Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Ação Comunicativa e Democracia

Por uma política deliberativa em Jürgen Habermas

AÇÃO COMUNICATIVA E DEMOCRACIA

AÇÃO COMUNICATIVA E DEMOCRACIA

POR UMA POLÍTICA DELIBERATIVA EM JÜRGEN HABERMAS

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O48a Oliveira, Juliano Cordeiro da Costa

Ação comunicativa e democracia: por uma política deliberativa em Jürgen Habermas [recurso eletrônico] / Juliano Cordeiro da Costa Oliveira. – Cachoeirinha : Fi, 2024.

135p.

ISBN 978-65-85725-91-0

DOI 10.22350/9786585725910

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia – Política – Jürgen Habermas. I. Título.

CDU 141:321(Jürgen Habermas)

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 7

1 18

TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

1.1 QUADRO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA AÇÃO COMUNICATIVA 18

1.2 O CONCEITO DO AGIR COMUNICATIVO 24

1.3 LINGUAGEM E AÇÃO COMUNICATIVA: POR UMA RAZÃO DESTRANSCENDENTALIZADA 36

1.4 MUNDO DA VIDA E IMPERATIVOS SISTÊMICOS: A COLONIZAÇÃO DO MUNDO VIVIDO 45

2 54

ESTADO, ESFERA PÚBLICA E SOCIEDADE

2.1 O LUGAR DO ESTADO NO CAPITALISMO TARDIO 54

2.2 TEORIA DO DISCURSO VERSUS TEORIA DOS SISTEMAS 66

2.3 A QUESTÃO DA ESFERA PÚBLICA NO JOVEM HABERMAS 73

2.4 SOCIEDADE CIVIL E ESFERA PÚBLICA CONTEMPORÂNEA: UMA POSSIBILIDADE DE MUDANÇA NOS RUMOS DA POLÍTICA? 81

3 91

SOBRE A POLÍTICA DELIBERATIVA

3.1 ACERCA DO LIBERALISMO: NORMATIZAÇÃO CONSTITUCIONAL ENQUANTO LEGALIDADE DO PODER POLÍTICO 91

3.2 POLÍTICA E REPUBLICANISMO: AUTODETERMINAÇÃO DEMOCRÁTICA DA VONTADE 94

3.3 O LUGAR DO DIREITO NA AÇÃO COMUNICATIVA E SUA RELAÇÃO COM A MORAL 99

3.4 UM CONCEITO DELIBERATIVO DE DEMOCRACIA: A RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIDADE ENTRE DIREITO E POLÍTICA 114

CONSIDERAÇÕES FINAIS 126

REFERÊNCIAS 131

PRINCIPAL: 131

SECUNDÁRIA 133

INTRODUÇÃO

O direito e a democracia tornaram-se, no decorrer do pensamento de Habermas, principalmente a partir do final dos anos 1980, temas cada vez mais centrais. Esta pesquisa tem como objetivo reconstruir justamente aquilo que poderíamos chamar de uma *Filosofia Política de Jürgen Habermas*, uma vez que tal aspecto, mesmo estando sempre presente em suas obras, apresenta-se muitas vezes de forma assistemática. A política, em Habermas, resulta também de um desafio de superar um suposto "déficit democrático" existente no interior da Teoria Crítica (Silva, 2008), exceção feita aos trabalhos de Franz Neumann e Otto Kirchheimer (Repa, 2008).

A preocupação com a fundamentação dos critérios normativos pelos quais se podem julgar processos emancipatórios ou regressivos é uma característica do pensamento habermasiano. Com isso, chegamos a um ponto crucial, ou seja, saber que critérios sustentam a crítica e a que padrões de medida o teórico pode recorrer para criticar fenômenos patológicos e suas causas. Para Habermas, o marxismo, por exemplo, sempre padeceu de uma falta de transparência sobre seus princípios normativos, apesar de sempre colocar em perspectiva a emancipação humana.

Essa obscuridade normativa teve consequências políticas graves, como uma relação puramente instrumental com a democracia e os direitos humanos, tendo em vista as experiências do chamado socialismo real (Fausto, 2007). Além disso, a política, dentro do quadro

das sociedades capitalistas atuais, é também prejudicada e esvaziada à medida que os interesses do mercado determinam as decisões que atingem a todos. É necessário pensar um tipo de política que tenha referência no mundo da vida e, ao mesmo tempo, reconheça a importância das instituições, possibilitando espaços para as deliberações e a inclusão do outro, na construção das normas e dos princípios. A obra de Habermas é, por isso, lugar privilegiado para debatermos e refletirmos em torno de temáticas como a democracia, o Estado, o direito, a esfera pública, a sociedade civil, entre outras.

Habermas parte sempre do quadro teórico da ação comunicativa, tal qual um pano de fundo para suas reflexões. Ele interpreta as sociedades modernas como fortemente marcadas por um pluralismo de cosmovisões, consequência de um desmoronamento das visões tradicionais de mundo. Há, então, uma perda de validade de uma moral compartilhada por todos, além de uma perda de legitimação de uma fundamentação ontológica. Habermas destaca que a razão não diz mais respeito à ordem das coisas encontradas no mundo, nem tem a ver com algo pensado pelo sujeito isolado ou surgido do processo de formação do espírito. Para Habermas, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, a filosofia é constrangida a operar sob condições de racionalidade que não foram escolhidas por ela. Agora, não se trata mais da racionalidade do que é conhecido, mas sim da racionalidade dos próprios procedimentos do conhecer.

A racionalidade, em Habermas, tem mais a ver com procedimentos do que com fins e resultados. Diante disso, ele argumenta que as intenções de uma fundamentação última da filosofia estão destinadas ao fracasso. Com o desenvolvimento das ciências, o falibilismo atinge também a filosofia. Esta perde o lugar de destaque enquanto instância

fundadora do saber. Assim, dependemos, hoje, na concepção habermasiana, de uma fundamentação pós-metafísica e de um novo conceito de razão, diferente do sentido de razão que a modernidade inicialmente e a tradição tematizaram. A razão, agora, dessublimou-se e corporificou-se na prática comunicativa cotidiana.

A racionalidade comunicativa diz respeito a uma noção de racionalidade mais ampla, um conceito procedimental de racionalidade, em que os participantes de um debate almejam um consenso intersubjetivamente alcançado: os sujeitos buscam se entender sobre uma situação, coordenando planos de ação de comum acordo. A ação comunicativa distingue-se também da ação instrumental e da estratégica.

A práxis comunicativa, salienta Habermas, destranscendentaliza o reino do inteligível, fazendo com que as questões caiam do céu transcendental em direção ao chão do mundo vivido, por intermédio dos pressupostos inevitáveis dos atos de fala. A guinada linguística ocorrida no século XX preparou, conforme Habermas, os meios conceituais por meio dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um repensamento de todos os problemas filosóficos. Para Habermas, a guinada linguística possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano, e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, e sim pelas expressões linguísticas.

Habermas explica que é preciso observar se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informação (agir estratégico)

ou se, ao contrário, como fonte de integração social (agir comunicativo). O grande problema é que o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual, existindo uma colonização do mundo da vida, patologia típica das sociedades modernas, quando o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e o desintegra. As ações dos participantes do mundo da vida não são coordenadas apenas por processos de comunicação voltados ao entendimento (integração social), e sim, igualmente, por meio de imperativos funcionais do sistema econômico e administrativo (integração sistêmica).

Diversas instâncias sofrem as consequências das injunções sistêmicas no mundo vivido, porque a economia capitalista e a administração moderna se expandem para outros âmbitos da existência, tal qual a política. Esta passa a ser regulada por uma racionalidade sistêmica, e não comunicativa, funcionando independentemente das deliberações dos sujeitos. Nesse sentido, há uma necessidade de reorientar a política no âmbito da ação comunicativa, pois o econômico, apesar de distinto, é inserido na política, influenciando-a: a política é submetida às necessidades funcionais.

