Não basta sair ao encontro da sociedade como um especialista que detém o conhecimento e, por isso, detém a superioridade em relação aos destinatários de sua ação. Como já vimos, a palavra, por si só, já não convence, ainda que venha acunhada com a força da “instituição” à qual o agente de Educação Fiscal pertence, e mesmo que goze da credibilidade do especialista. Num contexto onde a tributação é claramente regressiva, onde o processo legislativo e democrático é maculado pelos interesses do poder e do dinheiro, não basta a compreensão cognitiva de que pagar tributos é um dever. É preciso que essa tributação se materialize no dia a dia do cidadão e se traduza em melhoria nas suas condições de vida concretas, que envolve o acesso às benesses do progresso. É preciso que essa tributação além de ser legitimada pela sua utilidade e necessidade seja legitimada porque parte de um consenso ético, estabelecido com toda a sociedade, a partir de um processo democrático de fato.

O processo democrático não se limita à liberdade de votar e ser votado. É um processo reflexivo cujo mecanismo aqueles que detém o comando dos sistemas do poder e do dinheiro sabem muito bem como utilizar, na busca dos fins que almejam. É preciso que esse conhecimento ultrapasse as fronteiras dos sistemas nos quais se encapsulou e volte a fazer parte do mundo da vida. É preciso que se desperte novamente o potencial comunicativo da sociedade, preparando-a para participar das arenas decisórias em igualdade de condições.

A Educação Fiscal tem potencial de se tornar um *lócus* reflexivo na sociedade brasileira a partir das questões centrais para a solidariedade social estabelecida por meio de uma justa tributação e uma correta aplicação dos recursos públicos.

Para que isso aconteça, os agentes promotores de Educação Fiscal devem adotar uma postura reflexiva internamente às instituições às quais pertencem, questionando a legitimidade das normas que têm por dever fazer cumprir e intervindo sempre que alguma norma estabelecida se mostrar inadequada, ou injusta, ou ilegítima, buscando inserir-se no processo que decide as normas a serem seguidas e não ser um mero cumpridor arreflexivo de normas. Esses agentes devem adotar uma postura reflexiva consigo mesmos, confrontando seu mundo subjetivo e os valores que pautam seu agir com o que se espera deles na sociedade. A sua prática deve pretender veracidade, isto é, deve haver coerência entre o seu discurso e a sua prática. Como levar à sociedade uma mensagem de ética, transparência, publicidade e eficiência se no seu agir cotidiano no trabalho como servidor público o seu agir está distante dos princípios da ética, da economicidade e da eficiência?

Essa postura reflexiva deve estar presente em todas as ações que visem a promoção da Educação Fiscal, devem efetivamente ser encaminhadas na busca de um diálogo com a sociedade e não o monólogo autoritário do poder sancionador que se encontra presente nas relações do Estado com a sociedade. Não estamos com isso dizendo que o Estado deva abrir mão desse poder de sanção. O que queremos dizer é que, uma vez que o cumprimento das normas pode se dar tanto pelo medo da sanção quanto pela legitimação, o diálogo que a Educação Fiscal deve promover com a sociedade passa pela via da legitimação. E essa legitimação será tanto mais alcançada quanto mais comunicativa for a orientação da ação.

O diálogo com a sociedade deve acontecer quer seja quando sairmos a campo em ações específicas de Educação Fiscal, ou quando atuamos em nossas instituições em contato com a sociedade. A postura reflexiva interna às instituições leva a mudanças de compreensão e ao estabelecimento de uma postura mais dialógica e menos impositiva face a sociedade. E acaba por gerar maior receptividade para a discussão a que se propõem as ações específicas de Educação Fiscal, quando saímos a campo.

Sem pretender exaurir as possibilidades que se abrem ao potencial de promoção da solidariedade social por meio das ações de Educação Fiscal resumimos alguns pontos a partir dos quais consideramos que esse diálogo possa ser entabulado com a sociedade, levando os destinatários a um processo reflexivo que possa, no tempo, redundar em transformações sociais. Nesse sentido a Educação Fiscal poderia contribuir ao:

- promover a reflexão na sociedade acerca não só do valor sócio-econômico do tributo, mas da necessidade de uma tributação que, de fato seja instrumento de promoção da solidariedade social, pela distribuição das riquezas que possibilita;

- instrumentalizar a sociedade por meio do conhecimento para ser capaz de participar do processo legislativo e administrativo, em condições mais igualitárias, atuando de forma mais efetiva na formulação (reformulação) das regras que regem a administração pública e o direito tributário;

