

**UNIVERSIDADE METODISTA DE PIRACICABA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM DIREITO**

**JÜRGEN HABERMAS: A ESFERA PÚBLICA NO PROCESSO DEMOCRÁTICO DE
LEGITIMAÇÃO DO DIREITO**

RENATO TOLLER BRAY

**PIRACICABA
2006**

**JÜRGEN HABERMAS: A ESFERA PÚBLICA
NO PROCESSO DEMOCRÁTICO DE LEGITIMAÇÃO DO DIREITO**

RENATO TOLLER BRAY

ORIENTADOR: PROF. DR. EVERALDO TADEU QUILICI GONZALEZ

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito – UNIMEP, como exigência para obtenção do título de Mestre em Direito, área de Concentração em Filosofia do Direito.

**Piracicaba, SP
2006**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Everaldo Tadeu Quilici Gonzalez

(Prof. Dr. Orientador)

Prof. Dr. Arsênio F. de Novaes Netto

Prof. Dr. Alessandro Jacomini

À Deus, pois é Dele que advém minha força para as batalhas do dia-a-dia;

Aos meus pais que sempre me incentivaram aos estudos.

Ao meu orientador Prof. Dr. Everaldo T. Quilici Gonzalez que sempre me motivou e contribuiu para minha formação nos estudos de filosofia e de filosofia do direito.

Aos membros da Banca Examinadora;

À UNIMEP e à CAPES pelo apoio financeiro.

Ao Amós Nascimento pelas dicas e instruções acerca do pensamento habermasiano.

A todos os estudantes ou curiosos do pensamento habermasiano no Brasil.

“Somente as condições processuais da gênese democrática das leis asseguram a legitimidade do direito” (Jürgen Habermas, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, 1997, vol. II, p. 326).

RESUMO: O trabalho tem a finalidade de demonstrar de que modo a esfera pública contribui no processo democrático de legitimação do direito. Como problemática central temos a seguinte questão: o direito guarda relações com a política? O trabalho igualmente se preza para demonstrar a importância de uma esfera pública autônoma face aos sistemas político e econômico, já que a independência deste espaço é importante nas democracias. Daí a importância da atuação da sociedade civil nesta esfera, tendo em vista que é justamente nela que as opiniões e as vontades se formam livremente; também é nela que os atores organizados da sociedade civil questionam a atuação da autoridade política reinante. Também é o espaço de reivindicações, de debates, de problematizações e de tematizações. Enfim, trata-se de um espaço pré-parlamentar que deve ser preservado e assegurado por um Estado Democrático de Direito muito bem aparelhado juridicamente no sentido de garantir a cada cidadão os direitos de participação, bem como os direitos subjetivos ou individuais. Com efeito, a voz dos atores articulados numa esfera pública participativa, garantida e protegida juridicamente deve ressoar livremente na esfera política parlamentar, sob pena de termos um direito ilegítimo e distante dos anseios e das reais necessidades da sociedade civil. Em poucas linhas, é a respeito destas questões as quais visamos discorrer; numa perspectiva crítica, nossas indagações sempre partem das análises engenhosamente construídas por Jürgen Habermas, filósofo do direito e da política que se preocupa com as condições processuais da gênese democrática das leis, condições que asseguram a legitimidade do direito.

PALAVRAS-CHAVE: ESFERA PÚBLICA, DEMOCRACIA, DISCURSO, ÉTICA, ENTENDIMENTO, LEGITIMIDADE, COMUNICAÇÃO, INTERAÇÃO, COMUNIDADE, UNIVERSALIDADE, PROCEDIMENTO, LINGUAGEM, RAZÃO, MODERNIDADE, DIREITO, PODER, EMANCIPAÇÃO, DOMINAÇÃO, SISTEMA E MUNDO DA VIDA.

ABSTRACT: The work has the purpose to demonstrate of that way the public sphere contributes in the construction of a legitimate right. This implies in a demonstration of that the right a strict bond with the politics. The work equally if to demonstrate to the importance of a public sphere independent face to the systems economic politician and, since the independence of this space is to very important in the democracies. From there the importance of the performance of the civil society in this sphere, in view of that it is exactly in that the opinions and the wills if form freely; also he is that the organized actors civil society question the performance of authority politics. Also it is the space of claims. At last, parliamentarian is about a space who must be preserved and be assured by a Democratic State of Right very equipped well in the direction to guarantee to each citizen the participation rights, as well as the subjective or individual rights. With effect, the voice of the actors articulated in a public sphere, guaranteed and protected parliamentary politics must resound freely in the sphere, duly warned terms an illegitimate and distant right of the yearnings and the real necessities of the civil society. In few lines, it is the respect of these questions which we aim at to discourse; in a critical perspective, our investigations always leave of the analyses ingeniously constructed by Jürgen Habermas, philosopher of the right and the politics who if worries about the procedural conditions of democratic of the laws, conditions rank that assure the legitimacy of the right.

KEY-WORDS: PUBLIC SPHERE, DEMOCRACY, SPEECH, ETHICS, AGREEMENT, LEGITIMACY, COMMUNICATION, INTERACTION, COMMUNITY, UNIVERSALITY, PROCEDURE, LANGUAGE, REASON, MODERNITY, RIGHT, POWER, EMANCIPATION, DOMINATION, SYSTEM AND LIFEWORLD.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
-------------------------	----

CAPÍTULO I – A RELAÇÃO DE HABERMAS COM A ESCOLA DE FRANKFURT: INFLUÊNCIA, DISTANCIAMENTO E CONTRIBUIÇÃO

1. A escola de Frankfurt	15
1.1. Horkheimer: pensamento cartesiano versus pensamento marxista	17
1.2. Disputa em torno do positivismo e da dialética: Popper versus Adorno	18
1.3. O otimismo habermasiano na razão como antídoto ao pensamento de Horkheimer e Adorno	20
1.4. A “Mudança Estrutural da Esfera Pública” como produto da escola de Frankfurt	22
2. A contribuição de Jürgen Habermas para as novas gerações	28
3. Habermas (teoria crítica) versus Luhmann (positivismo)	29
4. A escola de Frankfurt e os estudos de teoria crítica do Direito	32

CAPÍTULO II – CATEGORIAS DO PENSAMENTO HABERMASIANO: RAZÃO COMUNICATIVA, LINGUAGEM E MUNDO-DA-VIDA

1. A razão comunicativa como novo paradigma e fundamento da teoria da ação comunicativa	37
1.1. Razão prática e razão comunicativa	40
2. Linguagem: a linguagem como meio de interação social	43
2.1. A teoria dos atos de fala: uma inspiração para a pragmática universal	44
2.2. A pragmática universal	46
2.2.1. Os reflexos da pragmática universal na política e no direito	50
2.3. Habermas versus Ilting	51
2.4. A situação ideal de fala	54

3. Ética do Discurso	55
4. Sistema e Mundo-da-vida	59

CAPÍTULO III – LEGITIMIDADE, DIREITO E DEMOCRACIA EM HABERMAS: A RELAÇÃO ENTRE A POLÍTICA E O DIREITO

1. O problema da legitimidade	67
2. O direito moderno: um direito justificado pelas vias da racionalidade	71
3. Os Direitos Subjetivos	74
3.1. A doutrina dos direitos subjetivos na tradição do direito alemão	78
4. Direitos Humanos	84
5. O princípio da democracia	87

CAPÍTULO IV – A ESFERA PÚBLICA NA CONSTRUÇÃO DE UM DIREITO LEGÍTIMO

1. Modelos de Espaço Público	92
1.1. O liberalismo e o modelo liberal de democracia	97
1.2. O comunitarismo e o modelo republicano de democracia	98
1.3. A crítica de Jürgen Habermas face às perspectivas liberal e republicana	99
2. Bem versus Justo	105
3. O espaço público em Habermas	107
4. A importância e o papel da sociedade civil na atualidade	112
4.1. As organizações não-governamentais	117
4.2. Os Movimentos Sociais	120
5. A importância do Espaço Público	122
6. A Esfera Pública pluralista: espaço do consenso ou do dissenso?	128
7. A <i>utopia</i> habermasiana e a realidade latino-americana	129

CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
-----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	145
---	------------

INTRODUÇÃO

Se Habermas ocupa um lugar eminente e singular entre os filósofos do direito isto se deve ao tipo de revolução teórica que opera numa teoria jurídica que vem sendo dominada pelo normativismo jurídico, corrente cética em relação aos princípios de justiça e que defende a existência de um direito neutro desvinculado da política, assumido, nesse sentido, uma postura de “indiferença”.

O autor elabora um projeto de reconstrução do direito com base numa autêntica democracia, na qual o consenso aparece na figura de um acordo normativo, em oposição ao imperativo coercitivo.¹ Aposta na aplicação da teoria da ação comunicativa nas questões jurídicas e concebe o direito como um *medium* de integração social. Por outro lado, faz a defesa de uma esfera pública independente e autônoma em relação aos sistemas e subsistemas sociais, a exemplo do sistema político, econômico e da mídia, e aposta no poder comunicativo dos atores da sociedade civil que devem ser ao mesmo tempo autores e destinatários das leis.

Pelo nível de complexidade e profundidade teórica de sua obra “Direito e Democracia: entre facticidade e validade”, pelo volume intenso de discussões interdisciplinares, Habermas caminha para a reconstrução das teorias jurídicas tradicionais, quais sejam o realismo, o positivismo e jusnaturalismo. Com o auxílio da hermenêutica, ele busca um entrelaçamento entre o direito e a política, propondo um Estado de Direito que se assente em bases radicalmente democráticas, com um nível elevado de garantias constitucionais de participação.

Seu pensamento continua recebendo numerosas oposições, fortes críticas e uma persistente resistência entre os céticos que não mais apostam num projeto emancipatório da modernidade. O pessimismo de alguns evoca a crise da “razão”, da “ética” e do “direito”. Contudo, Habermas acredita que a modernidade não é um projeto falido, mas que está em

¹ RUBY, Christian. **Introdução à Filosofia Política**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 132.

processo de construção. Otimista, acredita nas instituições, na ética discursiva, na razão comunicativa e no direito criado discursivamente.

Quanto ao “laboratório”, Habermas utiliza principalmente a realidade Européia e seu país, a Alemanha, como objeto de reflexão.²

Habermas reconhece que atualmente ainda não existe nenhuma ordem social efetiva, que tenha validade normativa. As sociedades democráticas vigentes ainda não atendem a todos os critérios democráticos, princípios discursivos e racionais suficientes para a constituição de uma ordem normativa. A ordem jurídica nutre-se de elementos históricos e empíricos do mundo vivido, do qual extrai seus princípios e, ao mesmo tempo, interfere nele, reestruturando-o, mediante seus elementos normativos jurídicos. Por isso Habermas acredita que as sociedades democráticas atuais, principalmente as européias e norte-americanas, já se aproximam bastante da norma ideal, através de leis justas e igualitárias discursivamente produzidas. Isso está produzindo uma facticidade nova, que corrige distorções históricas e sociológicas seculares. A legalidade discursiva estaria viabilizando a legitimidade das reivindicações das antigas minorias. Nesse sentido fica reconhecida a função pedagógica e transformadora do direito.³

Nas áreas da filosofia do direito e de teoria política, dá preferência a temas que versam sobre: direito e democracia, direito e política, soberania do povo como processo, direitos humanos e o problema da legitimação da política e do direito.

Na obra já citada, Habermas defende a necessidade de uma compreensão do direito diferente daquela hegemônica existente no debate jurídico-político. Isto é, defende um tipo de compreensão mais adequada e crível ao real estágio de desenvolvimento social, cultural e político das sociedades modernas.⁴

Utilizando elementos provenientes de diversas áreas do conhecimento, como história do direito, sociologia, sociologia do direito, teoria geral do direito, filosofia e filosofia do direito, Habermas explora as conseqüências de sua teoria do agir comunicativo no campo do direito. Apoiado nos trabalhos de uma equipe de juristas, encabeçada por Klaus Günther, elabora-se uma concepção inovadora do pensamento jurídico, procurando superar os impasses no debate hodierno sobre o assunto.⁵

Ao lado de filósofos como Rawls e Dworkin, pensadores que se preocupam com princípios morais, éticos e de justiça no direito, Habermas tem revolucionado o pensamento

² HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 11.

³ DE ANDRADE, J. C. A contribuição de Habermas para a Hermenêutica Jurídica. **Revista de Estudos Jurídicos da UNESP**. Franca: ano 3, n. 6, p. 109-124. jul-dez. 1998, p. 122.

⁴ MAIA, Antônio. **Espaço Público e Direitos Humanos**: considerações acerca da perspectiva habermasiana. Revista Jurídica da PUC do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>. Acesso em: 15 jul. 2005.

⁵ Ibid., Disponível no mesmo endereço.

jurídico com sua pragmática universal, introduzindo ao direito a ética do discurso e elementos de teoria política.

Na perspectiva de Habermas (...) atendidos os critérios democráticos e discursivos, a ordem institucional legal (legalidade) cria, em sociedades modernas, a legitimidade da ordem. A legitimidade depende, pois, da ordem legal, do direito discursivo e do poder democrático institucionalizado. Para que essa ordem tenha validade social e efetividade, ela precisa ter elaborado sua constituição, suas normas de seu controle judiciário, pelas vias argumentativas dos discursos teóricos, éticos e práticos, baseados na razão comunicativa.⁶

Como filósofo do direito e da justiça, Habermas está convencido de que a teoria do direito não deve extrair princípios universais de modo desvinculado da realidade cotidiana, ao contrário, os princípios universais deverão ser extraídos das relações intersubjetivas e lingüísticas permeadas pela interação dos atores participantes do mundo vital.

Com base nessas questões é que dividido o trabalho em quatro capítulos; numa seqüência didática e coesa procuramos, por etapas, levar o leitor ao assunto principal da tese, qual seja a idéia de uma esfera pública interativa e autônoma fundamental no processo democrático de legitimação do direito.

Dessa maneira, no primeiro capítulo, aborda-se a relação de Jürgen Habermas com a Escola de Frankfurt, sua influência, seu distanciamento e suas contribuições. Para tanto, vamos demonstrar de que maneira o autor foi se distanciando dos pensadores da primeira geração, Adorno e Horkheimer. Por isso, entendemos ser necessário tecer algumas breves considerações acerca do discurso destes pensadores. Ainda neste capítulo vamos tratar sobre a obra “Mudança estrutural da esfera pública”, que pode ser considerada como um produto da Escola de Frankfurt. Também pretende-se demonstrar a contribuição de Jürgen Habermas para as novas gerações, bem como os discursos opostos entre o autor e o neopositivista funcionalista Niklas Luhmann. E no último item vamos abordar a relação da respectiva escola no campo do Direito.

No segundo capítulo trataremos das principais categorias do pensamento habermasiano, a saber, razão comunicativa, linguagem e mundo da vida. Para tanto, vamos demonstrar que a razão comunicativa, como fundamento da teoria da ação comunicativa, aparece na história do pensamento filosófico ocidental como um “novo paradigma”. E aí então demonstraremos a diferença entre o “novo paradigma” e o “velho”, que se apresenta na forma da razão prática de tipo monológico. Em seguida pretendemos demonstrar que a

⁶ DE ANDRADE, J. C. op. cit., 1998, p. 121.

linguagem é uma categoria importante no discurso habermasiano posto que o autor a concebe como um meio de interação social. A partir desta idéia o autor buscou desenvolver algumas teorias para tentar explicar as relações lingüísticas interativas entre os atores sociais, a saber, a pragmática universal (inspirada na teoria dos atos de fala), a “situação ideal de fala” e a teoria do discurso na forma de uma “Ética do discurso”. Também serão objeto de análise as categorias do sistema e do mundo-da-vida, conceitos igualmente indispensáveis para compreendermos o espírito habermasiano.

No terceiro capítulo versaremos sobre a relação entre a política e o direito. Para tanto vamos demonstrar que na visão habermasiana a legitimidade das leis está associada à idéia de democracia, entendida como procedimento. Tão importante será mostrar as considerações que o autor faz em relação àquilo que ele convencionou chamar de “direito moderno”. Como corolário dum direito justificado pelas vias da racionalidade temos a figura dos direitos subjetivos, muito forte e presente na tradição do direito alemão. E nos dois últimos tópicos vamos abordar a questão dos Direitos Humanos, assunto objeto de discussão do autor, bem como pretendemos apresentar o que Habermas entende por “princípio da democracia”.

Finalmente, no quarto capítulo, após o tratamento de questões esclarecedoras, posto necessárias para uma visão integral da “problemática”, tocaremos no objeto de análise capital, a “espinha dorsal” da presente dissertação, qual seja a idéia habermasiana de uma esfera pública fundamental na construção de um direito legítimo. Para tanto, temos por escopo abordar os principais modelos de espaço público, o liberalismo e o comunitarismo como modelos de democracia. Também visamos expor as críticas do autor face às perspectivas liberais e republicanas. Tão importante é demonstrar o que Jürgen Habermas entende por “espaço público”. Em seguida discutiremos acerca do papel e da importância da “sociedade civil” na atualidade, bem como seus desdobramentos, a exemplo das organizações não-governamentais e dos movimentos Sociais. Nos dois últimos tópicos cuidaremos da esfera pública concebida num sentido pluralista, enquanto espaço de dissensos e consensos, e em seguida pretendemos tratar da *utopia* habermasiana de uma comunidade ideal composta por indivíduos conscientes, politizados e em nível elevado de participação, de modo a confrontar este ideal face à realidade latino-americana.

CAPÍTULO I

**A RELAÇÃO DE HABERMAS COM A ESCOLA DE FRANKFURT: INFLUÊNCIA,
DISTANCIAMENTO E CONTRIBUIÇÃO**

1 A ESCOLA DE FRANKFURT

A escola de Frankfurt é considerada o berço dos estudos de teoria crítica. Fundada em 1924 por iniciativa de Félix Weil, chamada originariamente de “Instituto para a Pesquisa Social”⁷, surgiu para suprir as lacunas das universidades alemãs que eram indiferentes aos estudos dos movimentos trabalhistas de inspiração socialista.

No princípio, Weil até cogitou em atribuir à escola o nome de “Instituto para o Marxismo”. No entanto, a idéia fora abandonada em função de que o ambiente universitário na Alemanha, nos anos de 1920 a 1939, era hostil em relação ao comunismo.

Horkheimer e Adorno, da primeira geração, e Jürgen Habermas, da segunda, tinham como objeto de estudo, notadamente, a crítica ao positivismo, a discussão da indústria cultural, a questão do Estado e suas formas de legitimidade.⁸ Os estudos de teoria crítica são considerados como tal, isto é, críticos, por se diferenciar dos estudos tradicionais de sociologia e filosofia, tudo em função do método próprio e da especificidade dos temas abordados. Não que os estudos tradicionais ignorem ou prescindem o elemento crítico. É que a teoria crítica possui um diferencial relevante quanto à sua forma de questionar os problemas contemporâneos.

Na opinião de Antonio Carlos Wolkmer⁹ a escola que melhor desenvolveu formulações acerca de uma teoria crítica foi a de Frankfurt.

Na verdade, a articulação de uma teoria crítica, como categoria e fundamento de legitimação, representada pela Escola de Frankfurt, encontra toda sua inspiração teórica na tradição racionalista que remonta ao criticismo kantiano, passando pela dialética ideal hegeliana, pelo subjetivismo psicanalítico freudiano e culminando na reinterpretação do materialismo histórico marxista.

Outro diferencial importante é que, entre os teóricos ora mencionados, havia uma postura de distanciamento em relação ao marxismo ortodoxo, sem abandonar os ideários utópicos, revolucionários e emancipatórios.

Habermas, por exemplo, demonstra seu distanciamento em relação ao marxismo ortodoxo em “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico”; de sua autoria, esta obra

⁷ O nome “escola de Frankfurt” viria a acontecer na década de 50 por recomendação de Horkheimer.

⁸ FREITAG, B. **Teoria Crítica**: ontem e hoje. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 08.

⁹ WOLKMER, A. C. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. 3ª edição, São Paulo: Saraiva, p. 05.

discute o problema da legitimação do Estado, a evolução dos níveis de consciência moral, bem como o desenvolvimento das estruturas normativas.¹⁰

A seguir, pretendemos demonstrar que o tema da razão e seu movimento dialético, seja através da dialética do esclarecimento (Horkheimer), ou da dialética negativa (Adorno), praticamente se constitui na espinha dorsal dos teóricos da Escola de Frankfurt, em especial para os pensadores da primeira geração.

De acordo com Barbara Freitag,¹¹ pesquisadora frankfurtiana radicada no Brasil, o tema sobre o Iluminismo (Aufklaerung) perpassa sobre todas as obras dos teóricos da Escola de Frankfurt. A Dialética do Esclarecimento, nada mais é do que a Dialética da razão. Na sua origem, a razão foi concebida como um processo emancipatório, capaz de conduzir o homem à autonomia e autodeterminação.

Em seu célebre artigo “Was ist Aufklaerung?” (O que é o esclarecimento?), Kant tinha visto na razão o instrumento de liberação do homem para que alcançasse através dela sua autonomia e “Muendigkeit” (maioridade). Defendia a necessidade de os homens assumirem com coragem e competência o seu próprio destino: reconhecendo que este não era ditado por forças externas (deuses, mitos, leis da natureza) nem por um karma interior. Ao contrário, os homens deveriam fazer uso da razão para tomarem em mãos sua própria história.

Ocorre que os pensadores da “primeira geração”, em especial Adorno e Horkheimer, perceberam um desvirtuamento do projeto original: a razão estava servindo de instrumentalização para a dominação e repressão do homem.¹²

Na visão de Lacoste¹³:

A Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer, principalmente em A dialética da razão, empenhava-se em analisar da maneira mais lúcida possível todos os mecanismos de alienação e de dominação da sociedade ocidental, em particular os mecanismos psicológicos e culturais. Finalmente, julgava-se que a própria Razão do século das Luzes pervertera-se em instrumento de dominação, em razão puramente instrumental e calculista.

Ao passo que no entendimento de Freitag¹⁴:

¹⁰ HABERMAS, J. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1990-B, passim.

¹¹ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 34.

¹² Ibid., p. 34.

¹³ LACOSTE, Jean. **A Filosofia no século XX**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1992, p. 142.

¹⁴ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 35.

O saber produzido pelo Iluminismo não conduzia à emancipação e sim à técnica e ciência moderna que mantêm com seu objeto uma relação ditatorial. Se Kant ainda podia acreditar que a razão humana permitiria emancipar os homens dos seus entraves, auxiliando-os a dominar e controlar a natureza externa e interna, temos de reconhecer hoje que essa razão iluminista foi abortada. A razão que hoje se manifesta na ciência e na técnica é uma razão instrumental, repressiva.

Com efeito, a finalidade da *Dialética do Esclarecimento* é demonstrar de que modo a razão humanística, posta a serviço da emancipação dos seres humanos, se atrofiou, ao se transformar em razão instrumental.¹⁵ Por isso, Freitag¹⁶ dirá que o tema da razão em seu movimento dialético, por longo período, não se desvinculou dos teóricos da Escola de Frankfurt, mas reapareceu “sob várias roupagens nos seus diferentes trabalhos” e “preocupando as novas gerações de críticos”.

Quanto à relação de Habermas com a Escola de Frankfurt, convém declinar as palavras de José Christiano de Andrade¹⁷:

Habermas está ligado à Escola de Frankfurt, um movimento intelectual que procurou introduzir o pensamento marxista na Alemanha, após a primeira guerra mundial. Mas essa corrente tomou com o tempo a via da heterodoxia, assimilando influências várias como as da psicanálise, da história, da estética e outras áreas. Habermas contribuiu muito para o enriquecimento teórico da Escola de Frankfurt. (...) ele se manteve fiel ao projeto da escola, que é uma teoria social crítica com intenções práticas, bem como ao seu programa caracterizado por uma pesquisa interdisciplinar, que procura estabelecer uma nova relação entre a filosofia e as ciências humanas. Assim ele retoma o caminho de uma teoria crítica da sociedade, com a mudança de paradigma de razão instrumental para a razão comunicativa.

1.1. Horkheimer: pensamento cartesiano versus pensamento marxista

Horkheimer, pensador da primeira geração da escola de Frankfurt, ao se contrapor à filosofia de Descartes ao pensamento de Marx, de um lado, denuncia o caráter sistêmico e conservador do pensamento cartesiano, e de outro, exalta a dimensão emancipatória do pensamento marxista.¹⁸

Em seu artigo “Teoria Tradicional e Teoria crítica” (1937), Horkheimer deixa bem claro sua esperança em relação à necessidade de uma revolução proletária. No entanto, em seu ensaio realizado em 1970, *A Teoria Crítica, Ontem e Hoje*, revisa suas posições originais, revelando os três equívocos da teoria marxista. Tais equívocos são apontados por Freitag¹⁹:

¹⁵ Ibid., p. 35.

¹⁶ Ibid., p. 35-36.

¹⁷ DE ANDRADE, Christiano José. op. cit., 1998, p. 109.

¹⁸ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 37.

¹⁹ Esta e as citações seguintes são de FREITAG, B., 1986, p. 40-51.

1) a tese da proletarização progressiva da classe operária não se confirmou, não ocorrendo a revolução proletária como se esperava, em consequência de uma constante degradação das condições de vida dessa classe. Horkheimer admite que o capitalismo conseguiu produzir um excedente de riquezas que desativou o conflito de classes, radicalizando a ideologização das consciências, cooptadas pelo sistema. Também não se comprovou 2) a tese das crises cíclicas do capitalismo (...). E finalmente, 3) a esperança de Marx de que a justiça poderia se realizar simultaneamente com a liberdade revelou-se ilusória.

A vivência do nazismo na Alemanha e do socialismo nos países do Leste, também levou Horkheimer ao ceticismo em relação à validade das teses centrais da obra de Karl Marx. Entretanto, a renúncia às teses centrais do materialismo histórico, não levaram Horkheimer a desistir de sua empreitada na Teoria Crítica.

Enquanto para a teoria tradicional a necessidade do trabalho teórico significa o respeito às regras gerais da lógica formal, ao princípio da identidade e da não-contradição, ao procedimento dedutivo ou indutivo, à restrição do trabalho teórico a um campo claramente delimitado, a noção de necessidade para a teoria crítica continua presa a um juízo existencial: libertar a humanidade do jugo da repressão, da ignorância e inconsciência. Esse juízo preserva, em sua essência, o ideal iluminista: usar a razão como instrumento de libertação para realizar a autonomia, a autodeterminação do homem. Como se pode ver, o objeto da teoria tradicional e o da teoria crítica não podem coincidir. Enquanto para a primeira o objeto representa um dado externo ao sujeito, a teoria crítica sugere uma relação orgânica entre sujeito e objeto: o sujeito do conhecimento é um sujeito histórico que se encontra inserido em um processo igualmente histórico que o condiciona e molda.

Portanto, para Horkheimer, a teoria crítica supera a teoria tradicional, pois o sujeito do conhecimento é ser histórico capaz de fundir-se com seu objeto.

1.2. Disputa em torno do “positivismo” e da “dialética”: Popper versus Adorno.

Em 1961, em Tuebingen (Alemanha), foi promovido um debate sobre os fundamentos epistemológicos do “positivismo” e da “dialética”.

Evento patrocinado pela Sociedade de Sociologia alemã, teve como participantes dois filósofos importantes, com visões antagônicas e ricas, Popper, de um lado, e Adorno, de outro.

No ponto de vista de Popper a “cientificidade” e a “objetividade” do pensamento teórico estarão garantidas quando forem acatados os princípios da lógica formal cartesiana: a coerência interna da teoria, a restrição do trabalho teórico a um campo delimitado, o

procedimento indutivo ou dedutivo, o método (isto é, as regras da lógica formal e situacional) etc.

Popper enquadra-se, pois, inequivocamente no contexto dos teóricos tradicionais (...) Privilegia, no entanto, o procedimento dedutivo, não atribuindo valor especial ao dado empírico. Distancia-se, assim, dos empiristas clássicos e modernos. (...) O sujeito do conhecimento não se envolve com seu objeto (...) Os juízos de valor não fazem parte do arcabouço científico do pesquisador.

Adorno vê diferente. Para ele a “crítica” e a “dialética” são elementos fundamentais para o conhecimento científico, sendo que os “positivistas” pecam por fazer ciência de forma “neutra”. Nesse sentido, critica o privilégio do método como meio de acesso à verdade e à objetividade.

A crítica, compreendida como o princípio da negatividade, vem a ser o elemento constituinte do método e da teoria crítica que se fundem com o objetivo político e social a ser alcançado (...) A dialética negativa procura salvar aquilo que não obedece à totalidade, ao sistêmico, aos fatos verificados.

Adorno concebe a *dialética negativa* como um movimento constante da razão que atua no sentido de resgatar no passado as dimensões reprimidas, isto é, não materializadas no presente, transferindo-as para um futuro pacificado.

A dialética negativa se confunde assim com a razão iluminista na conceituação de Kant e Hegel, ou seja, em sua versão emancipatória. Na leitura de Adorno a razão iluminista tinha em seu começo (na viagem de Ulisses em busca de Ítaca) ambas as dimensões: a emancipatória e a instrumental. A sociedade burguesa, herdeira do Iluminismo, privilegiou o desdobramento da razão instrumental em detrimento da razão emancipatória que ficou reprimida e atrofiada. Ulisses, ao tentar dominar a natureza externa (o canto e a tentação das sereias), teve de subjugar sua natureza interna (prendendo-se ao mastro de seu navio). A astúcia da razão empregada por Ulisses volta-se contra seu idealizador, transformando sua natureza interna: a razão instrumental (evocada para dominar a natureza externa) subjuga a razão emancipatória. O feitiço se vira contra o feiticeiro. A razão iluminista, que entrou em cena para subjugar o mito, transforma-se, por sua vez, em mito.

Com efeito, Adorno toma emprestado a narrativa de Homero como metáfora para representar a dialética da razão.

Resgatando o seu significado no passado, ela permite a crítica do presente e a projeção de um mundo melhor no futuro, onde os erros do passado possam ser redimidos. Por isso mesmo, a dialética, ao contrário da lógica formal, é capaz de incluir em seus conceitos os

elementos da contradição e da transformação, e de abarcar o não-idêntico em um mesmo conceito.

Neste espírito, a razão instrumental²⁰ identifica-se com o positivismo defendido por Popper.

O que Adorno procura salientar é que a utilização da razão instrumental pelo positivismo moderno gera necessariamente sua contestação, podendo levar à sua autodestruição. Isso porque o positivismo não se permite questionar as bases nas quais se assenta a sua lógica, condenando esse procedimento como metafísico. Com essa auto-restrição o positivismo deixa de refletir a origem histórica do seu pensamento. (...) A prática positivista de Popper se reduz à prática do cientista limitada explicitamente à sua área de especialização.

Portanto, no debate entre Popper e Adorno o confronto é de dois posicionamentos incompatíveis, ancorados em fundamentos epistemológicos diferentes.

Veremos adiante o motivo pelo qual Habermas vai se distanciando aos poucos dos pensadores frankfurtianos da primeira geração.

1.3. O otimismo habermasiano na razão como antídoto ao pessimismo de Horkheimer e Adorno

Se para Adorno e Horkheimer a razão é incapaz de levar o ser humano à emancipação, porque sempre esteve a serviço da técnica e do capitalismo como forma de instrumento de dominação, para Habermas, ao contrário, a razão pode emancipar o homem se estiver fundada na comunicação.

A teoria da ação comunicativa não adere ao pessimismo implacável de Adorno, revelando uma convicção profunda da competência lingüística e cognitiva dos atores, capazes de, no diálogo, na disputa, no questionamento radical, produzirem uma razão comunicativa, que pouco tem em comum com a razão kantiana (...).²¹

Com efeito, a razão kantiana, essencialmente monológica, centrada no “eu”, é incompatível com a razão defendida por Habermas, comunicativa e emancipatória.

Habermas contrapõe ao pessimismo teórico da primeira geração da Escola de Frankfurt o otimismo democrático das formas de convivência social em que a sociedade civil

²⁰ A razão instrumental pode ser entendida como razão que só se ocupa com a adequação dos meios para atingir a fins predeterminados.

²¹ PRESTES, Nadja Hermann. O pensamento de Habermas. **Filosofia, Sociedade e Educação: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas do Curso de Pós Graduação em Educação da UNESP**, Marília-SP, UNESP, ano 1, n.1, p. 124-125, jul. 1997.

passa a ter uma função especial de decisão, de modo a regular e controlar a esfera de atuação do Estado.²²

Esta forma particular de controle da atuação estatal pelas vias da racionalidade comunicativa pertence à sociedade civil, responsável pela reabilitação da esfera pública.

Ademais, Adorno e Horkheimer alegam que a razão é incapaz de dar conta de seus conteúdos normativos.²³

E é justamente neste ponto que Habermas vê o programa da escola de Frankfurt como um fracasso. Primeiro, porque o programa é incapaz de estabelecer pretensões de validade universal. Segundo, porque é contraditório, pois ao mesmo tempo em que afirma que a autocrítica da razão conduz à verdade, descrê no acesso a ela, já que tudo se reduz na alienação, na repressão, desumanização e na irracionalização.²⁴

De forma diferente da descrição apresentada por Adorno e Horkheimer de um deslocamento repressivo da racionalidade que conduz a paradoxos, Habermas procura um entendimento na estrutura da fala, que traga mudanças à razão iluminista, sem negá-la. A mudança se dá pela virada pragmática, ou seja, a linguagem como ato de fala (...) A concepção clássica de racionalidade, que exigia renúncia de particularismos e emoções, está exaurida e não tem mais condições de unir a multiplicidade de vozes e de discursos. Habermas acredita na possibilidade de que o universal venha a emergir na comunicação entre as diferentes experiências dos atores, nutridas pelas particularidades do mundo vivido (Lebenswelt).²⁵

Ocorre que na visão de Lacoste, Habermas não nega a dimensão ultracrítica de Adorno e Horkheimer, “mas busca encontrar uma teoria da emancipação humana pela livre discussão que pode aparecer como uma reativação do pensamento kantiano”.²⁶

Assim, muito embora Habermas preserve certos elementos da teoria crítica da primeira geração – dimensão crítica da realidade e rejeição de falsos determinismos –, vai além dela, justamente porque propõe um novo paradigma de racionalidade, qual seja a “comunicativa”, servindo como “antídoto” ao pessimismo de Adorno e Horkheimer.²⁷

Por outro lado, as idéias criativas e inovadoras de Habermas apresentam-se para o universo filosófico como “antídoto” ao pessimismo dos pensadores da primeira geração; e não só. O pensamento habermasiano também pode ser concebido como uma possível “saída” para

²² ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 13.

²³ PRESTES, Nadja Hermann., op. cit., 1997, p. 123-124.

²⁴ Ibid. p.124.

²⁵ Ibid. 124-125.

²⁶ LACOSTE, J. op. cit., 1992, p. 142.

²⁷ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 60.

as “patologias” de uma modernidade tecno-científica em crise, mas que pode ser redimida pelas vias de uma racionalidade comunicativa.

Nessa trajetória intelectual otimista de busca por “soluções” e “alternativas”, o autor teve de passar por duas fases, a saber:

Na primeira fase da produção habermasiana, a obra *Conhecimento e Interesse* foi importante tanto para propor uma teoria social crítica baseada na produção de conhecimento vinculado a interesses (interesses técnicos, práticos e emancipatórios), quanto para o esboço de uma inicial distinção entre uma ‘racionalidade técnica’ (razão instrumental) e uma ‘racionalidade emancipatória’. Posteriormente, com sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas avança para uma segunda fase de seu pensamento – ‘da representação’ e do ‘esclarecimento’ para o ‘agir interativo’ e o ‘entendimento participativo’ –, deslocando a fundamentação da racionalidade para um foco de cunho ‘lingüístico-pragmático’ ou ‘discursivo comunicativo’. Agora, fica muito clara a emergência de uma ‘racionalidade comunicativa’ (...) que se opõe a uma ‘racionalidade cognitivo-instrumental’ (razão lógico-formal ou técnico-instrumental, constituída por enunciados descritivos). (...) enquanto Adorno e Horkheimer constataram e denunciaram os aspectos negativos revelados pela ‘razão instrumental’, bem como o colapso da civilização tecno-científica e da sociedade industrial contemporânea, sem conseguir elaborar uma saída, Habermas se propõe solucionar as ‘patologias sociais’ (medo, dominação e alienação etc.) e os desvios da modernidade através de uma vigorosa ‘ação comunicativa’, embasada no entendimento concreto (empírico, fático), no consenso não-coagido e na convicção recíproca. Isso implica a mudança do paradigma da ação, a reordenação dos sujeitos sociais (de um sujeito que se articula em torno de objetos para sujeitos que se relacionam na perspectiva da intersubjetividade e da participação) e o abandono da ‘razão instrumental’ insuficiente por uma razão ‘prático-discursiva’, reconstruída, ampliada e humanizadora.²⁸

Portanto, a empreitada intelectual fez com que o autor “coroasse” os estudos de teoria crítica da escola de Frankfurt, notadamente por ter alçado a superação de seus mestres e também pelas suas contribuições em torno do desenvolvimento do conceito de razão comunicativa e de esfera pública, conceito este que veremos a seguir.

1.4. A “Mudança estrutural da esfera pública” como produto da escola de Frankfurt

Os estudos de teoria crítica, em função de Habermas, foram responsáveis pelo desenvolvimento do conceito de esfera pública, sendo que tal conceito não só constitui sua espinha dorsal, como também representa a continuidade de uma tradição crítica à sociedade de massas inaugurada pela escola de Frankfurt.²⁹

²⁸ WOLKMER, A. Carlos. **Pluralismo Jurídico**: fundamentos de uma Nova Cultura no Direito. 3ª edição. São Paulo: Alfa-Omega, 2001, p. 278-279.

²⁹ AVRITZER, Leonardo. Entre o Diálogo e a Reflexividade: a modernidade tardia e a mídia. In: AVRITZER, L.; DOMINGUES, J. Maurício (Organizadores). **Teoria Social e Modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 61.

Com efeito, o autor não abandona os trabalhos de Horkheimer e Adorno. Ao contrário, embora atuando de modo independente e com opiniões muito próprias, dá prosseguimento aos temas debatidos pelos pensadores da primeira geração, temas que versavam sobre a perda da autonomia do sujeito no campo da cultura, e sobre a tensão havida entre a mercantilização do processo de produção cultural e a autonomia dos sujeitos capazes de agirem criticamente.³⁰

Convém registrar que Habermas foi assistente de Theodor Adorno nos anos 50, substituindo-o na década seguinte e ocupando sua cadeira na Escola de Frankfurt.

Foi a partir daí, então, que ele lança, pela Surkamp, a obra “Mudança estrutural da esfera pública”, editada em 1962, cuja escrita se apresenta no interior da tradição marxiana de teoria social. Contudo, o autor se volta contra esta tradição, já que questiona um dos cânones centrais dos postulados de Karl Marx, qual seja a idéia de que a sociedade burguesa, desde a sua formação, sempre agiu egoisticamente para fins de opressão e dominação.³¹

Na respectiva obra, o autor demonstra como se processou o desenvolvimento mercantil da Europa no século XVII, ao afirmar que tal desenvolvimento contribuiu sobremaneira para a promoção de um espaço (intermediário) situado entre o Estado e a esfera privada, o qual convencionou chamar de “espaço público” que tem como característica principal o poder de “abrir uma discussão livre e racional acerca do exercício da autoridade política.”³²

Avritzer nos ensina que, para entendermos o conceito de esfera pública, antes, devemos compreender a separação que existe entre “a capacidade reflexiva dos indivíduos e a esfera da realização dos interesses materiais desses mesmos indivíduos”.³³

Seguindo este espírito, fica muito mais fácil assimilar o sentido da obra em questão. É que a burguesia mercantil da Europa no século XVII não só tinha a pretensão de realizar contratos, transacionar, acumular capitais, entre outras práticas de natureza mercantil³⁴, como também tinha a pretensão de formar opiniões e idéias por via da reflexão, não para fins egoísticas de satisfação de interesses materiais, mas para fins de questionar a autoridade política da época.

Esta pretensão de formação de opiniões está associada à idéia de “públicos culturais” (elemento dominante na explicação habermasiana), isto é, está ligada à circulação não comercial de idéias, o que corresponde à “superação do elemento não reflexivo próprio das

³⁰ Ibid. p. 61.

³¹ Ibid. p. 63.

³² Ibid. p. 63.

³³ Ibid., p. 63.

³⁴ Entenda-se aqui enquanto pretensão de satisfação dos interesses materiais.

atividades materiais”, sendo que “é esse último fato que permite aos indivíduos estabelecerem uns com os outros relações puramente humanas.”³⁵

Por desdobramento lógico, é justamente neste ponto que o autor enfrenta o dogma marxiano, lançando-se contra a pretensa verdade de que as relações entre os indivíduos são relações puramente materiais, isto é, relações de conteúdo egoísta que tão somente se resume nas trocas para fins de lucro. Longe desta visão reducionista, transpõe-na, dizendo, ao contrário, que as relações humanas nem sempre são egoístas e dirigidas a fins instrumentais, mas também são intersubjetivas, interativas e comunicativas, voltadas para fins emancipatórios, bem como inclinadas para o questionamento daqueles que fazem uso arbitrário do poder, seja na construção das leis, seja na adoção de medidas políticas para fins de execução. Enfim, as ações racionais dirigidas à emancipação visam ao entendimento e não à opressão, já que o questionamento da autoridade política conduz o homem à sua emancipação. Pensando assim, resta claro que o autor começa a se distanciar dos pensadores da primeira geração.

Para João Bosco da Encarnação³⁶:

Como Habermas já havia proposto (...) o pensamento marxiano de crítica da sociedade deverá ser usado na sua obra como início crítico, mas exigirá complementação, pois não responde, por si só, às novas situações surgidas em relação ao problema social, chegando a ponto de declarar explicitamente na obra ‘Para a reconstrução do Materialismo Histórico’ que não tem interesse no marxismo ortodoxo.” (...) as novas relações de produção, inclusive culturais, tornam a teoria marxiana necessitada de complementação, e por sua vez, as instituições especializadas na intersubjetividade do acordo demonstram que as estruturas dessa intersubjetividade são tão constitutivas para os sistemas de sociedade quanto estruturas da personalidade (...) As estruturas da intersubjetividade são tecidos de ações comunicativas, assim como as estruturas da personalidade são consideradas sob o aspecto da capacidade de linguagem e de ação.