A ação comunicativa é, em realidade, o fio condutor para as discussões realizadas na pesquisa proposta. No primeiro capítulo, serão utilizadas passagens de obras que destacam o conceito do agir comunicativo: *Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos*, *Teoria de la Acción Comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, *Teoria de la Acción Comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*, *Teoria de la Acción Comunicativa: complementos y estudios prévios*, *Consciência*

Moral e Agir Comunicativo, *O Discurso Filosófico da Modernidade* e *Verdade e Justificação: Ensaios Filosóficos*.

Já no segundo capítulo, intitulado *Estado, Esfera Pública e Sociedade*, serão explicitados temas como o do lugar do Estado no capitalismo tardio, além de questões acerca do Estado liberal e do Estado social. Tais temáticas aparecem já em trabalhos anteriores à *Teoria da Ação Comunicativa*, a saber: *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*; *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*; *Técnica e Ciência como "Ideologia"* e *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Mesmo sendo trabalhos anteriores à *Teoria da Ação Comunicativa*, é de fundamental importância recorremos a essas obras, uma vez que o próprio Habermas retoma em *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade* temas de sua filosofia política discutidos outrora em suas obras de juventude.

Para Habermas, no capitalismo liberal, surge pela primeira vez uma esfera de comércio independente do Estado, que legitima e permite o comércio livre, tornando possível o desenvolvimento, sem nenhum limite, do mercado. O sistema econômico desvincula- se do sistema político, sendo uma ameaça à integração social, à medida que o mercado funciona sem nenhuma politização, com base apenas em uma racionalidade sistêmica. Torna-se essencial uma intervenção estatal no mercado. Isto marca o início do chamado capitalismo avançado, tardio ou capitalismo regulado pelo Estado.

Logo, o Estado tenta regular o ciclo econômico como um todo, com o objetivo de evitar possíveis crises políticas, decorrentes, por exemplo, de crises econômicas. No capitalismo regulado pelo Estado há uma repolitização da economia, por meio de políticas estatais estabilizadoras dos ciclos econômicos. Habermas, porém, não afasta a possibilidade de que crises econômicas existam também no capitalismo regulado pelo

Estado. Ele crê que o Estado, no capitalismo avançado, apenas assegura as condições gerais de existência do sistema.

O tema do Estado volta a ser debatido por Habermas em obras posteriores à *Teoria da Ação Comunicativa*, a saber: *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, *A Inclusão do Outro*: *Estudos de Teoria Política*; *A Constelação Pós-Nacional: Ensaios Políticos* e *Diagnósticos do Tempo – Seis Ensaios*. Nesse contexto, Habermas enfatiza que, desde os anos 1970, tornaram-se mais claros os limites do projeto do Estado social. Para ele, o Estado social se choca com a resistência dos investidores privados, existindo limitações estruturais inerentes ao projeto e à manutenção do Estado social.

Diante disso, Habermas, a partir principalmente de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, articula um modelo procedimentalista de democracia, expondo tanto os limites do Estado liberal quanto os do Estado social. Para Habermas, o Estado liberal funciona apenas com base em uma racionalidade sistêmica, em que o econômico tem primazia em relação às deliberações comunicativas dos sujeitos. Já o Estado social, apesar de refletir a respeito das desigualdades fáticas, promovendo políticas de reparo social, corre sempre o risco de se tornar um Estado paternalista, não avançando para além de determinadas medidas reformistas. Habermas, ao contrário do Estado liberal e do Estado social, propõe um novo modelo, com base na política deliberativa, em que os sujeitos serão autônomos, à medida que puderem se entender também como autores do direito, ao qual se submetem como destinatários.

No segundo capítulo, também há um tópico (*Teoria do Discurso versus Teoria dos Sistemas*) em que discutiremos um debate de ideias entre Jürgen Habermas e Niklas Luhmann. Habermas critica a teoria dos

sistemas de Luhmann, por esta ser incapaz de criar ou de sugerir qualquer outro tipo de moldura para uma nova teoria da democracia, limitando-se apenas em analisar a política tal qual um sistema funcional, fechado recursivamente sobre si mesmo.

Para a teoria dos sistemas, o mundo da vida desfez-se em sistemas funcionais (economia e Estado), como se fossem esferas isoladas uma da outra, de modo que as relações intersubjetivas teriam sido totalmente substituídas por contextos funcionais. A política possuiria também uma dinâmica própria, com autonomia perante outros âmbitos da sociedade. Entretanto, a teoria dos sistemas, diz Habermas, paga um alto preço por subestimar e rejeitar os saberes contidos no mundo da vida e surgidos da práxis argumentativa de seus membros, tal como a comunicação existente entre as diferentes esferas que, apesar de *relativamente* isoladas, se comunicam entre si.

No segundo capítulo, destacaremos também a questão da esfera pública e da sociedade civil, mostrando como Habermas, inicialmente a partir de uma obra de sua juventude (*Mudança Estrutural da Esfera Pública*), discute já a problemática da esfera pública, e como ele, hoje, à luz da teoria da ação comunicativa e mais especificamente de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, aborda a esfera pública e seus desdobramentos na atualidade, bem como o papel que a sociedade civil desempenha na democracia.

É em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* que o jovem Habermas irá, pela primeira vez, discutir as funções e as perdas políticas da esfera pública. Habermas explica que a esfera pública era entendida, inicialmente, como o local onde pessoas privadas se reuniam em público buscando, por meio da *práxis* argumentativa, um consenso racionalmente alcançado. A esfera pública podia ser entendida como a

esfera das pessoas privadas, regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela leis e princípios.

Habermas observa que interesses econômicos começaram a dominar a esfera pública: poder e dinheiro constituíam-se como forças maiores do que os discursos racionais e argumentativos, existindo, além disso, privatização do espaço público de discussão. Este fato é decisivo para a chamada *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. De acordo com Habermas, uma esfera pública legítima deve estar enraizada também no mundo da vida, por meio da sociedade civil e de instituições democratizadas que garantam o acesso à esfera pública, bem como a participação livre, racional e argumentativa dos sujeitos nas tomadas de decisão.

Já em *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade* a esfera pública é descrita como uma rede de comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. A esfera pública é caracterizada como sendo uma esfera cada vez mais fragmentada e plural. Por conseguinte, Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea é composta por organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais ressonantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político.

No terceiro capítulo (*Sobre a Política Deliberativa*), enfim, discorreremos sobre os pontos que norteiam a política deliberativa habermasiana, principalmente no que diz respeito ao próprio conceito de política deliberativa e a relação entre moral, direito e política. Nesse capítulo, teremos como referências as seguintes obras: *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, *A Inclusão do Outro*: *Estudos de Teoria Política*, *A Constelação Pós- Nacional: Ensaios Políticos*, *Comentários*

à Ética do Discurso, *Diagnósticos do Tempo: Seis Ensaios* e *Era das Transições*.

Habermas expõe as concepções liberais e republicanas de política, para chegar, partindo de uma síntese dos dois ideais, a um terceiro modelo novo de política: a deliberativa. Sobre os aspectos negativos da política liberal, Habermas enfatiza que esta destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos capazes de agir. Tal centralismo político, no âmbito estatal, impede o potencial comunicativo dos cidadãos, pois seria o Estado unicamente o encarregado do fazer político. Todavia, Habermas considera positiva a questão da normatização jurídica, presente no modelo liberal (aspecto este da política liberal que Habermas se utilizará na elaboração do conceito de política deliberativa) que, em contrapartida, é deixado em segundo plano no modelo republicano de política.

Habermas argumenta que o modelo republicano de política tem a seu favor o fato de se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, por via comunicativa, não remetendo os fins coletivos tão-somente a uma negociação entre interesses particulares opostos. Contudo, Habermas vê como desvantagem o fato do modelo republicano de política ser bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Profere ainda que, no conceito republicano de política, o direito e a lei são instrumentos secundários em relação a uma comunidade que se autodetermina: a concepção republicana desprezaria a normatização jurídica, essencial no modelo de política deliberativa de Habermas.