- estabelecer uma ponte entre a “linguagem” especializada dos âmbitos administrativo-tributários para uma linguagem compreensível aos diversos públicos, buscando o diálogo com as diversas esferas da sociedade na linha da harmonização da relação Estado-sociedade;

- promover a tematização das questões da justiça tributária internamente às administrações tributárias, de tal forma a se passar de um papel de mero executor de normas para o de um participante mais ativo na definição das normas;

- criar espaços de opinião pública, onde se promova o diálogo com a sociedade através dos meios de comunicação; e

- ajudar no desenvolvimento da autonomia dos cidadãos por meio do conhecimento dos processos pelos quais se estabelecem às normas, restaurando aos cidadãos o sentido de pertença e, conseqüentemente, aumentando a capacidade do sujeito em se responsabilizar por seus atos.

Esses são alguns pontos que poderiam ser buscados nas ações de Educação Fiscal. É muito provável que a liberação do potencial comunicativo nas ações de Educação Fiscal conduza a caminhos não imaginados, pelo poder da ação orientada ao entendimento, que privilegia o compartilhamento do mundo da vida e dos saberes que cada um traz consigo e que, na individualidade inerente a cada ser humano, é um mundo em si mesmo. Se adotada, essa abordagem com certeza nos levará muito além dos horizontes que podemos vislumbrar no momento.

A Educação Fiscal pode se tornar um dos instrumentos que possibilitem despertar a sociedade brasileira de seu sono eterno em berço esplêndido de tal forma que, assumindo a sua responsabilidade pessoal e comunitária todo e qualquer cidadão brasileiro tenha igual

direito de usufruir de todo esse esplendor em igualdade de condições, integralmente respeitado em sua dignidade humana, como pessoa livre, ética e solidária.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004a.

_____. Entrevista com Zigmunt Bauman. **Tempo social** [on line]. 2004b, vol.16, n.1, pp. 301-325. Entrevista concedida a Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke.. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100015&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0103-2070. doi: 10.1590/S0103-20702004000100015. Acesso em 25 fev 2011

BÍBLIA SAGRADA. N.T. **Evangelho de São João**. 89 ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1994, cap. 1, p. 1345.

BITTAR, Eduardo C.B. **Ética, Educação, Cidadania e Direitos Humanos**. São Paulo: Manole, 2004.

BUFFON, Marciano. **Tributação e dignidade humana**: entre os direitos e deveres fundamentais. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. 40 reimp. São Paulo: Paz e Terra, 1996 (Coleção Leitura)

FREITAG, Bárbara.. A Questão da Moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. **Tempo Social**, Rev. Sociol. USP, São Paulo,1(2): 7-44, 2.sem. 1989.

_____. **Itinerários de Antígona**: A questão da moralidade. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp. 1991.

_____. TV Cultura, 31 jul. 2000. **Entrevista concedida ao Programa Roda Viva**. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/286/entrevistados/anthony_giddens_2000.htm> Acesso em 25 fev. 2011.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. **Educação Social**, Campinas, v. 20, n. 66, abr. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73301999000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 out. 2009.

HABERMAS, Jürgen. Jürgen Habermas fala à Tempo Brasileiro: Entrevista por Bárbara Freitag. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 98, 1989, p 5-21.

_____. **Escritos sobre moralidad y eticidad**. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Barcelona: Ediciones Paidós/I.C.E.-U.A.B, 1991. Colección Pensamiento Contemporáneo.

_____. **Teoria de la Acción Comunicativa II**: Crítica de la razón funcionalista. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1992.

_____. **Teoria de la Acción Comunicativa I**: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1999.

_____. **Direito e Democracia**: Entre facticidade e validade. 2.ed. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. v. I.

GABASSA, Vanessa. **Contribuições para a transformação das práticas escolares**: racionalidade comunicativa em Habermas e dialogicidade em Freire. 2007. 182 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas. Unioversidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

INFOPÉDIA. **Crise Mundial dos Anos 70**. In: Infopédia [*on line*]. Porto: Porto Editora, 2003-2010. Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$crise-mundial-dos-anos-70](http://www.infopedia.pt/$crise-mundial-dos-anos-70)>. Acesso em 20 dez. 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. Coleção Filosofia.

LAFRANCE, Jean. **Preferir Deus**. 2. ed. Tradução de Mariana Nunes Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2002.