Ainda, na visão habermasiana, o surgimento da esfera pública também se associa à postura diferenciada da burguesia do século XVII em relação ao poder, levando-se em conta um estudo comparado entre as posturas de outras classes dominantes que se firmaram na história.³⁷

A burguesia é a primeira classe dominante cuja forma de dominação econômica é independente do controle do exercício do poder político. A sua relação com o poder político vai ser moldada por esse fato e irá levá-la, de acordo com o argumento habermasiano, ‘a renunciar a qualquer reivindicação de governar’. De acordo com

³⁵ Ibid., p. 64.

³⁶ DA ENCARNAÇÃO, J. Bosco. **Filosofia do direito em Habermas**: a hermenêutica. Taubaté: Cabral Editora Universitária, 1997, p. 78.

³⁷ AVRITZER, L. op. cit., 2000, p. 64.

Habermas, as reivindicações da burguesia em relação ao poder não envolviam a idéia da divisão dos poderes existentes e da sua incorporação aos aparatos administrativos. Elas envolviam apenas a reivindicação da transparência, isto é, a idéia de incorporar um princípio de publicidade na relação entre os agentes privados e o Estado. É em relação a esse entendimento da sua relação com o poder político que nós podemos entender a esfera pública enquanto a reunião em público de indivíduos privados com o objetivo de submeter ao crivo da crítica as decisões da autoridade política.³⁸

Por isso, em “Mudança estrutural da esfera pública”, o autor leva em consideração o momento privilegiado que vivenciou a cultura burguesa no período pré-revolucionário, demonstrando de que forma a burguesia esclarecida lidava com o caráter autônomo e democrático da esfera pública.

O fato é que com o advento da imprensa, o espaço público começou a sofrer drásticas alterações em sua estrutura. Neste ponto, o autor tece críticas aos “media” e, paralelamente, faz minuciosa comparação entre o momento pré-revolucionário – onde não havia “interferências” que comprometessem o livre debate – com o momento em que a burguesia passa a fazer o uso da imprensa como forma de dominação.³⁹

Com o surgimento da Imprensa, a burguesia passa a ter o controle da informação. Como autoridade, adquire o poder de direção da comunicação ao público. Eis que surge uma nova categoria de burgueses: os que não só trabalham na formação da opinião, mas que também atuam na administração pública, servindo-se dos juristas técnicos para fins de proteção e defesa de seus interesses.⁴⁰

De acordo com a interpretação de Bosco, temos que:

No lugar do “público pensador de cultura”, aparece o “público consumidor de cultura”, tornando-se a discussão um bem de consumo e surgindo as técnicas de jornalismo de massa, cujo escopo é distrair e não raciocinar: cativam e impedem a emancipação. O público é chamado a aclamar mais do que a participar do processo político. O jornalismo crítico é suprimido pelo manipulador, ao mesmo tempo em que a divisão de Poderes Públicos tende a se dissolver. (...) A propaganda assume a função da esfera pública e o editor, que antes tinha interesse comercial, depois passando a ter interesse político (opinião), volta a ter interesse comercial: notícia e anúncio perdem a distinção, numa engenharia de consenso. Consenso, agora é a boa vontade provocada pela publicidade, reassumindo a esfera pública burguesa os traços feudais, quando cidadãos são os consumidores do Poder Público e se fabrica uma esfera pública que não há mais.⁴¹

³⁸ Ibid., p. 64-65.

³⁹ HABERMAS, J. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, passim.

⁴⁰ DA ENCARNANÇA, J. Bosco. op. cit., 1997, p. 20-21.

⁴¹ Ibid., p. 28.

Conseqüentemente, a publicidade pré-fabricada e a opinião não pública afetam sobremaneira o comportamento eleitoral da população. Por detrás do marketing político há um “sem número” de falsidade das discussões; ao invés de esclarecer, os partidos buscam tão-somente convencer, “vendem a política”, esquecendo-se de que esta se faz pela transparência e engajamento público.⁴²

Quando os partidos assumem o poder político, eis que surge um problema: seus interesses não refletem os desejos, as opiniões e as necessidades dos atores do cotidiano. No fim, estes acabam sendo reduzidos a uma massa de eleitores manipulados pela razão instrumental. Daí a necessidade dos governos investirem na preparação de seres humanos conscientes, autônomos e educados para o exercício político, sob pena de ainda assistirmos a uma esfera pública apática e colonizada principalmente pelo abuso do poder econômico. Enfim, a colonização da esfera pública pelo dinheiro, a impossibilidade de os atores questionarem a autoridade política estatal, entres outros fatores opressivos, desembocam não só na ilegitimidade do direito, mas na ilegitimidade do próprio poder político. Logo, o correto é que os cidadãos sejam preparados politicamente, orientados e independentes em relação ao Estado e à Mídia, pois só assim poderão livremente formar suas opiniões e contribuir para construção de um direito legítimo.

Voltando à obra de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, temos a prova de que Habermas não se desvincula completamente de Adorno, principal protagonista da Escola de Frankfurt quanto aos estudos de indústria cultural. Por outro lado, nesta obra, de modo original demonstra que a esfera pública, onde ocorrem os debates para formação da opinião pública, acabou se transformando, não para melhor, mas para pior, posto que na sua origem ela era independente e crítica, composta por homens (burgueses) racionais e cultos, e que freqüentavam os cafés, salões, entre outros ambientes congêneres de especulação intelectual, para fins de questionar a autoridade política reinante.⁴³

Diferentemente da esfera privada, a esfera pública é aquilo que consegue aparecer. Desde o Direito Romano até a Idade Média, com a idéia de ‘res publica’, não havia obrigatória diferença entre público e privado, como por exemplo, era a casa do senhor feudal. (...) Com a separação Sociedade-Estado, separam-se também esferas pública e privada, sendo que já no Século XVI, privado significava o que era excluído, privado do aparelho estatal. Por outro lado, ‘público’ era o Estado, absoluto, objetivado na pessoa do soberano. Aqui, a personalidade pública do nobre (é o que ele reproduz), se contrapunha ao burguês (que é o que ele produz, ou seja, o seu patrimônio). (...) Público é então sinônimo de Estatal e

⁴² Ibid., p. 29.

⁴³ Ibid., p. 21.

tem como contrapeso a Sociedade Civil Burguesa. A economia passa de doméstica para política, de uma administração da casa para uma administração pública.⁴⁴

A velha categoria de burgueses, artesãos e pequenos comerciantes, antigos “pés poeirentos”, foi sendo gradativamente substituída pela categoria dos homens cultos, fazendo com que a vida doméstica passasse a fazer parte do público, um “público” que necessariamente julga. De modo que a opinião pública - *öffentliche Meinung, opinion publique, public opinion* - é formada por um público diferenciado “que julga” em espaços oportunos, a exemplo dos cafés, dos salões, entre outros fóruns congêneres, ambientes usados e freqüentados para o questionamento, bem como para o julgamento dos atos praticados pelas autoridades políticas reinantes naquele momento histórico.⁴⁵

O Estado de Direito enquanto burguês, estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão do Estado para assegurar institucionalmente o vínculo entre lei e opinião pública. A idéia burguesa de Estado de Direito vincula o Estado a um sistema normativo, à medida do possível sem lacunas e legitimado pela opinião pública, para eliminar o Estado como instrumento de dominação.⁴⁶

Ocorre que a decadência da esfera pública aparece quando esta perde a sua dimensão pública, sua função política e sua capacidade crítica, isto é, sua autonomia em relação aos media e ao Estado, sendo que o que destrói a base da esfera pública – separação entre Estado e Sociedade – é a transferência de competências públicas para entidades privadas (modelo liberal) e a estatização progressiva da sociedade (modelo socialista).⁴⁷

No fim da era liberal, o capitalismo avançado leva a novos oligopólios. E visa-se a proteção dos mais fracos, para estabelecimento do equilíbrio que foi impossível diante do mercado livre. Trata-se de um Direito Social onde elementos do Direito Privado e do Direito Público se interpenetram, com a tendência de se ocupar o lugar dos contratos individuais pelos coletivos, como é o caso do contrato trabalhista, que protege o mais fraco. Para os liberais, trata-se de novas formas de socialização que sequer o marxismo havia previsto, acabando por publicizar o Direito Privado e privatizar o Direito Público, numa socialização do estado e numa estatização da sociedade, não se identificando mais esfera pública e nem esfera privada. Nessa situação, a esfera íntima recua para a periferia na medida em que se desprivatiza. Ao mesmo tempo, as grandes burocracias administrativas perdem o caráter público transformando-se em grandes empresas.⁴⁸

⁴⁴ Ibid., p. 19-29.

⁴⁵ Ibid., p.21.

⁴⁶ Ibid., p. 24.

⁴⁷ Ibid., p. 27.

⁴⁸ Ibid., p.27-28.

Na visão de Avritzer ⁴⁹:

A análise habermasiana acerca do surgimento de uma esfera pública na modernidade constitui uma ruptura menos radical com a abordagem da Escola de Frankfurt, em especial, com o marco teórico defendido por Adorno e Horkheimer, do que parece à primeira vista. O argumento acerca da esfera pública está intimamente conectado com o diagnóstico da decadência do moderno devido à forma como a separação entre o público e o privado é tematizada. Para Habermas, com o desenvolvimento da modernidade tal separação é substituída por uma progressiva societalização do Estado e por uma progressiva estatização da sociedade, sendo que entre os dois e a partir dos dois surge uma esfera pública repolitizada a qual a separação entre público e privado não mais pode ser aplicada.

Portanto, na visão habermasiana, a mercantilização da cultura e a penetração dos interesses privados no campo da política implicam na decadência da esfera pública, sendo esta a grande contribuição da obra em questão, já que ela denuncia tais práticas.

2 CONTRIBUIÇÃO DE JÜRGEN HABERMAS PARA AS NOVAS GERAÇÕES

Nos dias de hoje, o que se deve principalmente a Habermas, o conceito de esfera pública “introduz a possibilidade de uma relação crítico-argumentativa com a política ao invés de uma relação diretamente participativa, abrindo, desse modo, a possibilidade de uma nova conexão, no interior das teorias democráticas entre racionalidade e participação”. ⁵⁰

Nesse sentido, o conceito habermasiano de esfera pública levou ao desenvolvimento de estudos sobre teoria social contemporânea. Como objeto de estudo, a teoria social contemporânea desenvolveu as teorias da sociedade civil e dos movimentos sociais.

Para Avritzer, “ambas as teorias, apesar dos seus diferentes enfoques, se baseiam no desenvolvimento nas sociedades modernas de uma esfera dialógica e interativa à qual pertencem tanto os movimentos sociais quanto as associações voluntárias”. ⁵¹

A tematização de novas questões, a formação de identidade e solidariedade constitui um espaço no qual a ação comunicativa cumpre o papel de aferir a validade dos reclamos morais envolvidos na política. É em relação a essa forma de ação no interior do espaço público que a democracia tem sido abordada no campo da teoria crítica. ⁵²

Habermas contribuiu para que no fim do século XX, graças à obra “Transformação estrutural da esfera pública”, surgissem novas teorias acerca do espaço público: a teoria dos

⁴⁹ AVRITZER, L. op. cit., 2000, p. 65.

⁵⁰ Ibid., p. 61.

⁵¹ Ibid., p. 62.

⁵² Ibid., p. 62.

novos movimentos sociais (Eyerman, Gamson e Melucci) e a teoria da sociedade civil (Keane, Wolfe, Cohen e Arato).⁵³

A teoria dos novos movimentos sociais, em particular o assim chamado ‘paradigma da identidade’, assume o que o processo de formação dos movimentos sociais envolve a criação de identidade através da interação coletiva e da interação entre grupos. A ação coletiva implica a definição cognitiva de um campo de ação comum por um determinado grupo de atores sociais através de um processo contínuo de interação. Uma vez constituída a rede de relações interativas entre os atores sociais, esses últimos tematizam problemas e questões, tornam visíveis determinados conflitos, criticam as decisões da autoridade pública, atividades essas que possuem um caráter comunicativo e dialógico. Uma vez formado um movimento social ele joga o papel de acentuar a diferenciação entre as esferas societárias e as esferas sistêmicas do Estado e do mercado, reestabelecendo formas de comunicação entre atores e limites entre a sociedade e o Estado. Desse modo, uma nova dimensão interativa própria do campo societário está associada ao processo de construção de movimentos sociais. (...) As teorias da sociedade civil tendem a apontar na mesma direção que a análise anterior acerca dos movimentos sociais.⁵⁴

Portanto, o conceito de esfera pública desenvolvido por Habermas é importante na medida em que contempla as preocupações tanto das teorias dos movimentos sociais quanto das teorias da sociedade civil acerca da presença permanente de espaços públicos nas sociedades contemporâneas.⁵⁵

3 HABERMAS (TEORIA CRÍTICA) VERSUS LUHMANN (POSITIVISMO)

A escola de Frankfurt também se mostrou eficiente na crítica ao positivismo. Isto está demonstrado na obra “Teoria da Sociedade ou Tecnologia Social?” (1972). Nesta, encontramos um fértil debate de idéias entabulado entre Habermas e Luhmann.

O primeiro, faz a defesa de uma teoria da sociedade com fundamento na teoria crítica, ao passo que o segundo, defende uma versão mais sofisticada da teoria dos sistemas, porque confere um outro enfoque em relação ao pensamento parsoniano, aproximando-se, dessa forma, do moderno pensamento positivista.⁵⁶

Habermas não concorda com a proposta positivista no que tange à defesa de que a objetividade e a verdade do saber limitam-se em função do método, mais propriamente, do procedimento lógico-formal.⁵⁷

No debate com Luhmann, Habermas cessa a identificação plena com as posições de Horkheimer e Adorno, e inicia uma discussão original que o distanciará cada vez mais dos

⁵³ Ibid., p. 66.

⁵⁴ Ibid., p. 66-67.

⁵⁵ Ibid., p. 69.

⁵⁶ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 52.

⁵⁷ Ibid., p. 53.

seus mestres e modelos intelectuais. Não se trata mais de opor o marxismo ao racionalismo ou a dialética ao positivismo e sim de elaborar uma nova teoria da sociedade como alternativa à teoria sistêmica, representada por Luhmann.⁵⁸

Luhmann aplica os conceitos cibernéticos ao estudo da sociedade, bem como lança mão do modelo biológico, empregando a distinção entre sistema e meio. Ocorre que Luhmann não se enquadra entre aqueles neopositivistas, funcionalistas ou teóricos sistêmicos ingênuos. Ao contrário, seu pensamento é lúcido em relação à diferença entre um sistema sócio-cultural (aberto) e um sistema biológico (fechado).⁵⁹

Outro aspecto que merece ser apontado em relação à Luhmann é que ele traça uma distinção entre sociedade e sistema social, crendo que desta maneira possa fazer incluir em sua teoria a chamada dinâmica evolutiva dos sistemas.⁶⁰

Sociedade não significa para Luhmann um sistema social específico (satisfeitos certos requisitos adicionais como território, longevidade, reprodução biológica e cultural assegurada, etc.) como foi o caso de Parsons. Sociedade significa, para Luhmann, todo o percurso evolutivo da espécie humana, incluindo ainda sua projeção para o futuro.⁶¹

Nesse sentido, ao fazer a distinção entre sistema social e sociedade, Luhmann tenta captar a dinâmica da história, para dessa forma evitar que seus adversários intelectuais tachem sua teoria de conservadora.

Portanto, Luhmann introduz elementos do positivismo à sua sociologia, mas de maneira mais lúcida e menos ingênua, pois trata da dinâmica da história, isto é, da dinâmica evolutiva dos sistemas.

Ocorre que no debate, Habermas, de acordo com Freitag, aponta duas críticas importantes. A primeira diz respeito à contradição, bem como à insustentabilidade daquela distinção (sociedade e sistema social). Já a segunda crítica versa sobre a tentativa de Luhmann em querer substituir o conceito cibernético de informação pelo de significado.

Sua tentativa de substituir o conceito cibernético de informação pelo de significado não é bem-sucedida, já que Habermas demonstra, em longa argumentação, a incompatibilidade entre o conceitual sistêmico e toda a lógica que o rege com a categoria do significado. Isso porque o sistema não abre nenhuma brecha para que tais significados vinculados a normas e valores possam ser consensualmente estabelecidos ou criticados. A teoria sistêmica não tem condições de explicar como normas e valores emergem e passam a

⁵⁸ Ibid., p. 59.

⁵⁹ Ibid., p. 54.

⁶⁰ Ibid., p. 56.

⁶¹ Ibid., p. 56.

regular o sistema. Ao introduzir a categoria de significado Luhmann pressupõe a possibilidade de uma interação dialógica em que valores e normas possam ser constituídos, questionados, reformulados e reassegurados. Para admitir que isso aconteça, Luhmann teria de abrir mão da categoria de sistema. Esse conceito cibernético pressupõe não a negociação e constituição de significados da interação dialógica, mas sim a existência de significados previamente estabelecidos que precisam, por um lado, ser internalizados pelos atores para que eles possam comportar-se de acordo com as orientações sugeridas e, por outro, institucionalizados em papéis sociais e instituições para que tenham validade social. Por isso mesmo, os significados são considerados na teoria sistêmica como a priori do sistema. Sua internalização ocorre de forma autoritária, monológica.⁶²

Nesse sentido, percebe-se uma tensão de opiniões em torno da concepção e do surgimento de significados. Para Habermas, esses só podem surgir em situações de diálogo, em que ego e alter atribuem significado às coisas, pessoas e suas relações, levando-se em conta que os significados são consensualmente construídos e reciprocamente respeitados.⁶³

Se na concepção habermasiana as relações sociais são sempre relações às quais os atores atribuem algum significado, e pressupõem um amplo grau de liberdade em termos de ação discursiva, na concepção sistêmica de Luhmann o grau de liberdade é praticamente nulo, porque o próprio sistema é autosuficiente – harmônico e equilibrado – na atribuição de significados, ou seja, esses não são construídos no discurso prático interativo, mas previamente fornecidos.⁶⁴

Dessa forma, a teoria sistêmica de Luhmann não deixa de ser uma reformulação modernizada da teoria tradicional, criticada por Horkheimer, ou do positivismo popperiano, contestado por Adorno. As três versões da teoria são comuns à concepção instrumental da razão, a naturalização dos fenômenos sociais, a expulsão do conflito e da contradição do modelo teórico, o que equivale a negar a sua existência na realidade.⁶⁵

No debate, Habermas trabalha com a teoria da “competência comunicativa”, momento em que ainda estava desenvolvendo um novo conceito de racionalidade comunicativa como modelo para as discussões sociológicas. A teoria da “ação comunicativa” só veio a se consumir em 1981.

Habermas está interessado desde essa época em elaborar um novo conceito de racionalidade comunicativa, propondo um novo paradigma para a discussão sociológica: a

⁶² Ibid., p. 56-57.

⁶³ Ibid., p. 57.

⁶⁴ Ibid., p. 58.

⁶⁵ Ibid., p. 58.

combinação do conceito de mundo vivido com a concepção sistêmica, o que forneceria uma conceituação nova de sociedade e uma teoria evolucionista da modernidade.⁶⁶

De acordo com Freitag⁶⁷:

Habermas inclui em sua teoria da ação comunicativa a elaboração de um novo conceito de razão, que nada tem em comum com a visão instrumental que a modernidade lhe conferiu, mas que também transcende a visão kantiana assimilada por Horkheimer e Adorno, isto é, de uma razão subjetiva, autônoma, capaz de conhecer o mundo e de dirigir o destino dos homens e da humanidade.

4 A ESCOLA DE FRANKFURT E OS ESTUDOS DE TEORIA CRÍTICA DO DIREITO

Franz Neumann (1899-1955) e Otto Kirchheimer (1905-1965)⁶⁸, teóricos do Direito da Escola de Frankfurt, contribuíram com os estudos jurídicos. Tais pensadores tiveram como proposta desmistificar a legalidade dogmática tradicional, bem como buscaram aproximar o Direito à ideologia, à política, ao poder e à democracia. Hoje, quem busca aproximar o Direito à política e à democracia é Jürgen Habermas, em contribuição ainda maior aos estudos jurídicos, o que está bem demonstrado na obra “Direito e Democracia: entre facticidade e validade”.

No entanto, convém considerar que os estudos de teoria crítica do Direito não se limitam apenas à escola de Frankfurt. Isto porque outros estudos de teoria crítica ligadas ao Direito despontaram no final dos anos 60. Basicamente, neste período, tiveram como legado o economicismo jurídico soviético (Stucka e Pashukanis), a releitura gramsciana da teoria marxista feita pelo grupo de Althusser, as teses arqueológicas de Foucault sobre o poder, e, inclusive, a própria teoria jurídica crítica frankfurtiana.⁶⁹

Nos anos 70, o movimento se concentrou na França através de professores universitários de esquerda, e num segundo momento, na Itália, tendo à frente magistrados antipositivistas e politizados, precursores do “uso alternativo do direito”.⁷⁰

Na década de 80, o movimento de crítica jurídica repercutiu na América Latina, principalmente na Argentina, no México, no Chile, na Colômbia e no Brasil.⁷¹

⁶⁶ Ibid., p. 59.

⁶⁷ Ibid., p. 59.

⁶⁸ WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política.** Tradução de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

⁶⁹ WOLKMER, A. C. op. cit., 2001, p. 16.

⁷⁰ Ibid., p. 16.

⁷¹ Ibid., p. 16.

A teoria crítica do Direito, que no início limitava-se a se opor aos fundamentos do positivismo jurídico, ampliou seu objeto de crítica, voltando-se também contra o jusnaturalismo e o realismo sociológico. O movimento, nesta etapa, mais amadurecido, pretendia revelar como, através do ensino dessas doutrinas idealistas e formalistas, eram encobertas e reforçadas as funções do Direito e do Estado na reprodução das sociedades capitalistas.⁷²

Convém apontar que, se para Wolkmer, o movimento teve sua origem no final dos anos 60, para Warat⁷³, o movimento começou nas universidades francesas, na década de 70.

Um grupo considerável de professores marxistas, sentindo-se ameaçados em seus cargos acadêmicos, decidiram criar uma associação crítica do Direito e publicar uma revista chamada Procès. No primeiro número, datado de 1978, aparece o Manifesto para uma teoria crítica do Direito. Esse trabalho coletivo pretendia questionar as idéias aceitas sobre o Direito em nossa sociedade, assim como as formas como ele é ensinado na Universidade. Os mais conhecidos representantes dessa associação são Michel Miaille e Antoine Jeammaud. A associação logo se estendeu para Bélgica, Alemanha, Portugal, Espanha e Inglaterra, tendo, na América Latina, seus principais ecos no México, Brasil, Venezuela e Argentina.

De acordo com Wolkmer⁷⁴, podemos conceituar a teoria crítica do Direito de duas maneiras: como instrumental pedagógico e como exercício reflexivo. Como instrumental pedagógico:

(...) permite a sujeitos inertes e mitificados uma tomada de consciência, desencadeando processos que conduzem à formação de agentes sociais possuidores de uma concepção de mundo racionalizada, antidogmática, participativa e transformadora. Trata-se de proposta que não parte de abstrações, de um a priori dado, da elaboração mental pura e simples, mas da experiência histórico-concreta, da prática cotidiana insurgente, dos conflitos e das interações sociais e das necessidades humanas essenciais.

Como exercício reflexivo, questiona e rompe com o que está disciplinarmente ordenado e oficialmente consagrado (no conhecimento, no discurso e no comportamento) em dada formação social, possibilitando que os atores sociais operacionalizem outras formas diferenciadas, não repressivas e emancipadoras, de prática jurídica.⁷⁵

Com esta leitura, Wolkmer aposta no poder de ação e de tomada de decisão da sociedade civil, aproximando-se da leitura crítica habermasiana apenas neste aspecto, posto que o autor brasileiro, como veremos no último capítulo, se apóia nos estudos de E. Dussel

⁷² WARAT, Luís Alberto. **Filosofia do direito**: uma introdução crítica. São Paulo: Moderna, 1996, p. 65.

⁷³ Ibid., p. 63-64.

⁷⁴ WOLKMER, A. C. op. cit., 2001, p. 5.

⁷⁵ Ibid., p. 18.

para tecer críticas ao pensamento de Habermas no que tange à crença utópica de uma “sociedade ideal”.

Quanto à indagação acerca da existência ou não de uma Teoria Crítica do Direito, Dalaneze ⁷⁶, concluiu que:

Não se pode admitir a teoria crítica no direito como uma escola com seu arcabouço teórico sólido e completo, posto que é um processo, nem mesmo a existência de uma formulação teórica orgânica, uniforme e acabada. Pode-se, sem hesitação (...) reconhecer um pensamento crítico que envolve vários autores, metodologias e pressupostos teóricos diversificados, porém unidos no questionamento e no objetivo de repensar e superar o modelo jurídico predominante, fundado na teoria tradicional.

Por outro lado, a teoria crítica do direito é importante na medida em que denuncia “como as funções políticas e ideológicas das concepções normativistas do Direito e do Estado encontram-se apoiadas na falaciosa separação do Direito e da Política (...)”. ⁷⁷

Convém registrar que, no que tange à questão da relação Direito e Ideologia, numa leitura jurídico crítica, Gonzalez ⁷⁸ afirma que:

Todo ordenamento é composto do Direito, por um lado, e das instituições do Estado (Tribunais, Juízes, Polícia Judiciária, etc..) por outro. Neste sentido é que afirmamos que a ordem jurídica possui uma essência dúplice. O Direito é pura Ideologia. Mas como observou Espinosa, *um direito que não se exerça é um poder que não existe*. O Estado é a outra face do ordenamento jurídico, a garantia de que o Direito será exercido ideológica e coativamente.

Portanto, tendo em vista que Jürgen Habermas é um pensador da Escola de Frankfurt que tem como objeto de estudo o fenômeno do Direito, da Ética e da Política, sob a ótica de um entrelaçamento entre estes fatores, o consideramos como sendo o maior estudioso da escola de Frankfurt ainda vivo, posto que sua leitura está toda apoiada numa perspectiva jurídico crítica de análise do Direito; contudo, como veremos em momento oportuno, sem a pretensão de romper com o que está disciplinarmente ordenado e oficialmente consagrado - já que aproveita o direito positivo e o Estado de Direito tal como o conhecemos com sua estrutura institucional montada e aparelhada com base numa Constituição - Habermas tem o

⁷⁶ DALANEZE, Sérgio. Direito e teoria crítica. **Revista Jurídica das Faculdades Integradas Claretianas**. Rio Claro, v.1, n.1, p. 247. dez. 2003.

⁷⁷ WARAT, Luís Alberto apud WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. 3ª edição, São Paulo: Saraiva, p. 19.

⁷⁸ GONZALEZ, Everaldo Tadeu Quilici. **Estudos de Filosofia e História do Direito**. Rio Claro, SP: Obra Prima Editora, 2005, p. 33.

intuito de aproximar o Direito com a Política, e é justamente neste aspecto em que repousa sua leitura crítica.

CAPÍTULO II

CATEGORIAS DO PENSAMENTO HABERMASIANO: RAZÃO COMUNICATIVA, LINGUAGEM E MUNDO-DA-VIDA

1 RAZÃO COMUNICATIVA: UM NOVO PARADIGMA E O FUNDAMENTO DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Ao lado do conceito de “esfera pública”, a teoria da “racionalidade comunicativa” ocupa posição privilegiada no pensamento de Habermas.⁷⁹

Na visão de José Christiano de Andrade⁸⁰:

Habermas retoma uma teoria crítica da sociedade, com a mudança do paradigma de razão instrumental e monológica para razão comunicativa ou dialógica e daí para o consenso ou entendimento, que está imanente na própria humanidade, visto que está inscrito na linguagem. Esse é o traço distintivo da humanidade e nela está inscrita a tendência para a comunicabilidade e, por conseguinte, ao entendimento. A razão é um conceito transcendental, condição de possibilidade da comunicação e da linguagem. A racionalidade comunicativa possibilita o agir comunicativo, através da linguagem, e daí o consenso, o entendimento. A capacidade de falar e entender deriva, pois da racionalidade. (...) o direito discursivo, que é uma das formas da racionalidade comunicativa, adquire uma função integradora, que harmoniza o mundo vivido com a esfera sistêmica da economia e da administração, impedindo que esse sistema efetue a colonização daquele, ameaçando sua integridade.

Prestes,⁸¹ no mesmo espírito, também afirma que a teoria da racionalidade comunicativa pressupõe uma mudança radical de paradigma, já que a razão de tipo kantiano, velho paradigma, ainda está situada no sujeito, por isso, subjetiva, ao passo que a razão comunicativa não é centrada no “eu”, mas no “nós”, logo, intersubjetiva.

A racionalidade ocidental, desde Descartes, pretendeu a autonomia da razão, baseada no sujeito que solitariamente representa o mundo. O pensamento é o ponto de partida da verdade, o seu critério supremo. Tal solipsismo estende suas raízes até Kant, pela proposta de uma razão monológica, que continua a operar com as dualidades do pensamento moderno: sujeito-objeto; corpo-alma; razão-desejo, entre outras. (...) Esta forma de pensar já foi objeto de crítica realizada por Hegel, Marx, Nietzsche e Freud. Com Nietzsche esta crítica se radicaliza, pela ruptura com a razão que pretendia a unidade, a finalidade e a verdade enquanto categorias centrais da modernidade. Assim, a metafísica da subjetividade recebe o mais duro ataque e produz, de certa forma, uma diagnose de seu tempo, que implica a desistência da dialética do iluminismo e a desautorização da autoconsciência como realização da unidade. (...) A capacidade de pensar, organizar sistemas e categorias é apenas um ponto de vista entre outros possíveis, de modo que verdade, unidade e finalidade entram em decadência. (...) Freud igualmente procede a um duro golpe à pretendida autonomia da razão, pois evidencia que há o inconsciente dentro da consciência e que, em toda relação do sujeito com o mundo, existem os elementos ditos irracionais, dos quais não temos controle.⁸²

⁷⁹ DE ANDRADE, C. J. op. cit., 1998, p. 124.

⁸⁰ Ibid., p. 124.

⁸¹ PRESTES, N. H., op. cit., 1997, p. 122.

⁸² Ibid., p. 122-123.

Com efeito, a razão passa a ser utilizada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação, constituindo-se de modo interativo, posto que formada intersubjetivamente, isto é, edificada a partir das experiências partilhadas e espontâneas do cotidiano.⁸³

Na ação comunicativa cada interlocutor suscita uma pretensão de validade quando se refere a fatos, normas e vivências, e existe uma expectativa que seu interlocutor possa, se assim quiser, contestar essa pretensão de validade de uma maneira fundada (*begründet*), isto é, com argumentos. É nisso que consiste a racionalidade para Habermas: não uma faculdade abstrata, inerente ao indivíduo isolado, mas um procedimento argumentativo pelo qual dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade.⁸⁴

Para João Bosco da Encarnação⁸⁵:

(...) o agir comunicativo orienta-se, entre outras coisas, no sentido do respeito de normas intersubjetivamente válidas, pressupondo a base de validade do discurso. O consenso, base para o agir comunicativo, é possível graças às pretensões de validade universal, quais sejam, a verdade, a justeza e veracidade. As ações estratégicas, por sua vez, não supõem consenso: devem ser institucionalizadas, quer dizer, colocadas dentro de normas intersubjetivamente vinculantes.

Neste processo racional, democrático, dialógico e interativo, onde se pressupõe o “procedimento argumentativo”, não há lugar para o dogma, nem para a imposição arbitrária de um imperativo coercitivo. A “verdade” não é dita por um sujeito que se diz autoridade. Ao contrário, a “verdade” é produto de um consenso. O mesmo raciocínio cabe para a “validade”. Assim, algo tem validade para nós na medida em que construímos e participamos, democraticamente, de um “procedimento argumentativo” que dispensa a imposição de alguém “de fora”. Numa democracia, a idéia de que “o que é válido para mim também o é para nós” não tem cabimento, posto que o “válido” deve ser “para todos”, isto é, universal.

Para Freitag⁸⁶:

No diálogo cotidiano (...) todas as verdades anteriormente consideradas válidas e inabaláveis podem ser questionadas; todas as normas e valores vigentes têm de ser justificados; todas as relações sociais são consideradas resultado de uma negociação na qual se busca o consenso e se respeita a reciprocidade, fundados no melhor argumento. A razão comunicativa circunscreve um conceito para o qual o questionamento e a crítica são elementos constitutivos, mas não sob a forma monológica, como ainda ocorrida na

⁸³ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 59.

⁸⁴ Ibid., p. 60.

⁸⁵ DA ENCARNAÇÃO, J. B. op. cit., 1997, p. 80-81.

⁸⁶ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 60.

Dialética do Esclarecimento ou na Dialética Negativa, e sim de forma dialógica, em situações sociais em que a verdade resulta de um diálogo de pares, seguindo a lógica do melhor argumento.

Ao passo que na visão de J. Christiano de Andrade ⁸⁷:

Habermas persegue o objetivo de uma reflexão sobre as condições de um diálogo em que não haja dominação nem alienação, abrangendo as condições sociais de uma comunicação humana sem coação e violência, em que mais importante é a força do melhor argumento. Logo o que se busca é a descoberta dos melhores argumentos, que conscientizam e emancipam.

Por isso dirá Freitag ⁸⁸ que:

(...) a razão comunicativa tem pouco em comum com a razão kantiana: ela não é subjetiva, não é transcendental, não é inata. No entanto, ela espelha a transparência das relações sociais e a intersubjetividade possível a cada um dos atores nelas envolvidos. A razão comunicativa se encontra no ponto de intersecção de três mundos: o mundo objetivo das coisas, o mundo social das normas e o mundo subjetivo dos afetos. Por isso mesmo ela é mais abrangente e menos autoritária que as demais formas de manifestação da razão.

Vale considerar que a avaliação cética da situação mundial, de um mundo contemporâneo em crise, complexo e que passa por grandes transformações, tem levado muitos a acreditar no “fim da modernidade” e no esgotamento das idéias provenientes do iluminismo europeu (a razão como a única forma possível de emancipação do homem). ⁸⁹

Para os céticos, portanto, no cenário em que vivemos, há uma falta de horizontes, bem como um estreitamento de perspectivas. ⁹⁰

Lembrando que nos anos 80 surge o debate em torno da crise da modernidade, tendo como objeto de discussão, o esgotamento da razão, no que tange a sua impossibilidade de encontrar saídas para a emancipação e desenvolvimento humano. ⁹¹

Entretanto, de modo otimista, Habermas aposta na razão e na modernidade; esta, por sua vez, apresenta-nos como um desafio, pois consiste num “projeto inacabado” que ainda não chegou ao seu fim, apesar da falta de horizontes e do estreitamento de perspectivas que a

⁸⁷ DE ANDRADE, C. J. op. cit., 1998, p. 119.

⁸⁸ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 61.

⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990-C, passim.

⁹⁰ PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 119.

⁹¹ Ibid., p. 122.

muitos tem levado ao ceticismo; e mesmo numa sociedade plural, complexa e cheia de contradições é possível se chegar ao entendimento pelas vias da razão comunicativa.⁹²

Por isso Habermas se empenha na reconstrução dos fundamentos normativos e na formulação de uma teoria crítica capaz de denunciar as patologias sociais, propondo-se, para tanto, edificar um novo tipo de racionalidade, já que a racionalidade instrumental é incapaz de exercer a emancipação. Logo, a “racionalidade prevalente na modernidade é a instrumental, capaz de estabelecer cálculos estratégicos e relacionar-se com o mundo e os objetos sob a forma de intervenção e dominação”.⁹³

Como possível saída aos problemas da modernidade Habermas lançou mão da “Teoria do Agir Comunicativo”, teoria que tem por função desenvolver: 1º) um conceito de racionalidade, que faça frente às reduções cognitivo-instrumentais da razão; 2º) um conceito de sociedade que articule o mundo da vida e o mundo do sistema; 3º) uma teoria da modernidade, que explique as patologias sociais.⁹⁴

Quanto ao sucesso da teoria do agir comunicativo, Habermas irá dizer que ela é “cognitivamente aceitável” porque se apóia no acordo universal de todos os agentes engajados numa situação ideal de fala.⁹⁵

Quanto à diferença entre razão comunicativa e ação comunicativa, apoiamo-nos em Wellmer⁹⁶, já que aquela é o que dá suporte ao agir comunicativo, logo, constitui seu fundamento, sua base a partir do qual o agir parte. Ao passo que a ação comunicativa refere-se à interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação, que estabelecem uma relação interpessoal.

Portanto, na visão de Habermas, o paradigma da razão monológica não só é incapaz de fornecer respostas aos problemas da modernidade, como também arbitraria, posto que incompatível com uma sociedade democrática, participativa e independente.

1.1. Razão prática e razão comunicativa.

A modernidade reinventou o conceito de “razão prática” que remonta ao pensamento teleológico-aristotélico. Como faculdade subjetiva, isto é, monológica, posto centrada no sujeito, a “razão prática” refere-se ao sucesso, entendido de modo individualista, já que este

⁹² HABERMAS, J. op. cit., 1990-C, p. 11.

⁹³ PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 122.

⁹⁴ HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Madri: Taurus, 1987, p. 10.

⁹⁵ GEUSS, R. **Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt**. Tradução de Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus Editora, 1988, p. 142.

⁹⁶ WELLMER, A. Razón, utopía, y la dialectica de la ilustración. In: GUIDDENS, A. *et alii* (Org.). **Habermas y la modernidad**. Madri: Catedra, 1994. p. 89-90.

tipo de razão aposta na qualidade autônoma do sujeito que persegue seus fins. Com efeito, o liberalismo trata o homem como um sujeito privado, que também pode assumir os papéis de um membro da sociedade civil, do Estado e do mundo.⁹⁷

No papel de cidadão do mundo, o indivíduo confunde-se com o do homem em geral – passando a ser simultaneamente um eu singular e geral. O século XIX acrescenta a esse repertório de conceitos, oriundo do século XVIII, a dimensão histórica: O sujeito singular começa a ser valorizado em sua história de vida, e os Estados – enquanto sujeitos de direito internacional – passam a ser considerados na tessitura da história, das nações. Coerente com essa linha, Hegel constrói o conceito espírito objetivo. Sem dúvida, tanto Hegel como Aristóteles estão convencidos de que a sociedade encontra sua unidade na vida política e na organização do Estado; a filosofia prática da modernidade parte da idéia de que os indivíduos pertencem à sociedade como os membros a uma coletividade ou como as partes a um todo que se constitui através da ligação de suas partes. Entrementes, as sociedades modernas tornaram-se tão complexas, ao ponto de essas duas figuras de pensamento – a de uma sociedade centrada no Estado e a da sociedade composta de indivíduos – não poderem mais ser utilizadas indistintamente.⁹⁸

Tanto a visão aristotélica como a hegeliana partem da perspectiva teleológica, isto é, da preocupação do “como agir” e de como ser feliz numa sociedade centrada no Estado; enfim, preocupa-se com o “viver bem”. De fato, as questões fundamentais da “razão prática” são extraídas do cotidiano, por exemplo, “o que devo fazer?”, ou ainda, “o que é bom para agora e em longo prazo”, entre outras semelhantes que se ocupam da conduta humana voltadas ao sucesso.⁹⁹ Ocorre que tais questões são extraídas em função da experiência de vida particular de um indivíduo, sujeito centrado em si, que busca seus fins egoisticamente, agindo de maneira estratégica.

Convém considerar que nas tradições culturais da velha Europa, razão prática e prática social estavam conectadas. Isso promoveu uma abordagem normativa da razão. Até Hegel, a razão prática pretendia orientar o indivíduo em seu agir e o direito natural devia configurar normativamente a única e correta ordem política e social. Com efeito, transportar o conceito de razão para o *medium* lingüístico, na visão de Habermas, ajuda a aliviar a ligação exclusiva com o elemento normativo referente ao “como agir”.¹⁰⁰

Consideramos importantes estas questões levantadas pelos seguintes motivos:

Habermas não recebe a idéia de uma sociedade “centrada no Estado”, ao contrário, almeja um tipo de sociedade independente em relação ao mesmo.

⁹⁷ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 17.

⁹⁸ Ibid., p. 18.

⁹⁹ Ibid., p. 26.

¹⁰⁰ Ibid., p. 19.

Descentralizar a sociedade significa liberar o exercício do questionamento da autoridade política. Logo, “centralizar” dirige-nos a uma conotação inversa, isto é, nos remete à idéia de controle estatal sobre a sociedade, controle este que se revela numa ação antidemocrática, repudiada pelo autor.

Por exemplo, os Estados totalitários sempre buscaram a centralização. Seus líderes, monologicamente, faziam uso da “razão prática” de acordo com seus interesses. O regime nazista, por exemplo, fornecia à sociedade respostas prontas e acabadas quanto à maneira “correta” de agir, manipulando o povo alemão e impedindo o questionamento da autoridade política nazista. Em tal regime, conseqüentemente, não havia espaço para que os atores atuassem comunicativamente. Além de reprimidos, a única linguagem que entendiam era a do medo, do poder e da construção de um Estado forte e soberano.

Não havendo espaço para a comunicação livre e independente, o povo alemão acabava sendo subjugado a uma ideologia monológica e antidemocrática, que influía sobremaneira no comportamento das pessoas. Em poucas palavras, eis a lógica habermasiana: quanto mais centralizada for a sociedade no Estado, maior a capacidade deste de dominação. Quanto menos, mais independente ela será.

Assim, a “razão prática” é de tipo monológico, formulada aprioristicamente por um sujeito centrado em si, e que por isso mesmo é incapaz de fornecer respostas prontas e acabadas para “todos” os atores sociais. Nesse sentido, ninguém, por si mesmo, nem um regime político qualquer, tem competência para dizer qual é o melhor modo de agir, pois no “processo argumentativo”, racionalmente, os atores encontram as respostas pelas vias da linguagem e da comunicação.