O direito, na perspectiva habermasiana, será enfatizado por sua eficácia nas soluções dos problemas, o que não acontece na moral, uma vez que esta se limita a ser um sistema de saber e de julgamento. Em Habermas, o direito, ao contrário da moral, tem força de coerção, tornando-se fundamental para as comunidades contemporâneas, sendo este um aspecto de complementação da teoria do agir comunicativo, até então insuficientemente esclarecido. O direito ganha uma importância determinante, não existindo integração social sem ele na atualidade, haja vista que as matérias passíveis de julgamento objetivo serão dadas pelo direito, e não mais pela moral, tal qual nas sociedades tradicionais.

Habermas entende que a moral sofre de uma fraqueza motivacional, porque ela não é capaz de gerar sozinha uma motivação para o agir, visto que dela não se obtém uma obrigatoriedade geral como no direito, sendo ela um fim em si mesma. Portanto, há uma necessidade de complementação da moral, apenas fracamente motivada, com o direito coercitivo e positivo. Habermas rompe com a ideia de que o direito se subordina à moral. Para ele, as normas jurídicas e morais se complementam entre si, mas não podem ser vistas como subordinadas uma à outra.

Na filosofia política habermasiana, a moral e o direito emergem como dimensões distintas, porém cooriginárias, pois suas especificações básicas são ordenadas uma ao lado da outra. Na teoria habermasiana, também o direito não deve se subordinar à política, nem esta última ao direito, existindo sempre, ao contrário dos modelos puramente republicanos e liberais, uma relação de complementaridade entre as esferas: o poder, que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado, está diretamente envolvido com

a criação legítima do direito, ocorrendo sempre uma relação de reciprocidade entre direito e política.

Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente e normatização jurídica: a soberania do povo retira-se para o anonimato dos processos democráticos e para a formação jurídica de seus pressupostos comunicativos, para fazer-se valer como poder produzido comunicativamente e ao mesmo tempo legitimado juridicamente. Aqui, coexistem a ideia de coerção do direito e positividade, com o princípio da autonomia política e deliberação dos sujeitos.

Uma ordem jurídica é legítima ao passo que assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros (autonomia pública), porque ambas são cooriginárias. Quando se admite que a autonomia privada e a pública são cooriginárias, como defende Habermas, tal relação só pode ser determinada, em última instância, pelos cidadãos que deliberam acerca das questões, ocorrendo também uma conciliação entre soberania popular e direitos humanos. Nesse contexto, buscaremos compreender, por intermédio de uma reconstrução da *Filosofia Política de Jürgen Habermas*, de que maneira, ele, no âmbito geral, articula a ação comunicativa com suas reflexões acerca da democracia.

1

TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Eu entrei nesta controvérsia com a intenção de tornar plausível um conceito tênue, porém não derrotista, de razão incorporada na linguagem. (Jürgen Habermas).

1.1 QUADRO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA AÇÃO COMUNICATIVA

Habermas defende que a racionalidade tem mais a ver com procedimentos que com fins e resultados. Isto é, normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação. De acordo com Habermas, a filosofia, nos tempos de hoje, não se refere mais ao conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, na perspectiva de um saber totalizante. A racionalidade, em Habermas, não tem mais a ver com a ordem das coisas encontradas no mundo ou concebidas pelo sujeito isolado, nem com algo surgido do processo de formação do espírito (Habermas, 1990c). Afinal, quatro motivos caracterizam a ruptura com a tradição filosófica, a saber: a constituição de um pensamento pós-metafísico, a guinada linguística, um novo modo de situar a razão e a inversão do primado da teoria frente à prática, culminando com a superação do logocentrismo.

Ao contrário do que propõe Habermas, a filosofia continuará fiel às origens metafísicas, enquanto defender que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente. Para Habermas, se tal diagnóstico não estiver equivocado, a filosofia, em suas correntes pós-metafísicas e pós-hegelianas, converge para uma teoria da racionalidade procedimentalista (Oliveira, 1993a). O pensamento

filosófico, ao abandonar sua referência à totalidade, perde igualmente sua autodeterminação:

> Pois o objetivo que agora esse pensamento se propõe, de uma análise formal das condições de racionalidade, não permite abrigar nem esperanças ontológicas de conseguir teorias substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem tampouco as esperanças que abrigou a filosofia transcendental de uma reconstrução apriórica da constituição transcendental de um sujeito genérico, não empírico, de uma consciência em geral (Habermas, 1987b, v. I, p. 16-17).

Habermas argumenta que todas as intenções de uma fundamentação última da filosofia estão destinadas ao fracasso. Ele entende que o conceito de fundamentação última estaria, em realidade, intimamente unido a algo suscetível sempre de correção. Para Habermas, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, os critérios de validade capazes de iluminar o "sadio bom senso humano" não estão mais à disposição exclusiva da filosofia, como se defendeu no passado: a filosofia é constrangida a operar sob condições de racionalidade que não foram escolhidas por ela. Diante disso, na perspectiva habermasiana, a única saída para a filosofia, se ela pretender subsistir em nossa civilização cientificizada, é adotar a racionalidade procedimental das ciências modernas (Oliveira, 1993a).

Habermas (1989a) profere que uma autocompreensão não-fundamentalista desobriga a filosofia de tarefas com as quais ela se via sobrecarregada, fornecendo-lhe uma nova autoconfiança no relacionamento cooperativo com as ciências que procedem reconstrutivamente. Em outras palavras, "a consciência falibilista das ciências também já alcançou a filosofia" (Habermas, 1990b, p. 199). Na concepção de Habermas (2004a), uma filosofia sem pretensão

fundamentalista e com consciência falibilista entra em cooperação com as ciências, não se isolando em uma esfera particular de dominação.

É por isso que a filosofia, mesmo na função de intérprete, não pode reclamar somente para si, perante a ciência, a moral e a arte, um acesso privilegiado a intuições essenciais, porque ela disporia igualmente de um saber falível. "No final de tudo, até o clássico primado da teoria frente à práxis não consegue mais resistir às interdependências, que assumem destaque cada vez maior" (Habermas, 1990c, p. 23).

Quando a filosofia se presume capaz de um conhecimento antes do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação. A filosofia indicaria o que seria próprio dela e o que seria específico da ciência. Ora, "parece que esse papel de indicador de lugar excedeu as sua forças" (Habermas, 1989a, p. 43). Nesse contexto, a filosofia se comportaria como a suprema instância fundadora, que avaliaria também os saberes, algo criticado por Habermas, conferindo a ela mesma um papel de indicador de lugar das ciências:

> Se renunciarmos à ideia de que o filósofo possa conhecer algo sobre o conhecimento que ninguém mais poderia igualmente conhecer, isso significa que não devemos mais partir da suposição de que sua voz possa ter a pretensão de ser ouvida pelos demais participantes do diálogo como a primeira e a última a ser escutada (Habermas, 1989a, p. 19).

O autor, em realidade, defende uma relação de cooperação e interdependência entre ciência e filosofia. Para ele, a ação comunicativa não é um projeto de exclusividade da filosofia: a esta cabe a tarefa de cooperar com as ciências reconstrutivas. À proporção que a filosofia se recolheu ao sistema das ciências, estabelecendo-se como uma disciplina

acadêmica ao lado de outras, ela foi constrangida a abandonar a pretensão de constituir um acesso privilegiado à verdade, haja vista ter perdido sua competência exclusiva: a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida.

Habermas (2004b) prefere uma visão pluralista de diversos discursos teóricos, compatíveis entre si, em que nenhum deles reivindique prioridade sobre os demais. A filosofia continuaria a ser uma tarefa de poucos, explica Habermas, mas somente no sentido de um conhecimento especializado, reservado aos *experts*, nunca como algo sinônimo de saber superior:

> A partir daí, o pensamento filosófico pode voltar-se para a ciência tomada como um todo e realizar uma autorreflexão das ciências, a qual ultrapassa as fronteiras da metodologia e da teoria da ciência, pondo a descoberta o sentido subjacente na formação científica das teorias – opondo-se à fundamentação última, metafísica, do saber em geral (Habermas, 1990c, p. 58).