MADDISON, Angus. **HS-7 The World Economy 1950-2001**. Groningen Growth & Development Center – GGDC. 20??. Disponível em: <<http://www.ggdc.net/MADDISON/oriindex.htm>> Acesso em 30 dez. 2010

MARCELINO, Emerson Vieira, NUNES, Luci Hidalgo e KOBAYAMA, Masato. Mapeamento de risco de desastres naturais do estado de Santa Catarina. São José dos Campos: INPE. 2006. **Caminhos de Geografia** 8 (17) 72 - 84, fev/2006 Página 82. Disponível em: <http://www.inpe.br/crs/geodesastres/imagens/artigos/Marcelino_etal_2006_Mapas_risco_desastres_naturais_Santa_Catarina.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2010.

MAZZUCHELLI, Frederico. **A Crise Atual em uma Perspectiva Histórica: 1929 e 2008**. Disponível em: <<http://www.tecnologiasa.com.br/2008/10/31/a-crise-atual-em-uma-perspectiva-historica-1929-e-2008/>>. Acesso em: 30 dez. 2010.

MENDES, Gilmar. , COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva. 2007

MIRANDA, Maressa da Silva. O mundo da vida e o Direito na obra de Jürgen Habermas. **Revista Prisma Jurídico**. São Paulo, v.8, n.1, p. 97-119, jan./jun. 2009.

NABAIS, José Casalta. Algumas reflexões sobre o actual estado fiscal. Brasília:AGU, 2001. **Revista Virtual da AGU**, Ano II nº 09, de abril de 2001. Disponível em: <http://www.agu.gov.br/sistemas/site/TemplateTexto.aspx?idConteudo=104461&ordenacao=1&id_site=1115>. Acesso em: 20 out. 2010.

_____. Solidariedade Social, Cidadania e Direito Fiscal. In: GRECO, Marco Aurélio; DE GODOI, Marciano Seabra (Coord.). **Solidariedade Social e Tributação**. São Paulo: Dialética. 2005. p.110-140.

_____. **O Dever Fundamental de Pagar Impostos** - Contributo para a compreensão constitucional do estado fiscal contemporâneo. 2ª reimpressão. Coimbra: Almedina, 2009.

_____. A face oculta dos direitos fundamentais: os deveres e os custos dos direitos. 200?. **Revista da AGU [on line]**. Disponível em: http://www.agu.gov.br/Publicacoes/Artigos/05042002JoseCasaltaAfaceocultadireitos_01.pdf. Acesso em: 20 out 2010.

PAIVA, Carlos Henrique Assunção. Solidariedade, Política e Poder: o desafio às Políticas Sociais. **Revista Saúde**. Rio de Janeiro: PHYSIS, 10(2): 9-26, 2000.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. A Constituição de Weimar e os direitos fundamentais sociais: a preponderância da Constituição da República Alemã de 1919 na inauguração do constitucionalismo social, à luz da Constituição mexicana de 1917. **Jus Navidandi**. Teresina, ano 11, n. 1192, 6 out. 2006. Disponível em: <<http://jus.uol.com.br/revista/texto/9014>>. Acesso em: 20 dez. 2010.

PROGRAMA NACIONAL DE EDUCAÇÃO FISCAL - PNEF. **Programa Nacional de Educação Fiscal**. Versão 8. Brasília, [2003?]. Disponível em: http://leaozinho.receita.fazenda.gov.br/biblioteca/Arquivos/PNEF_versao_8.doc

_____. **Educação Fiscal no contexto social**. 4ª Ed. Brasília: ESAF, 2009. Série Educação Fiscal. Caderno 1.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO - PNUD. **A democracia na América Latina**: rumo a uma democracia de cidadãos e cidadãs. Santana do Parnaíba: LM&X, 2004.

QUÉAU, Philippe. Cibercultura e Info-ética. In: MORIN, Edgar. (Org.). **A Religação dos Saberes**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002. p. 460-480

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. 2. ed. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009. Série Compreender.

ROUANET, Sérgio Paulo. Ética Iluminista e Ética Discursiva. **Revista Tempo Brasileiro**.. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº 98, 1989. p 23-78.

_____. Ética e antropologia. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo:USP, v. 4, n. 10, Dez. 1990 . p. 111-150. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 nov. 2010.

SANCHES, J. L. Saldanha; DA GAMA, João Taborda. Pressuposto administrativo e pressuposto metodológico do princípio da solidariedade social. In: GRECO, Marco Aurélio; DE GODOI, Marciano Seabra (Coord.). **Solidariedade Social e Tributação**. São Paulo: Dialética. 2005. p. 89-109.

WESTPHAL, Vera Herweg. Diferentes matizes da ideia de solidariedade. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 11, n. 1, Jun. 2008 . Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802008000100004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 out. 2010.