Por esta razão, eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta [...] A razão comunicativa distingue-se da razão prática por não estar adstrita a nenhum ator singular nem a um macrossujeito sociopolítico. O que torna a razão comunicativa possível é o medium lingüístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no telos lingüístico do entendimento, formando um ensemble de condições possibilitadoras e, ao mesmo tempo, limitadoras. Qualquer um que se utilize de uma linguagem natural, a fim de entender-se com um destinatário sobre algo no mundo, vê-se forçado a adotar um enfoque performativo e a aceitar determinados pressupostos. Entre outras coisas, ele tem que tomar como ponto de partida que os participantes perseguem sem reservas seus fins ilocucionários, ligam seu consenso ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, revelando a disposição de aceitar obrigatoriedades relevantes para as conseqüências da interação e que resultam de um consenso. E o que está embutido na base de validade da fala também se comunica às formas de vida reproduzidas pela via do agir comunicativo. A racionalidade comunicativa manifesta-se num contexto descentrado de condições que impregnam e formam

estruturas, transcendentalmente possibilitadoras; porém, ela própria não pode ser vista como uma capacidade subjetiva, capaz de dizer aos atores o que devem fazer.¹⁰¹

Por fim, vale registrar que Habermas centra seu projeto teórico em torno da razão e da modernidade. Nesta empreitada teórica, lança mão de uma análise reconstrutiva do conteúdo de nossas práticas. Apoiando-se na teoria da ação comunicativa, o autor acredita que as formas de comunicação têm a força necessária para promover a construção racional da vontade e de nossas ações interativas.¹⁰²

2. Linguagem: a linguagem como meio de interação social.

Com o desenvolvimento de suas teses, Habermas foi percebendo que a nossa existência cultural depende da linguagem, e esta, por sua vez, trata-se de uma forma especial de socialização, posto que o agir comunicativo é caracterizado “pela interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e ação que estabelecem uma relação interpessoal”.¹⁰³

A linguagem é um *medium*, no qual os falantes se limitam contra quatro domínios da realidade: a natureza externa (tudo o que é perceptível), a sociedade (usuários da linguagem, instituições, valores), a natureza interna (das vivências subjetivas) e a própria linguagem (que é uma região *sui generis*, na medida em que é um meio capaz de objetualizar-se a si mesmo).¹⁰⁴

De acordo com Christiano José de Andrade, Habermas indica a tendência humana para “a comunicabilidade, para o diálogo e o consenso, que está imanente na própria humanidade, visto que está inscrito na linguagem, que é o traço distintivo da humanidade e nela está inscrita a tendência para comunicação, por conseguinte, para o entendimento.”¹⁰⁵ Nesse sentido, a ação comunicativa só é possível através da linguagem.

Na interpretação de Prestes¹⁰⁶, temos que:

A tese central de Habermas para enfrentar o problema da crise da razão refere-se à existência de um telos de entendimento na linguagem, ou seja, como falantes somos desde já participantes de uma intersubjetividade racional. A possibilidade de não sucumbirmos só aos desígnios do mundo racionalizado e para que a socialização não seja apenas repressão, surge a mudança da ação teleológica para a ação comunicativa. (...) O conceito de ação comunicativa traz um novo operador que é o meio lingüístico,

¹⁰¹ Ibid., p. 20

¹⁰² PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 119.

¹⁰³ HABERMAS, J. op. cit., 1987, p. 14.

¹⁰⁴ COSTA, C. F. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 52.

¹⁰⁵ DE ANDRADE, C. J. op. cit., 1998, p. 109.

¹⁰⁶ PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 126.

envolvendo o próprio agente na problemática da racionalidade. Em outras ações o uso da linguagem pode ser unilateral, enquanto que a ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento entre os atores, articulando os mundos objetivo, social e subjetivo.

Ao passo que, novamente, na interpretação de José Christiano de Andrade ¹⁰⁷ temos que:

No entendimento de Habermas, a linguagem é o verdadeiro traço distintivo do homem, permitindo-lhe ser social e cultural, ela é a única coisa que podemos explicar, é auto-referencial e auto-suficiente; é a expressão de nossas representações e pensamentos, permitindo-nos perceber certas estruturas de racionalidade, que nela aparecem; é a afirmação da existência de uma razão comunicativa. Essa estrutura racional de linguagem possibilita o entendimento entre as pessoas; esse entendimento permite a instituição de um conjunto de sentidos gramaticalmente pré-determinados, a partir do qual os indivíduos socializados se alimentam para compreender, interpretar e agir sobre o mundo-da-vida; isso possibilita um acordo intersubjetivo (...).

2.1. A teoria dos atos de fala: uma inspiração para a pragmática universal

O filósofo norte americano J. L. Austin (1911-1960), seguindo a sugestão wittgensteiniana de que a linguagem se mostra através de ações, criou a teoria dos atos de fala. Seu aluno, J. R. Searle, aprimorou esta teoria, dando prosseguimento nos estudos sobre a linguagem como interação social.

Para Austin, a função fundamental da linguagem não é descrever reflexivamente o mundo, mas comunicar. Por isso ele não parte da análise de frases, mas de proferimentos (utterances): atos de emissão de frases realizados por falantes para ouvintes em situações concretas. O resultado mais elaborado da forma de análise lingüística praticada por Austin é a por ele chamada teoria das forças ilocucionárias ou, como preferimos chamar, a teoria dos atos de fala, que se encontra exposta a partir da lição VIII de uma série de conferencias de Austin publicadas após sua morte sob o título de Como Fazer Coisas com Palavras (How to do Things with Words). Essa teoria foi elaborada em substituição ao que foi por vezes chamado de teoria dos performativos, objeto das primeiras sete conferencias. ¹⁰⁸

Resumidamente, a teoria dos performativos dirá que há dois tipos necessários de proferimentos: os constatativos e os performativos.

Para Costa ¹⁰⁹:

¹⁰⁷ DE ANDRADE, C. J. op. cit., 1998, p. 119.

¹⁰⁸ COSTA. op. cit., 2002, p. 43-44.

¹⁰⁹ Ibid., p. 44-45.

Os proferimentos constataivos (afirmações, constatações) são atos de dizer alguma coisa, caracterizando-se por serem verdadeiros ou falsos. Exemplos de proferimentos constataivos são asserções como “O céu está azul”, “O gato está sobre o tapete”, “Gorbachev foi um político hábil”. Mas nem todos os proferimentos de nossa linguagem podem ser considerados verdadeiros ou falsos. Há uma série muito ampla de proferimentos, como “Peço para não fumarem”, “Prometo voltar amanhã”, “Declaro aberta a seção”, “Eu te batizo com o nome de Maria”, que não podem ser verdadeiros nem falsos. Austin chamou esses proferimentos de performativos, querendo dizer com isso que com eles são realizadas ações, como as de pedir, batizar, prometer, declarar etc. Embora não podendo ser verdadeiros nem falsos, eles podem ser, na terminologia de Austin, felizes (bem sucedidos) ou infelizes (malogrados). Um batismo, por exemplo, será infeliz se a pessoa que pretendeu realizá-la não estiver revestida de autoridade para tal. Uma promessa será infeliz se aquele que promete a faz insinceramente, sem a intenção de realizar o que prometeu.

Ocorre que, como vimos em linhas supra, a teoria dos performativos foi substituída pela teoria dos atos de fala.

A teoria das forças ilocucionárias, proposta por Austin em substituição à sua teoria dos performativos, parte da idéia básica de que, sempre que somos bem-sucedidos em dizer alguma coisa, realizamos três atos: um ato locucionário, um ato ilocucionário e um ato perlocucionário. O ato locucionário é o ato “de” dizer algo, com ou sem sentido. Já o ato ilocucionário representa um ato que realizamos “ao” dizermos algo.¹¹⁰

Quando uma pessoa profere a frase ‘Amanhã eu voltarei’, há algo mais que está sendo feito além do ato locucionário, da expressão da idéia de que a pessoa irá voltar amanhã: é possível que ela esteja apenas informando, fazendo uma ameaça, uma promessa etc. Em qualquer dos casos a pessoa estará realizando atos ilocucionários, quais sejam, atos de informar, de ameaçar, de prometer, explicitáveis pela adição de verbos performativos à frase original. As diferentes significações dadas aos proferimentos por cada um desses verbos foram chamadas por Austin de ‘forças ilocucionárias’, que ele tentou classificar em alguns poucos grupos.¹¹¹

Por último, temos o terceiro ato, chamado por Austin de ato perlocucionário. Para Claudio Ferreira Costa:¹¹²

Ele é um ato que realizamos ao dizermos algo, consistindo no efeito do ato ilocucionário sobre sentimentos, pensamentos ou ações de pessoa. Se um assaltante aborda alguém dizendo ‘a bolsa ou a vida’, o ato ilocucionário realizado é o de ameaçar; o ato perlocucionário, por sua vez, é aquilo que o ato ilocucionário causa no ouvinte – possivelmente, no caso, o efeito de intimidá-lo. À diferença do ato ilocucionário, o ato perlocucionário não depende de convenção.

¹¹⁰ Ibid., p. 46-47.

¹¹¹ Ibid., p. 48.

¹¹² Ibid., p. 48.

Todas estas questões foram levantadas para mostrarmos que a teoria dos atos de fala serviu de base para um projeto mais ousado e ambicioso: a pragmática universal de Habermas.

2.2. A pragmática universal

A criação teórica da pragmática universal está intimamente relacionada à teoria dos atos de fala de Austin e Searle.

A pragmática universal visa esclarecer as condições que geralmente precisam ser satisfeitas em quaisquer ações comunicativas na linguagem natural. Para Habermas esse projeto torna-se importante ao expor condições permanentes, as quais refletiriam as estruturas normativas das sociedades em geral.¹¹³

O projeto habermasiano na busca pela identificação de condições universais que refletem as estruturas normativas das sociedades passou, preliminarmente, pela classificação pessoal dos atos de fala. Para Costa,¹¹⁴ Habermas vislumbra quatro tipos de atos de fala.

1) Atos de fala comunicativos: são os que explicitam o sentido dos proferimentos como proferimentos, segundo regras semânticas e sintáticas, de maneira que a comunicação se dê. Exemplos: dizer, falar, perguntar, objetar. 2) Atos de fala *constativos*: explicitam o sentido dos enunciados como enunciados, das frases com sentido cognitivo. Neles erguemos uma pretensão de verdade. Exemplos: afirmar, descrever, relatar, explicar... Para Habermas esses atos podem ser aproximados aos proferimentos constativos de Austin. 3) Atos de fala *regulativos*: explicitam o sentido do emprego prático das frases, a relação entre falante e ouvinte, segundo regras de interação. Neles há uma pretensão de legitimidade, retidão, justiça nas normas subjacentes. Exemplos: ordenar, pedir, proibir, prometer, avisar. Para Habermas esses atos são os que mais se aproximam do que Austin entendia por proferimentos performativos. 4) Atos de fala representativos: explicitam a maneira como o falante se apresenta diante do ouvinte, o sentido da manifestação de intenções, atitudes, expressões dos falantes. Exemplos: lamentar, ocultar, simular, pensar, amar, desejar.

No entanto, os atos de fala criados e institucionalizados pelas sociedades, como batizar, saudar, casar etc., Habermas preferiu não incluí-los em sua tipologia. É que tais atos estão vinculados às instituições da sociedade, e tendo em vista que os institutos sociais são contingentes e dinâmicos, tais atos são inadequados para integrarem a classificação, justamente porque não espelham as condições universais pressupostas na comunicação.¹¹⁵

¹¹³ Ibid. p. 48.

¹¹⁴ Ibid., p. 49-50.

¹¹⁵ Ibid., p. 50.

Logo, a busca pelas condições universais pressupostas na ação comunicativa deve-se à sua classificação pessoal dos atos de fala.

Essas condições são as pretensões de validade tematizadas em cada espécie de ato. Nos atos de fala comunicativos, a pretensão de validade tematizada é a de inteligibilidade: o falante deve falar de maneira inteligível, de modo que os interlocutores se entendam, sendo uma condição para o êxito da comunicação em geral. Assim sendo, a pretensão de inteligibilidade evidencia-se como um pressuposto para as demais pretensões.¹¹⁶

De acordo com a interpretação de Costa¹¹⁷, as demais pretensões de validade universal são tipificadas da seguinte maneira por Habermas:

a) Pretensão de *verdade*: nos atos de fala constataativos, o falante deve pretender a verdade para o que é dito, sendo essa a pretensão explicitada ou tematizada. (Ao asserir eu pretendo dizer algo que seja verdadeiro ou falso.). b) Pretensão de *correção*: nos atos de fala regulativos, o falante deve pretender correção para as normas (ou valores) que justificam uma relação interpessoal performativa no contexto dado. Nesse caso a correção normativa do ato é que está essencialmente em questão. (Se faço um pedido, dou uma ordem, minha pretensão é a de estar resguardado em meu proferimento por direitos e normas sociais.) c) Pretensão de *veracidade*: nos ato de fala representativos ou expressivos, é a pretensão de veracidade ou sinceridade que o falante tematiza, de modo a fazer com que o ouvinte acredite, confie nele. (Ao lamentar a ocorrência de algo, posso estar expondo um sentimento que me vai na alma, mas posso também estar sendo insincero).

Convém apontar que as pretensões de validade correspondem a três mundos: o da verdade corresponde ao mundo objetivo, o da justeza/correção ao mundo social e o de autenticidade/sinceridade ao mundo subjetivo.

O conceito de ação comunicativa traz um novo operador que é o meio lingüístico, envolvendo o próprio agente na problemática da racionalidade. Em outras ações o uso da linguagem pode ser unilateral, enquanto que a ação comunicativa pressupõe a linguagem como um meio de entendimento entre os atores, articulando os mundos objetivo, social e subjetivo.¹¹⁸

Habermas entende que na linguagem existe um “núcleo universal”, ou seja, existe um conjunto de estruturas básicas que todos os sujeitos, num certo momento, passam a compreendê-las.

Na prática, os membros de uma determinada comunidade de linguagem têm que supor que falantes e ouvintes podem compreender uma expressão gramatical de modo idêntico.

¹¹⁶ Ibid., p. 51.

¹¹⁷ Ibid., p.51-52.

¹¹⁸ PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 126.

Eles supõem que as mesmas expressões conservam o mesmo significado na variedade de situações e dos atos de fala nos quais são empregados.¹¹⁹

A ação comunicativa vincula-se a três universos que correspondem a três pretensões de validade: o mundo objetivo tem como pretensão a verdade; já o mundo social exige que o ato de fala seja correto em relação à situação normativa vigente. Neste caso temos a pretensão de justiça ou correção; e por fim, o mundo subjetivo, um espaço privilegiado para o agente – somente ele tem acesso a este universo – tem a ver com a pretensão de autenticidade. Aqui, o agente deve ser coerente nas suas alegações, ou seja, o que se expressa deve ter correspondência com o que se pensa.¹²⁰

De acordo com Freitag¹²¹, “a teoria do consenso da verdade se baseia, para Habermas, na capacidade de distinguir entre essência e aparência (afirmações verdadeiras); entre ser e ilusão (afirmações autênticas) e entre ser e dever (afirmações justas)”.

Essas pretensões de validade têm caráter universal, possibilitam o entendimento e estão diretamente associadas à racionalidade. A prática comunicativa tem, de forma imanente, a possibilidade de que os participantes entrem num processo argumentativo, apresentem boas razões e examinem criticamente a verdade dos enunciados, a retidão das ações e normas e a autenticidade das manifestações expressivas. Se há contestação das mesmas, é possível reiniciar o processo argumentativo até que o consenso venha a ser obtido. Como tudo o que é apresentado é passível de crítica, esse processo permite que se identifique erros e que se aprenda com eles. O consenso só é possível de ser estabelecido porque ele se apóia no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica.¹²²

Ademais, Habermas tem proposto uma nova forma de racionalidade, uma racionalidade que produza acordos normativos, de natureza processual, constituída pela linguagem. Ela difere-se daquela racionalidade adulterada pelo poder da mídia e do dinheiro.

123

Ou bem a gente diz o *que é o caso* ou que *não é o caso* ou bem a gente diz *algo para outrem*, de tal modo que ele compreenda o que é dito. Só o segundo modo do uso lingüístico está interna ou conceitualmente ligado às condições da comunicação. (...) Tem que haver uma situação de fala (ou, pelo menos, ela deve ser imaginada) na qual um

¹¹⁹ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 29.

¹²⁰ PRESTES, N. H. op. cit., 1887, p. 127.

¹²¹ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 60.

¹²² PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 127.

¹²³ Ibid., p. 129.

falante, ao comunicar-se com um ouvinte sobre algo, dá expressão àquilo que ele tem em mente.¹²⁴

A pragmática universal, no fundo, tem como meta buscar acordos normativos, isto é, entendimentos e consensos em torno de pretensões levantadas discursivamente.

A partir da possibilidade do entendimento através da linguagem podemos chegar à conclusão de que existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais. (...) De um lado, a validade exigida para as proposições e normas transcende espaços e tempos; e de outro, porém, a pretensão é levantada sempre aqui e agora, em determinados contextos, sendo aceita ou rejeitada, e de sua aceitação e rejeição resultam as consequências fáticas para a ação.¹²⁵

Habermas, nesse sentido, visa à conciliação de “interesses generalizáveis” pela ação comunicativa, sendo que o resultado pretendido pelos atores que se comunicam é o consenso, que se dá mediante os atos de fala assentados na intersubjetividade.¹²⁶

O potencial de racionalidade da ação orientada ao entendimento pode separar-se e substituir-se pela racionalização do mundo da vida dos grupos sociais à medida que a linguagem cumpre funções de entendimento, de coordenação de ação e de socialização dos indivíduos, convertendo-se assim em um meio através do qual se efetuam a reprodução cultural, a integração social e a socialização.¹²⁷

Para McCarthy¹²⁸:

A posição de Habermas sobre a essencial interdependência entre identidade do eu e uma intersubjetividade não desprezada, permite responder às críticas que se faz a seu universalismo moral em nome da auto-realização individual (...). A versão socializada do formalismo ético não advoga a supressão da subjetividade concreta para assegurar que o indivíduo seja idêntico ao universal. Antes disso, pressupõe diferenças com suas diferentes necessidades e desejos, emoções e sentimentos (...) O que se exige é que naquelas áreas de vida em comum, sujeitas a normas sociais vinculantes, sejam resultado de um acordo obtido em uma comunicação livre de domínio.

¹²⁴ HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 40.

¹²⁵ HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990-A, p. 175-176.

¹²⁶ PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 131.

¹²⁷ HABERMAS, J. op. cit., 1987, p. 124.

¹²⁸ MCCARTHY, T. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**: Madri: Tecnos, 1978, p. 461.

2.2.1. Os reflexos da pragmática universal na política e no direito

Assim, de acordo com a pragmática universal, é plenamente possível extrair normas universalmente válidas para todos os afetados participantes de uma determinada comunidade política e jurídica, a partir de suas experiências de vida pautadas pela interatividade, já que na linguagem existe um “núcleo universal”, traduzindo: existe um conjunto de estruturas básicas passíveis de compreensão por todos os atores.

Como veremos, é dentro desta lógica que Habermas desenvolve seu modelo procedimental de democracia e de criação de um direito legítimo. Neste passo, algo tem validade para “nós” todos porque decidimos pela via da democracia num processo no qual reina a “interação” e não a “imposição-domínio”; de maneira que ninguém deveria ser excluído das reivindicações por validade (entenda-se, “pretensões de validade”).

De acordo com o modelo procedimental de democracia baseado na teoria do discurso, os parceiros do direito são ao mesmo tempo autores e destinatários das normas.

A co-originariedade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo de autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substância dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica.¹²⁹

A teoria do discurso, fundamentada numa pragmática universal e na racionalidade comunicativa, ocupa um papel importante na filosofia político-jurídica, na medida em que nos ensina que os atores jurídicos na condição de autores do direito assumem ao mesmo tempo a posição de destinatários.

Contudo, um dos impasses enfrentados pela teoria do discurso no campo do direito é a oposição entre dois modelos de democracia postos pelo debate jurídico-político anglo-saxônico.

De modo simplificado, o principal traço caracterizador da grande divisão em torno da qual o debate sobre modelos de democracia vem se desenrolando na cultura anglo-saxônica é o seguinte: as vertentes liberais sublinham a importância dos direitos individuais como prioritários em relação à autonomia coletiva; já as correntes comunitarianas e republicanas asseveram – inspirados em Rousseau – a primazia da vontade coletiva em face dos direitos individuais. Habermas, ao sustentar um terceiro modelo – procedimental – critica os liberais pela sua negligência à necessidade de solidariedade social, enquanto os comunitarianos são também criticados por se inspirarem

¹²⁹ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 139.

em uma noção de comunidade limitada, excessivamente dependente dos laços de pertença étnicos e culturais.¹³⁰

O processo de discussão nunca está pronto e acabado, mas em permanente construção, podendo ser retomado pela comunidade a qualquer momento, pois “somente as condições processuais da gênese democrática das leis asseguram a legitimidade do direito”.¹³¹

Mas é bom que entendamos que as condições processuais da gênese democrática das leis devem ser institucionalizadas pelo direito positivo, um direito que deve assegurar a integração social.

Portanto, o direito se legitima toda vez que houver respeito às regras do jogo democrático, via processo institucionalizado, escolhido e decidido pelos “parceiros do direito” de uma determinada comunidade jurídica e política, sendo que neste processo temos, como pano de fundo, a ação comunicativa, a teoria discursiva e pragmática universal.

2.3. Habermas versus Ilting

De acordo com Habermas, “desde Hume, o dualismo, entre “ser” e “dever ser” foi plenamente esclarecido”.¹³²

Neste sentido, a “lei de Hume” lançou as bases para a filosofia moderna e contemporânea, em especial para a filosofia do conhecimento, no que tange à divisão de juízos: “os de valor” e os “de realidade”. E a filosofia da linguagem ou analítica não está imune a esta divisão. Ao contrário, o que se discute é a possibilidade ou não do homem extrair a partir das sentenças práticas (sentenças descritivas, afirmações, ordens ou declarações) os respectivos juízos.

Para um positivista lógico, na linha de Wittgenstein, sentenças do tipo “o outro lado da lua é da cor branca”, “minha prima é justa” ou “o direito justo é o direito derivado da natureza das coisas”, entre outras semelhantes, são afirmações e declarações vazias, irracionais, sem significado e sentido. Isto quer dizer que para o filósofo austríaco do círculo de Viena, toda e qualquer sentença tem de manter uma exata correspondência com os fatos, sob pena de não serem válidas. Se não forem demonstradas e provadas empiricamente, as sentenças serão ilógicas, irracionais, já que não podemos saber, empiricamente, se minha prima é ou não justa, ou se o direito justo é aquele que deriva da natureza das coisas ou da razão humana.¹³³ Logo,

¹³⁰ MAIA, Antônio C. op. cit.

¹³¹ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 326.

¹³² HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 130.

¹³³ WARAT, L. Alberto. op. cit., 1995.

dentro desta visão positivista, cega para o mundo dos valores, tais sentenças não podem ser justificadas racionalmente em nenhuma hipótese.

Assim, resta claro que para um não-cognotivista ou positivista lógico, na linha de Wittgenstein, os juízos de realidade e de valor não podem ser extraídos das sentenças práticas, isto é, das sentenças descritivas ou declarações, já que para a filosofia analítica ou da linguagem, isto é “logicamente impraticável”.¹³⁴

Na filosofia analítica, este vem sendo o ponto de partida para um tratamento não-cognotivista das questões práticas, nas quais distinguimos linhas empiricista e decisionista de argumento. Convergem na convicção que as controvérsias morais não podem, no final das contas, ser decididas com razão porque são irracionais as premissas de valor das quais inferimos sentenças morais. Os pressupostos empiricistas são que empregamos em sentenças práticas, seja para conduzi-lo, seja para manipular disposições de comportamento no ouvinte. (...) Os pressupostos decisionistas são que as sentenças práticas pertencem a um domínio autônomo que está sujeito a uma lógica diversa daquelas dominantes sentenças teórico-empíricas e daquelas conexas a atos de crença ou decisão, em vez de experiências.¹³⁵

Na opinião de Habermas, K. H. Ilting, não muito diferente de Wittgenstein, buscou a conjugação dos postulados empiricista e decisionista para fins de rejeição de toda e qualquer pretensão cognotivista de justificar sentenças práticas.¹³⁶ Exemplo: o primeiro enunciado pressupõe que uma parte-oradora “quer que algo seja o caso”; o segundo enunciado pressupõe que a parte-oradora quer que a parte-ouvinte adote uma postura em relação à sua proposta: “o de aderir ou não ao contrato”, isto é, “de aceitar ou recusar a proposta”.

O primeiro enunciado diz respeito a um ato de vontade (“eu quero”), o segundo, sobre uma proposta unilateral, monológica, imperativa e implicitamente coercitiva (“aceite ou recuse”, “Brasil, ame ou deixe-o” etc.). Quanto a este enunciado, eis a posição de Ilting: que uso faça o ouvinte da sua opção, diante de um imperativo (“aceitar ou recusar”), só depende de motivos empíricos.¹³⁷

Entretanto, Habermas age de modo crítico em relação à Ilting, pois este não consegue estabelecer a diferença entre “obedecer a ordens concretas” e “cumprir normas reconhecidas intersubjetivamente”.

A construção de Ilting é descabida porque não nos permite dar uma idéia da decisiva diferença entre “obedecer ordens concretas” e “cumprir normas reconhecidas

¹³⁴ Ibid., p. 130.

¹³⁵ Ibid., p. 130.

¹³⁶ Ibid., p. 131.

¹³⁷ Ibid., p. 131.

intersubjetivamente”. (...) Se só motivos empíricos – tais como interesses e medo de sanções – mantiverem o acordo, é impossível ver qual parte do contrato continuaria a sentir-se ligada a normas, quando mudarem suas motivações originais. (...) A validade das normas não pode basear-se numa obrigação de alguém não modificá-las, pois a original constelação de interesses pode mudar em qualquer tempo e as normas são independentes de interesses de base (...) A partir desta reflexão, segue-se que não podemos explicar a pretensão de validade das normas sem recorrer ao acordo motivado racionalmente ou, no mínimo, à convicção que o consenso sobre uma determinada norma possa efetuar-se com razões. Neste caso, o modelo das partes contraentes que precisam saber apenas o que significa um imperativo, é inadequado. O modelo apropriado é mais a comunidade de comunicações daqueles afetados, que, enquanto participantes num discurso prático testam as pretensões de validade das normas e, na extensão em que aceite com razões, cheguem à convicção que em dadas circunstâncias as normas propostas estão certas. A pretensão de validade das normas baseia-se não nos atos volitivos irracionais das partes contratantes e sim no reconhecimento racionalmente motivado das normas, que pode ser questionado em qualquer tempo. O componente cognitivo das normas não é, pois, limitado ao conteúdo proposicional das expectativas normatizadas de comportamento. A pretensão de validade da norma é em si cognitiva, no sentido da suposição (embora contra os fatos), que poderia ser salva (redimida) discursivamente, isto é, fundamentada no consenso dos participantes através da argumentação.¹³⁸

Por desdobramento lógico, consideramos que a proposta habermasiana diante de uma relação pactual está fundada no aspecto normativo, isto é, ético. Isto significa que Habermas não é cego em relação ao mundo dos valores, já que nem toda sentença prática se reduz àquilo que “é”, mas também pode versar sobre àquilo que “deve ser”. Com efeito, o acordo deve ser obtido discursivamente pelas vias da racionalidade num jogo de “trocas de argumentos”. Um acordo pode ser obtido cognitivamente, sendo que o que vai manter o pacto não é o interesse egoísta ou o medo da sanção, mas o entendimento firmado e construído processualmente numa relação intersubjetiva. Logo, o que mantém o acordo é a possibilidade de revê-lo a qualquer momento, sem coerção, medo ou violência. No medo não há confiança¹³⁹. Ao contrário, a confiança é obtida cognitivamente pelas vias da comunicação, num processo em que há o respeito à vontade alheia, sem anulá-la. Por conseguinte, algo só tem validade para nós na medida em que não excluimos a vontade alheia, pois a “decepção”, o medo e o egoísmo são incapazes de vincular os que participam de um acordo.

Portanto, podemos fazer um paralelo entre duas sociedades politicamente organizadas em função de pactos distintos:

1. Num tipo de sociedade o pacto social é firmado unilateralmente, isto é, um lado impõe arbitrariamente a sua vontade e deixa aos demais membros da comunidade política a opção de adesão ou não da proposta. A adesão implica no fechamento do pacto. A recusa implica na revolução e na frustração do pacto. Neste tipo de sociedade, uma vez firmado o

¹³⁸ Ibid., p. 132-133.

¹³⁹ Oportuna a afirmativa paulina de que “o perfeito amor lança fora o medo”. (Coríntios, capítulo 13)

pacto, os membros obedecem às ordens normativas em função do medo e ou da ignorância. Um só lado faz as leis e as reconhecem como tais. Nela o que jaz é a exclusão da opinião contrária. A idéia divergente é considerada perigosa, pois é potencialmente forte para destruir a integração social, derrubando toda uma estrutura construída e pronta. Este tipo de sociedade é frágil em sua base, pois sem o apoio da sociedade civil nenhuma instituição é capaz de se auto-sustentar. Ex: regimes ditatoriais.

2. Noutro tipo de sociedade, os membros são, ao mesmo tempo, autores e destinatários do direito. As normas são cumpridas justamente porque são reconhecidas intersubjetivamente. O pato social é firmado intersubjetivamente, sem exclusão. As normas podem ser alteradas a qualquer momento pelos canais da democracia. A sociedade civil molda as suas instituições de acordo com suas necessidades, vontades e desejos construídos numa relação solidária e de trocas de aprendizagem. Logo, as instituições, como o direito, a escola, os órgãos estatais etc. são “plásticas”. Tudo se constrói através do diálogo e da linguagem. Comunicando-se chega-se ao consenso. Neste tipo de sociedade a opinião contrária é rica e não perigosa; isto significa que ela pode ser útil. Se for ouvida e debatida livremente na esfera pública ela terá o condão de aprimorar as instituições sociais e “sara” as patologias sociais. Ex: regimes democráticos consolidados.

2.4. A situação ideal de fala

Contudo, não só racionalmente ou cognitivamente é possível justificar um enunciado emitido linguisticamente. O processo comunicativo, que se verifica por meio da linguagem, deve passar pela avaliação de sua validade. Assim, Habermas encontrou o critério para aquilo que resolveu chamar de “condições de possibilidade” da fala e do entendimento.

Tendo em conta que os humanos são seres de fala e que a nossa ação mais específica é a comunicação, essa mesma idéia de comunicação que nos constitui encerra os critérios de validade da própria comunicação e dos seus resultados. Ao falar e discutir sobre questões normativas [...] expressamos as nossas posições contrárias. Mas, se dialogamos é porque procuramos o consenso. Não o consenso alcançado numa ação comunicativa em que a relação entre os falantes não é simétrica mas desigual (relação de domínio de uns sobre os outros) mas sim, o consenso alcançado numa comunicação justa e simétrica - acordo que merece ser qualificado de racional. A idéia de uma comunicação perfeita a que Habermas designa, situação ideal de diálogo - é uma idéia inata em nós, intrínseca à nossa realidade comunicativa ou racional, já que é a linguagem o que nos distingue enquanto seres racionais. Assim, quando discutimos sobre questões normativas, projetamos - enquanto idéia reguladora - essa situação ideal que nos servirá de critério para julgar as situações reais em que se realiza de fato a discussão.¹⁴⁰

¹⁴⁰ GONÇALVES, Gisela. Comunitarismo ou Liberalismo? Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>. Acesso em: 28 nov. 2005.

Para Habermas, a “situação ideal de diálogo” é o critério que nos confere permissão para ajuizar e avaliar os acordos fáticos.

Para Costa ¹⁴¹:

Habermas responde ser uma necessidade estrutural do agir comunicativo a de que no discurso seja sempre suposta – ainda que na prática não se consiga ir além de grosseiras aproximações – o que ele chama de situação ideal de fala. A situação ideal de fala é uma situação dialógica onde inexistem coerção; ela caracteriza pela possibilidade simétrica de todos os participantes do discurso escolherem e exercerem atos de fala comunicativos, constataivos, regulativos e representativos. Trata-se de uma situação na qual se faça valer, no dizer de Habermas, a coação sem coerção do melhor argumento. É essa situação ideal de fala o que garante ao discurso o seu papel legitimador das pretensões de validade.

Nesse sentido, a situação ideal de fala é de natureza intersubjetiva e tem a ver com um tipo de racionalidade diferente daquela que reduz a fala em sujeito/objeto, indo além. Transcende porque a relação é remetida ao contexto social, bem como para as estruturas de interação social ou ao mundo-da-vida; ademais, a intersubjetividade, construída nas práticas do cotidiano, faz quebrar a racionalidade instrumental predominante nas instituições sociais.

¹⁴²

Para Listz Vieira ¹⁴³:

Habermas vislumbra o diálogo normativo como argumentação e justificação que ocorrem em uma situação ideal de fala, que, por sua vez, expressa uma reciprocidade igualitária: todos os participantes têm chances iguais de iniciar e continuar a comunicação, de fazer comentários, recomendações e explanações e de expressar desejos e sentimentos; devem ser livres para tematizar as relações de poder que, em contextos ordinários normais, constrangeria a livre articulação e posições. Nessa visão procedimental radical, perdem sentido as distinções substantivas entre justiça e vida digna, questões públicas relativas a normas opostas a questões privadas de valores, interesse público versus necessidade individual. Como a agenda da conversação é radicalmente aberta, não se pode predefinir os temas discutidos.

3. Ética do Discurso

Como vimos, Habermas tem como proposta reativar a confiança iluminista na razão. Sua intenção é determinar os critérios pelos quais seja possível diferenciar o “racional” do “irracional” e do “ético” do “não ético”. ¹⁴⁴

¹⁴¹ COSTA, C. F. op. cit., 2002, p. 57

¹⁴² PRESTES, N. H. op. cit., 1997, p. 129.

¹⁴³ VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania**: a sociedade civil na globalização. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

¹⁴⁴ GONÇALVES, G. op. cit., Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>.

Com efeito, Habermas está muito mais conectado ao racionalismo kantiano do que ao pensamento hegeliano. Aliás, já discorremos sobre isso quando afirmamos que o autor combate à idéia de uma “razão prática” centrada no sujeito, que se apresenta para a modernidade ainda como um legado fruto do pensamento aristotélico e hegeliano.

Na obra *Direito e Democracia* dirá o autor que: “no presente trabalho quase não cito o nome de Hegel e me apoio muito mais na doutrina kantiana do direito”.¹⁴⁵

Embora faça essa afirmação, já vimos que Habermas não se baseia na faculdade interior do sujeito que em seu foro íntimo decide de modo monológico a validade da máxima de ação a realizar. Neste aspecto distancia-se de Kant.¹⁴⁶

A solução kantiana lhe parece inadequada para a justificação das normas morais. Jürgen Habermas situa o fundamento das normas morais em uma ética da discussão. Ao critério formal do imperativo categórico kantiano, Habermas substitui um princípio processual de discussão (D) segundo o qual “só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático”.¹⁴⁷

No curso da discussão, os atores decidem sobre a validade das normas a aceitar, tendo como bússola uma regra de argumentação. Eis a regra:

Toda norma válida deve satisfazer a condição de que as conseqüências e os efeitos secundários, que (de maneira previsível) provêm do fato de a norma ter sido universalmente observada na intenção de satisfazer os interesses de cada um, podem ser aceitos por todas as pessoas concernentes (e preferidos às repercussões das outras possibilidades conhecidas de regulamento). Assim, é o princípio de universalidade (U) em que se baseia a ética da discussão que Habermas desenvolveu na esteira de K. O. Apel.¹⁴⁸

A ética da discussão trata-se, neste prisma, duma teoria fundada numa ética universalista e processual.

O princípio da ética do Discurso refere-se a um procedimento, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validez normativas; nessa medida, a ética da discussão pode ser corretamente caracterizada como formal. Ela não indica orientações contedísticas, mas um processo. Todavia, não um processo para a geração de normas propostas e consideradas hipoteticamente. Os discursos práticos têm que fazer com que seus conteúdos lhes sejam dados. (...) Formal, por conseguinte, esse procedimento não o é no sentido da abstração de conteúdos. (...) Se definimos as questões práticas como questões

¹⁴⁵ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 09.

¹⁴⁶ MARYIOLI, A. **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 430.

¹⁴⁷ HABERMAS, J. op. cit., 1989, p. 116.

¹⁴⁸ MARYIOLI, op. cit., 2005, p. 430-431.

do bem viver, que se referem em cada caso ao todo de uma forma de vida individual, o formalismo ético é de fato decisivo: o princípio da universalização funciona como uma faca que faz um corte entre o bom e o justo, entre enunciados valorativos e enunciados estritamente normativos. Os valores culturais encerram, é verdade, uma pretensão de validade intersubjetiva, mas encontram-se tão entrelaçados com a totalidade de uma forma de vida particular que não podem originalmente pretender uma validade normativa no sentido estrito – eles candidatam-se, em todo caso, a materializar-se em normas que dêem vez a um interesse universal. Por conseguinte, é apenas relativamente a normas e sistemas de normas destacadas da totalidade do contexto de vida social que os participantes podem tomar distância que é preciso para adotar em face delas uma postura hipotética. Os indivíduos socializados não podem comportar-se hipoteticamente em face da forma de vida ou da biografia em que se formou sua própria identidade. Disso tudo resulta a delimitação do domínio de aplicação de uma ética deontológica: ela estende-se apenas às questões práticas que podem ser debatidas racionalmente, e isso com a perspectiva de consenso. Ela não tem a ver com a preferência de valores, mas com a validade deontológica de normas de ação.¹⁴⁹

Nesse sentido, Habermas se enquadra nas “éticas deontológicas e procedimentais”.¹⁵⁰ Elas em vez de responderem monologicamente “como agir”, transfere o poder de decisão aos atores que agem comunicativamente, sendo que as respostas serão encontradas processualmente, isto é, entre os afetados no processo.

As “éticas procedimentais” nos remetem à seguinte pergunta: “de que forma decidiremos o que queremos”.

Portanto, as “éticas procedimentais” não oferecem respostas prontas e acabadas aos membros de uma comunidade jurídica e política. Elas não são nem monológicas, nem criadas por um teórico que desenvolve suas teorias em uma escrivania, chegando a conclusões de ordem pessoal sobre o que é o melhor ou mais justo para a comunidade. Com efeito, elas não são extraídas *a priori*, mas processualmente, na prática discursiva cotidiana.

As “éticas procedimentais” simplesmente se abstêm de dizer o que é o mais justo para determinada comunidade, posto que os destinos de uma comunidade só podem ser estabelecidos por seus membros (autoregulação). Também se abstêm de dizer o que é a “vida boa” (ética teleológica de linha aristotélica e hegeliana).

Logo, o observador externo e alheio à comunidade não tem competência para dizer “qual é a maneira correta de agir” ou “o que é melhor para determinada comunidade”. Só os participantes da comunidade – afetados – é que podem escolher os meios e as formas processuais que julgam ser corretos para a resolução de seus dramas e conflitos.

¹⁴⁹ HABERMAS, J. op. cit., 1989, p. 126-127.

¹⁵⁰ GONÇALVES, G. op. cit., Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>.

Nesse sentido, o “eu” é substituído pelo “nós”. O “eu” que está “fora” nada pode dizer. Só o “nós” – afetados – é que possui competência de decisão sobre aquilo que é pactuado democraticamente como justo, bom, equânime ou correto. Ocorre que o procedimento adotado pela comunidade não pode ser extraído abstratamente. É na prática, no cotidiano e no discurso que os parceiros do direito deverão eleger os procedimentos que eles entendem como corretos.

Em suas pesquisas, Habermas pôde identificar “os níveis de discurso”, demonstrando que sua análise não é simplista, posto que construída numa arquitetura muito bem fundada filosoficamente.

Os níveis de discurso em Habermas, de acordo com Marcelo Neves ¹⁵¹, assim se resume: discurso moral, ético-político, pragmático e jurídico.

O discurso moral refere-se ao dever-ser universal. A questão que se põe no primeiro plano diz respeito à aceitabilidade racional de uma norma por toda e qualquer pessoa que venha a se encontrar em situação equivalente. (...) O discurso pragmático destina-se a justificar os fins e os meios adequados à consecução dos mesmos. (...) O discurso ético-político diz respeito à justificação do modo de vida que é “bom” para uma comunidade determinada. Refere-se a uma forma de vida particular, não havendo por parte dos participantes, portanto, pretensão de universalidade, tal como ocorre no discurso moral. (...) acrescenta-se o discurso jurídico que se refere ao controle de coerência. ¹⁵²

O processo de formação racional da vontade política importa uma complexa conexão entre os discursos apontados e as negociações reguladas procedimentalmente. No entanto, a questão moral (da justiça), que implica a pretensão de universalidade, tem prevalência sobre as questões jurídicas, ético-políticas e pragmáticas. ¹⁵³

Habermas discute a construção do consenso mediante procedimentos com potencialidade normativa universal como característica da modernidade, sem desconhecer a diversidade de conteúdos valorativos. (...) É inegável que a hipercomplexidade da sociedade moderna, com uma diversidade incontrolável e contraditória de valores e interesses, torna praticamente impossível uma reconstrução racional do mundo da vida a partir da ação comunicativa no sentido estrito de uma ação orientada para o entendimento intersubjetivo. A ocorrência do consenso na interação é eventual. A multiculturalidade, por um lado, e a pluralidade de esferas autônomas de comunicação, por outro, implicam uma fragmentação do mundo da vida no que diz respeito às convicções e certezas partilhadas no cotidiano. Na sociedade contemporânea, o mundo da vida apresenta-se antes como espaço de reprodução do dissenso intersubjetivo. Em outras palavras, a intersubjetividade, lingüisticamente construída, afirma-se sobretudo mediante a manifestação e o reconhecimento das divergências. As certezas partilhadas no mundo da

¹⁵¹ NEVES, Marcelo. Do consenso ao dissenso: o Estado Democrático de Direito a partir e além de Habermas. In: SOUZA, Jesse (Org.). **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora UNB, 2001. p. 124.

¹⁵² Ibid., p. 124.

¹⁵³ Ibid., p. 124.

vida tornam-se localizadas e a identidade valorativa fragmenta-se. Portanto, o respeito às diferenças e à autonomia de esferas plurais de comunicação é que é o fator de integração do mundo da vida. O que se impõe como consensual para a continuidade das interações intersubjetivas é o respeito às divergências quanto aos valores e aos interesses que se exprimem nos diversos grupos e circulam nos vários âmbitos autônomos de comunicação, ou seja, o consenso potencialmente generalizado no mundo da vida se destina a assegurar o dissenso generalizado que se expressa nos mais diversos tipos de relações interpessoais de uma pluralidade de esferas de comunicação e mesmo a fomentar-lhe a manifestação.¹⁵⁴

Por fim, vale considerar o entendimento de Eisenberg¹⁵⁵:

A teoria de Jürgen Habermas se destaca por fundamentar sua interpretação da política a partir de uma ética do discurso, isto é, a partir de uma interpretação do papel da linguagem na construção de consensos normativos. A teoria habermasiana confere à constituição sócio-ontológica da prática pública da argumentação o estatuto de um ponto de vista moral universalizável e procura, desta maneira, articular uma teoria política procedimentalista que consiga superar os dilemas e conflitos substantivos-morais típicos de sociedade complexas e plurais. Na medida em que o direito é uma instituição que opera no âmbito da integração social, argumenta Habermas, somente através de um conjunto de normas procedimentais que regulem o exercício livre da ação comunicativa é que o potencial de racionalidade inerente à linguagem pode realizar esta função de maneira eficaz.