Para Habermas (2004a), é mais interessante que a filosofia, nesses tempos de pensamento pós-metafísico, como ética, colabore com o debate em torno da autocompreensão das sociedades modernas. Em uma relação íntima com as ciências e com o senso comum, a filosofia pode, por exemplo, criticar a colonização de um mundo da vida que é esvaziado pelas intervenções da ciência, da técnica, do mercado e do capital. Ela pode ainda colaborar com o debate acerca da política: "A filosofia e a democracia não são apenas do mesmo contexto de origem histórica, mas dependem estruturalmente uma da outra" (Habermas, 2004a, p. 324).

Habermas, dentro do quadro teórico da ação comunicativa, tendo como pano de fundo a racionalização dos mundos vividos, explica igualmente que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, no que diz respeito a pretensões de normas e princípios universalizáveis, que se caracterizam, por exemplo, à luz da ação comunicativa habermasiana, por uma atitude sempre reflexiva e crítica. Já as visões míticas de mundo, ao contrário, privilegiariam uma metafísica e uma ontologia como horizontes únicos de orientação:

> Até então a unidade inevitavelmente suposta de um mundo da vida construído aqui e agora, de modo concêntrico, em torno de "mim" e de "nós", estava refletida na unidade totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas explicações metafísicas. No entanto, a modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento, que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro lado, a arte se tornou independente (Harbemas, 1990c, p. 26).

Para Mircea Eliade (2001), por exemplo, a ideia de um cosmos dessacralizado diz respeito justamente ao homem moderno que assumiu uma existência profana. Com a secularização, as categorias mítico-religiosas e as cosmovisões sofreram um desencantamento sem precedentes, gerando, simultaneamente, a demanda por novos conceitos de mundo e de renovados fundamentos na orientação do agir. A secularização significa, sobretudo, a perda de poder e de validade das visões tradicionais de mundo, questionadas pela modernidade. As ideias

mítico-religiosas representaram, nesse contexto, visões totalizadoras e englobantes da realidade, opostas a uma compreensão moderna e descentrada de mundo (Araújo, 1996).

A racionalidade moderna enfrenta os desafios contemporâneos da multiplicidade de formas de vida diferenciadas, bem como a disputa entre diferentes teorias morais (Pizzi, 2005). Para Habermas, com o advento da modernidade, as religiões precisam abrir mão do caráter dogmático de aceitação de suas doutrinas, a fim de coexistirem em um mundo de diferentes visões de vida: "Com a passagem para o pluralismo ideológico nas sociedades modernas, a religião e o *ethos* nela enraizado se decompõem enquanto fundamento público de validação de uma moral partilhada por todos" (Harbemas, 2002b, p. 19). Habermas menciona que as religiões não podem negar a situação epistêmica de uma sociedade pluralista. Nas sociedades modernas, as religiões não podem se movimentar num universo fechado, regido somente à luz de suas respectivas verdades, tidas como absolutas. Qualquer confissão religiosa tem que se colocar em relação não somente com os enunciados concorrentes de outras religiões, mas também com as pretensões da ciência e do senso comum secularizado, que já está, em grande parte, permeado pela ciência (Habermas, 2003).

Habermas interpreta as sociedades modernas como fortemente marcadas por um pluralismo de cosmovisões, consequência de um desmoronamento das religiões, do *ethos* que nelas se legitimava, como fundamento público de validade de uma moral compartilhada por todos: houve uma perda de legitimação de uma fundamentação ontológica, radicada igualmente numa concepção objetiva da razão. Outra consequência desse processo, como vimos antes, foi a perda da suposta superioridade da teoria diante da prática, com o desenvolvimento das

ciências empíricas. Então, os últimos resquícios de confiança em uma razão essencialista se desfizeram.

Tudo isso constitui um clima próprio de nosso tempo (Oliveira, 1997), porque tendo sido eliminada a razão objetiva e também a subjetiva, bem como a pretensão filosófica do saber da totalidade, dependemos, hoje, na concepção habermasiana, de uma fundamentação pós-tradicional e pós-metafísica. Ou seja, de um novo conceito de razão, a saber, procedimentalista, dessublimada e corporificada na prática comunicativa cotidiana, diferente daquele sentido de razão que a modernidade inicialmente e a tradição tematizaram (Habermas, 2002c). Este é o contexto histórico-filosófico a partir do qual a teoria da ação comunicativa realiza suas reflexões. A modernidade torna-se cada vez mais dependente de uma razão procedimental, comunicativa e pós-metafísica.

1.2 O CONCEITO DO AGIR COMUNICATIVO

Habermas (1987b), logo no prefácio de sua obra principal, afirma que a ação comunicativa tem a ver, em primeiro lugar, com um conceito de racionalidade capaz de se contrapor às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem geralmente da razão, isto é, a razão no sentido de eficácia sistêmica, de uma ação subjetivamente orientada ao êxito. Em segundo lugar, a ação comunicativa almeja tematizar um conceito de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida com o sistêmico, sem privilegiar este último em relação ao primeiro, como vemos nos dias atuais em nossa sociedade. Por fim, a ação comunicativa tenta explicar e discutir possíveis soluções para as patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que o

debate racional e a comunicação estão submetidos à lógica dos imperativos sistêmicos, em sua forma administrativa (o poder) e econômica (o dinheiro).

Habermas explica que enquanto no agir estratégico o sujeito solitário atua objetivando um fim particular, no agir comunicativo, ao contrário, o sujeito é motivado pelo outro para uma ação conjunta que diz respeito a ambas as partes. Se o agir estratégico orienta uma ação do ponto de vista apenas particularista, o agir comunicativo busca ações que se fundamentam à luz dos atos de fala, tendo o outro como momento fundamental para a racionalidade das normas. Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, os atores tentam definir cooperativamente seus planos de ação, levando sempre em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.

> Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influindo externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, estrategicamente, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. [...]. Ao contrário, falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas (Habermas, 1989a, p. 10).

O modelo do agir orientado para o entendimento mútuo tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente, por meio da formação de um consenso. No agir comunicativo, a situação de ação é, ao mesmo tempo, uma situação de fala onde os agentes

assumem alternadamente os papéis comunicacionais de falantes, destinatários e pessoas presentes. No paradigma da ação comunicativa, é a atitude performativa dos participantes da interação que proporciona os planos de ação a partir de um acordo entre si sobre algo no mundo. Enquanto o ego executa um ato de fala e o alter define posição perante ele, ambos entram em uma relação interpessoal:

> A isto corresponde, a nível gramatical, o sistema de pronomes pessoais. Quem está acostumado a este sistema sabe como, numa atitude performativa, se assumem e transformam umas nas outras as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas (Habermas, 1990b, p. 277).

O agir comunicativo pode ser compreendido, igualmente, como um processo circular em que o ator é, ao mesmo tempo, o *iniciador* que domina as situações, bem como o *produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. Habermas diferencia, por conseguinte, dois níveis de ação comunicativa: o nível da ação ordinária, em que as pretensões de validade não são problematizadas, e o nível da problematização reflexiva, do discurso, no qual as pretensões de validade levantadas na práxis comunicativa ordinária são postas em um debate crítico e argumentativo.

Afinal, a ação comunicativa no âmbito do discurso tem por finalidade a fundamentação racional das pretensões de validade das normas: ela se pergunta sempre pelas pretensões de validade dos sujeitos. Habermas ressalta que uma determinada norma pode até ter validade social, mas não exatamente validade argumentativa, de modo que os sujeitos podem se perguntar pela validade racional de uma norma, apesar dela ter validade social e histórica. Melhor dizendo, os

sujeitos podem questionar, por meio de razões, como uma determinada norma, válida socialmente, se justifica.

Na passagem da ação comunicativa ordinária para o discurso, o que é no início tido por verdadeiro perde seu *status* de certeza de ação, assumindo a forma de um enunciado hipotético, cuja validade é suspensa até o resultado de uma prova argumentativa:

> A comunicação com vistas ao entendimento mútuo, que tem por natureza um caráter discursivo, é diferenciada segundo os níveis do *discurso* e do *agir*. Tão logo as pretensões de verdade – ingenuamente levantadas no agir comunicativo, e mais ou menos autoevidentes no contexto de um mundo da vida comum – são problematizadas e se tornam objeto de uma controvérsia com base em argumentos, os envolvidos passam (mesmo que de modo rudimentar) do agir comunicativo para outra forma de comunicação, a saber, para uma práxis argumentativa em que eles desejam se convencer mutuamente, mas também aprender uns dos outros. Sob os pressupostos comunicativos modificados de tal discurso racional, as opiniões, que até então pertenciam ao pano de fundo não-problemático do mundo da vida, são examinadas quanto à sua validade. (Habermas, 2004a, p. 92).

Em Habermas, existem exigências na passagem da ação comunicativa ordinária, para o discurso argumentativo, instância onde as pretensões de validade passam por uma avaliação crítica e discursiva. Para o autor, só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que podem contar com o assentimento universal de todos: este é o *princípio da universalização (U)*. Podemos inferir que o agir comunicativo se constitui em um contexto comunicacional propiciado pela linguagem, em que a validade das normas sociais se fundamenta também em um *princípio ético-discursivo (D)*, em que só podem reclamar validade as normas que

encontrarem o assentimento de todos os envolvidos em uma situação, como participantes igualmente de um discurso prático.

A formação imparcial do juízo exprime-se, no agir comunicativo, em um princípio que força cada um, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de todos os outros:

> É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, a partir de seu próprio ponto de vista, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos (Habermas, 2004b, p. 92).

Habermas reformula o imperativo categórico de Kant. Ao invés de prescrever a todos como válida uma máxima que *eu* quero que seja uma lei universal, tenho que agora apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo. O peso desloca-se daquilo que cada indivíduo isolado quer como lei universal, para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal: o processo de universalização não se dá mais no interior de uma consciência transcendental, e sim dialogicamente por meio dos sujeitos (Rouanet, 2007).

Por isso, a racionalidade imanente à prática comunicativa diz respeito a uma noção de racionalidade mais ampla, um conceito comunicativo de racionalidade, o qual os participantes de um debate superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista, objetivando um consenso intersubjetivamente alcançado: o conceito de ação comunicativa refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem, em que estes buscam se entender sobre uma situação, coordenando planos de ação de comum acordo.

> O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente (Habermas, 1990c, p. 72).

É preciso que as pretensões de validade sejam suscetíveis de crítica, podendo, a partir daí, serem aceitas, defendidas ou negadas por um outro. Melhor dizendo, as pretensões de validade devem poder ser submetidas à crítica de uma forma racional, aberta a todos os implicados. Ademais, elas devem ser fundamentadas linguisticamente, pois somente por meio da linguagem é que tais pretensões de validade se tornam públicas e abertas ao debate:

> Nos contextos da ação comunicativa só pode ser considerado capaz de responder por seus atos aquele que seja capaz, como membro de uma comunidade de comunicação, de orientar sua ação por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. [...]. Um nível mais alto de racionalidade comunicativa amplia, dentro de uma comunidade de comunicação, as possibilidades de coordenar as ações sem recorrer à coerção e de solucionar consensualmente os conflitos (Habermas, 1987b, v. I, p. 32-33).

A racionalidade no âmbito da ação comunicativa remete à prática da argumentação como instância de apelação, a fim de que a única força permitida no deba teracional seja a do melhor argumento. A aceitabilidade racional fundamenta-se, então, na "capacidade de convencimento dos melhores argumentos" (Habermas, 2002c, p. 66). Do contrário, uma norma não seria justificada perante o outro. Para Habermas, só quando uma decisão resulta de argumentações, uma determinada norma pode ser tida como válida, haja vista que o discurso

argumentativo tem em seu bojo um conteúdo normativo que neutraliza o desequilíbrio de poder:

> [...] nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram todas as ideias morais – na vida quotidiana bem como nas éticas filosóficas (Habermas, 1989a, p. 161).

Quem argumenta tem sempre que pressupor um outro membro da comunidade de fala. Em uma palavra, nos discursos argumentativos são mostradas estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: os atos de fala possuem uma força coordenadora, consensual, decorrente dos elementos comunicativos ou ilocucionários existentes neles, fazendo com que o falante e o ouvinte entrem numa relação intersubjetiva.

> Todo aquele que se envolve numa prática de argumentação tem que pressupor pragmaticamente que, em princípio, todos os possíveis afetados poderiam participar, na condição de livres e iguais, de uma busca cooperativa da verdade, na qual a única coerção admitida é a do melhor argumento (Habermas, 1997b, v. I, p. 215).

Em todo ato de linguagem, antecipa-se, contrafaticamente, a estrutura de igualdade de direitos e de solidariedade (coresponsabilidade) de uma situação de linguagem ideal (Oliveira, 2001). Habermas apresenta um conjunto de propriedades formais que as argumentações devem possuir, para que o consenso que elas produzam possa se diferenciar de uma mera acomodação ou acordo de conveniência.

Ele enumera quatro condições obrigatórias do que denomina ser a situação de fala ideal: primeiro, cada participante deve ter uma

oportunidade igual de iniciar e continuar a comunicação; segundo, cada um deve ter uma oportunidade igual de fazer afirmações, recomendações, explicações e de desafiar as justificações; terceiro, todos devem ter oportunidades iguais, como atores, de expressar seus desejos, sentimentos e intenções; quarto, o interlocutor deve agir como se, em contextos de ação, existisse uma distribuição igual de oportunidades para ordenar e resistir a ordens, prometer e recusar, ser responsável por sua conduta e exigir a responsabilidade dos outros. As quatro condições da situação ideal de fala são, na teoria da ação comunicativa, os parâmetros-guias para a formação de normas na esfera pública.

Para Habermas, são necessários dispositivos institucionais que neutralizem as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de tal sorte que as condições ideais de comunicação, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação racional, possam ser preenchidas pelo menos em uma aproximação suficiente:

> Essas necessidades triviais da *institucionalização de Discursos* não contradizem de modo algum o conteúdo parcialmente contrafactual das pressuposições do Discurso. As tentativas de institucionalização obedecem antes, por sua parte, a representações normativas do objetivo visado que tiramos *involuntariamente* da pré-compreensão intuitiva da argumentação em geral (Habermas, 1989a, p. 115).

Para Habermas, as expectativas normativas que regulam a fala ideal estão implícitas no *telos* da comunicação. Nesta perspectiva, Habermas enfatiza que a recusa do cético ao próprio ato de argumentar se revela como uma demonstração vazia, porque ele mesmo não consegue saltar para fora da prática comunicacional cotidiana,

permanecendo ligado aos pressupostos inevitáveis da argumentação enquanto tal: o cético, quando defende que a argumentação não é válida, faz uso de pressupostos da argumentação em geral. Ele, nas práticas comunicativas, toma igualmente posições de "sim" e de "não".

Do contrário, "teria (o cético) que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental" (Habermas, 1989a, p. 123). Em Habermas, também no momento em que alguém solicita que o outro tome posição em relação a seu ato de fala, dizendo "sim" ou "não", está reconhecendo que o outro é um ator responsável. Diante disso, no agir comunicativo, cada um reconhece a própria autonomia no outro, ou seja, o reconhecimento do próprio *eu* se relaciona com o reconhecimento do outro e vice-versa:

> O uso performativo do pronome pessoal da primeira pessoa não implica apenas a autointerpretação do falante detentor da vontade livre, mas também uma autocompreensão por parte dele, como um indivíduo que se distingue de todos os outros. O significado performativo do "Eu" interpreta, além disso, o papel do falante em relação à própria posição insubstituível no tecido das relações sociais. (Habermas, 1990c, p. 224).