4. Sistema e mundo da vida.

Antes de traçarmos uma análise sobre a relação entre o sistema e o mundo da vida, devemos considerar, previamente, que a visão habermasiana concebe a sociedade de modo dúplice. Com efeito, dois mundos participam desta realidade: o mundo sistêmico (do ponto de vista externo) e o mundo da vida (do ponto de vista interno).

Ao conceituar a sociedade, Habermas procura integrar duas óticas: a sistêmica e a do mundo vivido. A ótica sistêmica coincide com a do observador externo. Foi a ótica adotada por Parsons e Luhmann. Trata-se daquele aspecto da realidade social em que atua a razão instrumental e técnica.¹⁵⁶

Ocorre que o mundo do sistema possui subdivisões, a saber: o subsistema econômico é controlado pelo meio *medium* dinheiro, ao passo que o subsistema político é regido pelo *medium* poder.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Ibid., p. 129.

¹⁵⁵ EISENBERG, J. Justificação e Justiça: da filosofia da linguagem à teoria política. In: ARITZER, L.; DOMINGUES, J. M. (Org.). **Teoria Social e Modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG Editora, 2000, p. 185-186.

¹⁵⁶ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 61.

¹⁵⁷ Ibid., p. 61.

A racionalidade técnica decorre da organização das forças produtivas e visa gerar o máximo de produtividade para assegurar a sobrevivência material dos homens que vivem em sociedade. A visão sistêmica exclui o diálogo, de resto necessário numa sociedade cuja forma de codificação das relações sociais encontrou no dinheiro uma linguagem universal. A validade dessa linguagem não precisa ser questionada, já que o sistema funciona na base de imperativos automáticos que jamais foram objeto de discussão dos interessados. Essa regulação automática é denominada por Habermas de ‘integração sistêmica’. Os complexos de ação integrados sistematicamente impõem sua lógica (a razão instrumental) às outras esferas da sociedade, passando, desta forma, a ‘colonizá-las’.¹⁵⁸

O mundo da vida é justamente estas ‘outras esferas’ e representam a outra dimensão da sociedade. Os atores estão inseridos e engajados em situações concretas de vida e partilham as experiências do cotidiano de modo “intersubjetivo”. Neste “partilhar” há uma troca de aprendizagem, de vivências e de experiências.

Essa visão de dentro da sociedade permite compreendê-la a partir do cotidiano de seus atores, de suas vivências e experiências partilhadas. A objetividade das relações sociais é dada quando há ‘integração social’, ou seja, quando um número dado de atores teve vivências e experiências comuns que constituem sua memória e sua história coletiva.¹⁵⁹

No próximo capítulo falaremos mais detalhadamente sobre o pensamento jurídico habermasiano. No entanto, de antemão, convém considerar que o direito, aos olhos de Habermas, ocupa essa função de integração social.

Habermas vê no direito uma força e função integradoras, que cimentam e harmonizam o mundo vivido com a esfera sistêmica da economia e da administração, impedindo que esse sistema efetue a colonização do mundo-da-vida, ameaçando sua integridade. Desse modo o direito controla e ordena os excessos da economia e do poder, aproxima a facticidade da validade, os fatos das normas, redefinindo e remodelando histórica e normativamente suas relações. Enfim é o direito discursivo a única forma aceitável de gerar a facticidade e a validade de uma norma.¹⁶⁰

Com efeito, se o direito ocupa a função de manter a sociedade integrada, o fator jurídico possui um conteúdo normativo emancipatório, ao contrário, do teor repressivo defendido por Marx, para o qual o direito é mero instrumental de dominação duma classe social que luta a todo e qualquer custo para se manter no “pináculo”, isto é, para o qual o direito descansa numa superestrutura previamente planejada para fins de atender aos interesses da burguesia, classe esta que é egoísta, posto que se arma na defesa dos meios de produção, lançando mão, para tanto, da coação e da opressão pelas vias do Estado de Direito.

¹⁵⁸ Ibid., p. 61.

¹⁵⁹ Ibid., p. 62.

¹⁶⁰ IDEM, Receita para ler Habermas. **Folha de São Paulo**, 30 abr. 1995. Caderno Mais! p. 5.

(...) o modo de produção e as suas conseqüentes relações sociais constituem, na sociedade diversificada, um fenômeno de dominação e de exploração, qual o meio por que um grupo humano, que é uma classe social, pode dominar e explorar outro, sem que haja recusa categórica ou revolta, destituindo-o do poder? A resposta encontra-se no meio empregado para tanto: a coação, ou, mais exatamente, a opressão. Deste modo, para se manter no pináculo, defender a sua máquina de produção, fortalecer as relações sociais por ela organizadas, constantemente ameaçadas de destruição, a classe social dominante edifica sua superestrutura, em que são colunas mestras a coação e a opressão, que, juridicamente, têm a denominação de Estado e de Direito: aquele a própria coação, no sentido do termo, enquanto que este á a maneira pela qual a coação é posta em prática.¹⁶¹

Quanto à disjunção ou separação do mundo-do-sistema em relação ao mundo-da-vida coletamos duas interpretações importantes.

No ponto-de-vista de Freitag¹⁶²:

Segundo Habermas, a modernidade se caracteriza por ter criado uma disjunção, um hiato, entre mundo vivido e o sistema (Entkoppelung). A perspectiva sistêmica e a perspectiva do mundo vivido não estão, por sua vez, integradas: a integração sistêmica não coincide com a integração social. Sistema e mundo vivido entram em choque. O mundo vivido, regido pela razão comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência da razão instrumental. Ocorre uma anexação do mundo vivido por parte do sistema, desativando as esferas regidas pela razão comunicativa e impondo-lhes a razão instrumental, tecnocrática. A interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização, e a do subsistema econômico, a monetarização. Essas duas usurpações são responsáveis pelas patologias do mundo vivido.

Através dos meios instrumentais que potencializam o mundo-do-sistema, quais sejam o “dinheiro” e o “poder”, os subsistemas da economia e o aparelho estatal com sua burocracia montada tornam-se muito distantes, diferentes e indiferentes em relação à dimensão do mundo-da-vida, ou seja, tornam-se contrastantes na medida em que assumem realidades distintas, funcionando cada qual com seus próprios códigos: “linguagem mercadológica e do poder” versus “linguagem cultural, solidária, interativa e integrativa”. Neste lanço, o ideal é que o mundo-do-sistema gire em torno do mundo-da-vida e não o inverso. Igualmente, o ideal é que o sistema esteja “ancorado” no mundo-da-vida, pois este é quem deve regê-lo. Assim, na lógica habermasiana, tudo deve girar em torno do mundo-da-vida, como se o sistema fosse um “satélite” que sobrevoa a órbita do mundo-da-vida, órbita capital de onde emana a cultura, de onde se formam as personalidades, de onde se manifestam as relações espontâneas do cotidiano e de onde brota as relações de mutua aprendizagem.

Já na interpretação de Aragão¹⁶³:

¹⁶¹ MOTTA, B. **O homem, a sociedade, o direito, em Marx**. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 1978, p. 72.

¹⁶² FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 62.

Dos subsistemas da economia e do Estado surgem domínios de ação formalmente organizados que, em última análise, não são mais integrados através do mecanismo do entendimento mútuo, que se desviam dos contextos do mundo-da-vida e se solidificam num tipo de sociabilidade livre de normas. Com essas novas organizações, surgem perspectivas sistêmicas, das quais o mundo-da-vida é distanciado e percebido como um elemento do meio ambiente circundante ao sistema. As organizações ganham autonomia através de uma demarcação em relação às estruturas simbólicas de mundo-da-vida; se tornam peculiarmente indiferentes à cultura, à sociedade, e à personalidade.

Habermas tem plena consciência de que a razão instrumental quando não dirigida e controlada pelo mundo-da-vida fomenta a produção das patologias sociais. Daí sua preocupação em reorientar a razão instrumental pelas vias da razão comunicativa.

Segundo Habermas cabe à razão comunicativa, preservada em certos nichos da sociedade moderna e institucionalizada (...) no mundo da vida (como já é o caso na esfera da pintura, da música, do direito, da ciência e da moral), resgatar o terreno perdido e reorientar a razão instrumental, reconduzindo-a aos limites dentro dos quais é imprescindível e pode fornecer uma contribuição inestimável para assegurar a organização e sobrevivência das modernas sociedades de massa. (...) é na esfera social e da cultura (ou no que futuramente chamaria de *Lebenswelt*, mundo vivido) que devem ser conjuntamente fixados os destinos da sociedade através do questionamento e da revalidação dos valores e das normas vigentes no mundo vivido. Somente quando este reconquistar o terreno perdido pode ocorrer o que na modernidade se tornou urgente: a 'descolonização' do mundo vivido pelo sistema, a capacidade de agir comunicativamente, para todos os atores. A razão dialógica, comunicativa, estaria, desta forma, recolocando em seu devido lugar a razão instrumental.¹⁶⁴

Neste contexto, a razão instrumental nem sempre é dominação e opressão. A ciência e a técnica servem tanto para emancipar, quanto para dominar e oprimir o homem. Consequentemente, a razão instrumental quando usada com ética e dirigida para o bem da coletividade e do indivíduo tem a função de organização e de integração social, sendo necessária para a própria subsistência das modernas sociedades de massa.

A partir desta idéia, tudo nos faz crer que as normas para serem legítimas devem ser consensualmente elaboradas pelos atores, via ação comunicativa e interativa, em situações dialógicas livres da opressão da razão instrumental, esta entendida enquanto mecanismo do sistema para fins de dominação. Assim, a tensão entre mundo da vida e o sistema compromete a legitimidade do direito.

Quanto aos componentes do mundo-da-vida, Habermas inclui as ordens legítimas, as estruturas de personalidade e os modelos culturais. Tais componentes são as sedimentações

¹⁶³ ARAGÃO, L. M. de Carvalho. op. cit., 1992, p. 98-99.

¹⁶⁴ FREITAG, B. op. cit., 1986, p. 61-62.

dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização, através do agir comunicativo; enfim, os componentes “resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedade grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles”.¹⁶⁵

Os componentes do mundo-da-vida – a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade – formam conjuntos de sentido complexos e comunicantes, embora estejam incorporados em substratos diferentes. O saber cultural está encarnado em formas simbólicas – em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações. A sociedade encarna-se nas ordens institucionais, nas normas do direito ou nas entrançadas de práticas e costumes regulados normativamente. As estruturas de personalidade, finalmente estão encarnadas literalmente no substrato dos organismos humanos.¹⁶⁶

Ademais, através da linguagem cotidiana, os componentes do mundo-da-vida, como um complexo simbolicamente estruturado, se entrelaçam. Entrecruzados, são capazes de explicar o funcionamento da ordem social. Nesse sentido, o mundo vivido é organizado e estruturado “mediante as tradições culturais, as ordens institucionais e as identidades criadas através de processos de socialização”.¹⁶⁷

O mundo-da-vida não é nem organização, nem uma associação e nem uma coletividade. Ele está fulcrado na prática comunicativa cotidiana alimentado por um jogo conjunto resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização. E esse jogo conjunto está, por sua vez, enraizado nessa prática comunicativa.¹⁶⁸

Quanto ao conceito de cultura Habermas¹⁶⁹ dirá que:

Trata-se de um armazém do saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as estruturas da personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria.

De certa forma, o conceito de cultura de Habermas se identifica com o de Paulo Freire, quando este assimila o conhecimento com a sobrevivência. Um pequeno artesão possui um

¹⁶⁵ DE ANDRADE, C. J. op. cit., 1998, p. 111.

¹⁶⁶ HABERMAS, J. op. cit., 1990-A, p. 97-98.

¹⁶⁷ DE ANDRADE, J. C. op. cit., 1998, p. 122.

¹⁶⁸ Ibid., p. 112.

¹⁶⁹ HABERMAS, J. op. cit., 1990-A, p. 96.

conhecimento cultural necessário para sua sobrevivência que um rico empresário desconhece. A realidade de um é diversa da do outro, de modo que o saber cultural, enquanto domínio da técnica dirigida ao trabalho, deve ser concebido como um saber que se constrói em função das necessidades conjunturais, isto é, próprias e específicas de uma dada realidade de vida.

Vale registrar que os “saberes” e “as formas do conhecimento humano” têm sua origem no mundo-da-vida. Tais fatores cognitivos fluem para o agir comunicativo. Neste processo, uma vez concretizados, passam a assumir a forma de modelos de interpretação. Tais modelos passam a ser transmitidos nas interações dos grupos sociais que assumem a forma de normas e valores.¹⁷⁰

A rede prática comunicativa espalha-se sobre o campo das formas simbólicas, sobre o espaço social e o tempo histórico e, através dela se formam e se reproduzem a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade (...) o agir comunicativo é o meio de formação e reprodução do mundo-da-vida. Também a sociedade, como um mundo-da-vida estruturado simbolicamente.¹⁷¹

Na interpretação de Nythamar de Oliveira¹⁷²:

(...) a leitura habermasiana do mundo da vida parece situar-se a meio caminho entre a noção de harmonia pré-estabelecida entre filosofia e ciências sociais de Schütz e a noção de envolvimento recíproco em Merleau-Ponty. Habermas se serve, portanto, de maneira estratégica do conceito de mundo da vida, aproximando-o de formas de vida social que traduzam a normatividade do agir comunicativo no espaço público onde se reconhece a operacionalidade institucional de seguir regras. É assim que Habermas procura elaborar uma teoria deliberativo-participativa da democracia num procedimentalismo que mantém o princípio de normatividade universalizável dos universalistas liberais – sem suas premissas contratualistas – e reabilita a soberania popular como procedimento da vontade geral dos comunitaristas – sem os vícios de suas visões totalizantes e dialéticas. Trata-se de uma terceira via para o inacabado projeto de emancipação dos modernos.

Ao passo que na visão de Marcelo Neves¹⁷³:

O mundo da vida pode ser considerado a esfera social em que a comunicação é reproduzida pela linguagem natural cotidiana, não de acordo com uma linguagem sistêmica especializada. Ele não se subordina a códigos de preferência entre um ‘sim’ e um ‘não’ sistemicamente delimitado (‘lícito/ilícito’, ‘poder/não poder’, ‘ter/não ter’ etc.). A preferência entre ‘sim’ e ‘não’ é difusa e imprecisa. Evidentemente, o mundo da vida está em constante interferência com os diversos sistemas funcionais, eis que a comunicação é comum a todas as esferas sociais. Pode-se mesmo afirmar que os sistemas

¹⁷⁰ DE ANDRADE, J. C. op. cit., 1998, p. 111.

¹⁷¹ Ibid., p. 112.

¹⁷² DE OLIVEIRA, Nythamar. **Habermas, o Mundo da Vida e a “Terceira Via” dos Modernos**. Disponível em: <www.geocities.com/nythamar/habermas2.html>. Acesso em: 10 mai. 2006.

¹⁷³ NEVES, Marcelo. Op. cit., 2001, p. 127.

emergem quando uma linguagem especial se diferencia da linguagem comum da sociedade. Nesse sentido, o mundo da vida é a base da construção sistêmica.

Portanto, uma das patologias do mundo vivido é a crise de legitimação da política e do direito. A interferência da razão instrumental no mundo vivido e suas formas de dominação (dinheiro, mídia e poder) retiram a autonomia de ação política e comunicativa dos cidadãos; de modo que a razão instrumental quando dirigida para fins de dominação afeta sobremaneira a interatividade comunicativa dos atores que atuam na esfera pública, interatividade esta indispensável nas democracias. Por desdobramento lógico, a razão instrumental quando não reorientada pelas vias do agir comunicativo também tem o condão de afetar o espaço público, espaço que precisa ter sua autonomia garantida. Nesse sentido, o livre diálogo, sem violência e coerção, trata-se de uma condição *sine qua non* para o funcionamento adequado e necessário das democracias deliberativas e participativas, e o comprometimento da democracia, que se dá pela interferência da razão instrumental no mundo da vida, afeta a legitimidade do direito, pois é no exercício das práticas discursivas e do jogo dos argumentos que o direito obtém sua força legitimadora.

Discorreremos, sobre este assunto, com maior profundidade, no capítulo a seguir.

CAPÍTULO III

**LEGITIMIDADE, DIREITO E DEMOCRACIA EM HABERMAS: A RELAÇÃO
ENTRE A POLÍTICA E O DIREITO**

1 O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE

Para um positivista vale como direito tudo aquilo e tão somente aquilo que um legislador político, eleito conforme regras, estabelece como direito.¹⁷⁴

Numa perspectiva empírica pautada num positivismo funcionalista sociológico dirá Luhmann que:

A lei de uma sociedade se torna positiva, quando se reconhece a legitimidade da pura legalidade, isto é, quando a lei é respeitada porque feita por decisão responsável de acordo com regras definidas pois, enquanto questão central da coexistência humana, a arbitrariedade torna-se uma instituição.¹⁷⁵

Assim, a simpatia de Luhmann para com o positivismo jurídico, faz com que ele entenda que o direito se legitimaria em função de procedimentos internos que o tornariam um sistema ‘auto-regulado’ e ‘auto-referido’. Habermas, por outro lado, sustenta que é a partir do mundo da vida, especificando, da cultura compartilhada pelos sujeitos, que emanam as soluções jurídicas e os temas, “com o que o sistema não assumiria aquele caráter quase automático e independente das pessoas e de seus universos significativos”.¹⁷⁶

Com efeito, Habermas se opõe à visão funcionalista de Luhmann, posto que:

Habermas vincula o conceito de Estado democrático de direito à noção de autonomia do direito. Mas na teoria do discurso a autonomia fundamenta-se moralmente, distinguindo-se radicalmente da autopoiese jurídica no sentido sistêmico proposto por Niklas Luhmann. O direito não é concebido como sistema funcional, que se auto-regula e que se autolegitima; ele precisa ser fundamentado em um procedimento racional.¹⁷⁷

Ademais, Habermas vislumbra o direito como meio de integração social e não como um sistema funcional ao lado de outros subsistemas.

O direito não se apresenta como um sistema entre outros sistemas funcionais, eis que também se assenta no mundo da vida. Nem se confunde com a moral. O direito, nessa perspectiva, põe as mensagens do mundo da vida, elaboradas na linguagem natural do cotidiano, em uma forma que se torna compreensível nos códigos especiais da economia (dinheiro) e da administração (poder).¹⁷⁸

¹⁷⁴ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 14.

¹⁷⁵ Luhmann, Niklas apud HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 3ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

¹⁷⁶ HABERMAS, Jürgen apud DOMINGUES, J. Maurício. **Sociologia e modernidade**: para entender a sociedade contemporânea. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

¹⁷⁷ NEVES, Marcelo. op. cit., 2001, p. 112.

¹⁷⁸ Ibid., p. 118.

Ao que tudo indica, Luhmann parece seguir a teoria decisionista legal de Carl Schmitt:

A positivação do Direito significa que a validade legal legítima pode ser obtida, em qualquer conteúdo dado, para que isto se realize através de uma decisão que confere validade em relação a lei e a qual pode tomar dali a sua forma de validade. O Direito positivo é válido por causa de decisões.¹⁷⁹

Habermas tece críticas à visão decisionista de Carl Schmitt. Igualmente, afirma que a visão weberiana nos legou a idéia de que o procedimento burocrático-legal de feitura das leis legitima-se com base no reconhecimento da autoridade, isto é, da racionalidade burocrático-instrumental que pressupõe o uso da força e a sanção, o que nos remete a um positivismo sociológico de fundamentação puramente empírica.

Por outro lado, Habermas afirma categoricamente que os órgãos responsáveis pela criação das leis não estão legitimados pela legalidade dos seus modos de procedimento.

No fim das contas, a visão habermasiana descansa na idéia de que a autoridade reconhecida para a edificação das leis é própria sociedade civil. Trocando em miúdos, a autoridade acaba sendo a própria sociedade civil, já que é ela quem deve controlar e fiscalizar o parlamento.

Consequentemente, o processo legislativo democrático implica num reconhecimento social da autoridade legislativa decorrente de um consenso.

Neste jogo, “as autoridades” são os atores sociais, que ocupam a posição concomitante de autores e de destinatários das normas.

Neste espírito democrático, não há espaço para uma “ideologia do sistema de autoridade”, que pressupõe ausência de comunicação, diálogo e interação. Logo, as normas são justificadas pelo consenso e não pelo procedimento fundado numa legalidade.

Contudo, Habermas não nega o direito positivo, apenas critica a maneira pelo qual o procedimento de feitura das normas é justificado, podendo ser pelas vias “da pura legalidade”, “pelas decisões e apenas em decisões” ou “pelo consenso construído pelas vias da comunicação”, esta última a mais correta forma de justificação.

Um procedimento, entretanto, só se legitima indiretamente, através de referência a autoridades que, de sua parte, precisam ser reconhecidas. Pois, as Constituições burguesas escritas contêm um catálogo de direitos básicos, fortemente, imunizados contra

¹⁷⁹ HABERMAS, J. op. cit., 1999, p. 126.

alterações, que possui força legitimante na medida, e só nela, que for entendida conjuntamente com uma ideologia do sistema de autoridade. Além disso, os órgãos, responsáveis pela elaboração e aplicação das leis, não estão de nenhum modo legitimados pela legalidade dos seus modos de procedimento (...) As teorias burguesas do parlamentarismo e da soberania do povo eram partes de tal ideologia. O equívoco fundamental da teoria decisionista legal, que se sujeita à suspeita de ideológica, é que a validade das normas legais poderiam fundamentar-se em decisões e apenas em decisões. Mas as ingênuas pretensões de validade de normas de ação referem-se, em cada caso, à possibilidade da fundamentação discursiva. Se as decisões vinculantes forem legítimas, isto é, se podem se tornar independentes do concreto exercício da força e da manifesta ameaça de sanções e podem ser regularmente implementadas até contra os interesses daqueles afetados, então precisam ser consideradas enquanto o preenchimento de normas reconhecidas. A irrestrita validade normativa baseia-se no pressuposto que a norma poderia, se necessário, justificar-se e defender-se contra a crítica. E esta pressuposição não é em si automática. E sim a consequência de uma interpretação que admite consenso e quem tem uma função justificativa, por outras palavras, uma visão do mundo que legitime a autoridade.

Noutro prisma, temos a pessoa de Joahannes Winckelmann, que considera a racionalidade formal, no sentido de Weber, insuficiente para a legitimação, já que a crença na legalidade não se legitima por si mesma, mas depende duma aceitação geral fundamentada consoante orientações racionais de cunho valorativo, isto é, aposta num positivismo jurídico moralista.

Os postulados racionais valorativos formam os princípios regulativos do posicionamento normativo e da sua concretização. Só este posicionamento é legitimado normativamente, mantendo-se dentro dos limites normais legais, estabelecidos deste modo. (...) Em princípio, o conceito de autoridade legal de Max Weber refere-se à autoridade estatutária racional e, de fato, orientada racional valorativamente. Só nesta forma degenerada foi isto distorcido em autoridade legal formal sem dignidade, axiologicamente neutra, puramente proposital racional.¹⁸⁰

Para Habermas, “os esforços filosóficos direcionados na reabilitação do Direito Natural tradicional ou, como o próprio Winckelmann parece se inclinar, o Direito Natural moderno, em qualquer versão, provaram-se ineptos enquanto tentativas de encontrar um valor ético material ou concreto (no sentido de Scheler ou Nicolai Hartmann)”.¹⁸¹

Como saída para esta problemática, Habermas recomenda que se recorra às normas fundamentais do discurso racional, isto é, às normas pressupostas em qualquer discurso, o que abrange os discursos práticos. Assim, ele defende a possibilidade de justificar pretensões de validade normativa, isto é, acredita ser possível apresentar fundamentos racionais para seu reconhecimento.

¹⁸⁰ Ibid., p. 127.

¹⁸¹ Ibid., p. 127.

Nesse sentido, de acordo com o pensamento habermasiano, as pretensões de validade das normas requerem, isto é, “exigem” uma fundamentação discursiva sendo que as fundamentações empíricas, morais – fundadas num valor ético material ou concreto no sentido de Scheler ou Nicolai Hartmann – e puramente ideológicas são inaptas para resolver o problema da justificação das normas.

Para Habermas ¹⁸²:

A legitimidade do direito positivo não deriva mais de um direito moral superior: porém ele pode consegui-la através de um processo de formação da opinião e da vontade, que se presume racional. Eu analisei esse processo democrático – que empresta força legitimadora ao estabelecimento do direito em meio ao pluralismo das cosmovisões e das sociedades – sob pontos de vista da teoria do discurso. E, nesta tarefa, apoiei-me no princípio segundo o qual podem pretender legitimidade as regulações normativas e modos de agir merecedores do assentimento de todos os possíveis envolvidos enquanto participantes de discursos racionais. À luz desse princípio do discurso, os sujeitos examinam quais são os direitos que eles deveriam conceder uns aos outros. Enquanto sujeitos do direito, eles têm que ancorar esta prática da autolegislação no medium do próprio direito; eles têm que institucionalizar juridicamente os próprios pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual é possível aplicar o princípio do discurso. Por conseguinte, o estabelecimento do código do direito, levado a cabo com o auxílio do direito geral a liberdades subjetivas de ação, tem que ser completado através de direitos de comunicação e de participação, os quais garantem um uso público e equitativo de liberdades comunicativas. Por este caminho o princípio do discurso assume a figura jurídica de um princípio da democracia.

Outro aspecto igualmente importante no pensamento habermasiano é que a legitimidade significa que um ordenamento político é digno de ser reconhecido, ou seja, é a crença de que o poder é justo, sendo que “somente ordenamentos políticos necessitam de legitimação”. ¹⁸³

Finalmente, convém registrar a interpretação do pensamento habermasiano feita por Marcelo Neves ¹⁸⁴, nesses termos: “O Direito vale não porque é posto, e sim enquanto é posto de acordo com um procedimento democrático, no qual se expressa intersubjetivamente a autonomia dos cidadãos”.

3 O DIREITO MODERNO: UM DIREITO JUSTIFICADO PELAS VIAS DA RACIONALIDADE

¹⁸² HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 319-320.

¹⁸³ DA ENCARNAÇÃO, J. B. op. cit., 1997, p. 85.

¹⁸⁴ NEVES, Marcelo. op. cit., 2001, p. 119.

Para Habermas ¹⁸⁵ “os direitos humanos e o princípio da soberania do povo formam as idéias em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno”.

Com efeito, tanto os direitos humanos, quanto o princípio da soberania do povo são idéias construídas a partir da racionalidade. Nesse sentido, na visão habermasiana, o direito moderno é incompatível com a idéia de um direito fundado em tradições metafísicas¹⁸⁶ ou religiosas. Hoje as fundamentações são “pós-tradicionais”, posto que o direito moderno busca sua fundamentação e justificação na racionalidade. Conseqüentemente, o Estado e o direito moderno não são resultados de uma divindade, Também não são frutos da natureza das coisas (advertência: “sem apelar para motivos de ordem religiosa ou metafísica”)¹⁸⁷, já que a sua estrutura está assentada na racionalidade, em especial, na idéia de direitos humanos e no princípio da soberania do povo. Mais especificamente, no nível “pós-tradicional” de justificação, “só vale como legítimo o direito que conseguiu aceitação racional por parte de todos os membros do direito, numa formação discursiva da opinião e da vontade”.¹⁸⁸

Por conseguinte, a racionalidade ínsita ao homem, concebe-o como sujeito (indivíduo) de direitos. Dessa maneira, ela afirma a sua autonomia, ao mesmo tempo em que emancipa o homem, já que o homem adquire sua liberdade pelas vias da racionalidade. Com efeito, o homem racional é capaz de se “autorealizar” e de se “autodeterminar” perante o universo.¹⁸⁹

O mesmo raciocínio vale para a dimensão social, isto é, o homem pelas vias da racionalidade tem o condão de se “autorealizar” e de se “autodeterminar” perante a sociedade em que vive.

José Maurício Domingues ¹⁹⁰:

As questões da democracia política e da cidadania são características que destacam o Estado moderno das formações políticas que o antecederam (mesmo no que se refere à Grécia, na medida em que lá a democracia tinha como suposto a escravidão). (...) às ordenações legais do Estado subjaz uma moralidade que pode ser concebida como racionalização comunicativa, de acordo com a qual os indivíduos seriam tratados como sujeitos livres e iguais. Suas opiniões teriam de ser ouvidas ao se estabelecerem os objetivos a serem perseguidos pelo poder político (...) Em outras palavras, para evocar as formulações de Habermas, se é correto falar em uma tendência à ‘colonização do mundo da vida’ pelo sistema político, nem por isso deixaria de haver, efetivamente ou como possibilidade, a influência da sociedade sobre o próprio Estado.

¹⁸⁵ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 133.

¹⁸⁶ Entenda-se “metafísica clássica” ou “aristotélica”.

¹⁸⁷ Ibid., p. 169.

¹⁸⁸ Ibid., p. 172.

¹⁸⁹ Ibid., p. 133.

¹⁹⁰ DOMINGUES, J. Maurício. op.cit., 2001, p. 93.

O fato é que, na modernidade, não só o Direito foi separado da Moral, mas esta foi separada da Ética.

Para Marcelo Neves ¹⁹¹:

A exigência habermasiana de justificação racional do direito não importa confusão entre esferas moral e jurídica. Também não significa que o direito esteja assentado exclusivamente no mundo da vida. O direito apresenta-se como esfera de intermediação entre sistema e mundo da vida.

Outra questão interessante, é que a Moral passou a ser concebida enquanto “Justiça”, ao passo que a Ética passou a ser relacionada à idéia de “Bem”. Assim, o direito moderno foi separado da Ética e da Moralidade. E este fenômeno “separatista” deve-se principalmente ao filósofo alemão Immanuel Kant.

Na medida em que as questões morais e éticas se diferenciaram entre si, a substância normativa, filtrada discursivamente, encontra a sua expressão na dimensão da autodeterminação e da autorealização. Certamente os direitos humanos e a soberania do povo não se deixam subordinar (...) a essas duas dimensões. Entretanto, existem afinidades entre esses dois pares de conceitos (...). ¹⁹²

Com efeito, Habermas vislumbrou que as tradições políticas clássicas emergidas nos Estados Unidos e caracterizadas como “liberais” e “republicanas” concebem os direitos humanos como expressão da “autodeterminação moral” e a soberania do povo como expressão da “autorealização ética”. Nesta perspectiva, os direitos humanos e a soberania do povo não aparecem como elementos complementares, e sim, concorrentes.

Os liberais evocam o perigo de uma tirania da maioria, postulam o primado de direitos humanos que garantem as liberdades pré-políticas do indivíduo e colocam barreiras à vontade soberana do legislador político. Ao passo que os representantes de um humanismo republicano dão destaque ao valor próprio, não-instrumentalizável, da auto-organização dos cidadãos, de tal modo que, aos olhos de uma comunidade naturalmente política, os direitos humanos só se tornam obrigatórios enquanto elementos de sua própria tradição, assumida conscientemente. Na visão liberal, os direitos humanos impõem-se ao saber moral como algo dado, ancorado num estado natural fictício; ao passo que na interpretação republicana a vontade ético-política de uma coletividade que está se autorealizando não pode reconhecer nada que não corresponda ao próprio projeto de vida autêntico. No primeiro caso, prevalece o momento moral-cognitivo, no segundo o ético-voluntário. ¹⁹³

¹⁹¹ NEVES, Marcelo, 2000, p. 113.

¹⁹² HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 133.

¹⁹³ Ibid., p. 133.

Curiosamente, Rousseau e Kant apreendem a cognição e a vontade a partir da idéia de complementação, “de tal modo que a idéia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente”.¹⁹⁴

No entanto, eles não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos, já que em linhas gerais, “Kant sugeriu um modo de ler a autonomia política que se aproxima mais do liberal, ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicano”.¹⁹⁵

Quanto à leitura pessoal que Habermas faz em relação ao nexos interno entre soberania do povo e direitos humanos, temos que:

O visado nexos interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através da forma das leis gerais. Nem Kant, nem Rousseau conseguem descobrir esse nexos. Sob premissas da filosofia da consciência, é possível aproximar razão e vontade no conceito da autonomia – porém essa capacidade da autodeterminação é atribuída a um sujeito – seja ao eu da Crítica da razão prática, seja ao povo do Contrat Social. Se a vontade racional só pode formar no sujeito singular, então a autonomia moral dos sujeitos singulares deve passar através da autonomia política da vontade unida de todos, a fim de garantir antecipadamente, por meio do direito natural, a autonomia privada de cada um. Se a vontade racional só pode formar-se no sujeito superdimensionado de um povo ou de uma nação, então a autonomia política deve ser entendida como a realização autoconsciente da essência ética de uma comunidade concreta; e a autonomia privada só é protegida contra o poder subjogador da autonomia política através da forma não-discriminadora de leis gerais. Ambas as concepções passam ao largo da força de legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientada pelo entendimento, a fim de aproximar razão e vontade – e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção. (...) Todavia, se discursos (e, como veremos, negociações, cujos procedimentos são fundamentados discursivamente) 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. Por conseguinte, o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá, se o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para uma legislação política autônoma – podem ser institucionalizadas juridicamente. O sistema dos direitos não pode ser reduzido a uma interpretação moral dos direitos, nem a uma interpretação ética da soberania do povo, porque a autonomia privada dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política.¹⁹⁶

Portanto, na visão habermasiana, embora tenham chegado perto, tanto Kant quanto Rousseau não foram capazes de identificar o nexos interno entre a soberania popular e os direitos humanos, já que um concebeu a autonomia política mais próxima ao modelo liberal, e

¹⁹⁴ Ibid., p. 134.

¹⁹⁵ Ibid., p. 134.

¹⁹⁶ Ibid., p. 138.

o outro, aproximou a respectiva autonomia ao modelo republicano. Isto deu margem para que os “Norte Americanos” reivindicassem o primado de um sobre o outro, traduzindo: seguindo a tradição, de um lado, os republicanos priorizam a soberania popular, e de outro, os liberais defendem a supremacia dos direitos humanos; de modo que os republicanos se apóiam na idéia de autorealização ética (“vontade”) e os liberais na autodeterminação moral (“cognição-razão”).

Logo, para Habermas, não há direitos humanos sem soberania popular, nem esta sem direitos humanos, já que ambos estão entrelaçados de modo a formar um “nexo interno”. Com isso, o autor quer dizer que o sistema de direitos deve ser fundamentado com base na interpretação moral dos direitos, bem como na ética da soberania do povo, pois a autonomia privada (liberdades negativas) dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política (liberdades positivas, de participação). Ambas as idéias devem fundamentar o sistema, uma vez que as liberdades de participação decorrem das liberdades negativas (autonomia privada dos cidadãos), ao mesmo tempo em que estas derivam das liberdades de participação.

4 OS DIREITOS SUBJETIVOS

Usar o direito apenas e tão-somente para fins de defesa de interesse próprio, isto é, como liberdade subjetiva de ação, trata-se de uma ação puramente instrumental e utilitarista que se traduz num reducionismo, visto que os direitos políticos são fundamentais num autêntico Estado Democrático de direito, sem os quais não se faz um direito legítimo, pois “para que os direitos mantenham sua legitimidade, é necessário que os cidadãos troquem seu papel de sujeitos privados do direito e assumam a perspectiva de participantes em processos de entendimento que versam sobre as regras de sua convivência”.¹⁹⁷

O direito não é um sistema fechado narcisisticamente em si mesmo, uma vez que se alimenta da eticidade democrática dos cidadãos (...) para que o processo democrático de estabelecimento do direito tenha êxito, é necessário que os cidadãos utilizem seus direitos de comunicação e de participação num sentido orientado também para o bem comum, o qual pode ser proposto politicamente, porém não imposto juridicamente. Como todos os direitos subjetivos, os direitos políticos das pessoas, de acordo com sua forma, abrem espaços da liberdade de arbítrio que implicam a obrigatoriedade de um comportamento legal. Entretanto, independentemente dessa estrutura, eles só conseguem abrir as fontes de legitimação para a formação discursiva da opinião e da vontade, se os cidadãos utilizarem suas liberdades comunicativas – não apenas como liberdades subjetivas de ação para a defesa de interesses próprios – como liberdades comunicativas para fins do

¹⁹⁷ Ibid., p. 323.

“uso público da razão”. (...) Nesta medida, o Estado democrático de direito depende de motivos de uma população acostumada à liberdade, os quais não são atingidos pelas intromissões do direito e da administração. Isso explica por que, no paradigma procedimentalista do direito, as estruturas de uma sociedade civil viva e de uma esfera pública política não contaminada pelo poder têm que carregar uma boa parte das expectativas normativas, principalmente o fardo da gênese democrática do direito, que se pretende normativa.¹⁹⁸

Habermas, por ser um pensador crítico, repudia toda e qualquer visão utilitarista, na qual os atores da sociedade civil agem individualmente, sem qualquer laço de solidariedade social.¹⁹⁹

Para Marcelo Neves²⁰⁰:

Em Habermas a liberdade não é interpretada negativa e instrumentalmente. Os sujeitos não são concebidos de um ponto de vista egoísta e pretendendo apenas manter os seus espaços de liberdade. Além de sua postura como sujeitos privados, impõem-se os direitos de participação em uma práxis orientada para o entendimento intersubjetivo.

Por isso Lizst Vieira²⁰¹ dirá que, em Habermas, o espaço público é visto como “uma arena de discurso, autônoma em relação ao sistema político, como um local onde se realiza a interação intersubjetiva de cidadãos conscientes, solidários e participativos”.

A reconstrução do espaço público se dá, segundo Habermas, dentro de uma perspectiva emancipatória, contemplando procedimentos racionais, discursivos, participativos e pluralistas, que permitam aos atores da sociedade civil um consenso comunicativo e uma auto-regulação, fonte de legitimidade das leis. Nem o espaço doméstico nem o espaço de produção contêm este potencial democrático. A autonomia do espaço público participativo revaloriza o primado da comunidade e da solidariedade, possibilitando a libertação da sociedade civil dos imperativos sistêmicos, isto é, dos controles burocráticos do Estado e das imposições econômicas do mercado.²⁰²

Contudo, o conceito de “direito subjetivo” não pode ser desprezado. Ele é importante porque “desempenha um papel central na moderna compreensão do direito”.²⁰³

Os direitos subjetivos correspondem ao conceito de liberdade de ação subjetiva. São eles (rights) que estabelecem “os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade.”²⁰⁴

¹⁹⁸ Ibid., p. 323-324.

¹⁹⁹ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 64.

²⁰⁰ NEVES, Marcelo. Op. cit., 2000, p. 117.

²⁰¹ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 64.

²⁰² Ibid. p. 64.

²⁰³ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 113.

²⁰⁴ Ibid., p. 113.

São também importantes porque definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos enquanto portadores de direitos.²⁰⁵

No artigo 4 da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789, podemos ler o seguinte: A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica a um outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis.²⁰⁶

Para Habermas, Kant se apóia neste artigo, ao elaborar o seu princípio geral do direito, segundo o qual toda ação é equitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral.²⁰⁷

Tão parecido com este princípio kantiano, é o princípio de justiça formulado por Rawls, segundo o qual todos devem ter o mesmo direito ao sistema mais abrangente possível de iguais liberdades fundamentais.²⁰⁸ Isto esclarece porque o direito moderno firma seu terreno nos princípios da formalidade, da racionalidade e da liberdade. Na legalidade também, uma vez que “o conceito de lei explicita a idéia do igual tratamento, já contida no conceito de direito: na forma de leis gerais e abstratas, todos os sujeitos têm os mesmos direitos”.²⁰⁹

A igualdade se dá, neste espírito, no plano formal, já que todos são iguais perante a lei (abstrata e geral porque construída pela razão humana, soberana e emancipatória nos termos do iluminismo). No entanto, há uma grande diferença entre nascer igual e ser igual. De fato nascemos todos iguais, isto é, com os mesmos atributos de ser humano, mas não somos iguais materialmente. A igualdade material não será possível alcançar enquanto houver o egoísmo latente na pessoa humana.

Aquelas máximas apontadas acima – Kant e Rawls –, nos esclarecem porque o “direito moderno” se adequa especialmente à integração de sociedades econômicas que, em domínios de ação neutralizados do ponto de vista ético, dependem das decisões descentralizadas de sujeitos singulares orientados pelo sucesso próprio.²¹⁰

Porém, o direito não pode satisfazer apenas as exigências funcionais de uma sociedade complexa, devendo levar em conta também as condições precárias da integração social que se realiza, em última instância, através das realizações de entendimento de sujeitos que agem comunicativamente, isto é, através da aceitabilidade de pretensões de validade. O direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as

²⁰⁵ Ibid., p. 113.

²⁰⁶ Ibid., 113-114.

²⁰⁷ Ibid., p. 114.

²⁰⁸ Ibid., p. 114.

²⁰⁹ Ibid., p. 114.

²¹⁰ Ibid., p. 114.

leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação. Estas obtêm sua legitimidade através de um processo legislativo que, por sua vez, se apóia no princípio da soberania do povo. Com o auxílio dos direitos que garantem aos cidadãos o exercício de sua autonomia política, deve ser possível explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade.²¹¹

E Habermas²¹² explica o porque deste paradoxo, dizendo:

Porque esses direitos dos cidadãos têm, de um lado, a mesma estrutura de todos os direitos, os quais abrem ao indivíduo esferas da liberdade de arbítrio. Mesmo sem levar em conta as diferenças nas modalidades de uso desses direitos, os direitos políticos também devem poder ser interpretados como liberdades de ação subjetivas, as quais simplesmente fazem do comportamento legal um dever, portanto liberam os motivos para um comportamento conforme as regras. De outro lado, o processo legislativo democrático precisa confrontar seus participantes com as expectativas normativas das orientações do bem da comunidade, porque ele próprio tem que extrair sua força legitimadora do processo de um entendimento dos cidadãos sobre regras de sua convivência. Para preencher a sua função de estabilização das expectativas nas sociedades modernas, o direito precisa conservar um nexu interno com a força socialmente integradora do agir comunicativo.

O fato é que existe um nexu problemático entre “as liberdades privadas subjetivas” e a “autonomia do cidadão”; e até agora os filósofos do direito não conseguiram harmonizar de modo satisfatório a “autonomia pública” com a “autonomia privada”.²¹³ E por quê?

De acordo com Habermas, existe um sério entrave teórico, já que a relação entre “direito subjetivo” e “direito público”, no âmbito da dogmática jurídica, ainda não foi esclarecida de modo convincente. Também continua não apaziguada a concorrência entre direitos humanos e soberania do povo, no interior do direito racional.²¹⁴

Tal impasse teórico representa um desafio para os pensadores do direito na atualidade. No entanto, Habermas tenta explicar e oferecer saídas para o entrave, não somente a partir da reconstrução das premissas da filosofia da consciência, mas também a partir da reconstrução da herança metafísica do direito natural, qual seja, aquela herança que subordina o direito positivo ao direito natural (moral).²¹⁵

Entretanto, o direito positivo e a moral pós-convencional desenvolveram-se co-originalmente a partir de reservas da eticidade substancial em decomposição. A análise kantiana da forma do direito fornecerá a ocasião para retomar a discussão sobre a relação entre direito e moral, a fim de mostrar que o princípio da democracia não pode ser subordinado ao princípio moral, como é feito na construção kantiana da doutrina do direito. Após a indicação do rumo, eu posso dedicar-me a fundamentar o sistema dos

²¹¹ Ibid., p. 114.

²¹² Ibid., p. 115.

²¹³ Ibid., p. 115.

²¹⁴ Ibid., p. 115.

²¹⁵ Ibid., p. 115.

direitos como auxílio do princípio do discurso, de modo a esclarecer por que a autonomia privada e pública, os direitos humanos e a soberania do povo pressupõem mutuamente.²¹⁶

4.1. A doutrina dos direitos subjetivos na tradição do direito alemão

Na dogmática do direito civil da Alemanha a doutrina do direito subjetivo, enquanto liberdade subjetiva de ação foi influenciada pela filosofia do direito idealista.²¹⁷

Para Savigny, uma relação jurídica “garante o poder que compete à pessoa singular: uma região onde domina a sua vontade e domina com nosso consentimento. (...) o direito no sentido subjetivo é legítimo por si mesmo, porque ele, partindo da invulnerabilidade da pessoa, da aplicação livre da vontade individual, garante uma região de dominação independente”.²¹⁸

O direito considerado na vida real, envolvendo e penetrando por todos os lados de nosso ser, nos aparece como um poder do indivíduo. Nos limites desse poder, reina a vontade do indivíduo, e reina com o consentimento de todos. A tal poder ou faculdade nós chamamos direito, e alguns, direito em sentido subjetivo.²¹⁹

No mesmo passo, de acordo com Puchta, o direito é essencialmente direito subjetivo, já que ele “é o reconhecimento da liberdade que advém em igual medida aos homens como sujeitos que detêm o poder da vontade”.²²⁰

Interpretando o pensamento jusfilosófico idealista, Habermas conclui que “os direitos subjetivos são direitos negativos que protegem os espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade. A autonomia privada é garantida principalmente através do direito de fechar contratos, de adquirir, herdar ou alienar propriedade”.²²¹

Mas com o passar dos anos, as fundamentações idealistas foram perdendo sua força e o século XIX veio mostrar que o direito privado somente poderia legitimar-se por si mesmo durante o tempo em que a autonomia privada do sujeito do direito estivesse apoiada na autonomia moral da pessoa.²²²

No momento em que o direito em geral perdeu sua fundamentação idealista (...) o invólucro do poder de dominação individual perdeu o núcleo normativo de uma legítima

²¹⁶ Ibid., p. 115-116.

²¹⁷ Ibid., p. 116.

²¹⁸ Ibid., p. 116.

²¹⁹ MONTORO, A. F. Introdução à Ciência do Direito. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995, p. 437.

²²⁰ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 116.

²²¹ Ibid., p. 116-117.

²²² Ibid., p. 117.

liberdade da vontade, naturalmente necessitada de proteção. Depois que esse laço foi rompido, o direito passou a afirmar-se, segundo a interpretação positivista, como a forma que reveste determinadas decisões e competências com a força da obrigatoriedade fática. Direitos subjetivos valem, desde a época de Windscheid, como reflexos de uma ordem jurídica, a qual transmite a indivíduos poder de vontade incorporada objetivamente nela (...).²²³

Com Ihering, a filosofia do direito alemã ganha uma interpretação utilitarista, segundo a qual a utilidade e não a vontade constitui a essência do direito.²²⁴

O direito subjetivo é conceitualmente um poder jurídico, conferido ao indivíduo através da ordem jurídica, cujo fim consiste em ser um meio para a satisfação de interesses humanos.²²⁵

Vale considerar que a teoria do interesse de Ihering se contrapõe à teoria da vontade de Windscheid. A primeira, vê na vontade do sujeito o elemento essencial e característico do direito subjetivo, ao passo que a segunda, procura caracterizar o direito subjetivo, não pelo lado do sujeito, mas pelo do objeto e o define como interesse juridicamente protegido.²²⁶

O fato é que esta teoria surtiu alguns reflexos na jusfilosofia alemã da época, porque a idéia do interesse e do proveito permitiu a extensão dos direitos privados subjetivos aos direitos em geral.²²⁷

No entanto, num estágio mais superior de construção teórica em torno dos direitos subjetivos, não se falava tanto de um direito subjetivo de A a algo, algo que se encontra devidamente protegido contra a invasão de terceiros; agora, a novidade é que o direito refere-se à participação dos sujeitos de direito em realizações organizadas (Associações de Defesa dos Consumidores, por exemplo, em que a Associação defende interesses homogêneos, coletivos ou até mesmo difusos, interesses tais elencados na categoria dos direitos de terceira geração).

Mas é com Hans Kelsen que a doutrina do direito subjetivo ganha uma conotação mais científica e empírica.²²⁸

A posição de Kelsen, a respeito do direito subjetivo, é uma decorrência lógica de sua “Teoria pura do direito”, que identifica direito e norma positiva e elimina do campo jurídico todos os conceitos estranhos ao sistema de normas positivas estabelecidas pelo Estado.²²⁹

²²³ Ibid., p. 117.

²²⁴ Ibid., p. 117.

²²⁵ Ibid., p. 117-118.

²²⁶ MONTORO, A. F. op. cit., 1995, p. 443.

²²⁷ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 118.

²²⁸ Ibid., p. 118.

Para Kelsen, o direito subjetivo nada mais é do que o próprio direito objetivo, isto é, a norma jurídica, em sua relação com o sujeito, de cuja declaração de vontade depende a aplicação do ato coativo estatal, estabelecido pela norma. Quando posso dizer que o direito objetivo passou a ser meu direito subjetivo? Pergunta Kelsen. E ele mesmo responde: o direito objetivo transforma-se em direito subjetivo, quando está à disposição de uma pessoa, isto é, quando a norma faz depender de uma declaração da vontade dessa pessoa a aplicação do ato coativo estatal.²³⁰

O fato é que Hans Kelsen, com o auxílio de sua doutrina normativista, acaba criando uma teoria negadora do direito subjetivo. Aliás, ele buscou desconstruir uma série de mitos em torno das divisões clássicas entre pessoa física e pessoa jurídica, direito público e direito privado, direito subjetivo e direito objetivo etc.

Para Habermas²³¹:

Kelsen determina o direito subjetivo em geral como interesse protegido, objetiva e juridicamente, e como liberdade de arbítrio – ou poder querer, no sentido de Windscheid –, assegurada objetiva e juridicamente. Ao mesmo tempo, Kelsen despe o direito objetivo das conotações da teoria de Thon, até então influentes. Segundo Hans Kelsen, a autorização subjetiva é garantida através da vontade de um detentor do poder e revestida de uma validade deontológica (Sollgeltung) [...] Esse dever-ser é compreendido de modo empírico, não deontológico, como a validade que o legislador político confere às suas decisões, acoplando normas penais ao direito legislado. O poder de sanção estatal eleva a vontade do legislador ao nível de vontade do Estado.

A forma pessoal de interpretação kelseniana caracteriza a outra face da dogmática do direito privado, dogmática que tem sua origem no pensamento de Savigny.²³²

Hans Kelsen interpreta de modo individualista o conteúdo moral dos direitos subjetivos, perdendo desta forma a relação com a vontade livre ou o poder de dominação de uma pessoa, cuja autonomia privada merece ser albergada do ponto de vista moral.²³³

Kelsen desengata o conceito do direito da moral, e inclusive do da pessoa natural, porque um sistema jurídico que se tornou inteiramente autônomo tem que sobreviver com suas ficções autoproduzidas; ele introduz as pessoas naturais no seu próprio ambiente ou mundo circundante, nos termos da nova guinada naturalista de Luhmann. Ao criar os direitos subjetivos, a ordem jurídica estabelece o lugar lógico para o sujeito portador desses direitos.²³⁴

²²⁹ KELSEN, H. Teoria Pura do Direito. p. 5.

²³⁰ MONTORO, A. F. op. cit., 1995, p. 440.

²³¹ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 118.

²³² Ibid., p. 118.

²³³ Ibid., p. 118.

²³⁴ Ibid., p. 118.

Kelsen quer com sua teoria pura do direito desligar a pessoa natural da pessoa moral. Tal desengate abre o caminho para uma interpretação funcionalista dos direitos subjetivos. No fim das contas, a doutrina dos direitos subjetivos passa para o domínio de um funcionalismo do sistema.²³⁵

Quando o sujeito do direito não é mais tomado como ponto de referência, isso acontece para evitar que o juízo: um sujeito de direito ou uma pessoa possui direitos subjetivos, se transforme numa tautologia vazia: há direitos subjetivos [...] Pois justificar ou obrigar a pessoa significaria: autorizar direitos, submeter a deveres, em síntese: legislar normas.²³⁶

Com o fim da II Guerra Mundial, tivemos na Alemanha uma mudança na ordem do direito privado. O modelo de direito privado introduzido no regime nazista produziu reações morais contra o “destronamento” e o rebaixamento moral do direito subjetivo.²³⁷

Com a queda do Terceiro Reich, vários pensadores do direito, inclusive alguns que antes defendiam o positivismo jurídico, passaram a postular a existência de valores jurídicos, valores ligados à dignidade da pessoa humana. Eis o renascimento do direito natural na Alemanha.²³⁸

Os nomes de Helmut Coing e de Werner Maihofer, o primeiro inspirado pela filosofia axiológica de M. Scheler e de N. Hartmann, o segundo pelo existencialismo, estão diretamente associados a esse renascimento. Mas são sobretudo as reações pioneiras de Gustav Radbruch que contribuíram de maneira decisiva para a revitalização dos debates relativos ao lugar que deve ocupar o direito natural em uma ordem jurídica positiva.²³⁹

Alguns meses depois do término da guerra, Radbruch escreve no jornal Rhein-Neckar seu apelo aos princípios que transcendem os estatutos jurídicos.

Há princípios que são mais fortes que todo estatuto jurídico [...] Esses princípios são chamados de direito natural ou direito da razão. Certamente eles não estão isentos de dúvidas, se examinados em detalhes, mas o trabalho de diversos séculos elaborou, todavia, um número constante e o reuniu nas declarações chamadas dos direitos do homem e direitos cívicos, sendo o acordo tão geral que somente um ceticismo almejado pode fazer duvidar deles.²⁴⁰

²³⁵ Ibid., p. 119.

²³⁶ Ibid., p. 119.

²³⁷ Ibid., p. 119.

²³⁸ MARYIOLI, A. op. cit., 2005, p. 374.

²³⁹ Ibid., p. 374.

²⁴⁰ Ibid., p. 374-375.

As contribuições teóricas de Gustav Radbruch, e também as de Arthur Kaufmann, foram muito significativas na Alemanha Ocidental pós-guerra, porque ajudaram no trabalho de construção jurisprudencial.²⁴¹

Os tribunais de justiça fundavam seus julgamentos sobre princípios de direito natural, chegando até a pronunciar a ilegalidade da ordem jurídica nazista por não ter respeitado os ditos princípios. Essa prática vem reunir outras reflexões de Gustav Radbruch, afirmando que se há leis que renegam intencionalmente o desejo de justiça, por exemplo, recusando os direitos do homem de uma maneira arbitrária aos homens, falta a essas leis a validade, o povo não é obrigado a obedecê-las, e os juristas devem encontrar a coragem de lhes recusar o caráter jurídico.²⁴²

Todavia, a tentativa de restauração do elo entre autonomia privada e moral, introduzida conforme o direito natural, não conseguiu convencer durante muito tempo.²⁴³

Coube ao liberalismo ortodoxo renovar a compreensão reduzida dos direitos subjetivos, a qual provoca uma interpretação funcionalista na ordem dos direitos privados que passa a ser a moldura para o intercâmbio econômico capitalista.²⁴⁴

Para Helmut Coing²⁴⁵:

O pensamento do direito subjetivo mantém viva a idéia de que o direito privado e a proteção do direito (...) serve para a manutenção da liberdade do indivíduo na sociedade e de que a liberdade individual constitui uma das idéias fundamentais, em função da qual existe o direito.

L. Raiser, por outro lado, se posicionou contra a reinterpretação funcionalista; buscando auxílio de uma sociologia do direito e reintroduzindo no direito privado seu conteúdo moral, trabalhou na correção do princípio individualista e no combate ao liberalismo ortodoxo de linha lockeana.²⁴⁶

Raiser não retoma a orientação conceitual de Savigny; porém, a partir do momento em que o Estado social tenta concretizar certos domínios do direito privado burguês, ele se sente provocado a restringir o conceito de direito subjetivo às clássicas liberdades de ação. Na sua visão, os direitos fundamentais devem continuar garantindo a auto-afirmação e a responsabilidade própria da pessoa na sociedade. No entanto, os direitos fundamentais têm

²⁴¹ Ibid., p. 375.

²⁴² Ibid., p. 375.

²⁴³ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 119.

²⁴⁴ Ibid., p. 119.

²⁴⁵ COÏNG, Helmut apud HABERMAS, Jürgen. op. cit., 1997, p. 119.

²⁴⁶ RAISER, L. apud HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 120.

quer ser completados através dos direitos sociais, ou como quer alguns, simplesmente, direitos humanos de segunda geração.²⁴⁷

Tão importante quanto o reconhecimento ético e político das posições jurídicas privadas é a introdução do indivíduo, também através do direito, nos contextos de ação regulados por estruturas de ordem, os quais o envolvem e o ligam com outros; isso equivale, pois, a formar e garantir os institutos de direito, nos quais o indivíduo assume uma posição de membro.²⁴⁸

Os direitos humanos de primeira geração ou “primários” são muito fracos para assegurar à pessoa humana a proteção jurídica integral, quando esta está alocada em ordens maiores, isto é, em ordens que transcendem o indivíduo face ao grau de complexidade.²⁴⁹

Para Habermas²⁵⁰:

O direito privado passa por uma reinterpretação, quando da mudança de paradigma do direito formal burguês para o direito materializado do Estado social. No entanto, essa reinterpretação não pode ser confundida com uma revisão dos princípios e conceitos fundamentais, os quais apenas são interpretados de maneira diferente quando os paradigmas mudam. Mesmo assim, Raiser não se esquece do sentido intersubjetivo dos direitos subjetivos, o qual foi desfigurado por um modo de ler individualista. Os direitos subjetivos apóiam-se no reconhecimento recíproco de sujeitos do direito que cooperam. A suposição dos direitos subjetivos não implica necessariamente o isolamento dos parceiros do direito, que Raiser gostaria de corrigir. Os sujeitos do direito, que se atribuem reciprocamente iguais direitos, estão ligados às pessoas privadas por um tipo de união pessoal, porém, não idênticos.

Outro ponto tocado por Habermas versa sobre a posição dos direitos subjetivos e sua origem.

Direitos subjetivos não estão referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomizados e alienados, que se entesam possessivamente uns contra os outros. Como elementos da ordem jurídica, eles pressupõem a colaboração de sujeitos reclamáveis judicialmente. Neste sentido, os direitos subjetivos são co-originários com o direito objetivo; pois este resulta dos direitos que os sujeitos se atribuem reciprocamente. Para explicar a estrutura intersubjetiva das condições de reconhecimento que está na base da ordem do direito enquanto tal, não basta acrescentar direitos sociais. O desconhecimento desta estrutura determina, não somente os segmentos idealistas, como também as ramificações positivistas da dogmática do direito civil alemão.²⁵¹

²⁴⁷ Ibid., p. 120.

²⁴⁸ Ibid., p.120.

²⁴⁹ Ibid., p. 120.

²⁵⁰ Ibid., p. 120-121.

²⁵¹ Ibid., p. 121.

O fato é que a doutrina do direito subjetivo começa quando os direitos morais subjetivos se tornam independentes, os quais pretendem uma legitimidade maior que a do processo de legislação política.²⁵²

O sentido garantidor da liberdade deveria outorgar aos direitos subjetivos uma autoridade moral independente da legalização democrática, a qual não poderia ser fundamentada no âmbito da própria teoria do direito. A isso se contrapõe um desenvolvimento que culmina na subordinação abstrata dos direitos subjetivos sob o direito objetivo, sendo que a legitimidade deles se esgota, no final de tudo, na legalidade de uma dominação política, interpretada em termos de um positivismo do direito. Esse desdobramento da discussão encobre, porém, o verdadeiro problema, que está ligado à posição central dos direitos subjetivos privados: não se conseguiu esclarecer de onde o direito positivo obtém sua legitimidade. Certamente a fonte de toda legitimidade está no processo democrático de legislação; e esta apela, por seu turno, para o princípio da soberania do povo. Todavia, o modo como o positivismo jurídico introduz esse princípio não preserva o conteúdo moral independentemente dos direitos subjetivos – a proteção da liberdade individual, sublinhada por Helmut Coing. Nenhum dos dois modos atinge o sentido intersubjetivo de liberdades de ação subjetivas estruturadas juridicamente, no qual ambos os momentos aparecem por inteiro, e nem a relação entre a autonomia privada e a do cidadão.²⁵³

5 DIREITOS HUMANOS

Vimos anteriormente, que na visão habermasiana há um nexos interno entre os direitos humanos e a soberania do povo, de modo que ambos pressupõem-se mutuamente. Neste sentido, a briga pela primazia de um sobre o outro passa a ser irrelevante, já que ambos são importantes - na medida em que são o próprio fundamento - para a construção do alicerce de um sistema de direitos que necessariamente precisa garantir a autonomia privada e pública de seus cidadãos.

Assim, na filosofia política norte-americana temos duas visões antagônicas: os que defendem a supremacia dos direitos humanos e os que priorizam a soberania do povo. Os primeiros, numa compreensão individualista, seguindo a tradição do liberalismo político, entendem que a função do Estado restringe-se ao patrocínio das liberdades individuais garantidoras da busca privada da felicidade. Os segundos, afirmam que o Estado deve respeitar prioritariamente os interesses gerais – expressos através da vontade coletiva – chegando algumas vezes à desatenção de determinados direitos individuais das minorias, no desiderato de alcançar uma maior igualdade material entre os cidadãos.²⁵⁴

²⁵² Ibid., p. 121.

²⁵³ Ibid., p. 122.

²⁵⁴ Esta e as citações a seguir dizem respeito a MAIA, Antônio C. op. cit., Revista Jurídica da PUC-RJ. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>.

Habermas leva em conta as atuais discussões sobre modelos de democracia e defende um paradigma procedimental, como uma terceira opção, presente no rico debate contemporâneo no qual se confrontam liberais (John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman) e comunitarianos (Alasdair Macintyre, Bernard Williams e Charles Taylor). Neste particular, as discussões se mostram sensíveis às grandes transformações ocorridas no Leste Europeu com a consagração do *modus vivendi* democrático como forma de organização da vida política praticamente incontornável no âmbito da tradição ocidental.

Igualmente, para o estudo dos Direitos Humanos, Habermas também leva em consideração o processo de globalização, as conseqüências das transformações políticas havidas na Europa, com a queda do muro de Berlim, a fragmentação da União Soviética, bem como a progressiva institucionalização da União Européia.

No plano interno, o autor de *Direito e Democracia* trata dos modelos de democracia presentes nos Estados, ao passo que na dimensão externa, aborda as perspectivas de uma comunidade internacional cada vez mais interdependente.

Em *Faticidade e Validade* estrutura-se uma leitura das atuais condições de vida democrática na cultura norte-atlântica, alicerçada em uma poderosa interpretação da modernidade, suas patologias e de seus potenciais de organização de uma vida política mais condizente com os padrões políticos oriundos da tradição democrática ocidental, centrados no conteúdo normativo das idéias de autodeterminação e auto-realização.

Ocorre que dentro do novo paradigma procedimental - objeto de análise em linhas supra - proposto pela teoria do discurso no campo do direito, os direitos humanos assumem uma condição diferente daquela reconhecida pela grande maioria das correntes atuais do debate jurídico.

O conceito de direitos humanos não é de origem moral, mas uma modalidade específica do conceito moderno de direito subjetivo e, portanto, de uma concepção jurídica. Os direitos do homem têm por natureza um caráter jurídico. O que lhes confere uma aparência de direitos morais não é o seu conteúdo, nem por razões mais fortes, sua estrutura, mas o sentido de sua validade que ultrapassa a ordem jurídica dos Estados-nações.

Maia interpreta o pensamento de Habermas da seguinte forma:

Os direitos do homem, por exemplo, encarnam os interesses universalizáveis que se deixam justificar do ponto de vista de que nós poderíamos todos desejar e, entretanto, ninguém poderia pretender que esses direitos, que constituem a substância moral de nossa ordem jurídica, não são pertinentes à vida ética nas condições da vida moderna.

Neste espírito, a teoria habermasiana do discurso assume o estudo dos direitos humanos numa perspectiva rica, posto a oferecer uma posição distinta; comparando-se aos entendimentos tradicionais, eleva-o a um nível superior de discussões jurídico-filosóficas.

Dentro do tradicional embate entre jusnaturalistas e juspositivistas, a problemática dos direitos humanos constitui um dos pontos fundamentais de discórdia. De um lado, os jusnaturalistas reconhecem a natureza jurídica dos direitos humanos, no entanto, fundamentada na noção de direitos naturais, ao passo que de outro, os positivistas negam estatuto jurídico a esta noção e condenam qualquer fundamentação moral de enfoque aos direitos naturais.

Ora, em termos jusfilosóficos, a grande dificuldade dentro dos parâmetros teóricos vigentes, sobretudo com o predomínio teórico do positivismo jurídico nas academias, é a da forma de exigibilidade dos direitos humanos.

Ao serem compreendidos como direitos morais, reconhecidos basicamente no plano político, mas sem amparo efetivo pelo direito positivo (pois não são entendidos no estrito sentido legal da palavra), os direitos humanos carecem de mecanismos jurídicos adequados à sua proteção. (...) Certamente este modo de encarar o papel dos direitos humanos se apresenta como uma novidade em face das perspectivas tradicionais sobre esta questão. Ele corresponde a um novo modo de encarar as relações entre direito, moral e política. Tal perspectiva se encontra justificada através da impressionante obra de reconstrução da evolução do direito moderno presente em *Faticidade e Validade*, bem como expressa o coroamento de uma empresa teórica ambiciosa. Este projeto tem como um de seus objetivos centrais a garantia de uma fundamentação normativa da teoria crítica da sociedade, articulado com o debate racional aprofundado a respeito do problema da legitimação. O empenho de fornecer critérios racionais à avaliação da legitimidade dos regimes políticos, somado à preocupação de elaborar um ponto de vista moral moderno – ancorado na idéia de imparcialidade e de respeito aos interesses universalizáveis – marcam intrinsecamente este projeto que se encontra no centro do debate de idéias político-jurídico contemporâneo. (...) É cedo para avaliar as repercussões da concepção de direito estruturada pela teoria discursiva do direito e da democracia, com a sua interpretação da modernidade e do papel e função desempenhados pelo direito nas complexas sociedades atuais.

6 O PRINCÍPIO DA DEMOCRACIA

Diferente do “princípio da moral”, o “princípio da democracia” tem como finalidade “amarrar um procedimento de normatização legítima do direito.”²⁵⁵

Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo

²⁵⁵ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 145.

jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral. (...) o princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, mais precisamente, a possibilidade de todas as fundamentações, a serem realizadas em discursos (e negociações reguladas pelo procedimento), das quais depende a legitimidade das leis. (...) Partindo do pressuposto de que uma formação política racional da opinião e da vontade é possível, o princípio da democracia simplesmente afirma como esta pode ser institucionalizada – através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, já garantido em seus pressupostos comunicativos. (...) o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização externa e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito. (...) o princípio da democracia é talhado na medida das normas de direito. (...) A forma jurídica que reveste essas normas do direito estabelece-se no decorrer da evolução social. Em confronto com regras de interação naturais, que podem ser julgadas somente do ponto de vista moral, as normas do direito possuem um caráter artificial – formam uma camada de normas produzidas intencionalmente, reflexivas, isto é, aplicáveis a si mesmas. (...) Na visão da teoria do discurso, é necessário estabelecer as condições às quais os direitos em geral devem satisfazer para se adequarem à constituição de uma comunidade de direito e possam servir como medium da auto-organização desta comunidade. Por isso, é preciso criar não somente o sistema dos direitos, mas também a linguagem [o grifo é nosso] que permite à comunidade entender-se enquanto associação voluntária de membros do direito iguais e livres.²⁵⁶

Vale considerar que em matéria de teoria da democracia, basicamente, temos duas formas de consenso: um baseado nos valores – igualdade e liberdade, por exemplo –, o outro, baseado nas regras do jogo, isto é, nos procedimentos.²⁵⁷

O consenso fundado nos valores possui uma dimensão baseada na moralidade: liberdade e igualdade. Ao passo que o consenso fundado nas regras do jogo possui uma dimensão assentada na racionalidade, o que transcende a ética substancial ou concreta, posto que não está preso a nenhuma moralidade ideológica, a exemplo daquele tipo de moralidade defendido e proclamado pelos filósofos liberais ou revolucionários franceses: liberdade, igualdade e fraternidade.

Quanto ao sistema de direitos Habermas dirá que: “ele não deve apenas institucionalizar uma formação da vontade política racional, mas também proporcionar o próprio medium no qual essa vontade pode se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados”.²⁵⁸

²⁵⁶ Ibid., p. 145-146.

²⁵⁷ SARTORI, G. **A teoria da democracia revistada**: o debate contemporâneo. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994, p. 128.

²⁵⁸ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 147.

Vale considerar que para Habermas o “princípio da democracia” revela-se “como núcleo do sistema de direitos”.²⁵⁹

Contudo, o sistema de direitos proposto por Habermas (que nada mais é do que um sistema de direitos fundamentais que visa assegurar tanto a autonomia privada quanto a pública aos cidadãos) não é um sistema desvinculado ao direito moderno (racional, formal e notadamente burguês).

Derivando do princípio universal de direito kantiano – do direito ao maior grau possível de igual liberdade individual – Habermas constrói um sistema de cinco direitos básicos que contemplam boa parte dos direitos humanos tradicionalmente reconhecidos na esfera internacional (como aqueles elencados na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*). Ele entende tal sistema de direitos como devendo conter os direitos que os cidadãos devem se garantir uns aos outros se pretendem legitimamente regular sua convivência por meio do direito positivo.²⁶⁰

Assim, Habermas arrola os seguintes direitos fundamentais:

1. Direitos Fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação. Esses direitos exigem como correlatos necessários:
2. Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do status quo de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito;
3. Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual. (...)
4. Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo. (...)
5. Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4).²⁶¹

Na interpretação de Maia²⁶²:

Este sistema de direitos, que cada regime democrático concreto deve apropriadamente elaborar e especificar, delinea as condições gerais necessárias para a institucionalização de processos democráticos discursivos no direito e na política. Em síntese, estes direitos estão divididos em cinco categorias. Os três primeiros são basicamente liberdades negativas, *membership rights* (direitos de cidadania), e direitos relativos ao devido processo legal que reunidos garantem a liberdade individual de escolha, e assim a autonomia privada. O quarto – direitos de participação política – garante autonomia pública. Habermas sustenta que cada lado é indispensável e não pode ser simplesmente

²⁵⁹ Ibid., p. 158.

²⁶⁰ MAIA, Antônio C. op. cit., Revista Jurídica da PUC-RJ. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>.

²⁶¹ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 159.

²⁶² MAIA, Antônio C. op. cit., Revista Jurídica da PUC-RJ. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>.

reduzido ao outro. Sem os três primeiros grupos de direitos não há autonomia privada (e por conseqüência não há sujeitos livres e iguais de direito), mas, sem o quarto conjunto, as leis e direitos garantidores da autonomia privada são mera imposição paternalista, ao invés de expressão de autogoverno (...). Finalmente, uma quinta categoria de direitos relativos ao bem estar social, necessários na medida em que o efetivo exercício dos direitos civis e políticos depende de certas condições materiais e sociais, como por exemplo, que os cidadãos possam satisfazer suas necessidades básicas materiais.

Para Habermas, os três primeiros direitos fundamentais colocam os atores na posição de “destinatários de leis”, ao passo que o quarto (4) coloca os atores na posição de “autores de sua ordem jurídica”.²⁶³

Embora entendendo o corpo social como uma associação de livres e iguais consorciados sob o governo da lei, Habermas reconhece a importância da soberania popular e do aspecto intersubjetivo que constitui o domínio da vida política.²⁶⁴

Nesse paradigma, a soberania popular se expressa através da formação da vontade coletiva dentro do espaço público político. O problema de como resolver a tensão entre direitos humanos e soberania popular é pensado através de uma relação interna entre estas duas idéias, reconhecendo no direito das sociedades modernas não apenas o papel de garantidor da ordem e do *status quo*, mas também o de um mecanismo fundamental de integração social.²⁶⁵

Tendo em vista que os civis exercitam sua autonomia política na esfera pública e que é através dos direitos fundamentais de participação que eles participam do processo de legitimação do direito, a partir de agora, vamos dar ênfase aos direitos de participação na esfera pública pelas entidades e associações organizadas da sociedade civil.

Logo, tivemos que montar todo este cenário, para que possamos a seguir, dessa maneira, demonstrar de que forma a esfera pública contribui para a criação de um direito legítimo.

²⁶³ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 159.

²⁶⁴ MAIA, Antônio C. Revista Jurídica da PUC-RJ. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>.

²⁶⁵ Ibid.

CAPÍTULO IV

A ESFERA PÚBLICA NA CONSTRUÇÃO DE UM DIREITO LEGÍTIMO

1 MODELOS DE ESPAÇO PÚBLICO

O conceito de espaço público pode ser aplicado em várias áreas da vida social.²⁶⁶ No entanto, interessa-nos aplicar tal conceito nos domínios da teoria política e do direito.

Partindo de um modelo de espaço público próprio, Habermas, mais uma vez, tem como proposta ir além da dicotomia liberal versus comunitarista.²⁶⁷

De acordo com Liszt Vieira temos basicamente três modelos ou concepções diferentes de espaço público.

Tradição republicana representada pela visão agonística de espaço público, desenvolvido por Hannah Arendt; Tradição liberal, de matriz kantiana. Preocupa-se com a questão de uma ordem justa e estável, fornecendo um modelo chamado de legalista. Destaque para Bruce Ackerman e seu conceito de diálogo público; Modelo de espaço público discursivo, desenvolvido por Jürgen Habermas.

Vale ressaltar que a “questão de legitimidade democrática é central na teoria discursiva de Habermas, o que confere maior profundidade e apelo ao seu pensamento”.

A visão agonística de espaço público, representada por Hannah, parte do pressuposto de que a modernidade foi responsável pela perda do espaço público.

Nesse processo tivemos a diferenciação entre a esfera política *stricto sensu*, de um lado, e a economia de mercado e família, de outro.

O mesmo processo histórico que deu margem ao Estado constitucional moderno também possibilitou o surgimento da ‘sociedade’ como instância de interação entre o setor privado e o estatal. A esse processo chamou de ‘ascensão do social’. Já Hegel havia descrito este processo com o nome de ‘sistema de necessidades’: o domínio de uma atividade econômica governada pelo intercâmbio de bens e persecução do interesse econômico individual, que acarretou o desaparecimento do universal, da preocupação geral com a associação política e com a *res publica*”.

Hannah interpreta este processo de oclusão do político e de mutação do espaço público da seguinte forma: os cidadãos não mais atuam politicamente, mas simplesmente se comportam, sejam como consumidores, sejam como produtores ou até mesmo como moradores da cidade.

Ela faz apologia ao espaço político agonístico da pólis grega. Traz enorme incômodo aos modernos a sua visão altamente idealizada da pólis, bem como sua negligência com a

²⁶⁶ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 52.

²⁶⁷ Esta e as citações seguintes são de VIEIRA, L., 2001, p. 41-65.

exclusão, no espaço político da pólis grega, de numerosos grupos de seres humanos (mulheres, escravos, estrangeiros), que possibilitavam, com seu trabalho, o lazer da política. Assim, põe-se a questão de saber se a crítica do social, acompanhada da emancipação desses grupos e de sua entrada na vida política, pressuporia crítica ao próprio universalismo político. Isto é, a redescoberta do espaço público sob as condições da modernidade é necessariamente um projeto elitista ou pode ser compatível com a demanda da universalização da participação política e dos direitos de cidadania, que acompanha a modernidade desde a Revolução Francesa?

Na visão de Liszt Vieira, Arendt apresenta certa obscuridade em seu pensamento por conta de seu essencialismo fenomenológico, “de acordo com o qual o espaço público é definido como um lugar onde ocorre apenas certo tipo de ação, ação oposta a trabalho ou labor, ou ainda, a um lugar distinto de outras esferas sociais, com base em conteúdos substantivos do diálogo público”.

Enfim, Hannah interpreta o espaço público enquanto uma instância em declínio na modernidade e que precisa ser revigorada nos moldes de uma pólis grega, tendo em vista que as grandes decisões são feitas pelas lutas e reivindicações, daí tratar-se de um modelo agonístico, termo derivado do vernáculo grego *agonistikós* que significa tudo aquilo que é relativo à luta pela vida. Nesse sentido, há de se notar que Hannah ainda está apegada à idéia de revolução pelo uso da força via movimentos sociais de manifestação, a exemplo do MST, um movimento que luta pela terra, pois terra é vida, já que dela é que emana a subsistência do homem trabalhador.

Já a concepção de espaço público nos moldes da tradição liberal apresenta-se com outra conotação.

Listz Vieira dirá que o modelo liberal de espaço público é demasiado limitado, por conta de seu legalismo.

Nele, as relações políticas são demasiado vinculadas às relações jurídicas. Demanda especial atenção à questão, expressa pela idéia de neutralidade dialógica, referente à coexistência legal dos diferentes grupos (cada qual com sua concepção de bem) em uma sociedade pluralista. O justo deve ser neutro em relação a concepções de vida digna. A neutralidade é uma das bases do sistema legal moderno, estabelece o espaço dentro do qual indivíduos autônomos podem perseguir sua concepção de vida digna, mas é demasiado restritiva e paralisante para ser aplicada às dinâmicas disputas de poder no processo político real. De fato, política e democracia não podem ser neutras. Desafiam, redefinem e renegociam, o tempo todos as divisões entre o bom e o justo, o moral e o legal, o privado e o público. Estas distinções são produto de lutas sociais e históricas e contêm o resultado de compromissos de poder.

Bruce Ackermann, por exemplo, encara o espaço público como um local onde se realiza o debate público, ou seja, um espaço onde se exerce o diálogo. Para ele a questão da legitimidade é essencial dentro do Estado liberal.

Na visão de um liberal como Ackermann, “sempre que alguém questiona a legitimidade do poder de outrem, o detentor do poder deve responder não suprimindo quem questiona, mas dando uma razão que explique por que ele seria mais capacitado a detê-lo do que o contestador”.

Interpretando o modelo liberal de espaço público de Ackermann, Vieira dirá que:

Este modelo pressupõe que os grupos primários já saibam de antemão quais são os seus desacordos mais profundos antes de iniciarem o diálogo; tais grupos parecem saber se um problema constitui questão moral, religiosa ou estética em oposição a uma questão de justiça distributiva ou política pública. Para os liberais, podemos discutir legitimamente os segundos, mas devemos abstrair os primeiros. Mas é justamente o procedimento de diálogo público livre de restrições que vai decidir a natureza dos temas que se debatem. Por exemplo, aborto, pornografia e violência doméstica são questões de justiça ou de concepção de vida digna? A distinção entre essas questões não pode se dar por meio de alguma geometria moral. Tudo o que os participantes de um discurso prático concordarem não ser passível de universalização e positivação legal é assunto relativo à concepção de vida digna, o resto é concernente à questão de justiça.

Por último, temos o modelo de espaço público discursivo, desenvolvido por Jürgen Habermas. Já vimos que este, além de ser um “filósofo da racionalidade”, trata-se de um pensador que aposta na modernidade, bem como no direito enquanto instrumento de integração social. Nesse sentido, “a defesa da modernidade à luz da participação pública é um aspecto essencial da obra de Habermas”.

Para a viabilização do “projeto de modernidade” faz-se necessário a criação de uma esfera pública independente, isto é, autônoma na dimensão do debate e da argumentação. Por isso “ele enfatiza que modernidade não significa apenas diferenciação, individuação e bifurcação”.

Habermas, embora não seja um republicano, este entendido como aquele que faz apologia às “virtudes cívicas” (felicidade e bem), demonstra certa simpatia para com a tradição republicana no que tange à crença na participação política, bem como no que se refere à democratização dos processos decisórios.

Contudo, a visão habermasiana de participação é bem mais ampla se comparada com a visão republicana.

A distinção principal entre a visão habermasiana de participação e a tradição de virtude cívica diz respeito à hostilidade desses últimos a instituições da sociedade moderna, como

o mercado. Para eles, política participativa é considerada possível tanto para a pequena nobreza de base agrária como para cidadãos da polis grega, mas não para as complexas sociedades modernas, com esferas altamente diferenciadas para a economia, o direito, a política e a vida civil e familiar.

Logo, mesmo diante de um mundo em crise e demasiadamente plural e complexo, na visão habermasiana, ainda assim é possível recuperar o espaço público e o agir político de cidadãos com pluralidade de idéias e interesses tão divergentes, visto que acredita na ação redentora dos processos interativos e comunicativos dos seres que buscam o entendimento via fala, dentro de um processo de livre argumentação.

Habermas adota uma concepção mais inclusiva de formação discursiva da vontade, pois “a participação não se restringe mais a um campo político estritamente definido, mas pode realizar-se também na esfera social ou cultural”.

Participar de iniciativas cidadãs para despoluir um porto é tão político quanto criticar numa revista cultural a imagem pejorativa e estereotipada com que certos grupos são apresentados na imprensa. Esse conceito de participação enfatiza a definição de normas de ação por intermédio do debate prático, com todos os que por ela são afetados, articulando uma visão do político adequada às sociedades complexas modernas.

Nesse sentido, o modelo de espaço público habermasiano se apresenta de maneira muito mais amplo comparando-se ao restrito modelo agonístico de Hannah Arendt.

Espaço público não é entendido agonisticamente como um espaço de competição para aclamação e imortalidade duma elite política. É visto democraticamente, como criação de procedimentos pelos quais todos os afetados por normas sociais gerais e decisões políticas coletivas possam participar de sua formulação e adoção.

Assim o que está em jogo é a questão da competência. Só a elite ou um pequeno grupo de pessoas é competente para tomar decisões? O povo, por mais plural que seja nas sociedades complexas, é incapaz de deliberar e de tomar decisões politicamente relevantes? Não se faz política quando se julga uma matéria jornalística televisiva, ato costumeiramente praticado por um simples ator social no cotidiano? São sobre questões deste tipo que Habermas vem especulando.

Habermas, em alguns pontos, chega bem perto do modelo liberal de espaço público. No entanto, ao mesmo tempo em que se aproxima, dele se afasta.

Habermas e os liberais compartilham a idéia de que a legitimidade deriva do debate público, mas este debate, no modelo habermasiano, não pressupõe o constrangimento da neutralidade, pois é julgado por critérios representados pelo modelo de um discurso

prático. Surge uma esfera pública quando e onde todos os afetados por uma norma social ou política de ação empreendem um discurso prático, avaliando sua validade.

Outro aspecto relevante a ser destacado é que o modelo discursivo habermasiano foi deslocado para o campo da teoria moral da ética comunicativa, o que produziu sensível abandono às questões de teoria social e política do capitalismo tardio.

Com o deslocamento recente do modelo discursivo, mais para a teoria moral do que para a social ou política, podem-se apontar algumas incompatibilidades entre as distinções mais recentes e as intenções iniciais do diagnóstico social geral do capitalismo tardio. O modelo discursivo da ética trata de normas (em oposição a valores), de interesses generalizáveis (em oposição a necessidades culturalmente interpretadas), de justiça (em oposição à concepção de vida digna). De fato, em sua teoria moral, Habermas parece ter herdado da tradição liberal do contrato social essas diversas dicotomias dúbias, que são estranhas às intenções mais críticas e políticas da sua teoria das sociedades do capitalismo tardio.

Convém ainda ressaltar que, nas democracias ocidentais, com o advento dos grandes conglomerados econômicos e dos lobbies político-empresariais, bem como com a ação “colonizadora” dos media, a esfera pública de legitimação democrática desmoronou.

O cidadão autônomo, cujo julgamento racional e participação eram condição *sine qua non* da esfera pública, foi transformado em cidadão consumidor de imagens e mensagens transmitidas por grandes lobbies e organizações. Esse empobrecimento da vida pública é acompanhado pelo crescimento da sociedade de vigilância e voyeurismo (Foucault), por um lado, e da colonização do mundo da vida (Habermas), por outro.

Daí o apelo de Liszt Vieira acerca da necessidade de adotarmos um modelo crítico de espaço público, útil, pois, “necessário para capacitar-nos a desenhar a linha entre juridicidade, de um lado, e divulgação, de outro, no sentido de tornar público, acessível ao debate, à reflexão, à ação e à transformação moral e política”.

Do exposto, na esteira do pensador Liszt Vieira, podemos dizer que há três modelos clássicos de espaço público que se comportam da seguinte maneira: 1. o modelo de espaço público agonístico de H. Arendt é por demais fechado, posto que restringe a agenda do debate, bem como não “dá conta da realidade sociológica da modernidade nem das lutas políticas modernas por justiça”; 2. o modelo liberal identifica o diálogo público sobre o poder com o discurso jurídico sobre o direito, redundando numa visão extremamente legalista de espaço público, o que não deixa de ser uma visão reduzida e restrita. 3. O modelo discursivo habermasiano é o mais amplo, por possuir uma abertura e indeterminação radical. A agenda é

aberta, e inclui todos no processo político. Logo, não é nem legalista, nem agonístico no sentido de um “fechamento” do político.