Uma ética baseada na argumentação tem a vantagem de propor que suposições de ordem universalista, cognitivista e formalista surjam a partir dos discursos. O agir comunicativo contesta, por conseguinte, o relativismo ético segundo o qual a validade dos juízos morais só se mede pelo valor específico de cada cultura ou forma de vida da qual pertença, em cada caso, o sujeito que julga. Os juízos morais não podem se limitar a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator.

O agir comunicativo admite que normas podem ser fundamentadas e decididas com base em razões. Vale lembrar que Habermas não "apaga", no momento do acordo, as diferenças das perspectivas dos falantes,

pressupondo-as como irrevogáveis. Habermas, como herdeiro da Escola de Frankfurt, não pode "cair" no positivismo e defender uma racionalidade no sentido de simples adequação às normas. Na ação comunicativa, abandonamos a aceitação de normas que regem o comportamento e perguntamos sobre as razões que as legitimam. Há a passagem de uma moral puramente convencional (aceitação de normas), para uma moral pós-convencional (exigência de justificação das normas). Podemos dizer que racionais, nos termos habermasianos, são os sujeitos capazes de passar da ação não-problematizada, para as argumentações reflexivas.

Habermas demonstra ainda no debate acerca da racionalidade a não sustentabilidade de duas posições extremas: a primeira delas é a que defende uma unidade sem o múltiplo, que pretende deduzir tudo a partir de uma unidade; já a segunda é a que, almejando uma crítica à primeira posição, evoca uma pluralidade sem limites contra qualquer possibilidade de consenso que ultrapasse as perspectivas particulares e comunitárias.

Habermas profere que o debate em torno da unidade e da multiplicidade não pode ser reduzido a um simples pró ou contra, tal qual normalmente é. Para ele, o primado metafísico extremo da unidade perante a multiplicidade e o primado contextualista radical da pluralidade frente à unidade são cúmplices secretos, sendo esta última posição denominada por Habermas de *metafísica negativa*, uma vez que o contextualismo radical pode até negar abstratamente a comunicação universal, mas nunca como práxis cotidiana intersubjetiva.

Habermas, a partir de uma terceira posição, defende a tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade

de suas vozes, na inclusão do outro como momento decisivo para a racionalidade das normas:

> Desde então, continuo futucando, ora aqui, ora acolá, em busca dos vestígios de uma razão capaz de integrar as coisas sem eliminar as distâncias, capaz de unir sem nivelar o que é distinto; uma razão que reconhece a alteridade do outro e torna reconhecível, entre estranhos, o que é comum (Habermas, 2005a, p. 178).

O que Habermas pretende é, de uma só vez, com sua teoria do agir comunicativo, formular um conceito de racionalidade que combata tanto o positivismo quanto o relativismo extremo que não admite nenhuma possibilidade de fundamentação de normas. Por conseguinte, uma ética baseada no discurso tem que ser necessariamente formal, porque ela jamais pode ter orientações conteudísticas, visto que por meio dos discursos práticos é que os conteúdos podem ser válidos a partir de uma acareação pública.

Para Habermas (2001a), precisamente por seu caráter formal, o agir comunicativo se protege contra o perigo de exagerar dogmaticamente suas pretensões. Nas condições modernas do pensamento pós-metafísico, a ética filosófica abandona conteúdos substanciais: à proporção que um pluralismo de visões de mundo se torna legítimo, a ética não está mais em condições de privilegiar modelos determinados da vida bem-sucedida, nem de recomendar sua imitação. O agir comunicativo volta-se, pois, contra suposições básicas das éticas que se orientam pelas questões da felicidade e que privilegiam ontologicamente um tipo determinado da vida ética:

> 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 validez deôntica de ação (Habermas, 1989a, p. 127).

Para Habermas, se considerarmos a dimensão comunicativa que se fundamenta por meio de atos de fala, então estamos diante de um conceito de razão comunicativa, que vai contra a ideia de uma razão justificada isoladamente, superando o solipsismo metódico próprio da filosofia moderna do sujeito. Esta, por sua vez, privilegiou sempre o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A linguagem, na perspectiva da filosofia moderna do sujeito, era entendida apenas tal qual um instrumento de exteriorização do pensamento, existindo primazia total do sujeito frente ao mundo.

É nesse sentido que Habermas sugere a passagem do paradigma do conhecimento de objetos, para o paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir, pois já não há na ação comunicativa um sujeito privilegiado que se dirige apenas a si próprio para conhecer o mundo (Rouanet, 1987). Existe, em realidade, no agir comunicativo, uma relação entre linguagem e ação, de tal modo que a linguagem é igualmente tida como um tipo de ação, pois linguagem e agir humano estão relacionados entre si (Austin, 1990).

Habermas ressalta que Wittgenstein, com as *Investigações Filosóficas*, passa do plano de uma análise formal da linguagem, para uma análise pragmática, dando ênfase na relação entre linguagem e vida social: a linguagem, como forma de vida, é concebida no bojo das relações interpessoais, isto é, como condição de possibilidade da comunicação intersubjetiva (Oliveira, 1989). Veremos agora como Habermas, influenciado pelas perspectivas abertas pelo *segundo*

Wittgenstein e pelo pragmatismo, interpreta a importância da linguagem no âmbito da sua teoria da ação comunicativa e no seu conceito de razão destranscendentalizada. Em ma palavra, naquilo que denomina hoje de pensamento pós-metafísico.

1.3 LINGUAGEM E AÇÃO COMUNICATIVA: POR UMA RAZÃO DESTRANSCENDENTALIZADA

A teoria da ação comunicativa destranscendentaliza o reino do inteligível ou, como o próprio Habermas (1990c) destaca, faz com que as questões caiam do céu transcendental em direção ao chão do mundo da vida, por meio dos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala. Com a destranscendentalização, a consciência transcendental perde as conotações de uma grandeza situada "no além", na esfera do inteligível, descendo à terra.

Para Habermas, a crescente percepção de que as contingências da história influenciam também a filosofia, "minou mais e mais o *status* extramundano de um sujeito transcendental ahistórico e desencarnado" (Habermas *apud* Souza, 2005b, p. 68).

Vale lembrar que, mesmo com a destranscendentalização, o questionamento transcendental se mantém. Ao passo que os falantes se orientam por pretensões de validade, supondo uns dos outros responsabilidades, suas metas estão também para além dos contextos contingentes e meramente locais.

Os pressupostos contrafactuais têm sua sede na facticidade das práticas cotidianas: os sujeitos capazes de falar e agir aprendem no decorrer de sua socialização as práticas fundamentais de seu mundo da vida e o correspondente saber relativo às regras. Isso não impede que os sujeitos deixem de fazer idealizações, mesmo com a

destranscendentalização. Aqui, o transcendental e o empírico não se opõem, mas, ao contrário, dialogam entre si. O que Habermas combate é a ideia de que o transcendental possa se autofundamentar como filosofia primeira, independentemente do empírico, porque haveria nisso, segundo ele, o risco de cairmos novamente em numa filosofia da consciência. É por isso que Habermas (1997c) fala de um *transcendental fraco* no agir comunicativo.

A guinada linguística preparou, conforme Habermas, os meios conceituais por meio dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. De acordo com ele, uma determinada atividade não-linguística não revela a partir de si mesma o modo como foi planejado algo: somente os atos de fala conseguem preencher essa condição. Habermas considera que a denominada guinada linguística, ocorrida no século XX, colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura, libertando-a das aporias das teorias da consciência, sendo a Teoria Crítica, por exemplo, surpreendida no final pela guinada linguística:

> Esses motivos do pensamento pós-metafísico, da guinada lingüística, do modo de situar a razão e da superação do logocentrismo constituem, por trás de todos os limites de escolas, os impulsos mais importantes do filosofar no século XX. (Harbemas, 1990c, p. 16).

A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um repensamento de todos os problemas filosóficos. Para Habermas, a guinada linguística possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do

espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, e sim pelas expressões linguísticas. Com a passagem do paradigma moderno da filosofia da consciência para o da linguagem, argumenta Habermas, os sinais linguísticos, que serviam outrora apenas como instrumentos de representação, adquirem agora uma importância própria, em que o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental, transferindo-se para as estruturas gramaticais intersubjetivas dos falantes.

Enquanto a filosofia da consciência toma como ponto de partida a autorreferência de um sujeito que representa e manipula objetos, a teoria da ação comunicativa, ao contrário, toma como ponto de partida as condições de compreensão dos atos de fala à luz da intersubjetividade. Habermas menciona que o agir comunicativo tem a vantagem de não se orientar apenas semanticamente pela compreensão de proposições, mas também pragmaticamente, pois os atores se entendem mutuamente sobre algo, por meio de relações recíprocas e interpessoais.

Habermas pondera, inicialmente, que a reviravolta linguística em sua primeira fase não foi uma revolução propriamente dita, por se concentrar apenas na dimensão semântica da linguagem, isto é, na linguagem tão-somente no aspecto da apresentação do mundo. É verdade que a guinada linguística aconteceu inicialmente no semanticismo. Todavia, a análise semântica permaneceu essencialmente uma análise das formas da proposição, prescindindo da situação de fala, das pretensões, do uso da linguagem e de seus contextos, das tomadas de posição e dos papéis dialogais dos falantes. Em uma palavra, da pragmática da linguagem (Oliveira, 2001).

É a partir da reviravolta pragmática que a linguagem passa a ser percebida na sua dupla dimensão, ou seja, a semântica (apresentação do mundo) e a comunicativa, sendo justamente o proferimento linguístico agora uma forma de ação:

> [...] a representação de fatos é apenas uma entre as várias funções do entendimento mútuo lingüístico. Os atos de fala não servem apenas para a representação (ou pressuposição) de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Eles servem ao mesmo tempo para a produção (ou renovação) de relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no *mundo social* das interações legitimamente reguladas, bem como para a manifestação de vivências, isto é, para a autorrepresentação, quando o falante se refere a algo no *mundo subjetivo* a que tem um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam os seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos (Habermas, 1989a, p. 167).

Nas palavras de Habermas, a teoria dos atos de fala, inspirada em Austin, "[...] mostrou como, na forma normal do ato de fala, a referência ao mundo e às coisas do componente proposicional se entrelaça com a referência intersubjetiva do componente ilocucionário" (Habermas, 2004a, p. 9). Considerando-se o "entendimento mútuo" como o *telos* inerente à linguagem, impõe-se a cooriginalidade de representação, comunicação e ação.

Habermas salienta que não há como separar rigidamente a relação objetiva ao mundo da relação comunicativa entre os sujeitos, pois, ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala também está em uma relação objetiva com o mundo, que igualmente diz respeito a todos. Habermas (2004a) fala de uma compreensão descentrada de mundo, tendo em vista que na linguagem

os atores podem se referir ao mundo objetivo das coisas existentes, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo dos afetos.

Por conseguinte, no agir comunicativo, o falante expressa algo, comunicando-se *com* um outro membro de sua comunidade linguística *sobre* algo no mundo. No agir comunicativo, há uma tríplice relação de um proferimento que serve em primeiro lugar como expressão da intenção de um falante; em segundo lugar como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte; e por último como expressão sobre algo no mundo:

> Quando o falante diz algo dentro de um contexto quotidiano, ele se refere não somente a algo no mundo objetivo (como a totalidade daquilo que é ou poderia ser o caso), mas ao mesmo tempo a algo no mundo social (como a totalidade de relações interpessoais reguladas de um modo legítimo) e a algo existente no mundo próprio, subjetivo, do falante (como a totalidade das vivências manifestáveis, às quais tem um acesso privilegiado (Habermas, 1989a, p. 41).

Se os participantes da interação chegam ou não a um acordo é algo que se avalia, diz Habermas, pelas tomadas de posição (sim/não), com as quais um destinatário aceita ou rejeita as pretensões de validade erguidas pelo falante. Em uma atitude orientada para o entendimento mútuo, o falante ergue um proferimento com as seguintes pretensões: que o enunciado formulado seja verdadeiro, que o ato de fala seja correto relativamente a um contexto normativo existente e que a intenção manifesta do falante seja visada de modo como é proferida.

Quem rejeita a oferta de um ato de fala, contesta a validade de tal proferimento sob pelo menos um dos três aspectos citados anteriormente: verdade (existência de estados de coisa), correção (preenchimento de normas) e sinceridade ou veracidade (vivência

subjetiva). Com um "não", o ator expressa o fato de que o proferimento do outro participante do diálogo não preenche pelo menos uma de suas funções: representação de estados de coisas, asseguramento de uma relação interpessoal ou manifestação de vivência subjetiva. Para Habermas, na comunicação cotidiana, tais aspectos não são claramente distinguidos. Todavia, no caso de um dissenso ou de uma problematização persistente, os falantes competentes podem diferenciar cada referência, tematizando pretensões de validade e se posicionando em relação a algo objetivo, normativo ou subjetivo.

A linguagem mediatiza toda relação significativa entre sujeito e objeto, estando ela inevitavelmente também presente em toda comunicação humana, o que implica um entendimento mútuo sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido das coisas mediadas pelos significados das palavras. E de que modo os sinais realizam essa mediação? Peirce, outrora, já havia elaborado a tríplice fundamental da função do sinal, uma vez que este é algo que representa algo diferente de si para os intérpretes.

Primeiro, todo sinal implica uma relação com a coisa representada, mediatizando algo no mundo; depois uma relação com o significado, mediatizando algo como algo significativo, que pertence a um sistema linguístico; por último, uma relação com os seus intérpretes, mediatizando algo como algo significativo que tem que ser interpretado pelos membros de uma comunidade linguística. Já no uso dos sinais de uma língua estaria presente a dimensão pragmática da linguagem, ou seja, a relação dos sinais com os sujeitos, bem como o uso que estes fazem dos sinais (Herrero, 2001).

A interpretação de algo como algo pressupõe sempre um *nós* que compreende e interpreta o sentido das proposições por meio dos sinais

linguísticos. Nesta medida, a linguagem se faz valer frente aos sujeitos falantes, como a estrutura que molda as condições possibilitadoras. Há um entendimento comum sobre os sinais usados, pois a estrutura de compreensão do significado das coisas é a intersubjetividade que, por sua vez, possibilita necessariamente a compreensão de um mundo compartilhado por todos. Em uma palavra, o telos do entendimento habita na linguagem:

> Um falante entende-se com outro sobre uma determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conformes à coisa. O consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. (Habermas, 1990c, p. 71).

A linguagem é, por isso, condição de possibilidade de todo sentido e validade das proposições, condição também fundamental do próprio pensar, mesmo no caso de um discurso realizado por um sujeito solitário. Por conseguinte, o *nós* seria mais original do que o *eu*, pois a linguagem é essencialmente pública, estando o sujeito já inserido nela: não há razão que só posteriormente vista as roupagens linguísticas. O que há é uma razão encarnada nos contextos do agir comunicativo e nas estruturas do mundo da vida. Não pode surgir uma autorreferência privilegiada (sujeito) sob condições de interação, antes que tenha se formado um meio linguístico com perspectivas - falante - ouvintes. Disso resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, mas que é gerada comunicativamente:

> Eu não posso manter o Eu por mim mesmo, apoiando-me nas próprias forças. O Eu que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o Eu pura e simplesmente próprio – esse Eu não me 'pertence'. Esse Eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de

> individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem (Habermas, 1990c, p. 204).

A guinada em direção a um modo de ver intersubjetivista nos leva, tal como frisado por Habermas, ao seguinte resultado: a autoconsciência que parecia centralizada no *eu*, numa concepção estritamente mentalista, não é algo originalmente pertencente ao sujeito. Ao contrário, ela forma-se por meio da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro. Ou seja, a autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo, existindo uma dependência direta e contínua da subjetividade face à linguagem, que é o meio a partir do qual alguém se reconhece no outro de modo não-objetivador. Com a guinada linguística, as relações entre linguagem e mundo, proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto.