Para Vieira:

O modelo discursivo é o único compatível com as inclinações sociais gerais de nossas sociedades e com as aspirações emancipatórias dos novos movimentos sociais, como, por exemplo, o movimento de mulheres. O procedimentalismo radical deste modelo constitui poderoso critério para desmistificar os discursos de poder e suas agendas implícitas. (...) O modelo discursivo parece adequado às sociedades modernas, pois, com o ingresso de novos grupos na esfera pública e a expansão dos direitos de cidadania na modernidade, não é mais possível imaginar um espaço público homogêneo e politicamente igualitário. O modelo habermasiano amplia o âmbito da atividade política, fertilizando-a com os influxos comunicativos provenientes da sociedade.

1.1. O liberalismo e o modelo liberal de democracia

Neste estágio, é oportuno considerar aqui a diferença entre republicanos (comunitaristas) e liberais, para situar o objeto de estudo de Habermas no que tange à sua meta de buscar a superação destes dois modelos.

Nos países desenvolvidos e industrializados do ocidente, principalmente os países de origem anglo-saxã, o liberalismo se apresenta como teoria predominante.

Com ênfase no indivíduo, o liberalismo propõe que a maioria dos direitos envolve liberdades inerentes a cada e toda pessoa. Não obstante as poucas obrigações de contrapartida, como o pagamento de impostos ou o serviço militar, constituem pontos centrais as liberdades civis e os direitos de propriedade. Os direitos individuais são vitais para a liberdade de ação do indivíduo. Em contraposição, os direitos sociais ou os pertencentes a grupos representam uma violação aos princípios liberais, sendo assim evitados. Para o liberalismo, a relação entre direitos e obrigações é essencialmente contratual, trazendo em si uma forte carga de reciprocidade: a cada direito corresponde em geral uma obrigação.

Os liberais, de uma forma em geral, consideram-se legatários das idéias de Locke, Hobbes, Stuart Mill e Kant, e partilham a idéia de liberdade de consciência, respeito pelos direitos do indivíduo e desconfiança frente à ameaça de um Estado paternalista. Entre os liberais contemporâneos convém aqui destacar autores exponenciais como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Bruce Ackerman e Charles Larmore.²⁶⁸

Interessante é a análise do sociólogo brasileiro Sorj quanto à relação havida entre a tradição liberal e a Revolução Norte-Americana. Para este pensador, a tradição liberal guarda vínculos estreitos com a Revolução Norte-Americana, uma vez que seus ideários demonstram

²⁶⁸ GONÇALVES, G. op. cit., Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>.

claramente a desconfiança face ao Estado, e por outro lado, enfatizam sobremaneira o indivíduo.²⁶⁹

Convém ressaltar que há dois tipos de liberalismo que se apresentam divergentes na filosofia política: de um lado temos o liberalismo radical (muito individualista), de outro o liberalismo moderado (mais susceptível às condições culturais e sociais da vida política).²⁷⁰

Na realidade, as divergências teóricas não se refletem necessariamente no plano das posições políticas concretas, já que a própria tradição liberal não é homogênea. Os liberais, na linha de Hobbes, defendem que a política está desprovida de significação moral, que o Estado não é mais do que um instrumento destinado a assegurar a coexistência pacífica dos indivíduos numa determinada sociedade contratualista. Já na linha de Kant, consideram que o Estado tem uma função moral autêntica e que transcende as considerações pragmáticas ou naturalistas determinantes para os anteriores. Aqui incluídos encontramos Rawls, Dworkin, Larmore, para quem, a política não tem por obrigação responder às exigências de sobrevivência mas sim garantir a cada um, e de maneira igualitária, a liberdade de escolher e de perseguir uma concepção da "vida boa", nos limites do respeito de uma capacidade equitativa por parte dos outros.²⁷¹

Resumindo: para os liberais a sociedade deve ter mais direitos do que obrigações.²⁷²

1.2. O comunitarismo e o modelo republicano de democracia

Opostamente ao liberalismo, o comunitarismo põe em primeiro plano a comunidade, a nação e a sociedade. Defende a solidariedade e a idéia de um destino comum, posto que são valores necessários para a concretização da unidade social.²⁷³

Na perspectiva comunitarista, a sociedade sustenta-se pela ação e apoio dos grupos, contrariamente às decisões atomistas do indivíduo no âmbito liberal. Seu principal objetivo consiste em construir uma comunidade baseada em valores centrais, como identidade comum, solidariedade, participação e integração. Por conseguinte, as obrigações tornam-se predominantes em face dos direitos, os quais se restringem oficialmente à proteção contra o inimigo externo. Critica-se, assim, de forma pontual, a fixação nos direitos realizada pelo liberalismo. Todavia, a reciprocidade entre direitos e obrigações é amenizada para a perspectiva comunitarista: direitos são conferidos à medida que uma série de obrigações é cumprida.²⁷⁴

²⁶⁹ SORJ, B. **A democracia inesperada: cidadania, direitos humanos e desigualdade social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 25.

²⁷⁰ GONÇALVES, G. op. cit., Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. ?.

²⁷³ Ibid., p. 39.

²⁷⁴ Ibid., p. 39-40.

Os comunitaristas, afirmam guardar raízes no aristotelismo, em Hegel, em Rousseau e na tradição republicana da Renascença (Maquiavel). Comungam da desconfiança pela moral abstrata, têm simpatia pela ética das virtudes (bem) e uma concepção política com muito espaço para a história das tradições. Entre os comunitaristas encontramos Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Will Kymlicka, e Michael Walzer.²⁷⁵

Interessante é a análise do sociólogo brasileiro quanto à relação havida entre a tradição republicana e a Revolução Francesa. Para este pensador, a tradição republicana guarda vínculos estreitos com a Revolução Francesa, uma vez que seus ideários enfatizam sobremaneira “a participação política e o papel ativo do Estado como expressão da vontade do povo e fiador dos valores de solidariedade e fraternidade, veiculados por um conjunto de instituições sociais (em particular a escola)”.²⁷⁶

Ademais, o comunitarismo tem como proposta que o indivíduo seja tratado como um membro que faz parte de uma comunidade política de iguais.²⁷⁷ E, para que exista um aperfeiçoamento da vida política na democracia, há uma exigência de cooperação social, um empenhamento público e participação política, isto é, formas de comportamento que ajudem ao enobrecimento da vida comunitária. Consequentemente, o indivíduo tem obrigações éticas para com a finalidade social, deve viver para a sua comunidade organizada em torno de uma só idéia substantiva de bem comum.²⁷⁸

Resumindo: para os comunitaristas a sociedade deve ter mais obrigações do que direitos.

1.3. A crítica de Habermas face às perspectivas liberal e comunitarista

Habermas, a partir de sua teoria discursiva, tece críticas às perspectivas liberal e comunitarista.

Habermas entende que o agir político do cidadão no modelo liberal é por demais limitado, posto que instrumental, tendo em vista que este modelo segue a tradição liberal do direito natural iniciada com Locke, demasiadamente individualista.²⁷⁹

²⁷⁵ GONÇALVES, G. op. cit., Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>.

²⁷⁶ SORJ, B. op. cit., 2004, p. 25.

²⁷⁷ GONÇALVES, G. op. cit., Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 41.

Se o modelo liberal, como vimos, focaliza principalmente direitos individuais e tratamento igual, o modelo comunitarista confere exagerada ênfase à participação no governo, única forma de garantir ao cidadão a liberdade.²⁸⁰

Interessante notar que, para um liberal ser livre é ser titular de direitos, ao passo que, para um republicano, ser livre é participar da vida política comunitária. Se para um, o direito é que confere a liberdade, para outro, o que a garante é a participação política.

Habermas não se filia nem à visão liberal, nem à visão republicana. As visões clássicas ainda estão apegadas à idéia de que a democracia se faz e se resolve tão somente através do voto.

A democracia não se reduz à representatividade eleitoral, nem se justifica por uma lei moral elevada e definidora de práticas políticas ideais, tal como se encontra no ideal de Justiça de John Rawls. A valorização do conceito de cidadania propiciou a revalorização das práticas sociais, levando a participação política a transcender o mero ato de votar.²⁸¹

Tanto o modelo normativo de democracia comunitarista, quanto o modelo normativo procedimental dão maior ênfase à formação democrática da vontade, tratando-a de modo amplo, ao passo que no modelo liberal de democracia o processo de formação é bem mais restrito e menos enfático, visto que a atividade participativa dos cidadãos está limitada a legitimar periodicamente – pelo voto – o exercício do poder Estatal. Ao contrário, “essa atividade deve ser permanente na esfera pública democrática e deveria ser vista como fonte de todos os processos políticos de tomada de decisão”.²⁸²

(...) o republicanismo enfoca o ideal antigo de negociação intersubjetiva acerca de assuntos públicos como parte essencial da vida dos cidadãos; já na perspectiva procedimentalista não são as virtudes cívicas dos cidadãos que motivam o processo de formação democrática da vontade, mas sim procedimentos moralmente justificados. No primeiro modelo, o republicanismo, a esfera pública democrática é considerada um meio para a realização do autogoverno de uma comunidade política. No segundo, a esfera pública é entendida como procedimento no qual a sociedade tenta resolver problemas políticos racionalmente de uma maneira legítima.²⁸³

Para Honneth²⁸⁴:

²⁸⁰ Ibid., p. 41.

²⁸¹ Ibid., p. 41.

²⁸² HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. In: SOUZA, Jesse (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora UNB, 2001, p. 64.

²⁸³ Ibid., p. 65.

²⁸⁴ Ibid., p. 65-66.

De acordo com a concepção procedimentalista (...) as instituições estatais têm de formar um subsistema independente, legalmente embasado, porque as estruturas de comunicação amplamente ramificadas da esfera pública não possuem o tipo de poder pelo qual podem ser tomadas decisões universalmente válidas. No espaço pré-parlamentar, a opinião pública é formada pela troca de argumentos e convicções e define a tomada de decisão nas instituições de administração estatal, as quais, por sua vez, em nome do fortalecimento de procedimentos democráticos, garantem as pressuposições sociais para a existência continuada da esfera pública democrática.

Sobre a concepção de lei face aos dois modelos, temos que:

Onde o republicanismo político, por natureza, tem uma certa tendência para entender normas legais como o instrumento social pelo qual a comunidade política tenta preservar sua própria identidade, de acordo com a convicção procedimentalista, os direitos básicos representam um tipo de segurança para a existência continuada da interação da esfera pública democrática com a administração política. Na perspectiva republicana, a lei é a expressão cristalizada da autocompreensão de uma cidadania solidária; para o procedimentalismo, representa medidas precautórias, sancionadas pelo Estado e moralmente legitimadas, de proteção do procedimento democrático em sua complexidade.²⁸⁵

Habermas por depositar toda a sua crença no poder comunicativo e na ação social, diverge dos liberais, na medida em que apreende os aspectos individuais secundariamente. Logo, Habermas não pode ser encarado como um liberal.²⁸⁶

Os fins coletivos não resultam de arranjos ou disputas entre interesses privados conflituosos, nem a política é vista como maximização de interesses individuais. A política é uma instância que transcende os interesses privados. O espaço público não se coaduna com a visão liberal de neutralidade, dissociada dos interesses concretos dos atores sociais, mas, ao contrário, permite a institucionalização das pluralidades nas sociedades civis modernas e a possibilidade de consenso mediante procedimentos comunicativos exercidos na esfera pública, fornecendo os critérios éticos de regulação dos discursos práticos. A esfera pública, enfim, é a instância geradora de decisões coletivas e legitimadora da democracia.²⁸⁷

Para Sérgio Costa²⁸⁸:

No que se refere à neutralidade liberal, esta pode ser interpretada, conforme sob três perspectivas: a) neutralidade das conseqüências: as regras estabelecidas deveriam ter as mesmas conseqüências para todas as comunidades que compartilham um mesmo sistema político. B) neutralidade dos objetivos: o estado liberal não defende qualquer concepção do bem em detrimento de outras concepções; c) neutralidade da justificação: os princípios

²⁸⁵ Ibid., p. 66.

²⁸⁶ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 65.

²⁸⁷ Ibid., p. 65.

²⁸⁸ COSTA, Sérgio. Reconhecer as Diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; Domingues, José Maurício (Organizadores). **Teoria Social e Modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 212.

de justiça não podem ser fundados em valores éticos substantivos, mas em conceitos morais universalmente aceitos, portanto, imparciais.

Aqui se situa a crítica dos comunitaristas, posto que ela procura mostrar que “a retórica da neutralidade liberal é claramente a ocultação de uma determinada concepção do bem, a saber, uma concepção individualista de bem, que levaria ao egoísmo e negligenciaria o valor da comunidade, da participação pública e da virtude cívica. A neutralidade liberal seria uma falácia, pois se os liberais admitem que a capacidade de escolha individual somente pode ser desenvolvida e exercida em comunidade, em um certo tipo de sociedade, e aceitam a necessidade de reconhecer, proteger e promover semelhante sociedade, então aceitam uma política do bem comum. A promoção desta sociedade – o bem comum liberal – deve ser maior aos direitos individuais naquela sociedade”.²⁸⁹

Por outro lado, não podemos atribuir à Habermas a qualidade de um republicano, pois ele “unifica a ação coletiva na esfera comunicativa e, portanto procedimental, e não nos conteúdos ou valores cívicos”.²⁹⁰

O bem comum, conteúdo e valor para os republicanos, não constitui um objetivo em si mesmo, a ser necessariamente perseguido, ainda que seja possível sua sobrevivência, apesar das diferenciações sociais. No espaço público serão resolvidos debates públicos em torno dos interesses coletivos, possibilitando uma ação comum a partir do princípio do discurso. Habermas vê desvantagens no idealismo excessivo de tornar o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos orientados pelo bem comum. Devido à porosidade do espaço público contemporâneo, a política não pode mais ser vista como atributo das elites, tornando-se indispensável a adoção de mecanismos e procedimentos de participação, assegurando-se a todos, principalmente aos grupos sociais minoritários, igualdade de acesso ao espaço público, mediante o discurso, independentemente dos conteúdos.²⁹¹

É dentro deste espírito que pretendemos demonstrar de que forma Habermas ultrapassa a dicotomia liberal versus comunitarista.

Num primeiro momento, ele visa a desconstrução dos modelos de democracia liberal e republicano, para depois reconstruí-los à luz da teoria do discurso. Em seguida, ele usa a teoria discursiva para assimilar elementos de ambos os modelos integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e tomada de decisões.

²⁸⁹ Ibid., p. 212.

²⁹⁰ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 55.

²⁹¹ Ibid., p. 65.

Num estudo comparado, no que tange ao processo democrático e à formação política da opinião e da vontade, Habermas contrasta os modelos apresentados, descrevendo-os de modo a tecer suas considerações.

Na perspectiva liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses. E as regras da formação do compromisso [...] são fundamentadas nos direitos fundamentais. Ao passo que a interpretação republicana vê a formação democrática da vontade realizando-se na forma de um auto-entendimento ético-político, onde o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre sujeitos privados [...] Ora, a teoria do discurso assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisões. Esse processo democrático estabelece o nexó interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos de justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos. Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade substancial de uma determinada comunidade para as regras do discurso e as formas de argumentação, que extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento e, em última instância, da estrutura da comunicação lingüística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa. [...] Na visão republicana, a formação política da opinião e da vontade das pessoas privadas constitui o medium, através do qual a sociedade se constitui como um todo estruturado politicamente. A sociedade é por si mesma sociedade política ou *societas civilis*; pois, na prática de autodeterminação política de sujeitos privados, a comunidade como que toma consciência de si mesma através da vontade coletiva dos sujeitos privados. Isso faz com que a democracia seja sinônimo de auto-organização política da sociedade. [...] Na visão liberal, a separação entre aparelho do Estado e sociedade, que aparentemente não pode ser eliminada, tem que ser superada pelo processo democrático. O equilíbrio regulado do poder e dos interesses necessita de uma canalização através do Estado de direito. A formação democrática da vontade de cidadãos auto-interessados [...] constitui apenas um elemento no interior de uma constituição destinada a disciplinar o poder do Estado através de medidas normativas, a saber criação de direitos fundamentais, do modelo de tripartição de poderes, modelo de vinculação às leis, etc. [...] A argumentação liberal caminha numa direção oposta à do potencial estorvador de um poder do Estado que coloca entraves ao intercâmbio social e espontâneo das pessoas privadas. O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim, na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a qual deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas de felicidade de pessoas privadas em condições de produzir.²⁹²

Com efeito, a teoria do discurso aparece como uma terceira opção face aos dois modelos de democracia, e apresentando-se de modo novo, assume elementos de ambas as perspectivas.

A teoria do discurso atribui ao processo democrático maiores conotações normativas do que o modelo liberal, as quais, no entanto, são mais fracas do que as do modelo republicano, assumindo elementos de ambas as partes, compondo-se de modo novo. Na linha do republicanismo, ela coloca no centro o processo político da formação da opinião

²⁹² HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 19-21.

e da vontade, sem porém entender a Constituição do Estado de direito como algo secundário.²⁹³

Na teoria do discurso, o desenvolvimento da política deliberativa não depende de uma cidadania apta a agir coletivamente, mas depende da institucionalização dos processos e pressupostos comunicacionais, bem como do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formam de modo informal.²⁹⁴

Logo, a teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processos de entendimento; tais processos são desenvolvidos a partir de procedimentos democráticos e também a partir das redes comunicacionais das esferas públicas políticas. Essas comunicações formam arenas nas quais é possível ocorrer uma formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de matérias relevantes para toda a sociedade e que precisam ser regulamentadas.²⁹⁵

O fluxo comunicacional que serpeia entre formação pública da vontade, decisões institucionalizadas e deliberações legislativas, garante a transformação do poder produzido comunicativamente, e da influência adquirida através da publicidade, em poder aplicável administrativamente pelo caminho da legislação. Como no modelo liberal, as fronteiras entre Estado e sociedade são respeitadas; porém, aqui, sociedade civil, tomada como base social de esferas públicas autônomas, distingue-se tanto do sistema econômico, como da administração pública. Dessa compreensão da democracia resulta a exigência normativa de um deslocamento de pesos nas relações entre dinheiro, poder administrativo e solidariedade, a partir das quais as sociedades modernas satisfazem suas necessidades de integração e de regulação. Aqui as implicações normativas são evidentes: a força social e integradora da solidariedade, que não pode ser extraída apenas de fontes do agir comunicativo, deve desenvolver-se através de um amplo leque de esferas públicas autônomas e de processos de formação democrática da opinião e da vontade, institucionalizadas através de uma Constituição, e atingir os outros mecanismos de integração social – dinheiro e o poder administrativo – através do medium direito.²⁹⁶

Por isso é que, na visão habermasiana, a esfera pública é tratada como uma arena de formação da vontade política e da opinião pública.

É o espaço do debate público, do embate dos diversos atores da sociedade. Trata-se de um espaço público autônomo apresentando uma dupla dimensão: de um lado, desenvolve processos de formação democrática de opinião pública e da vontade política coletiva; de

²⁹³ Ibid., p. 21.

²⁹⁴ Ibid., p. 21.

²⁹⁵ Ibid., p. 23.

²⁹⁶ Ibid., p. 22.

outro, vincula-se a um projeto de práxis democrática radical, em que a sociedade civil são capazes de exercer seus direitos subjetivos públicos.²⁹⁷

Habermas acaba repudiando a visão utilitarista, na qual os atores da sociedade civil agem de modo egoísta, sem qualquer laço de solidariedade social. Também repudia a visão marxista, que restringe o espaço público a uma esfera determinada pelas relações econômicas.²⁹⁸

Nesse sentido, o espaço público é visto como “uma arena de discurso, autônoma em relação ao sistema político, como um local onde se realiza a interação intersubjetiva de cidadãos conscientes, solidários e participativos.”²⁹⁹

A reconstrução do espaço público se dá, segundo Habermas, dentro de uma perspectiva emancipatória, contemplando procedimentos racionais, discursivos, participativos e pluralistas, que permitam aos atores da sociedade civil um consenso comunicativo e uma auto-regulação, fonte de legitimidade das leis. Nem o espaço doméstico nem o espaço de produção contêm este potencial democrático. A autonomia do espaço público participativo revaloriza o primado da comunidade e da solidariedade, possibilitando a libertação da sociedade civil dos imperativos sistêmicos, isto é, dos controles burocráticos do Estado e das imposições econômicas do mercado.³⁰⁰

Por isso, Habermas adota o modelo procedimental de democracia e de criação do direito.

A análise das condições da gênese e da legitimidade do direito concentrou-se na política legislativa [...] minha teoria do direito descreve essa política como um processo que envolve negociações e formas de argumentação. Além disso, a criação legítima do direito depende de condições exigentes, derivadas dos processos e pressupostos da comunicação, onde a razão, que instaura e examina, assume a figura procedimental [...] Passo a desenvolver [...] um conceito procedimental de democracia, o qual é incompatível com o conceito da sociedade centrada no Estado [...].³⁰¹

2 BEM VERSUS JUSTO

Quanto ao debate sobre quem deve prevalecer, o justo ou o bem, tal assunto tem marcado a disputa de razão entre liberais e republicanos.

A afirmação do justo sobre o bem traça a fronteira entre os pensamentos morais antigos e modernos: os antigos colocavam a questão de qual bem, que sendo objeto do meu desejo me levaria à melhor forma de vida (eudaimonia) [...] os modernos preocupam-se com a

²⁹⁷ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 63.

²⁹⁸ Ibid., p. 63.

²⁹⁹ Ibid., p. 64.

³⁰⁰ Ibid., p. 64.

³⁰¹ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 9-10.

questão do justo, isto é, como é que eu devo agir, já não em relação ao meu bem, à minha felicidade, mas em relação às condições que tornam possível a procura do bem, conduzida por cada indivíduo (dever). Se as éticas pré-iluministas tinham como pressuposto o raciocínio que consiste em deduzir o telos a partir da natureza humana, em contrapartida, as éticas iluministas rejeitaram qualquer perspectiva teleológica da natureza humana ao não aceitarem a idéia do Homem como possuidor de uma essência que definisse o seu verdadeiro fim. Enquanto Aristóteles parte do Homem e deduz as virtudes necessárias para atingir um ideal de vida, Kant vai partir de uma regra racional que está acima do Homem como espécie e elabora uma ética que se reduz à descoberta e aplicação das leis a priori do pensamento e do raciocínio puro que devem reger o comportamento moral. Kant procura a forma universal da lei moral fundamentada racionalmente, sem referência a uma entidade superior ou transcendental. A noção moderna de dever foi uma maneira de libertar a ética de questões de conteúdo existencial demasiado subjetivas (no sentido de se tomar por orientação a felicidade ou a realização individual) e encontrar um bem como um princípio formal, que uma vez aplicado seria o critério de valor moral objetivo de toda e qualquer ação - a generalização do conceito de dever. Neste sentido, a afirmação da "Prioridade do justo sobre o bem" - tese central do pensamento ético moderno e contemporâneo - tem vantagens para os pós-kantianos: oferece uma justificação da moral mais sólida do que a justificação antiga, porque não depende de pressupostos empíricos; parece mais aplicável num mundo onde a obrigação moral deve coabitar com uma pluralidade crescente de concepções do bem. Além disso, a atenção deslocou-se das concepções substanciais do bem em direção às noções de autonomia moral e de liberdade individual. Esta nova forma de colocar a questão moral implica uma distinção de princípio entre a moral pessoal (indivíduo) e a esfera do político (coletivo). Tendo presente esta contextualização importa realçar que na articulação entre os conceitos de justo e de bem se tornou um lugar comum afirmar que os Liberais defendem a prioridade do "justo sobre o bem" (posição deontológica) e que os Comunitaristas defendem a prioridade do "bem sobre o justo" (posição teleológica). O debate atual a propósito do justo e do bem consiste, em parte, na questão de se este deslocamento do interesse filosófico (do bem para o justo) foi um progresso ou um erro. Os liberais optam unanimemente em favor do progresso, já a maior parte dos comunitaristas, tem uma atitude muito crítica em relação a esta deslocação em direção ao justo.³⁰²

Habermas deixa claro sua posição deontológica quando afirma “o justo, fundamentado na lógica da argumentação, tem o primado sobre o bom, logo, as questões relativas à vida boa cedem o lugar às questões da justiça”.³⁰³

Rawls, por outro lado, também deixa claro sua opção deontológica, conforme os ensinamentos de Jean Lacoste.³⁰⁴

Importa apenas observar que Rawls se distingue da tradição grega separando o bem do justo. Sua crítica do utilitarismo inscreve-se numa crítica mais geral das teorias teleológicas (de telos, o objetivo, a finalidade) da justiça que a definem a partir de um bem supremo, de uma finalidade dominante, quer se trate do prazer, quer da utilidade [...] A justiça não consiste em impor um ideal da pessoa humana ao qual seria preciso sacrificar tudo; deve permitir a todos o bem principal, o respeito de si. A prioridade da

³⁰² GONÇALVES, Gisela. op. cit., Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>.

³⁰³ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 35.

³⁰⁴ LACOSTE, J. op. cit., 1992, p. 140.

justiça sobre o bem é uma maneira de defender a riqueza da sociedade civil, a diversidade das personalidades, a liberdade, contra as coerções dos princípios morais.³⁰⁵

Habermas sustenta um entrelaçamento entre moral, política e direito, embora este não se confunda com a moral. Ele também não descarta a necessidade da existência de um direito fundamentado na moral, isto é, dum direito conforme princípios de justiça.

Por um lado, impõe-se uma fundamentação moral, importando que as normas jurídicas não ofendam princípios de justiça (universais). Por outro lado, o pluralismo da esfera pública exige a consideração da diversidade de valores no âmbito dos procedimentos políticos.³⁰⁶

3 O ESPAÇO PÚBLICO EM HABERMAS

Em Habermas a idéia de formação democrática da vontade tem sua origem na noção de que o indivíduo só atinge liberdade no reino público constituído pela argumentação discursiva.³⁰⁷

Para Habermas o ponto de surgimento da democracia começa quando se verifica a prática intersubjetiva pela qual os cidadãos têm de discutir e regular os negócios comuns publicamente na esfera pré-parlamentar.³⁰⁸

Dentro da esfera pública politicamente constituída, procedimentos democráticos garantem a cada indivíduo poder fazer uso de sua autonomia legalmente definida de participação com direitos iguais e, ao lado de outros, na formação da vontade conjunta.³⁰⁹

Por conseguinte, na visão habermasiana as redes de comunicação pública não institucionalizadas possibilitam processos espontâneos de formação de opinião. Este tipo de esfera pública na forma de redes, face a sua autonomia, são capazes de ressonância no legislativo, sendo que elas dependem de uma “ancoragem social” nas associações da sociedade civil, bem como necessitam de um “mundo da vida racionalizado”.³¹⁰

Os impactos, as “influências” e as “ressonâncias” no legislativo são fecundos e plausíveis na medida em que os atores exercem o chamado “poder comunicativo”.

O poder comunicativo manifesta-se nos procedimentos democráticos de formação da vontade estatal, que, além de incluir o processo eleitoral e o legislativo, abrange o

³⁰⁵ Ibid., p. 140.

³⁰⁶ NEVES, Marcelo. op. cit., 2001, p. 122.

³⁰⁷ HONNETH, Axel. op. cit., 2001, p. 69.

³⁰⁸ Ibid., p. 88.

³⁰⁹ Ibid., p. 88.

³¹⁰ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 90-91.

discurso em vários níveis da esfera pública. Trata-se da determinação de decisões vinculatórias e da produção de normas jurídicas entre sujeitos orientados na busca do entendimento.³¹¹

A “ressonância” é igualmente possível na medida em que os parceiros jurídicos sejam capazes de “organizar por si mesmos sua vida em comum”.³¹²

Partindo do pressuposto de que a esfera pública é tratada como uma estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida através da sociedade civil, e partindo da premissa de que o espaço público é a “caixa de ressonância” onde os problemas a serem elaborados pelo sistema político encontram eco, dirá Habermas³¹³ que:

A esfera pública é um sistema de alarme dotado de sensores especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda a sociedade. Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar.

Assim, se temos um problema sócio-ambiental, a exemplo da prática de queimadas, os sensores da esfera pública identificarão de plano o problema, reforçando a pressão exercida pelo “fato problemático” na forma de tematização, problematização e dramatização, para que o poder legislativo, ao assumi-lo, dê início ao processo de edificação da futura lei que irá disciplinar a prática de queimadas.

Com efeito, o fato problemático tem seu impacto imediato na esfera pública. Poderíamos até dizer que a esfera pública trata-se de uma “fonte do direito”. Se o direito nasce do fato e se o fato tem seu impacto imediato neste espaço, logo, o direito nasce do fato percebido de pronto pela esfera pública, fato que deverá ser tematizado, problematizado e dramatizado pelos atores, para uma posterior assunção pelo poder legislativo.

Convém mencionar que o princípio da teoria do discurso é importante na medida em que desloca para o centro dos debates “as condições para uma formação política racional da opinião e da vontade”.³¹⁴

Ele as retira do nível das motivações e decisões de atores ou grupos singulares e as transporta para o nível social de processos institucionalizados de resolução e de decisão. E aqui emerge o ponto de vista estruturalista: processos democráticos e arranjos comunicativos podem funcionar como filtros que selecionam temas e contribuições,

³¹¹ NEVES, M. p. 123.

³¹² HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 91.

³¹³ Ibid., p. 91.

³¹⁴ Ibid., p. 324.

informações e argumentos, de tal modo que somente “contam” os que são válidos e relevantes.³¹⁵

Para Habermas³¹⁶, “esfera ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém, ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social”.

A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfiadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana.³¹⁷

Por isso que o conceito de esfera pública ocupa posição central na teoria habermasiana como arena de formação da vontade coletiva.³¹⁸

É o espaço do debate público, do embate dos diversos atores da sociedade. Trata-se de um espaço público autônomo apresentando uma dupla dimensão: de um lado, desenvolve processos de formação democrática de opinião pública e da vontade política coletiva; de outro, vincula-se a um projeto de práxis democrática radical, em que a sociedade civil é capaz de exercer seus direitos subjetivos públicos.³¹⁹

No momento oportuno abordaremos a relação entre o espaço público e o mundo da vida. Contudo, adiantamos algumas questões importantes para o tópico ora em análise.

Na obra *Direito e Democracia*, Habermas descobre que o mundo da vida é um “reservatório para interações simples”, sendo que os sistemas de ação e saber especializados que se formam no interior do mundo da vida, continuam vinculados a ele.³²⁰

Eles se ligam a funções gerais de reprodução do mundo-da-vida (como é o caso da religião, da escola e da família), ou a diferentes aspectos de validade do saber comunicado através da linguagem comum (como é o caso da ciência, da moral, da arte). Todavia a esfera pública não se especializa em nenhuma destas direções; por isso quando

³¹⁵ Ibid., p. 324.

³¹⁶ Ibid., p. 92.

³¹⁷ Ibid., p. 92.

³¹⁸ VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 63.

³¹⁹ Ibid., p. 63.

³²⁰ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 92.

abrange questões politicamente relevantes, ela deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada.³²¹

A esfera pública, em sua essência, trata-se de uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, “a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana”.

Os que agem comunicativamente encontram-se numa situação que eles mesmos ajudam a constituir através de suas interpretações negociadas cooperativamente, distinguindo-se dos atores que visam o sucesso e que se observam mutuamente como algo que aparece no mundo objetivo. O espaço de uma situação de fala, compartilhado intersubjetivamente, abre-se através das relações interpessoais que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias. Qualquer encontro que não se limita a contatos de observação mútua, mas que se alimenta da liberdade comunicativa, que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem. Em princípio, ele está aberto para parceiros potenciais do diálogo, que se encontram presentes ou que poderiam vir a se juntar.

Assim, na esfera pública, as manifestações são escolhidas de acordo com temas e tomadas de posição pró ou contra; não só, posto que os argumentos e as informações são construídos na forma de opiniões “focalizadas”. Tais opiniões “focalizadas”, traduzindo melhor, “enfeixadas”, são transformadas em opinião pública através do modo como surgem e através do amplo assentimento de que “gozam”.

Uma opinião pública não é representativa no sentido estatístico. Ela não constitui uma agregado de opiniões individuais pesquisadas uma a uma ou manifestadas privadamente; por isso, ela não pode ser confundida com resultados da pesquisa de opinião. A pesquisa da opinião política pode fornecer um certo reflexo da ‘opinião pública’, se o levantamento for precedido por uma formação da opinião através de temas específicos num espaço público mobilizado.

Na esfera pública pugna-se por influência, pois ela é constituída nessa esfera. Nessa luta não se aplica apenas a influência política já auferida - de partidos estabelecidos ou de grupos conhecidos, tais como o Greenpeace, a Anistia Internacional etc.-, mas também se aplica o prestígio de especialistas e grupos que conquistaram sua influência por intermédio das “esferas públicas especiais”, a exemplo das autoridades e membros das igrejas, a notoriedade de artistas e literatos, a reputação dos cientistas, o renome de astros do esporte, do showbusiness etc..

³²¹ Esta e as citações seguintes são de HABERMAS, J., 1997, p. 92-98.

A partir do momento em que o espaço público se estende para além do contexto das interações simples, entra em cena uma diferenciação que distingue entre organizadores, oradores e ouvintes, entre arena e galeria, entre palco e espaço reservado ao público expectador. Os papéis de ator, que se multiplicam e se profissionalizam cada vez mais através da complexidade organizacional, e o alcance da mídia, têm diferentes chances de influência. Porém, a influência política que os atores obtêm sobre a comunicação pública, tem que apoiar-se, em última instância, na ressonância ou, mais precisamente, no assentimento de um público de leigos que possui os mesmos direitos. O público dos sujeitos privados tem que ser convencido através de contribuições compreensíveis e interessantes sobre temas que eles sentem como relevantes. O público possui esta autoridade, uma vez que é constitutivo para a estrutura interna da esfera pública, na qual atores podem aparecer.

Contudo, Habermas nos adverte que é necessária a distinção entre os atores sociais que surgem e participam da esfera pública e os atores que ocupam uma esfera pública já formada para fins de dominação, a fim de “aproveitar-se dela”. Tal é o caso, por exemplo, de grandes grupos de interesses, “bem organizados e ancorados em sistemas de funções, que exercem influência no sistema político através da esfera pública”.

Nesse sentido, a autonomia estrutural da esfera pública – “estrutura autônoma” – deve ser garantida, pois “antes de ser assumida por atores que agem estrategicamente, a esfera pública tem que reproduzir a partir de si mesma (...)”.

Os problemas tematizados na esfera pública política transparecem inicialmente na pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida. E, na medida em que essas experiências encontram sua expressão nas linguagens da religião, da arte e da literatura, a esfera pública ‘literária’, especializada na articulação e na descoberta do mundo, entrelaça-se com a política. Há uma união pessoal entre *cidadãos do Estado*, enquanto titulares da esfera pública política, e os *membros da sociedade*, pois – em seus papéis complementares de trabalhadores e consumidores, de segurados e pacientes, de contribuintes do fisco e de clientes de burocracias estatais, de estudantes, turistas, participantes do trânsito, etc. – eles são expostos, de modo especial, às exigências específicas e às falhas dos correspondentes sistemas de prestação.

Com efeito, as experiências individuais participam de uma dimensão privada devendo ser interpretadas no horizonte de uma biografia particular, “a qual se entrelaça com outras biografias, em contextos de mundos da vida comuns”.

Os canais de comunicação da esfera pública engatam-se nas esferas da vida privada – as densas redes de interação da família e do círculo de amigos e os contatos mais superficiais com vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos, etc. – de tal modo que as estruturas espaciais de interações simples podem ser ampliadas e abstraídas, porém não destruídas. De modo que a orientação pelo entendimento, que prevalece na prática cotidiana, continua valendo também para uma comunicação entre estranhos, que se desenvolve em esferas públicas complexas e ramificadas, envolvendo amplas distâncias.

Habermas aponta para o fato de que o limiar entre a esfera privada e a pública não é definido através de temas ou relações fixas, pois as “condições da comunicação” são passíveis de modificação, logo, não são estáticas.

Estas modificam certamente o acesso, assegurando, de um lado, a intimidade e, de outro, a publicidade, porém, elas não isolam simplesmente a esfera privada da pública, pois canalizam o fluxo de temas de uma esfera para a outra. A esfera pública retira seus impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares. Neste contexto particular é sintomático constatar que, nas sociedades européias do século XVII e XVIII, se tenha formado uma esfera pública burguesa moderna, como esferas das pessoas privadas reunidas e formando um público. Do ponto de vista histórico, o nexos entre esfera pública e privada começou a aparecer nas formas de reunião e de organização de um público leitor, composto de pessoas privadas burguesas, que se aglutinavam em torno de jornais e periódicos.

4 A IMPORTÂNCIA E O PAPEL DA SOCIEDADE CIVIL NA ATUALIDADE

Os principais protagonistas no processamento dos interesses e das demandas sociais continuam a ser os partidos políticos. Contudo, na atualidade, são incapazes de representar os desejos, as necessidades e os interesses dos atores e setores mais desfavorecidos. Igualmente, são incapazes de expressar as dimensões morais da política.³²²

Para Sorj³²³:

Os partidos políticos, durante um longo período, pretenderam ser simultaneamente a expressão dos indivíduos e das grandes causas de interesses do conjunto da sociedade. A convergência da solidariedade e da individualidade, de valores comuns e de respeito à autonomia individual, é assegurado, em regimes democráticos, por eleições, através das quais os cidadãos delegam aos partidos e políticos poder para defender seus interesses particulares (individuais) e comuns (de grupos e do conjunto da sociedade).

O Legislativo, “espremido” entre o Executivo e o Judiciário, tende a se fragmentar, colonizado pelos lobbies econômicos.

Dessa forma o espaço do discurso moral na sociedade se transferiu para uma galáxia de agrupamentos, denominada ‘sociedade civil’, da qual a imprensa geralmente se apresenta como porta-voz em cuja mobilização tem papel central, através da denúncia, em nome de ‘valores absolutos’, de comportamentos não-idôneos de homens e mulheres ou agências públicas.

A expansão, o fomento e a estruturação das organizações que se auto-intitulam como ‘sociedade civil’ representam e expressam os seguintes fatores: 1. a crise dos partidos

³²² SORJ, B. op. cit., 2004, p. 67.

³²³ Esta e as citações seguintes são de SORJ, B., 2004, p. 67-74.

políticos; 2. a perda de centralidade da classe operária; 3. o recrudescimento ou retração do estado de bem-estar social; 4. as progressivas e crescentes dificuldades que os governos encontram para enfrentar e solucionar os novos desafios das sociedades complexas, posto que fragmentadas e globalizadas.

A ‘sociedade civil’ passou a ocupar o imaginário social e político como a única portadora de virtudes, associadas na tradição socialista aos trabalhadores e ao ‘povo’, e valorizadas como novo agente de transformação social e expressão dos desejos libertários e de justiça social diante da desumanidade do mercado e do Estado. O distanciamento crescente entre os ativistas sociais, com uma agenda de defesa de valores absolutos, e os partidos políticos, cada vez mais pragmáticos, permitiu a caracterização da ‘sociedade civil’ como uma instância que seria a ‘autêntica’ representação da ‘sociedade’ perante um sistema político deslegitimado.

Quanto ao conceito de “sociedade civil”, este não possui um sentido unívoco. É que cada sistema de filosofia social o apreende de maneira diferente. No entanto, o conceito acadêmico pouco espelha o sentido específico que a sociedade lhe atribui na atualidade.

Nos anos 60 e 70, sua presença nos meios intelectuais esteve ligada em particular à valorização do marxismo gramsciano, mas sua divulgação no sentido próximo a seu uso atual está associada à luta contra os regimes autoritários na América Latina e nos países comunistas, em referência aos esforços organizados de resistência da sociedade ante o poder do Estado. Porém as conotações de um universo naturalmente ético e de um mundo homogêneo do período de luta contra o regime autoritário perderam a atualidade em regimes democráticos.

No Brasil, entre os intelectuais, em especial cientistas políticos e sociais, verifica-se, hodiernamente, uma preocupação que vislumbra a necessidade de se introjetar um viés sociológico no debate sobre o fenômeno da democratização e sua relação com a ‘sociedade civil’, tema atual e fascinante. Com efeito, tais pensadores brasileiros têm como principal objeto de análise, as instituições políticas formais.

O conceito por esses autores é fundamentalmente associado à obra de Habermas e impregnado de fortes conotações normativas. Eles constituem elaborações semifilosóficas, nas quais em vez de estudos concretos da ‘sociedade civil’ na sua diversidade e complexidade, o que temos são “casos” escolhidos a dedo (em que a experiência do orçamento participativo tem sempre seu lugar assegurado) e que servem para confirmar as teses gerais.

O prestígio que a “sociedade civil” possui hoje na mídia, assim como perante as organizações internacionais, tem dado lugar ao uso acrítico e apologético desse conceito pelas ciências sociais, que ao contrário, deveria assumir uma posição crítica em relação a elas. Sorj, contudo, adverte-nos: “Faz-se necessária uma análise crítica do conceito, que não exime, pelo

contrário exige, a necessidade de se explicar o lugar que a ‘sociedade civil’ passou a ocupar no imaginário e na prática social”.

Os argumentos da filosofia política, que nas últimas décadas tem procurado recuperar esse conceito com um forte conteúdo normativo, parecem-nos, pelo menos do ponto de vista sociológico, bastante frágeis. Trata-se, em geral, de construções dedutivas que culminam com a formulação de um conceito de ‘sociedade civil’ carregado de *wishful thinking*. Assim, Jean Cohen e Andrew Arato, a partir da teoria social de Habermas, procuram alargar o horizonte da prática democrática, identificando a ‘sociedade civil’ com um espaço público não-estatal, que conviveria lado a lado com a esfera dos interesses privados (a economia) e do Estado (no qual se incluiria aparentemente o sistema político partidário). (...) A ‘sociedade civil’ seria formada por atores autônomos, capazes de enfrentar o mercado e o Estado, e geraria novas formas de participação política e novos direitos, limitando, assim, as tendências à privatização/mercantilização e à burocratização da vida social. Em geral, falta clareza na definição a respeito de quem faria concretamente parte da ‘sociedade civil’. Arato e Cohen, por exemplo, privilegiam os movimentos sociais, enquanto Habermas parece sublinhar o papel das associações e organizações, como as ONGs.

Ocorre que as imprecisões teóricas e conceituais dificultam o diálogo entre a sociologia e a filosofia social. As imprecisões e a falta de entendimento entre os cientistas devem-se ao trabalho de identificação das organizações sociais concretas com base em critérios teóricos que definem esferas de ação social deduzidas sempre a partir de princípios abstratos. Dessa maneira, as três formas de racionalidade que orientam a ação na sociedade moderna são: “a administrativo-burocrática; a mercantil ou monetária; e a solidária e autônoma dependente da ação comunicativa”. Cada uma delas, são dedutivamente identificadas com organizações sociais delimitadas, a saber: o Estado, o mercado/empresas e a sociedade civil.

Na vida social, as virtudes e os vícios nunca são monopólios de instituições precisas. O espaço do ‘mundo da vida’, que Habermas procura constantemente delimitar, está presente nos interstícios de todas as organizações sociais. As organizações da ‘sociedade civil’, na sua maioria, estão imbricadas nos sindicatos, partidos, igrejas, empresários, ou mesmo foram criadas por eles, além de manterem múltiplos vínculos com o Estado. As realidades sociológicas dessas organizações são muito diferentes em cada contexto nacional, determinando diversas formas de inserção na sociedade e no sistema político. A idéia de que a ‘sociedade civil’ representa um importante componente na consolidação da democracia pressupõe que os diversos subsistemas, em particular as instâncias representativas partidárias e o sistema judiciário, funcionem de forma adequada. Isso permitiria que a ‘sociedade civil’ pudesse desempenhar o papel de correia de transmissão entre espaço público e o sistema político. Contudo, não é o que ocorre na maioria dos países latino-americanos – e, inclusive, nos países avançados –, nos quais a ‘sociedade civil’ se transformou num conceito hipostasiado, tendente a substituir a dimensão da política pelo discurso moral ou, no caso de organizações religiosas fundamentalistas, integrantes da galáxia da ‘sociedade civil’, a desconhecer valores democráticos básicos.

Ocorre que na medida em que a sociedade civil procura desconectar-se do sistema político, em especial o partidário, diminui-se sensivelmente a importância da dimensão política associada ao parlamento. Conseqüentemente, intensificam-se os processos de fragmentação social; e não só. A capacidade de desenvolvimento de projetos sociais dilui-se, quando o correto deveria ser a construção de projetos de forma cooperativa. A idéia que vem afirmar que a sociedade civil poderia existir voltando as costas para o Estado é ilusória.

O uso do conceito de sociedade civil tal como praticado por alguns de seus autoproclamados representantes é a própria negação do conceito de espaço público. Se a sociedade civil é uma dimensão da esfera pública, ela não pode ser representada por nenhum grupo, o que significaria o abandono da idéia de uma esfera aberta. A esfera pública é pública, pois constitui espaço de diálogo, de encontro de opiniões diferentes, que ninguém pode representar e do qual nenhum ator pode se apropriar, já que estaria destruindo seus próprios fundamentos, homogeneizando uma realidade cuja condição de existência é a diversidade. A auto-representação da sociedade civil como uma estrutura homogênea favorece esta tendência. No lugar de se apresentarem como um partido (isto é, como uma parte) contraposto a outros, as organizações da sociedade civil dificilmente debatem com suas congêneres. Elas não se constituem, pelo menos explicitamente, na crítica a outras organizações pares, mais em contraposição ao Estado ou ao mercado.

A apropriação arbitrária e monológica do espaço público é bem mais visível nos países em processo de democratização ou em regimes autoritários. Contudo, a apropriação do espaço público também está presente no interior da maioria das organizações da sociedade civil. É que elas geralmente são radicais e parciais, na medida em que proclamam valores morais absolutos e se lançam contra o sistema político estatal, desvalorizando-o. Com isso, elas podem contribuir para “desestabilizar o papel da esfera pública como espaço de diálogo e de elaboração de alternativas políticas e, finalmente, desestabilizar a própria democracia, que é condição de existência de uma sociedade civil autônoma.”

No entanto, em todos os países em que a sociedade democrática está solidamente instalada, não existem maiores questionamentos sobre o espaço específico que devem ocupar o Estado e as instituições da administração pública em relação àquelas organizações com vocação pública mais fundada no direito civil privado. Não é o caso dos países latino-americanos, e menos ainda dos países africanos. Uma vez que os governos gozam de baixa legitimidade ou não são democráticos, a sociedade civil tende a se considerar mais legítima que o próprio governo. Em certas situações, até mesmo grupos armados, como as Farc, na Colômbia, passam reivindicar a representação da ‘sociedade civil’. Em contextos não-democráticos, esse “substitucionismo” político é inevitável, mas em regimes democráticos representa um retorno às práticas que podem desembocar em formas de messianismo autoritário.

Na visão habermasiana, a sociedade civil pode, em certas circunstâncias, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar o complexo parlamentar, obrigando o sistema político a modificar o rumo e o trajeto do poder oficial do Estado enquanto sistema político.

Contudo, os sociólogos que estudam a comunicação de massas são muito céticos em relação ao poder modificativo e de influência da esfera pública, posto que as esferas públicas das democracias ocidentais continuam sendo dominadas pelo poder e pela mídia.

Para Marcelo Neves ³²⁴:

As instâncias de intermediação entre “sociedade civil” e Estado, como os meios de comunicação de massa desempenham um papel importante na esfera pública; mas esta é muito mais ampla, eis que inclui diferentes formas de intermediação entre Estado de direito e “sociedade civil” (...), como, por exemplo, os movimentos cívicos ou sociais e modos não organizados de comportamento e comunicação, sobretudo a ‘forma de protesto’, que se distingue da ‘forma da oposição política em uma democracia constitucionalmente regulada’.

Assim, a sociedade civil, com todo o seu prestígio, pode ser encarada de duas maneiras: é importante como promotora de novas práticas sociais, bem como é capaz de expressar a crise social vivenciada pelas instituições políticas. É que, na prática, as relações entre partidos políticos e a sociedade civil tendem a ser paradoxais, isto é, são ao mesmo tempo tensas e complementares.

Complementares, pois os partidos (e governos) parasitam a ‘sociedade civil’ para identificar novos temas e causas que lhes permitam manter uma dimensão “transcendental”, já que eles mesmos foram, na prática, evacuando as ideologias que alimentavam sua criatividade e renovação moral. Conflitivas, pois as organizações da ‘sociedade civil’ tendem a retirar legitimidade dos partidos e governos constituídos. (...) esse conflito não ameaça regimes democráticos solidamente estabelecidos, mas apresenta um potencial de desmoralização da vida política em países com democracias menos consolidadas. ³²⁵

Mas a sociedade civil também pode ser entendida como um vetor de reivindicação por novos direitos, bem como poder se interpretada como um veículo importante na luta por um direito legítimo, estando ela entre o espaço público e o sistema político (complexo parlamentar do Estado).

4.1. As organizações não-governamentais

³²⁴ NEVES, Marcelo. op. cit., 2001, p. 134.

³²⁵ SORJ, B. op. cit., 2004, p. 74.

Da ‘sociedade civil’ nascem as ONGs. Elas, por sua vez, não só representam a um conjunto amplo de instituições, como também tratam-se de organizações privadas que não têm como escopo o lucro.³²⁶ Abrangem uma série de organizações: filantrópicas de natureza religiosa (geralmente baseadas no trabalho voluntário), fundações, associações de bairro, entidades de defesa ambiental e de direitos humanos, e até empresas, “que encontram nesse formato uma solução mais lucrativa de gestão empresarial”.

Apesar de continuidades entre as antigas formas de ação filantrópica e as ONGs, a ONG ‘moderna’, que se expandiu enormemente a partir dos anos 70, é de um tipo novo, tanto em termos político-culturais como em termos de organizações. A ONG contemporânea representa uma instituição especializada na criação, defesa e disseminação de direitos humanos e tende reivindicar o monopólio dessa área do discurso político. Em termos organizacionais, é formada, em geral, por profissionais dedicados exclusivamente a ‘causas sociais’ e inclui, por vezes, núcleos de pesquisadores.

Há uma pluralidade de ONGs espalhadas pelo mundo e no Brasil, cada qual com suas características e fins próprios, sendo que a sua maioria é de pequeno porte. No Brasil, podemos identificar as Piongs (ONGs ligadas a instituições públicas), as Bongs (associadas a “business”, isto é, dependentes de empresas), as Iongs (relacionadas a redes internacionais), as INGs (indivíduos não-governamentais), as Rongs (ONGs ligadas a instituições não-governamentais) e as Pongs (ONGs associadas a partidos). Para Sorj, “outras divisões enfatizam: a) o caráter local, nacional ou transnacional; b) o caráter voluntário ou profissional; c) a área de atuação. Tal classificação é indicativa da diversidade de orientações, mas, na prática, nenhuma ONG pertence a um modelo “puro” de organização e atuação”.

O mundo das ONGs, portanto, não representa uma dimensão autônoma da sociedade, pois mantém relações variadas, muitas vezes de dependência direta, com outras esferas da vida social – o que, em princípio, é um dado positivo, mas que exige uma análise detalhada e concreta sobre o papel das ONGs em cada contexto social, em vez de sua elevação ao estatuto de novo agente do progresso histórico.

Por outro lado, nas últimas décadas, as ONGs passaram a se destacar não só no cenário acadêmico, como também na imprensa falada e escrita, aparecendo como um importante instrumento de inovação social e de inéditas práticas democráticas, agindo como promotoras e articuladoras de novas propostas de reconstrução social e disseminando movimentos sociais autênticos.

³²⁶ Esta e as citações seguintes são de SORJ, B., 2004, p. 74-90.

Podemos identificar dois grandes tipos ideais de ONGs: aquelas orientadas a defender causas (em inglês, *advocacy*) e as que desenvolvem práticas sociais “exemplares”. O principal objetivo das primeiras é a realização de atividades de impacto midiático, muitas vezes nos limites da lei, como forma de chamar a atenção da opinião pública para suas bandeiras. As segundas se dedicam a desenvolver projetos sociais concretos, o que não exclui o objetivo de chamar a atenção pública para seus alvos.

Na América Latina, as organizações não-governamentais ainda não possuem força política como na Europa, não obstante tenham crescido diuturnamente, geralmente impulsionadas pelos processos de democratização e de crescimento das patologias sociais, a exemplo do aumento dos índices de violência e do crescimento urbano desordenado e caótico.

O universo das ONGs na América Latina tem se diversificado enormemente desde os anos 70, quando eram fundamentalmente financiadas por fontes externas como forma de apoiar a resistência aos regimes autoritários. Nas últimas décadas, a importância relativa de recursos externos tem diminuído, e aumentado a de recursos públicos, mas também de empresas, influenciadas pelo discurso da empresa-cidadã, cuja participação em projetos sociais tem se ampliado sensivelmente em países como o Brasil.

Para Sorj, há uma afinidade entre a mídia e os processos que levaram ao fortalecimento da sociedade civil e das ONGs, já que “apesar das importantes e óbvias diferenças entre os dois atores, há uma forte afinidade entre eles: ambos reproduzem e aumentam seus raios de influência graças à crescente disjunção entre opinião pública, política partidária e Estado”.

Para as ONGs, o acesso à mídia é fundamental, já que elas não possuem bases sociais, e os laços que as ligam a seu público potencial são frágeis e ativados em função de acontecimentos específicos. Inclusive porque os grupos sociais que elas procuram representar ou expressar são, em geral, pouco ou nada estruturados e, na maioria das vezes, sem recursos para ter um impacto direto no sistema econômico ou político. Por isso, parte de suas atividades tem como objetivo obter um impacto midiático. Existir implica capacidade de chamar a atenção da imprensa, inclusive com ações sensacionalistas, por vezes nos limites da legalidade, como tem sido, por exemplo, a atuação de grupos ambientalistas ou do MST.

Nas sociedades democráticas contemporâneas, os meios de comunicação ocupam a função do exercício de denúncias conteudísticas, isto é, de conteúdo moral. Tendo em vista que possuem um poder eficaz de influenciar a opinião pública, elas tendem a se apresentar como “expressão moral da sociedade”.

De fato, elas são formadoras não só de opinião, como também “introjetam” nas massas a noção do “certo” e do “errado”, apropriando-se da capacidade crítica dos cidadãos e da autonomia na forma de pensar os problemas cotidianos.

Embora cumpram um papel social importante, não deixam de ser sucedâneos de mecanismos efetivos de participação e de discussão social, que só poderiam se dar em espaços de elaboração de opiniões que, nas democracias modernas, são ainda, apesar de todas as suas limitações, os partidos políticos.

Nas democracias modernas, as ONGs atuam no campo da “desresponsabilização social do Estado”, posto que “há uma tendência, tanto de governos como de instituições internacionais, a transferir para as ONGs responsabilidades sobre serviços sociais”.

Contudo, as ONGs, atualmente, agradam tanto os defensores do modelo neoliberal e da globalização da economia, quanto aqueles que a estes se opõe.

A maioria das organizações que se autodenominam ‘sociedade civil’ (...) posiciona-se explicitamente contra o neoliberalismo e, em geral, a globalização. Contudo, as instituições internacionais e empresariais associadas ao neoliberalismo e à globalização desenvolveram na última década uma cruzada contra a ineficiência e a corrupção do Estado e contra seu papel como produtor direto de bens e de serviços públicos. Assim, a crítica ao Estado, apresentada pela sociedade civil, é reapropriada por essas instituições, que inclusive se dispõem a financiar as instituições da ‘sociedade civil’ como forma de diminuir o papel do Estado, transferindo responsabilidades às ONGs.

De fato, perante a omissão e ineficiência do aparato estatal, as organização não-governamentais têm a vantagem de serem flexíveis, dinâmicas e muito criativas na apresentação de propostas alternativas. Na visão de Sorj, elas são “centros de experimentação de novas práticas e soluções para os desafios de um mundo em mutação, que apresenta constantemente novos problemas”.

O perigo é que o Estado, em função da limitação de recursos e prioridades políticas, utilize as ONGs para se desincubar de suas responsabilidades e não assumam as experiências bem-sucedidas ou utilize somente experiências isoladas como ‘vitrine publicitária’. (...) O desafio é relacionar as redes horizontais – representadas pelas ONGs, com sua capacidade de mobilização local e porosidade social – às estruturas verticais do Estado, que possui recursos e alcance nacional, e criar um círculo virtuoso, em que os respectivos espaços sejam respeitados.

As ONGs também enfrentam o problema da representação. Elas não embasam sua legitimidade na representação numérica dos cidadãos, “mas no *ethos* moral e no valor intrínseco das causas que defendem”.

Entretanto, à medida que algumas ONGs se autoproclamam a expressão da sociedade civil organizada, acabam reproduzindo todos os erros das antigas organizações vanguardistas ou de cunho revolucionário, a exemplo do movimento operário.

A separação entre os ‘porta-vozes’ dos direitos humanos e os representantes políticos eleitos tanto expressa como gera uma crise de representação dos partidos políticos. Essa contradição apresenta-se ainda mais dramática dado que a expressão organizada da ‘sociedade civil’ são geralmente ONGs constituídas, na sua maioria, por um número extremamente pequeno de indivíduos. Como não aspiram a tomar o poder, essa situação não apresenta maiores riscos para o sistema político, mas quando, direta ou indiretamente, estão associadas a grupos que objetivam o poder, o discurso da sociedade civil guarda certas semelhanças com os antigos partidos ‘vanguardistas’ revolucionários, enquanto minorias que se auto-representavam como encarnação de valores morais absolutos.

Para Sorj, “essa visão supõe que preexiste uma sociedade civil desorganizada, homogênea e naturalmente virtuosa, e que falta, somente, dar-lhe voz”.

Enquanto a antiga opinião pública nacional associada aos partidos políticos se expressava através de projetos com propostas definidas de organização da sociedade e do Estado nacional, a nova opinião pública, associada à chamada ‘sociedade civil’, se organiza em torno de reivindicações ao Estado de temas específicos, mobilizadas geralmente por eventos com repercussão midiática. Enquanto a antiga opinião pública constituída em torno de ideologias políticas reivindicava o poder do Estado, a opinião pública associada à ‘sociedade civil’ se organiza a partir de mobilizações contra o Estado ou de demandas ao Estado. Se, por um lado, ela possui a capacidade de reformar certas práticas do poder público, por outro ela desenvolve um discurso de despolitização e deslegitimação das instituições e de alienação do cidadão de suas responsabilidades como agente da ordem política.

4.2. Os Movimentos Sociais

Da ‘sociedade civil’ também provém os movimentos sociais, sendo que “a era moderna viu não só o surgimento de uma nova forma de Estado, mas também de novas formas de organização da própria sociedade.”³²⁷

A consolidação da sociedade civil como esfera própria de organização dos cidadãos e espaço de debate político e cultural tem seu berço na Revolução Francesa, pois ela foi “o primeiro movimento de caráter abertamente político do mundo moderno e marcou a imaginação social das gerações que se seguiram”, não obstante o fato de, antes dela, ocorrerem protestos populares na forma de movimentos de natureza religiosa.³²⁸

Das revoluções burguesas de inspiração liberal, dialeticamente falando, seguiram outros movimentos revolucionários e de reivindicação de direitos, a saber: o movimento operário pautado em idéias anarco-socialistas, os movimento feministas e, hodiernamente, temos o movimento dos que lutam pela defesa ambiental.

O ecologismo (...) vem cumprindo papel de crescente importância no mundo contemporâneo, seja por meio de sua vertente crítica radical – a chamada ‘ecologia

³²⁷ DOMINGUES, J. M. op. cit., 2001, p. 105.

³²⁸ Ibid. p.105.

profunda' –, que questiona os próprios fundamentos da civilização industrial e orientada para o crescimento, seja em função da ação mais pragmática e pontual de movimentos “verdes” que atuam tanto local quanto internacionalmente, chamando nossa atenção para a exploração abusiva da natureza e procurando colocar limites aos danos cada vez maiores e talvez irreversíveis que causamos ao ecossistema da Terra.³²⁹

Os “novos movimentos sociais” vieram para substituir os movimentos vanguardistas ou revolucionários, a exemplo, dos movimentos operários de inspiração anarco-socialista. Hoje, os “novos movimentos sociais” possuem uma nova roupagem, posto que houve uma mudança das finalidades.

Os então chamados novos movimentos sociais seriam, assim, um sujeito substituído no processo revolucionário. (...) embora a importância política direta dos movimentos sociais não deva ser subestimada – como testemunha a “coalizão arco-iris, reunindo movimentos contra as discriminações raciais, feministas, sindicatos, ecologistas etc., que quase fez de Jesse Jackson candidato à presidência dos EUA pelo Partido Democrata em 1984 –, sua importância tem sido deslocada para outras regiões da vida social. Seria antes na “infra-estrutura” cultural da sociedade, nas formas básicas de pensar e sentir, de se organizar e agir, que os movimentos sociais cumpririam papel transformador decisivo, lançando valores e práticas sociais novas, sem qualquer preparação para processos revolucionários (...).³³⁰

A idéia de sociedade civil contemporânea – que conforme Habermas, processa-se como mecanismo que restringe a ação colonizadora do mercado e do Estado sobre o “mundo da vida” –, democrática, democratizada e sólida, reconhece a importância dos movimentos sociais e, “se lhes atribui caráter político, não espera que venham a substituir o Estado ou a transformar a sociedade de ponta-cabeça. Isso, não obstante, seria uma esperança de modificação paulatina da vida social (...).³³¹

Para Vieira³³²:

O conflito entre Estado e mercado, de um lado, e as estruturas interativas do mundo da vida, de outro, leva a este último a se organizar em movimentos sociais fundadores da democracia que, para Habermas, é a institucionalização no sistema político das sociedades modernas dos princípios normativos da racionalidade comunicativa. A esfera pública é o local de disputa entre os princípios divergentes de organização da sociabilidade. Os movimentos sociais constituem os atores que reagem à reificação e burocratização, propondo a defesa das formas de solidariedade ameaçadas pela racionalização sistêmica. Eles disputam com o Estado e com o mercado a preservação de um espaço autônomo e democrático de organização, reprodução da cultura e formação de identidade e solidariedade.

³²⁹ Ibid. p.106-107.

³³⁰ Ibid., p. 107.

³³¹ Ibid., p. 107.

³³² VIEIRA, L. op. cit., 2001, p. 63.

Na visão de José Maurício Domingues ³³³:

O Brasil, como outras sociedades, enfrenta o problema espinhoso da apropriação do público por interesses privados poderosos – o clientelismo político e as benesses e privilégios a que têm acesso grupos empresariais são fenômenos que devem ser combatidos. Nesse sentido, a separação entre público e privado se patenteia inescapável e politicamente fundamental. Todavia, face à crise generalizada que atravessamos, cabe indagar em que medida faz sentido nos atermos a essa rígida separação. Na verdade, é para essa problemática que duas das mais fortes formas de revalorizar a política e a participação popular apontam. No caso das ONGs, por exemplo, não teria precisamente caráter público ou privado. Claramente, contudo, a participação aí não deriva da condição de cidadão como tal; é antes fruto de interesses específicos e de uma óbvia profissionalização dos membros das próprias ONGs. Já no que se refere aos movimentos sociais, eles têm sido vistos como uma forma de revalorizar a esfera pública, sem que, por outro lado, a divisão entre o público e o privado seja questionada: ao contrário, supõe mesmo o reforço desta separação, embora para alguns autores, notadamente aqueles na tradição derivada de Habermas, os movimentos sociais e uma esfera pública e comunicativa reconstituída possam pôr limites ao funcionamento do mercado e do Estado. As experiências com o “orçamento participativo” do Partido dos Trabalhadores (PT) vão na mesma direção.

5 A IMPORTÂNCIA DO ESPAÇO PÚBLICO

Numa perspectiva habermasiana, o “espaço público” é o ambiente privilegiado para o diálogo e para as discussões dos atores sociais. A vida política, que deve ser ampla, desenvolve-se neste espaço.

Quando os atores se vêem privados desta esfera, temos então um obstáculo repressor à emancipação, o que inviabiliza o processo de reconstrução e reorganização das instituições políticas e jurídicas, “travando” a espontânea formação das opiniões e das vontades.

Para Sorj ³³⁴:

Nas sociedades democráticas, a esfera pública é o espaço político em que se dá a passagem da vontade individual à vontade coletiva, o lugar onde os indivíduos negociam seus interesses pessoais e suas representações do bem comum.

Na obra *Mudança Estrutural na Esfera Pública*, Habermas lança mão de uma pesquisa histórica para demonstrar que no fervilhar das discussões que antecederam a Revolução Francesa havia a figura de um espaço público autônomo.

³³³ DOMINGUES, J. Maurício. op. cit., 2001, p. 108-109.

³³⁴ SORJ, B. op. cit., 2004, p. 24.

(...) as pessoas faziam uso de sua razão, nos salões, nos clubes e sociedades de leitura, não estavam diretamente submetidas ao circuito da produção e do consumo, nem aos ditames das necessidades vitais; na medida em que, ao contrário, este uso da razão possuía – no sentido grego de uma independência em relação aos imperativos de sobrevivência – uma característica ‘política’.³³⁵

Habermas quer demonstrar que o ambiente intelectual daquelas pessoas, naquele momento histórico em particular, era diferenciado, isto é, não estava sob o jugo da mídia, do poder econômico das grandes organizações, nem dos lobbies, mas era racionalmente autônomo, livre das manipulações do poder da imprensa e dos veículos de massa formadores de opinião.

Revolução Francesa demonstra, por excelência, o modo pelo qual uma opinião pública extremamente mobilizada, através de uma longa trajetória de crítica política e desafio às instituições vigentes, levou à reorganização radical das relações político-jurídicas. No entanto, as vicissitudes ocorridas ao longo do século XIX vão contribuir para a desarticulação do espaço público, com o enfraquecimento do papel da opinião pública. A emergência da sociedade de massas, com todas as modificações que acompanharam essa radical transformação ocorrida nas sociedades européias, contribuiu decisivamente para esse processo. Há, sobretudo após 1848, uma desmobilização política dos cidadãos, causada por diversos fatores, levando à degeneração dessa esfera na qual a vontade coletiva, expressa por meio da opinião pública, tinha se tornado fator capital no jogo político.³³⁶

Assim, se num primeiro momento tínhamos uma burguesia racionalmente autônoma e que fazia parte de um espaço privilegiado de discussões políticas, num segundo momento, isto é, a partir de 1848, a situação se alterou, tendo em vista que o poder da imprensa passou a manipular e controlar a opinião pública, já que nesta altura, grandes interesses econômicos estavam em jogo.

A emergência do Estado de bem-estar social, em fins do século XIX, vai acelerar o processo de degeneração do espaço público. A intervenção, por vezes paternalista, desse novo modelo de Estado contribuiu à desmobilização dos cidadãos, que passam a se relacionar em face do aparelho estatal mais como clientes, na busca da atenção de suas necessidades materiais mínimas, do que como cidadãos – no sentido de ativos partícipes na formação da vontade coletiva.

Ocorre que este trabalho de investigação da sociedade burguesa feito por Habermas – tanto a que antecedeu a Revolução Francesa, quanto a que participou das transformações posteriores por conta do poder da imprensa, responsável pela degeneração do espaço público

³³⁵ HABERMAS, J. apud MAIA, A. C. MAIA. op. cit., Revista Jurídica da PUC-RJ. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>.

³³⁶ Esta e as citações a seguir dizem respeito a MAIA, A. C. MAIA. op. cit., Revista Jurídica da PUC-RJ. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>.

– foi focado a partir de uma dimensão sociológico analítico-descritiva. Num segundo momento da abordagem de espaço público, em *Direito e Democracia*, Habermas lança mão da dimensão normativa, porque busca um conceito normativo de espaço público.

Ao esboçar em *Direito e Democracia* a sua filosofia política e do direito, Habermas enfatiza a idéia da “soberania popular como procedimento”, discutida-a a partir de um modelo procedimental de democracia. Nesta mesma obra, numa perspectiva normativa, também discute o relevante papel desempenhado pela sociedade civil nas modernas democracias constitucionais de massa do Ocidente.

Não obstante a empresa habermasiana apresentar como uma de suas características fundamentais a preocupação com a defesa de uma posição universalista, as suas propostas em *Direito e Democracia* parecem se encontrar vinculadas a um horizonte marcado por um pluralismo cultural significativo, mas ainda tributário de um grande tronco civilizatório: o ocidental.

Dentro dessa dimensão normativa, mas já contando com alguns traços empíricos comprovadores de sua embrionária existência, Habermas fala de um espaço público mundial. Será essa futura arena, que se desenvolve paulatinamente em nossos dias – intrinsecamente determinada pelo fenômeno da globalização e por uma agenda comum de problemas ecológicos –, o palco de importantes decisões num futuro próximo.

O espaço público é o local privilegiado para as deliberações porque ocupa um locus diferente daquele determinado pelo aparelho estatal ou pela economia de mercado. Logo, não pertence ao Estado, nem é produto da economia.

A idéia de espaço público no sentido de Habermas é o de um recurso conceitual (...) Ele designa o teatro nas sociedades modernas no qual a participação política é realizada através do medium da fala. Esse espaço, no qual os cidadãos deliberam acerca de seus assuntos comuns é, portanto, uma arena institucionalizada de interação discursiva. Essa arena é conceitualmente distinta do Estado; ela é um lugar para a produção e circulação dos discursos que podem, em princípio, ser críticos do Estado. O espaço público no sentido de Habermas é também conceitualmente distinto da economia oficial; ele não é uma arena de relações de mercado, porém muito mais um lugar de relações discursivas, um teatro mais para debate e deliberação do que para compra e venda. Assim este conceito de espaço público nos permite manter em vista as distinções entre aparato estatal, mercado econômico e associações democráticas, distinções que são essenciais à teoria democrática.³³⁷

³³⁷ FRASER, N. apud MAIA, A. C.

O espaço público também é um local privilegiado e importante tendo em vista que coloca limites sociais e ecológicos ao sistema econômico.³³⁸

A importância do espaço público reside no seu potencial como um modo de integração social. O discurso público (que Habermas mais tarde e mais geralmente chama ação comunicativa) é um modo possível de coordenação da vida humana, como são o Estado e a economia. Mas dinheiro e poder são modos não discursivos de coordenação [...].³³⁹

Ademais, na perspectiva habermasiana, os subsistemas econômico e político são governados pelo *medium* dinheiro e pelo *medium* poder.

Nos espaços públicos, caracterizadores das sociedades hipercomplexas contemporâneas, devem se organizar as forças políticas colimando a reunião de esforços no sentido de erguer barreiras às tendências de colonização derivadas do mercado e da burocracia que levam ao empobrecimento cultural, à alienação e ao esgotamento dos recursos naturais. O espaço público funciona como uma espécie de caixa de ressonância na qual – a partir dos setores mais conscientes e perceptivos (e por vezes mobilizados) – os candentes dilemas enfrentados pelo mundo contemporâneo são problematizados na busca de formulação de estratégias para o seu enfrentamento. A organização da agenda política através da qual esforços podem ser realizados no sentido de reduzir os dramáticos problemas – ecológicos, de distribuição de renda etc – se dá a partir da vocalização dos interesses das populações afetadas, ancoradas na formação discursiva da vontade política.

O espaço público também é privilegiado e importante porque tem ocupado o papel fundamental no jogo político contemporâneo.

As estruturas comunicativas do espaço público estão ligadas às esferas da vida privada de modo que garantem à sociedade civil periférica, em contraste com o centro político, a vantagem de uma maior sensibilidade em detectar e identificar novas situações problemáticas. As grandes questões das últimas décadas asseguram a evidência desse fenômeno. Considerando, por exemplo, a espiral da corrida armamentista nuclear; considerando os riscos envolvidos no uso pacífico da energia nuclear ou em outros projetos tecnológicos e experimentos científicos de larga escala, como engenharia genética; considerando as ameaças ecológicas envolvendo um meio ambiente natural explorado até seus limites (chuva ácida, poluição das águas, extinção das espécies etc); considerando o dramático empobrecimento progressivo do Terceiro Mundo e os problemas da ordem econômica mundial; ou considerando questões como o feminismo, a crescente imigração, e os problemas associados do multiculturalismo. Pouquíssimos destes tópicos foram inicialmente levantados por expoentes do aparelho estatal, grandes organizações ou sistemas funcionais. Ao invés disso, eles foram entabulados por intelectuais, cidadãos preocupados, profissionais radicais, e ‘autoproclamados’ advogados, e atores semelhantes. Movendo-se a partir da periferia mais externa, estas questões forçaram seus caminhos em direção aos jornais e associações interessados, clubes, organizações profissionais, academias e universidades. Eles encontraram fóruns, iniciativas de cidadãos, e outras plataformas antes de catalizarem o crescimento dos movimentos sociais e novas subculturas. Estes últimos podem, por outro lado, dramatizar

³³⁸ FRASER, N. apud MAIA, A. C.

³³⁹ Esta e as citações a seguir são de CALHON apud MAIA, A. C.

as suas contribuições, apresentando estes problemas de maneira tão efetiva que os meios de comunicação de massa adotem esses assuntos. Somente através da sua controvertida apresentação nos meios de comunicação é que estes tópicos atingem um público mais amplo e subseqüentemente ganham um lugar na ‘agenda pública’.

Com efeito, devemos pensar o espaço público como uma arena na qual se realiza a mediação entre o Estado e a sociedade, onde o público se organiza autonomamente como um portador de opinião. Aqui, o sentido de sociedade, deve ser interpretado como um complexo de “setores privados próprios ao mundo-da-vida”, isto é, como um complexo espacial onde as biografias de vida de cada ator social se entrelaçam de maneira interativa.³⁴⁰

Em sociedades complexas, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado. Ela representa uma rede supercomplexa que se ramifica espacialmente num sem número de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais ou subculturais, que se sobrepõem umas às outras; essa rede se articula objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos, etc., assumindo a forma de esferas públicas mais ou menos especializadas, porém, ainda acessíveis a um público de leigos (por exemplo, em esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, ou ainda, esferas públicas ‘alternativas’ da política de saúde, da ciência e de outras); além disso, ela se diferencia por níveis, de acordo com a densidade da comunicação, da complexidade organizacional e do alcance, formando três tipos de esfera pública: esfera pública *episódica* (bares, cafés, encontros na rua), esfera pública da presença organizada (encontro de pais, público que frequenta o teatro, concertos de Rock, reuniões de partidos ou congresso de igrejas) e esfera pública abstrata, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares e espalhados globalmente).³⁴¹

Há que se diferenciar, no entanto, a relação de mediação entre Estado e sociedade civil (o que pressupõe autonomia) da idéia de uma sociedade centrada no Estado, idéia esta altamente criticada e repelida por Habermas.

Habermas procura desenvolver, dentro de seu intento de apontar as tendências e possibilidades de dinamização do jogo democrático, um ponto de vista reconhecedor do papel efetivo – que pode ser fomentado – da opinião pública, mobilizada em diferentes espaços públicos, de influenciar no curso dos acontecimentos políticos e econômicos relevantes. Quais são as condições para um debate racional crítico acerca de questões públicas, conduzidas por pessoas privadas, desejosas de deixar somente argumentos – e não posições sociais e interesses econômicos imediatos – dominar as decisões? Para muitos esta é uma questão meramente teórica e hipotética. Para Habermas, no entanto, ela se desenha como uma

³⁴⁰ HABERMAS, J. op. cit., 1997, p. 97-98.

³⁴¹ Ibid., p. 97-98.

virtualidade aberta pelos processos de aprendizagem em curso na cultura ocidental (e passíveis de desenvolvimento universal).³⁴²

Para J. Bosco da Encarnação³⁴³:

Habermas diz, porém, que não pode imaginar a tentativa de ordenar democraticamente uma sociedade a não ser como processo controlado de aprendizagem, ou seja, o consenso, a aprovação não coercitiva.

Outra forma de compreendermos o espaço público é olharmos para ele sob uma dimensão de pluralidade.

Tecnologias de comunicação como a princípio a imprensa livreira e a imprensa, e, posteriormente, o rádio e a televisão, tornam disponíveis enunciados acerca de quase qualquer contexto e facultam uma rede altamente diferenciada de esferas públicas locais e supra-regionais, literárias, políticas, interpartidárias ou específicas de associações, dependente dos media ou subculturais. Nas esferas públicas são institucionalizados processos de formação de opinião e da vontade que, por muito especializados que sejam, visam a discussão e a interpretação recíproca. As suas fronteiras são permeáveis; cada esfera pública está aberta também a outras esferas públicas.³⁴⁴

Entretanto, ainda que Habermas reconheça a pluralidade de espaços públicos, por outro lado, ele vislumbra a existência de um espaço público comum, dotado de características universais, o que nos remete ao pensamento kantiano sobre a idéia de uma paz perpétua.

Neste quadro interpretativo – onde é repensada a idéia kantiana da paz perpétua –, desenvolvido a partir da perspectiva da teoria do discurso do direito e da democracia, os direitos humanos desempenham um papel crucial, definindo os elementos básicos da agenda política na qual se abre o espaço em que se expressa a vontade coletiva. (...) Levando-se em consideração o seguinte fato: o maior ou menor respeito aos direitos humanos (...) depende, em significativa medida, da capacidade de pressão e fiscalização exercida pela opinião pública nas diversas arenas do espaço público.

Portanto, nosso modelo jurídico tal qual se apresenta assentado no positivismo, no formalismo e nos interesses do capital pode ser reconstruído se os atores sociais utilizarem o espaço público para o consenso, o que se dá através do emprego da ação comunicativa.

6. A ESFERA PÚBLICA PLURALISTA: ESPAÇO DO CONSENSO OU DO DISSENSO?

³⁴² A idéia é extraída de A. C. MAIA (PUC-RJ).

³⁴³ DA ENCARNAÇÃO, J. B. op. cit, 1997.

³⁴⁴ Esta e as citações seguintes são de A. C. MAIA (PUC-RJ)

A esfera pública também pode ser concebida e assimilada como um campo de tensão entre mundo da vida, por um lado, e sistemas jurídico e político, por outro, “ou mais precisamente: como campo de tensão entre mundo da vida e Constituição enquanto acoplamento estrutural desses dois sistemas”.³⁴⁵

Na esfera pública concentram-se interferências (não apenas interpenetrações) estruturais entre sistema (político-jurídico) e mundo da vida. Esse campo de tensão constrói-se, em primeiro lugar, em face da perspectiva de inserção e comutação de sentido de estruturas do mundo da vida (valores, expectativas e interesses) em procedimentos políticos e jurídicos constitucionalmente estabelecidos. Assim sendo, pode-se dizer, do ponto de vista inverso, que a Constituição é o mecanismo de intermediação sistêmica do mundo da vida, do qual resulta a esfera pública.³⁴⁶

Nesse sentido, a esfera pública pluralista é a arena do dissenso e eventualmente do consenso, sendo que o pluralismo significa que, em princípio, “todos os valores, interesses e expectativas possam apresentar-se livre e igualmente no âmbito dos procedimentos políticos e jurídicos”.

É claro que as normas jurídicas vigentes e as decisões políticas vinculantes envolvem a seleção sistêmica. Contudo, a seletividade sistêmica só se legitima, no Estado democrático de direito, na medida em que não se privilegia ou se exclui a inserção de valores e interesses de determinados grupos, indivíduos ou organizações nos procedimentos constitucionais.

Numa primeira instância, como arena do dissenso, a esfera pública se apresenta inteiramente desestruturada; contudo, em última instância, ela só se torna, em certa medida, estruturada, “quando há perspectivas de que as expectativas, os valores, os interesses e os discursos que lhe são constitutivos sejam generalizados pelos procedimentos constitucionais. Estes últimos estruturam a esfera pública mediante a canalização de suas exigências dissensuais”.

É verdade que a esfera pública se converte em público como dimensão interna do sistema político, logo que as expectativas, os valores, os interesses e os discursos que a integram são canalizados pelos procedimentos constitucionais. Mas estes procedimentos só podem corresponder adequadamente à heterogeneidade conflituosa da esfera pública na sociedade de hoje, se permanecerem abertos, universalista e pluralisticamente, para as diferentes exigências que afloram na esfera pública. Esse é o desafio fundamental do Estado democrático de direito em face da esfera pública, isto é, a estruturação dela por meio da canalização e da intermediação procedimental dos enormes conflitos de expectativas, valores, interesses e discursos.

³⁴⁵ NEVES, Marcelo. op. cit., 2001, p. 132.

³⁴⁶ Esta e as citações seguintes são de NEVES, M., 2001, p. 132-135 e 152.

Para Neves, sem os direitos fundamentais referentes à liberdade e à igualdade não seria possível edificar uma esfera pública pluralista, nem mesmo haveria condições para o dissenso, importante e salutar para as democracias.

Na modernidade, onde o que mantém as sociedades integradas é a crença na racionalidade, o dissenso se apresenta na Esfera Pública de modo evidente, tendo em vista a pluralidade de interesses, valores e desejos que se entrecrocaram de modo tenso.

Com efeito, as liberdades negativas são importantes para o Estado Democrático de Direito posto que garantem aos parceiros jurídicos a liberdade de expressão e de manifestação do pensamento. Tais liberdades garantidas pelo direito são responsáveis pela pluralidade de idéias e de reivindicações próprias das sociedades contemporâneas. Não há democracia sem pluralismo, nem democracia sem dissenso, posto que é justamente este fator que a alimenta. O consenso até pode ser obtido, mas sempre em última instância, o que implica renegociações e atos onde alguém, de alguma forma, tem de ceder.

No Brasil, por exemplo, a maioria deseja o combate à criminalidade. Mas o modo de se proceder na ofensiva é que dá margem às extensas discussões, desembocando no dissenso. O impasse surge na medida em que cada grupo reivindica um dado procedimento à contra-ofensiva. Mas qual é o melhor? Qual é o mais correto? O mais justo? O mais eficiente? Será que a linguagem é forte o bastante para reunir a pluralidade de vozes opinantes de modo a torná-las uníssonas?

Entendemos que este é o grande desafio das sociedades complexas, plurais e democráticas: transformar o dissenso no consenso, e assim, concretizar a utopia habermasiana, não uma utopia romântica, mas uma utopia concreta, pois se somos “seres de fala” é porque buscamos o consenso.

7 A UTOPIA HABERMASIANA E A REALIDADE LATINO-AMERICANA

O esgotamento da cultura pela modernidade industrial-capitalista promove as crises de legitimidade normativa. Tal problema tem atravessado as esferas do cotidiano, das idéias e práticas valorativas, bem como das instituições econômicas e políticas.³⁴⁷

A crise do *ethos* valorativo vivenciada pelas formas de vida da sociedade contemporânea de massas tem sua razão de ser na profunda perda de identidade cultural, na desumanização das relações sócio-políticas, no individualismo irracionalista e egoísta, na

³⁴⁷ WOLKMER, A. C. op. cit., 2001, p. 261.

ausência de padrões comunitários e democráticos, senão ainda na constante ameaça de destruição da humanidade e de seu meio ambiente. Tal situação gera uma das dificuldades presentes, que é arquitetar as bases de um conjunto de valores éticos capazes de internalizar o ‘eu’ individual e o ‘nós’ enquanto comunidade real. No meio da crise de legitimidade normativa, vive-se a falta de consenso e o impasse em face da diversidade de interpretações sobre o que seja ‘virtude’, ‘bem-comum’, ‘vida boa’ ou ‘ação justa’.³⁴⁸

Com efeito, vivemos num momento histórico permeado pela “crise ética” da modernidade, sobretudo em função do avanço da racionalização da vida moderna, uma racionalização de cunho técnico-sistêmico que produz a fragmentação do mundo da vida e da cultura, em dois planos: “de um lado, normas e orientações cada vez mais sofisticadas para a ação humana no campo instrumental e técnico. De outro, as normas e valores éticos da ação humana vão se generalizando cada vez mais até o ponto de sua diluição ou extinção completa (...)”.³⁴⁹

Convém registrar que, atualmente, temos na filosofia duas correntes que estudam o fenômeno do exaurimento dos valores éticos da modernidade, a saber: “o pragmatismo analítico” e o “racionalismo discursivo”.³⁵⁰

Para um pragmatista analítico a busca por princípios universais é desnecessária, posto que a ética enquanto ‘virtude’ resume-se a regras particulares, imediatas e contingentes. Os principais representantes desta corrente são A. MacIntyre, Hilary Putnam e Richard Rorty. Já para um racionalista discursivo, a exemplo de Habermas e Apel, a busca de princípios universais é plenamente possível.

Contudo, a diferença entre este e aquele é que Habermas se apóia numa “pragmática universal assentada num racionalismo discursivo”, ao passo que Apel defende uma “pragmática transcendental”. Ambos acreditam numa ética discursiva que pode ser regida por princípios universais.

Richard Rorty argumenta ser inútil fundamentar os valores em algo absoluto, atemporal e utópico, pois os critérios valorativos de conduta enquanto virtudes cívicas regionais espelham a estreita vinculação com os condicionamentos de uma tradição cultural concreta. (...) Na verdade, ainda que tenham a pretensão de ser ‘progressistas’, Richard Rorty e seus adeptos, ao proclamarem a validade e a universalidade da filosofia analítica, buscam utilizar sua linguagem, sua lógica e seu instrumental metodológico para justificar uma ética regional de dominação inerente ao ethos de legitimação nacional norte-americana.

³⁴⁸ Ibid., p. 261-262.

³⁴⁹ SIEBENEICHLER, F. B. apud WOLKMER. op. cit., 2001, p. 262.

³⁵⁰ Esta e as citações seguintes diz respeito a WOLKMER, A. C. op. cit., 2001, p. 262-264.

Wolkmer defende que tanto o “pragmatismo analítico”, quanto o “funcionalismo sistêmico” de Luhmann, assim como o “pós-estruturalismo” francês são relativistas e céticos porque partem sempre de bases empíricas e imediatas.

Já a racionalidade comunicativa de Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel tem-se constituído nas últimas décadas do século XX, no ponto referencial obrigatório e necessário para toda e qualquer investigação sobre a fundamentação de princípios éticos universais. Trabalhando com novo conceito de ‘razão’ (não mais a ‘razão instrumental’ iluminista, mas a ‘razão dialógica’, vivenciada e partilhada por atores linguisticamente competentes), assentado num entendimento comunicativo, tanto Habermas quanto Apel buscam uma saída para a crise da ética moderna, ou seja, a proposição de normas e valores para a ação humana que levem à emancipação dos sujeitos históricos e dos grupos sociais. Neste sentido, Habermas e Apel procuram edificar as condições para uma ética universalista do discurso prático-comunicativo que objetiva maior assimilação entre o ‘eu’ individual e a autonomia das identidades coletivas.³⁵¹

Habermas, nesse sentido, acaba rompendo com a tradição clássica da ética aristotélico-tomista (sistema de virtudes: supremo bem, ser feliz), ao mesmo tempo em que parte de uma ética kantiana para, a partir dela mesma, transpô-la, indo em direção ao seu escopo último: a ética do discurso prático.

Desta maneira, os pressupostos habermasianos não mais recorrem exclusivamente à razão, mas interpõem os princípios gerais da comunicação humana dada pela vida concreta dos participantes. Além disso, toda e qualquer concepção ética, a partir do discurso prático consensualizado, deve tratar e considerar a reciprocidade de três grandes princípios de fundamentação universal: princípio de justiça, princípio de solidariedade e princípio do bem comum. Passa a ser essencial para Habermas que a ética do discurso prático-comunicativo, enquanto ética de cunho universalista, dependa das formas reais de vida e das ações humanas concretas.

Ora, se a ética discursiva habermasiana busca princípios universais de justiça a partir das formas reais de vida e das ações humanas concretas, isto significa que o “princípio de justiça” não é algo dado, isto é, *a priori*, mas construído, num vir-a-ser processual, numa prática cotidiana comunicativa orientada pelo entendimento.

Quando Habermas³⁵² fora indagado por Michael Haller na obra “Passado como Futuro”, se sua teoria da sociedade reflete as condições dominantes à luz de uma formação ideal de sociedade, na qual os homens querem agir como sujeitos dotados da capacidade de

³⁵¹ Ibid., p. 263-264.

³⁵² HABERMAS, Jürgen. **Passado como futuro**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler; entrevistador, Michel Haller. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

ação e concretizar em conjunto a racionalidade ³⁵³, eis que o autor respondeu nos seguintes termos:

No tocante à “sociedade ideal”, que eu tomo, segundo se diz, para criticar o *status quo*, as coisas são um pouco diferentes. Eu jamais tive a pretensão de meus famosos colegas americanos - Rawls e Nozick - de desenvolver uma teoria política normativa. Eu não contesto a validade de tal projeto, porém eu não tento construir na escrivania as normas fundamentais de uma “sociedade bem organizada”. O meu interesse fundamental está voltado primordialmente para a reconstrução das condições realmente existentes, na verdade sobre a premissa de que os indivíduos socializados, quando no seu dia-a-dia se comunicam entre si através da linguagem comum, não têm como evitar que se empregue essa linguagem *também* num sentido voltado ao entendimento. E ao fazerem isso, eles precisam tomar como ponto de partida determinadas pressuposições pragmáticas, nas quais se faz valer algo parecido com uma razão comunicativa. É tudo muito simples: sempre que nós pensamos no que estamos dizendo, levantamos com relação ao que é dito a pretensão de que é verdadeiro, correto ou sincero; e através disso irrompe em nosso dia-a-dia um fragmento de idealidade. Pois essas pretensões à validade só podem ser resgatadas, no final das contas, através de argumentos; ao mesmo tempo nós sabemos, porém, que certos argumentos, que hoje nos parecem consistentes, poderão revelar-se falsos no futuro, à luz de novas experiências e informações. A prática cotidiana orientada pelo entendimento está permeada de idealizações inevitáveis. Estas simplesmente pertencem a o *médium* da linguagem coloquial comum, através do qual se realiza a reprodução da nossa vida. É verdade que cada um de nós pode decidir-se a qualquer momento a manipular os outros ou agir abertamente de modo estratégico. Contudo, nem todos conseguem portar-se continuamente dessa maneira. Caso contrário, a categoria “mentira” perderia o seu sentido e, no final de tudo, a gramática de nossa linguagem desmoronaria. A apropriação da tradição e a socialização tornar-se-iam impossíveis. E nós teríamos que modificar os conceitos que utilizamos até aqui para caracterizar a vida social e o mundo social. Com isso eu quero apenas dizer o seguinte: quando eu falo de idealizações, não me refiro a idéias que o teórico solitário erige *contra* a realidade tal qual é; eu apenas tenho em mente os conteúdos normativos *encontráveis* em nossas práticas, dos quais não podemos prescindir, porque a linguagem, junto com as idealizações que ela impõe aos falantes, é constitutiva para as formas de vida socioculturais.

Em sentido contrário, baseado nos estudos de E. Dussel, vejamos, pois, a leitura do pesquisador brasileiro Wolkmer ³⁵⁴, quanto ao entendimento de que a proposta da ética discursiva é puramente teórica, abstrata e apriorística.

De fato, a proposta da ética discursiva parte de uma visão de sociedade quase perfeita, constituída por homens competentes, livres, conscientes e maduros, prevalecendo sempre a lógica do melhor argumento possível. Em outros termos, dir-se-ia que tal desiderato parte das premissas básicas de que haja uma condição pública dada *a priori* (comunidade de comunicação ideal), que todos os agentes participem por livre consenso e que todos os sujeitos integrantes do jogo argumentativo sejam iguais. Diante disso, verificam-se reais dificuldades para situar e utilizar a ética discursiva universal nas condições das comunidades sócio-políticas do Capitalismo periférico, cujo cenário é composto por

³⁵³ Haller, o entrevistador, afirma durante a entrevista: “Isso me traz à lembrança a comparação que o senhor fez, tempos atrás, com o psicanalista que, enquanto está ligado a seu paciente no diálogo terapêutico, orienta-se pelo ideal de uma relação de comunicação bem-sucedida”.

³⁵⁴ WOLKMER, A. C., op. cit., 2001, p. 267.

sujeitos alienados, espoliados e desiguais. Sem negar o mérito de um projeto ético calcado em princípios fundantes universais (vida, liberdade, justiça), presentes e únicos em qualquer situação histórica ou experiência cultural, deve-se também contemplar valores éticos particulares (que, uma vez reconhecidos pela Comunidade Internacional, poderão alcançar universalidade), inerentes às especificidades das formas de vida predominantes em espaços regionais periféricos, como a emancipação, autonomia, solidariedade e justiça. O que deveras acontece é que na ‘comunidade de comunicação ideal’, hegemônica e central, o ‘outro’ (o sujeito espoliado e dominado do mundo periférico), que deveria ser condição fundante, na verdade é ignorado, silenciado e excluído, porque não é livre nem competente para participar da consensualidade discursiva e do jogo. Lingüístico argumentativo. Com isso pode-se também afirmar que o sujeito da ‘intenção emancipadora’ dos teóricos da Escola de Frankfurt não se confunde necessariamente com o sujeito da ‘práxis libertadora’ (pobres, miseráveis e oprimidos) dos pensadores latino-americanos.

Assim, no contexto e na realidade latino-americana e nos demais países periféricos, a “ética do discurso prático”, além de insuficiente é utópica.³⁵⁵

Por outro lado, questão já esgotada no primeiro capítulo, o pensamento habermasiano reage à descrença e ao ceticismo dos filósofos frankfurtianos da primeira geração, posto que ele não nega a razão, “porém propõe corrigir e reconstruir a racionalidade moderna”.³⁵⁶

Trata-se de uma racionalidade redirecionada para uma ‘razão comunicativa’, embasada não mais numa filosofia da consciência e numa mera ontologia do conhecimento, mas firmada na interação humana participativa, no livre consenso e na ação da argumentação comunicativa. (...) É inegável que pensar, no novo milênio, num projeto de transformação da filosofia” e de conseqüente “mudança dos paradigmas”, cuja priorização pode ser, de um lado, reconstruir a racionalidade iluminista, de outro, buscar uma nova razão de cunho emancipatório, torna-se imperioso para não dizer ‘obrigatório’. E, neste processo, tomar-se-ão como ponto de partida determinadas premissas acerca da ‘racionalidade comunicativa’ desenvolvida, sobretudo, por Jürgen Habermas.³⁵⁷

Na visão de Wolkmer a teoria interdisciplinar de Habermas é “o ponto de partida da discussão sobre toda e qualquer reflexão que envolva, hoje, a problematização de uma nova racionalidade”.³⁵⁸

Contudo, em que pese o otimismo e a profundidade teórica de Jürgen Habermas, Wolkmer reconhece os limites e os entraves de uma ética discursiva emancipatória, sobretudo no domínio que diz respeito à busca por saídas e soluções efetivas da especificidade histórica dos contextos das sociedades periféricas, a exemplo da realidade caótica e precária brasileira.

³⁵⁵ DUSSEL, E. apud WOLKMER, A. C. op. cit., 2001, p. 267.

³⁵⁶ WOLKMER, A. Carlos. op. cit., 2001, p. 277.

³⁵⁷ Ibid., p. 277.

³⁵⁸ Ibid., p. 281.

Uma primeira ressalva que se pode fazer é a de que a proposta altamente sofisticada da ‘racionalidade comunicativa’ foi elaborada tendo em vista as condições materiais e culturais de sociedades capitalistas que alcançaram elevado grau de riqueza, desenvolvimento e satisfação das necessidades. Um segundo elemento a considerar é o de que “a ação e o entendimento comunicativo” pressupõem, obrigatoriamente, a presença de atores livres, autônomos e iguais, condições que não condizem com a realidade do Terceiro Mundo e da América Latina, onde, como se sabe, os sujeitos individuais e coletivos vivenciam uma situação histórica de alienação, opressão, desigualdade e exclusão. Uma terceira ponderação encontra-se na dificuldade de alcançar um consenso na esfera de espaços comunicativos periféricos profundamente marcados por contextos culturais fragmentários, tensos e explosivos. Não parece tão fácil distinguir o falso do verdadeiro “consenso” ou mesmo de atingir um “consenso” espontâneo desprovido de preconceitos. No mundo contemporâneo tem-se visto que o “consenso” pode, tanto ser forjado e manipulado por burocracias partidárias estatais (Socialismo de Estado), quanto pela indústria cultural do Capitalismo de massas. Uma quarta restrição é que este novo paradigma de ação dialógico-discursiva requer uma ‘comunidade lingüística ideal’, de pureza quase utópica, desprovida de mentira, coação e irresponsabilidade. Por outro lado, as dificuldades subsistem ainda com relação à própria institucionalização desses ‘discursos emancipatórios’ que, como se sabe, são criações artificiais firmadas em cima da suposta competência argumentativa dos participantes envolvidos. Por último, há supervalorização da razão humana como agente de transformação e da emancipação, sem distinguir as diferenciações, condicionamentos e irracionalismos inerentes à própria experiência do homem. Ainda que se possa reconhecer a validade da ‘racionalidade comunicativa’ no futuro diálogo entre as nações ricas do Norte e os países pobres do Sul, deve-se ter presente certas insuficiências do seu ‘discurso emancipador’ para com a ‘práxis’ sócio-política dessas últimas sociedades dependentes. Na medida em que se torna essencial o pleno equilíbrio do nexos ‘práticas sociais’ (...) é preciso observar que toda formulação teórica que envolva processos racionais, deve partir das necessidades, reivindicações, conflitos e lutas históricas. Isso implica redefinir os processos de racionalização como decorrência das formas alcançadas de vida e das condições históricas geradas pelas práticas sociais cotidianas.

Com efeito, na perspectiva de um pluralismo jurídico fundado numa ética libertária da alteridade concreta, o pensamento jurídico crítico de Wolkmer é lúcido, posto que levanta uma discussão relevante para nós latino-americanos, expondo que a visão habermasiana é por demais “eurocentrista” na medida em que está toda ela focada nas realidades culturais de sociedades capitalistas que alcançaram elevado grau de riqueza, desenvolvimento e satisfação das necessidades. Não só “eurocentrista”, mas também formalista, já que Habermas arquiteta sua ética discursiva com base num processo de racionalização apriorista, posto que fulcrado em critérios universais.

Em suma, os processos de racionalização não nascem dos *a priori*s fundantes universais, mas da contingência direta dos interesses e necessidades da pluralidade de ações humanas em permanente processo de interação e participação. Deste modo, o novo conceito de razão implica o abandono de todo e qualquer tipo de racionalização metafísica e tecnoformalista equidistante da experiência concreta e da crescente pluralidade das formas de vida cotidiana. Somente com base na idéia de racionalidade proveniente da vida concreta é que se há de evoluir para a percepção de uma razão vital liberta, de uma ‘razão emancipatória’. Não se trata de uma ‘razão operacional’ pré-determinada e

sobreposta à vida, direcionada para modificar o espaço comunitário, mas da razão que parte da totalidade de vida e de suas necessidades históricas. Trata-se de redefinir a racionalidade como expressão da identidade cultural enquanto exigência e afirmação da liberdade, emancipação e autodeterminação. Todo o esforço para a autenticidade de uma cultura periférica emancipadora incide na elaboração da ‘racionalidade emancipadora’ própria – distinta e diferentemente dos processos alcançados pelo racionalismo colonizador da modernidade ocidental –, fundada numa razão liberta, cuja realidade não provenha da razão, mas cuja razão derive da realidade.³⁵⁹

³⁵⁹ Ibid., p. 282.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que a presente dissertação de mestrado tem a nos oferecer duas questões centrais: se o direito possui relação com a política e se a esfera pública guarda relação com o direito.

A tarefa de situar Habermas enquanto filósofo, trouxe uma série de informações valiosas para o trabalho. Primeiro porque o autor estudado não pode ser considerado positivista, marxista ortodoxo, nem mesmo um kantiano puro. As relações humanas não são puramente materiais uma vez que existe a linguagem necessária à comunicação. Marx não trata da comunicação, mas das relações de produção. Quando se faz ciência existe uma série de interesses que a motivam. Habermas não é cego para o mundo dos valores, por isso não pode ser positivista. Não é kantiano puro, pois os conteúdos normativos não são extraídos *a priori*, mas são identificados a partir da experiência concreta. Segundo, porque embora recebesse a influência dos pensadores da primeira geração da Escola de Frankfurt, em especial a de Adorno, aos poucos foi se distanciando deles. Sua filosofia social, apoiada na idéia de uma esfera pública independente nos seus primórdios, aposta num tipo de razão emancipatória: a comunicativa. Em suma, consideramos que o autor é um filósofo da racionalidade, um pensador otimista que oferece como “antídoto” aos seus antecessores aquele tipo de razão. Se existe a razão instrumental, e o direito pode ser usado para fins estratégicos, por outro lado, existe a razão comunicativa, a partir do qual o direito pode ser construído. O direito discursivo se apresenta como uma via adequada à democracia, se partirmos dessa idéia.

Também consideramos que o autor não só contribui para os estudos jurídicos, com a idéia de um direito discursivo, como também aos estudos de filosofia social. Sua grande contribuição neste domínio diz respeito à sua empreitada intelectual de lançar as bases teóricas para as chamadas “novas teorias”, as dos “movimentos sociais” e as da “sociedade civil”, de Arato e Cohen.

O problema acessório da dissertação, contido no primeiro capítulo, começa com a seguinte pergunta: teria fracassado o programa da Escola de Frankfurt, na visão de Habermas? Tudo indica que sim, ao reduzir tudo à alienação e à opressão. Descrê na razão; igualmente, reduz tudo ao regional, isto é, ao “historicamente situado”. Enfim, o programa não crê na “ação comunicativa” dos atores, nem no potencial de “universalização”. Dessa pergunta, deriva uma outra: como “universalizar” os conteúdos normativos num mundo tão complexo,

dinâmico e repleto de “diversidades”? Poderíamos universalizar o direito? A ética? A moral? Será que o autor crê na “universalização” desses elementos?

O autor acredita na “universalização” dos conteúdos normativos encontrados na experiência concreta. Acredita na linguagem como elo de interação social. A linguagem possui uma estrutura, um núcleo universal capaz de unir povos e culturas, isto é, um conjunto de estruturas básicas que todos os atores podem compreender. Se somos “seres de fala” é porque visamos ao consenso. Logo, a linguagem é o *medium* para a comunicação. Para tanto, o segundo capítulo da tese, visa esclarecer que a teoria de Austin e Searle foi fundamental para que o autor desenvolvesse a sua própria teoria dos atos de fala: a dos atos *comunicativos*, *constatativos*, *regulativos* e *representativos*. A partir dessas categorias Habermas parte para o desenvolvimento de sua “pragmática universal”, cuja teoria tem a finalidade de identificar as condições que precisam ser satisfeitas quando agimos comunicativamente. A primeira condição é a de *inteligibilidade*, ao passo que a segunda exige que o interlocutor pretenda, em qualquer situação e contexto, que algo seja *correto*, *verdadeiro* ou *sincero*. Ora, em qualquer região do mundo as pessoas se manifestam através da linguagem. Qualquer ser humano pretende que algo seja *sincero*, *correto* ou *verdadeiro*. As ações de falar, discordar, ordenar, sugerir, dissimular, saudar entre outras do gênero, são identificáveis em qualquer contexto cultural. Só não o são os atos contingenciais, a exemplo de um batismo, próprio das culturas ocidentais cristãs. De resto, podemos identificar conteúdos normativos universais a partir da experiência concreta. Em essência, a “pragmática universal” tem por escopo a busca por “acordos normativos”. Tais acordos só podem ser obtidos pelas vias racionais. A razão comunicativa, como novo paradigma, anti-monológica, possibilita o acordo. Igualmente, ela cria as condições favoráveis às sociedades democráticas, pois, sem diálogo, sem acordo, não há democracia, há imposição unilateral de uma regra pré-concebida de modo egoísta, a exemplo de regimes ditatoriais, contrários à “consulta popular”.

Contudo, quando o autor trabalha com a idéia de uma “situação ideal de fala”, entendemos que neste ponto ele atua de modo transcendental. Esta situação ideal trata-se de uma condição pressuposta - *a priori* - que possibilita o entendimento. Ela pressupõe “simetria” e “liberdade”. É uma situação de diálogo idealizada em que não existe “coerção”. Apesar das diferenças pessoais de cada interlocutor, o nível das discussões deve pressupor sempre “simetria”. A força do melhor argumento firma o pacto. Porém não um acordo fechado, mas que pode ser reiniciado a qualquer momento. Assim, numa real democracia, o governante deve argumentar perante seu adversário porque é o mais qualificado e apto para exercer a atividade de direção política, de modo público e interativo com os governados.

Estes, não devem ser passivos. Ao contrário, precisam ter influência nas decisões políticas do Estado. A busca pelo poder perverte a democracia, mas a busca pela “influência” a redime. Nesse sentido, existe uma diferença entre “influenciar argumentativamente” e “buscar o poder”. Nesta dimensão não existe o diálogo, mas fins estratégicos, egoísmo e ausência de cooperação.

Quanto a ética do discurso consideramos que ela se trata de uma teoria de justificação das normas morais, regida por dois princípios: “universalização” e “discurso”. Sua natureza é formal e processual. Não oferece orientações contedísticas, mas um processo de justificação. Enfim, tal teoria visa obter consensos normativos e superar os conflitos substanciais-morais.

E quanto a estrutura da sociedade? Para o autor ela se estrutura em torno do “sistema” e do “mundo-da-vida”. O primeiro fator é regido pelo “dinheiro” (Economia e Mercado) e “poder” (Estado). O que caracteriza o sistema é a linguagem especializada, isto é, os “códigos” (código do direito, da economia, da burocracia e da escola). Sua dimensão é a da razão instrumental dirigida a fins estratégicos. O segundo fator é regido pela razão comunicativa, ou seja, pelas relações “intersubjetivas” do cotidiano. É o *locus* onde existem as trocas de aprendizagem e de vivências. Aqui as experiências são partilhadas “intersubjetivamente”. Enfim, o “mundo-da-vida” é a base para a construção sistêmica. O sistema precisa se alimentar dele.

Entendemos que, enquanto o “mundo-da-vida” girar em torno do sistema, e não o inverso, sempre haverá sérios problemas sociais: exclusão, consumismo desenfreado, inversão de valores, violência e abuso do poder.

O terceiro capítulo da dissertação teve o propósito de demonstrar a relação do direito com a política. Eis a questão central. Para tanto, estabelecemos as devidas relações entre o direito e a democracia. Entrelaçamos a discussão em torno do problema da legitimidade do direito.

A pesquisa trouxe uma série de considerações: 1. Não basta o direito passar pelos “canais” oficiais do Estado para ser legítimo, posto que o direito não se auto-legitima pelo sistema; 2. o direito também se alimenta do mundo da vida, da ética, da moral, da cultura e dos interesses; 3. nem o funcionalismo, nem as teorias burguesas, nem a racionalidade formal weberiana, nem o direito natural moderno são capazes de justificar plenamente o direito. Enfim, Habermas questiona as justificações empíricas, morais-substantivas e ideológicas, mas oferece algumas saídas para o problema da legitimidade do direito: a) democracia; b) garantia de uma esfera pública independente; c) recorrer às normas fundamentais do discurso racional, normas estas construídas comunicativamente.

Consideramos, ainda na esteira do autor em estudo, que o direito moderno além de ser justificado racionalmente, rompeu com critérios de justificação metafísicos ou religiosos. Logo, a tarefa kantiana que separou o direito da moral trouxe implicações de ordem normativa. De um lado o imperativo categórico; de outro, o imperativo coercitivo. Um coage moralmente, outro juridicamente. Nossa herança jurídica é puramente kantiana. O direito moderno é kantiano, racional. Enfim, é o direito que conhecemos, porque o recebemos pela “tradição”. Se o direito está desligado da moral, esta, por sua vez, nenhuma relação possui com ética. São coisas distintas para Habermas. Os liberais afirmam uma “autodeterminação moral”, ao passo que os republicanos defendem a “autonomia ética”. Estes herdaram o pensamento kantiano, ao passo que aqueles, são herdeiros de Rousseau. Estas questões são tratadas no presente trabalho porque nos levam à seguinte questão: em que se fundamenta o sistema de direitos dos EUA, laboratório de estudo do autor? Numa interpretação moral dos direitos ou numa interpretação ética?

Consideramos que o sistema de direitos dos Estados Unidos da América está fundamentado muito mais na tradição liberal do que na republicana. Trata-se de uma nação que prioriza muito mais os “direitos” do que as “obrigações”. Embora o republicanismo ou comunitarismo também tenham a sua força ideológica, seus impactos são menores no sistema de direitos dos EUA. A resposta de Habermas para este fenômeno consiste na defesa de um sistema de direitos fundamentado nos direitos humanos e no princípio da soberania do povo, posto que os dois conceitos pressupõem-se mutuamente, isto é, um decorre do outro, estão entrelaçados, portanto.

Em relação aos direitos subjetivos, o autor critica seu uso egoísta. Contudo, não o despreza. Ressalta sua importância porque estabelecem as liberdades de ação. Por outro lado, rica é a tradição alemã dos direitos subjetivos. Percebemos sua evolução histórica. Várias interpretações sobre os direitos subjetivos foram identificadas no presente trabalho, a saber: voluntarista, utilitarista, moralista e positivista. Por isso, consideramos que os direitos subjetivos, enquanto “liberdades de ação”, não devem estar a serviço de indivíduos atomizados e alienados que se entesam possessivamente uns contra os outros. Ao contrário, os direitos de ação devem pressupor a colaboração de sujeitos reclamáveis judicialmente, a exemplo de ações coletivas.

No que tange aos direitos humanos, o autor defende tratar-se de uma modalidade específica do conceito moderno de direito subjetivo, racional. Não crê que eles possuam uma origem moral, jusnaturalista. A idéia de direitos humanos trata-se, nessa dimensão, de um conceito puramente racional. A questão é polêmica, já que muitos afirmam que o fundamento

dos direitos humanos é a dignidade da pessoa humana. Por isso, há quem defenda que a origem dos direitos humanos é assentada na moral cristã.

Quanto à democracia, consideramos que ela não se faz por imposições jurídicas, mas por “proposições políticas”. O processo exige o acordo normativo, consenso. Com efeito, o processo legislativo democrático tem de extrair a sua força legitimadora do processo de entendimento dos cidadãos sobre as regras de convivência. Aqui jaz o fundamento do direito discursivo. Na falta de entendimento o procedimento democrático permite que o processo de escolha das regras de convivência seja reiniciado. Com efeito, “paga-se o preço” pela escolha do regime democrático. A obtenção do consenso pode levar anos ou décadas. As decisões, as punições de políticos corruptos, o processo legislativo, o respeito ao “devido processo legal”, entre outras medidas de interesse público costumam ser demoradas. Tudo depende de apuração, análise, contraditório, consulta, deliberação, etc.

Há que se considerar também que há certas matérias as quais dificilmente se consegue obter o consenso, por mais democrática seja a sociedade. São matérias muito subjetivas, pessoais. A pornografia é moralmente reprovada por uns, contudo não o é por outros. Existe uma indústria pornográfica nos Estados Unidos e um forte mercado consumidor dos produtos. Um debate nacional que pretenda abolir este mercado certamente tenderá ao fracasso. Até pode haver um consenso nacional que proíba a venda de materiais pornográficos aos menores de 18 anos, mas a pretensão de aboli-la certamente não terá êxito no tipo de sociedade a que estamos nos referindo. Primeiro, porque muitos cidadãos norte-americanos são consumidores desses produtos. Segundo, há cidadãos que participam ou dependem da indústria pornográfica para sobreviver. Terceiro, porque a moralidade cristã, por mais forte que seja nos EUA, deve conviver lado a lado com os valores liberais, do livre mercado, da livre concorrência, iniciativa, da liberdade de manifestar posições políticas, filosóficas livremente. Nem todos reprovam moralmente o mercado pornográfico nos EUA. Há quem o defenda com argumentos racionais, pautados em posições filosóficas.

Por outro lado, outras matérias, menos subjetivas e polêmicas, podem ser tratadas nacionalmente com maior chance de consenso. Numa sociedade violenta onde impera a criminalidade a reivindicação por penas severas e aumento da força policial tende a ser muito mais enérgica. Um consenso nacional para o combate à criminalidade e a escolha de regras penais de repressão mais eficazes podem ser obtidas com menos dificuldade. É evidente que há setores da sociedade civil que vão questionar o rigor das penas, os defensores dos Direitos Humanos, por exemplo. O dissenso surge quando a maioria deseja a pena de morte. E aí surge um entrave para as negociações políticas. Instaura-se o impasse. Entendemos que há um

limite para o consenso. O impasse é seu limite. O consenso existe quando todos os parceiros jurídicos desejam o combate à criminalidade. Mas um tema específico e polêmico como a pena de morte produz dissenso e não consenso. Como unir a pluralidade de vozes em torno da pena de morte ou da pornografia? Não encontramos uma resposta convincente, embora Habermas acredite que o pluralismo da esfera pública não deve excluir a diversidade de valores no âmbito dos procedimentos políticos.

No que diz respeito à esfera pública trata-se do espaço onde ocorre a formação da vontade e da opinião dos cidadãos que atuam e se relacionam no cotidiano. Os principais temas e os problemas do cotidiano afetam em especial o cidadão. A esfera pública, ou esfera pré-parlamentar, é a primeira a captar um acontecimento ou um fato que afeta o cidadão. Por conseguinte, consideramos que a esfera pública guarda relações com o direito pelos seguintes motivos: 1. o “direito posto” é discutido ou questionado na esfera pública pelo cidadão resignado ou insatisfeito; 2. ela é o espaço de reivindicações por justiça ou por vida digna; 3. um “projeto de lei” pode ser discutido informalmente por cidadãos que aspiram um “novo direito” ou que aspiram reformas na legislação; 4. cidadãos articulados em Ongs ou em movimentos sociais podem atuar na esfera pública para “influenciar” argumentativamente os políticos que atuam na esfera parlamentar.

Ademais, a formação política racional e o uso público da razão na esfera pública dependem do seguinte procedimento: 1. seleção dos temas; 2. seleção das contribuições; 3. seleção das informações; 4. livre exercício argumentativo; 5. escolha e deliberação. Nesta etapa, é a fase em que os parceiros jurídicos irão deliberar sobre aquilo que fora previamente selecionado pelas vias da racionalidade comunicativa. Deverão questionar duas coisas: porque o tema escolhido é relevante e se o assunto possui alguma validade para a comunidade de afetados.

Igualmente, vale considerar, que o direito vale não porque é posto, mas enquanto posto. Isso implica em considerar que o direito é legítimo porque constituído processualmente pelas vias democráticas. O sistema de direitos apresentado por Habermas deve garantir a autonomia da esfera pública. Essa “garantia jurídica” institucionalizada deve assegurar aos parceiros jurídicos as liberdades de participação e de livre deliberação.

Ainda, para o autor, o mercado, a mídia e o Estado não devem interferir na esfera pública, já que a opinião e a vontade dos cidadãos devem ser formadas livremente. Evidentemente os cidadãos precisam se acostumar a uma prática constante de reivindicações e de articulações. A oferta de propostas vantajosas coletivamente - ou construtivas - como saída aos problemas econômicos e sociais necessita de um nível de educação elevado.

Habermas utiliza como “laboratório” para seus estudos os EUA e a Alemanha. Consenso, simetria e livre comunicação até podem ser viáveis nesses contextos; o entendimento político quanto às propostas de solução dos dramas econômicos e sociais possivelmente pode ser alcançado. Até porque o nível educacional e o amadurecimento da prática democrática são fatores que contribuem para um diálogo menos tenso entre os grupos da sociedade civil, quer em nível de partidos, quer em nível de Ongs.

Quanto a sociedade civil articulada na forma de movimentos sociais ou de organismos não governamentais, no Brasil, consideramos as seguintes questões: a) ela se apropriou de um discurso moral. Exerce a função “moralista” e se afasta da função política. Mais “moralista” do que “política” ataca o mercado ou o Estado, sem oferecer alternativas políticas de modo cooperativo; não edifica, só critica. As organizações da sociedade civil no Brasil, lamentavelmente, não são engajadas politicamente; b) elas se fecham para o diálogo. São “donas da verdade”, acabam se isolando num universo particular, restrito. Desvalorizam e menoscabam o sistema político, não estabelecem alianças, muito menos debatem com suas congêneres.

Partindo da premissa de que a sociedade civil se “ancora” na esfera pública, consideramos ainda que: a) a esfera pública constitui um espaço de diálogo, de encontro de opiniões divergente, onde o “político” se faz. Nenhum grupo deve se apropriar da verdade, caso contrário, o grupo se fecha para as alianças, debates, diálogos, atuações de natureza política, essenciais para a democracia. Assim, a sociedade civil não pode se fragmentar. Precisa de união de esforços, de engajamento político e de cooperação com o sistema político. b) na pós-modernidade, em países periféricos ou não, a saída para os impasses de administração das demandas sociais não está na supressão do sistema político, mas no diálogo aberto entre este e as organizações da sociedade civil que deverão abrir mão, em parte, de seus “discursos moralistas” e oferecer alternativas políticas ao parlamento. É preciso “influenciar” e não buscar o poder.

Ademais, a sociedade civil não deve pretender substituir o Estado de Direito, deve agir em cooperação com este. A supressão ou substituição do Estado - fenômeno do “substitucionismo político” - trata-se de uma pretensão totalitária, talvez anárquica, uma espécie de “messianismo autoritário”. É o que acontece na Colômbia. As Farc, grupo que se considera “porta-voz” da sociedade civil, reivindica o poder. Não acredita no Estado e contra ele se volta. Este fenômeno do “substitucionismo político” é típico nos países da América Latina, já que eles apresentam baixa legitimidade no sistema político. É um contexto conflituoso e caótico por razões históricas. A desigualdade social latente provoca reações

contrárias ao grupo dominante que detém o controle do sistema político. Isso produz conflitos, ausência de diálogos e desejos frustrados e ódio. O sistema político perde a legitimidade já que a massa de excluídos dele não participa. Alienada, sequer sabe como funciona o sistema.

É natural que surjam grupos com pretensões antidemocráticas para “moralizar” o Estado e a sociedade. As Farc, com suas tropas de caráter paramilitar, apresentam fortes indícios de práticas de um “messianismo autoritário”. Sua ação é monológica. E democracia não funciona assim. Todos devem participar do processo comunicativamente: elite e massa. Do contrário os organismos da sociedade civil desestabilizam: a) o papel da esfera pública como espaço de diálogo e de alternativas (saídas) políticas; b) a própria democracia, que pressupõe comunicação e diálogo.

Em relação à realidade política brasileira, entendemos que o cidadão brasileiro precisa aprender a agir democraticamente na esfera pública, onde as opiniões e as vontades se formam. Não desprezamos a existência de pluralidade de vozes no Brasil. Muitos interesses se entrecrocaram, o que é natural e próprio da realidade brasileira. Aqui, em nosso contexto plural e conflituoso, há muito mais espaço para o dissenso do que para o consenso. Estamos mergulhados numa crise política, em especial numa crise da moralidade política. Nos debates políticos, por ocasião das eleições, não há consenso. Cada candidato defende a sua proposta. Ao invés dos candidatos apresentarem seus planos de governo, assumem uma postura de “guerra de todos contra todos”. Este comportamento eleitoral acaba banalizando a política no Brasil. Não há um entendimento entre os candidatos, nem identificação entre os planos de governo; uma “torre de babel” que transmite aos eleitores um “jogo” de luta ávida pelo poder. Nos debates não há espaço para aliados, mas para “donos da verdade”, absolutos, fechados em si mesmos, e que assumem uma postura de porta-vozes da moralidade. Os eleitores ficam na expectativa da apresentação dos planos de governo e das propostas, mas se frustram diante da enxurrada de ataques recíprocos entre os candidatos.

Também é uma ilusão pensar que o voto resolve todos os problemas da democracia. Por isso, consideramos que a saída para a crise da política, do direito e do Estado no Brasil está na Educação. Para que os cidadãos atuem participativamente, com discernimento político, é necessário formá-los para isso. A ação comunicativa entre os cidadãos brasileiros é precaríssima. Há um sério problema de linguagem. Má formação na expressão das idéias, pobreza de vocabulário, ausência de lógica na construção de frases, enfim, sérios entraves para que a comunicação ocorra plenamente. Superando esta barreira comunicativa, devemos superar a barreira da ignorância política, do analfabetismo político. A superação desta barreira

também depende do processo educativo. As trocas de aprendizagem, a comunicação, a busca por um ponto-comum nas negociações humanas, são ações indispensáveis à democracia.

Uma sociedade amadurecida politicamente tem maiores chances de alcançar a emancipação; as trocas de aprendizagem e o nível educativo elevado dos cidadãos possuem uma força reivindicatória capaz de assegurar uma esfera pública independente, livre da interferência da mídia, do Estado e do mercado. É nesse nível elevado de educação que Jürgen Habermas deposita sua esperança, bem como no amadurecimento de indivíduos acostumados a uma prática democrática. Por enquanto ... *utopia* no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS CITADAS

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ALVES, Alaôr Caffé. As raízes sociais da filosofia do direito: uma visão crítica. In: BITTAR, Eduardo C. B. (Coord.). **O que é a filosofia do direito?**. Barueri: Manole, 2004.

AVRITZER, Leonardo; Domingues, José Maurício (Organizadores). **Teoria Social e Modernidade no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

BITTAR, Eduardo C. B. **Teorias sobre a Justiça**: apontamentos para a história da filosofia do direito. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2000.

COSTA, Claudio Ferreira. **Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Coleção passo-a-passo).

DALANEZE, Sérgio. Direito e teoria crítica. **Revista Jurídica das Faculdades Integradas Claretianas**. Rio Claro, v.1, n.1, p. 238-248. dez. 2003.

DA ENCARNAÇÃO, João Bosco. **Filosofia do direito em Habermas**: a hermenêutica. Taubaté: Cabral Editora Universitária, 1997.

DE ANDRADE, Christiano José. A contribuição de Habermas para a Hermenêutica Jurídica. **Revista de Estudos Jurídicos da UNESP**. Franca: ano 3, n. 6, p. 109-124. jul-dez. 1998.

DE OLIVEIRA, Nythamar. **Habermas, o Mundo da Vida e a “Terceira Via” dos Modernos**. Disponível em: <www.geocities.com/nythamar/habermas2.html>. Acesso em: 10 mai. 2006.

DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e modernidade**: para entender a sociedade contemporânea. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FREITAG, Barbara. **Teoria Crítica**: ontem e hoje. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GEUSS, Raymond. **Teoria Crítica**: Habermas e a Escola de Frankfurt. Tradução de Bento Itamar Borges. Campinas: Papyrus Editora, 1988.

GONÇALVES, Gisela. **Comunitarismo ou Liberalismo?** Disponível em: <<http://ubista.ubi.pt/~comum/goncalves-gisela-COMUNITARISMO-LIBERALISMO.html>>. Acesso em: 28 nov. 2005.

GONZALEZ, Everaldo Tadeu Quilici. **Estudos de Filosofia e História do Direito**. Rio Claro, SP: Obra Prima Editora, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **Teoría de la acción comunicativa**. Madri: Taurus, 1987.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Pensamento Pós-Metafísico**: Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990-A.

_____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Editora brasiliense, 1990-B.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Tradução de Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990-C.

_____. **Passado como futuro**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler; entrevistador, Michel Haller. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Vol. I)

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Vol. II)

_____. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. 3ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **A Constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe (UFPR). São Paulo: Edições Loyola, 2002.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Coimbra, Ed. Armênio. 1962.

LACOSTE, Jean. **A Filosofia no século XX**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1992.

McCARTHY, T. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**: Madri: Tecnos, 1978.

MAIA, Antônio C. **Espaço Público e Direitos Humanos**: considerações acerca da perspectiva habermasiana. Revista Jurídica da PUC do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11antonio.html>>. Acesso em: 15 jul. 2005.

MARYIOLI, Aglaé. **História da filosofia do direito**. Tradução de Maurício de Andrade. Barueri, SP: Manole, 2005.

MONTORO, André Franco. **Introdução à Ciência do Direito**. 23ª edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.

MOTTA, Benedicto. **O homem, a sociedade, o direito, em Marx**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1978.

PRESTES, Nadja Hermann. O pensamento de Habermas. **Filosofia, Sociedade e Educação: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas do Curso de Pós Graduação em Educação da UNESP**, Marília-SP, UNESP, ano 1, n.1, p. 119-140, jul. 1997.

RUBY, Christian. **Introdução à Filosofia Política**. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

SARTORI, G. **A teoria da democracia revistada: o debate contemporâneo**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994.

SORJ, Bernardo. **A democracia inesperada: cidadania, direitos humanos e desigualdade social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SOUZA, Jesse (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora UNB, 2001.

VIEIRA, Liszt. **Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

ZAGO, Gianpablo. **O que é a Escola de Frankfurt**. Disponível em: <<http://pessoal.portoweb.com.br/jzago/frankfurt.htm>>. Acesso em: 13 abr. 2006.

WARAT, Luís Alberto. **Filosofia do direito: uma introdução crítica**. São Paulo: Moderna, 1996.

WELLMER, A. Razón, utopia, y la dialectica de la ilustración. In: GUIDDENS, A. *et alii* (Org.). **Habermas y la modernidad**. Madri: Catedra, 1994.

WIGGERSHAUS. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. 3ª edição. São Paulo: Saraiva, 2001.

_____. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma Nova Cultura no Direito**. 3ª edição. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

REFERÊNCIAS DE OBRAS CONSULTADAS

ATHAYDE, Públio. **Direito e Democracia em Habermas: Facticidade, Validade e Racionalidade**. Jus Navigandi, Teresina, ano 8, nº 134, 17 nov. 2003. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=4494>>. Acesso em: 10 abr. 2006.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant**. 3ª edição. Brasília: Editora UNB, 1995.

FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Org.). **Habermas: sociologia**. 3ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1993. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 15)

FREITAG, B. Receita para ler Habermas. **Folha de São Paulo**, 30 abr. 1995. Caderno Mais! p. 5-10.

GALISI FILHO, J. Os Herdeiros de Adorno. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 jan. 2001. Caderno mais! p. 5-7.

HABERMAS, J. Tradução de Érica Werner. O confronto: Habermas-Ratzinger. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 abr. 2005. Caderno Mais! p. 4-5.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna: uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

TENDRICH, Patrícia. **O conceito de espaço público na concepção de Jürgen Habermas**. Revista Jurídica da PUC do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev11patricia.html>>. Acesso em 02 fev. 2006.

VIEIRA, José Ribas. **A perspectiva do espaço público na compreensão democrática do direito**. Revista Jurídica da PUC do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br/sobrepuc/depto/direito/revista/online/rev07ribas19.html>>. Acesso em: 08 mai. 2006.

WHITE, Stephen K. **Razão, Justiça e Modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas**. Tradução de Márcio Pugliesi. São Paulo: Ícone, 1995.

GALISI FILHO, J. Os Herdeiros de Adorno. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 jan. 2001. Caderno mais! p. 5-7.