Habermas explica que é preciso observar se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informação ou se, ao contrário, como fonte de integração social. No primeiro caso, trata-se da linguagem tão-somente no sentido do agir estratégico, pois os atos de fala perdem o papel de coordenação da ação em favor de influências externas à linguagem, como o dinheiro e o poder; no segundo caso, trata-se da linguagem na perspectiva do agir comunicativo, em que a força consensual do entendimento linguístico torna-se fundamental para a coordenação das ações. Nesse sentido, um acordo não pode ser imposto a partir de fora nem ser forçado por uma das partes, seja por meio da intervenção direta na situação da ação ou indiretamente por meio de uma influência calculadora sobre os enfoques proporcionais de um oponente. Posto isto, Habermas alerta:

> Vistos na perspectiva dos participantes, os dois mecanismos, o do entendimento motivador da convicção e o da influenciação que induz o comportamento, excluem- se mutuamente. Ações de fala não podem ser realizadas com a dupla intenção de chegar a um acordo com um destinatário sobre algo e, ao mesmo tempo, produzir algo nele, de modo causal (Habermas, 1990c, p. 71).

Em Habermas, a linguagem ocupa um lugar tão relevante, de fonte de integração social, que ele propõe, por exemplo, que esferas como o direito e a política operem com códigos linguísticos mais acessíveis. "Eles perdem o domínio sobre uma linguagem comum, na qual seria possível representar, para todos e da mesma maneira, a unidade da sociedade" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 74).

Habermas entende que o uso de uma linguagem mais acessível a todos é algo benéfico à política e ao direito, de modo que as questões referentes a tais áreas podem ser debatidas e entendidas por todos, não sendo apenas algo de competência dos chamados especialistas, mas de toda a sociedade. Para Habermas, semânticas especializadas suspendem a troca direta de informações com a comunidade, correndo o risco de se isolarem em esferas específicas.

Ademais, o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual, existindo uma colonização do mundo da vida, patologia típica das sociedades modernas, onde o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e desintegra-o. Nesse momento, faz-se necessário explicitarmos acerca do conceito de mundo vivido para, em seguida, analisarmos como as injunções sistêmicas prejudicam as estruturas do agir comunicativo, colocando a linguagem em segundo plano, não mais como lugar constitutivo de integração social e tematização de problemas.

1.4 MUNDO DA VIDA E IMPERATIVOS SISTÊMICOS: A COLONIZAÇÃO DO MUNDO VIVIDO

A concepção de mundo vivido é desenvolvida por Habermas (1989a) a partir da tradição fenomenológica que remonta a Husserl, mas não como algo constituído pela atividade intencional de um eu transcendental. Aqui, o mundo da vida deve ser introduzido como conceito complementar do agir comunicativo. O mundo da vida, inicialmente, é dado ao filósofo e ao cientista da mesma maneira que ao leigo. Trata-se de um saber inicial ligado aos contextos culturais e às comunidades, isto é, um saber implícito da práxis comunicativa e do cotidiano, do mundo no qual vivemos, agimos e falamos com os outros. Em uma palavra, um saber da pré-compreensão que, em princípio, determina a interpretação dos proferimentos dos atores, tal qual um saber contingente e *a priori*, mas no sentido social, relativo às formas de entendimento intersubjetivo.

O mundo da vida não apenas forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isso. O mundo da vida oferece uma provisão de obviedades culturais, lugar onde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação os modelos de exegese consentidos. O mundo da vida é, portanto, um reservatório de saber, em que já estão previamente armazenados os modelos de interpretação e as capacidades semânticas de que necessitamos para concretizar um ato de fala: o mundo da vida forma um horizonte de entendimento e oferece evidências culturais das quais os participantes, no ato de comunicar, retiram padrões de interpretação. Ele é a fonte de onde se tiram as definições da situação que os implicados pressupõem como não-problemáticas, uma esfera

dentro da qual se movem em comum os participantes da ação (Habermas, 1987b).

O mundo da vida pode ser entendido como o contexto em que se formam os processos de entendimento e onde falantes e ouvintes se movimentam. Tal contexto permanece sempre implícito. Por conseguinte, o mundo da vida está em todo o tempo presente, tal qual fosse um pano de fundo para uma cena da ação: ele transparece na forma de autoevidências intersubjetivas, nas quais os que agem comunicativamente se apóiam.

Podemos dizer também que o mundo da vida constitui uma reserva de ideias e convicções não problematizadas de início, um celeiro de saber organizado linguisticamente e transmitido culturalmente, semelhante a uma fonte de modelos de interpretação, da qual os participantes da ação lançam mão para suprir as exigências e necessidades de entendimento que aparecem em uma determinada situação. O mundo da vida, na forma de saber transmitido culturalmente e como linguagem, torna possível aos participantes da ação comunicativa encontrar uma interpretação previamente pronta sobre as relações entre os três conceitos formais do mundo (mundo objetivo, social e subjetivo). Ou seja, o mundo da vida constitui o horizonte de processos de entendimento em que os implicados chegam a um acordo ou discutem sobre algo pertencente ao mundo objetivo, ao mundo social e ao mundo subjetivo de cada um.

O mundo da vida, pois, é um lugar do qual os agentes não podem fugir. Por intermédio de seus atos de fala, transformam-se em intérpretes do mundo da vida. Isso significa que na práxis argumentativa cotidiana não existem situações inteiramente novas, porque elas emergem sempre dos mundos vividos: o mundo da vida

acumula o trabalho de interpretação realizado pelas gerações passadas. Habermas caracteriza os componentes estruturais e simbólicos dos mundos vividos: *a cultura*, armazém de saber do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo; *a sociedade*, na qual se estruturam as ordens legítimas por meio das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, garantindo a solidariedade; e *a personalidade*, que são todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria.

Aliás, Habermas explica que os três componentes do mundo da vida se entrecruzam, porque o mundo vivido não forma um *ambiente* cujas influências contingentes o indivíduo teria que combater, a fim de se autoafirmar. O mundo da vida não constitui também uma espécie de *recipiente* em que os indivíduos estariam incluídos como partes de um todo:

> Os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura. É verdade que os sujeitos que agem comunicativamente *experimentam* seu mundo da vida como um todo que no fundo é compartilhado intersubjetivamente. No entanto, essa totalidade, que deveria decompor-se *aos seus olhos* no instante da tematização e da objetivação, é formada pelos motivos e habilidades dos indivíduos socializados, pelas autoevidências culturais e pelas solidariedades grupais. O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização (Habermas, 1990c, p. 99-100).

Para Habermas, o mundo da vida não é exatamente uma organização da qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma

associação na qual se integram, muito menos uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, tendo em vista que os indivíduos e a sociedade se constituem reciprocamente: a socialização tem lugar como individuação, na mesma proporção em que, inversamente, os indivíduos se constituem socialmente.

O conceito do *eu* individual, por exemplo, inclui sempre uma relação entre o geral e o particular, porque à luz da intersubjetividade os sujeitos se põem de acordo com um mundo pertencente a todos, onde os indivíduos se identificam uns com os outros, reconhecendo-se reciprocamente. A identidade do *eu* e a da sociedade se forma em um mesmo momento, sendo interdependentes. Contudo, os sujeitos podem também manter distância uns dos outros, afirmando igualmente suas próprias identidades:

> O ser-comum, o qual repousa sobre a validade intersubjetiva dos símbolos lingüísticos, torna possíveis ambos os processos em um só momento: *a identificação recíproca e a obstinação em manter viva a não-identidade* de um com o outro. [...] eu-identidade e comunicação por meio da linguagem cotidiana são conceitos complementares. Ambos nomeiam, a partir de aspectos diferentes, as condições de uma interação em base de um conhecimento recíproco. (Habermas, 1987a, p. 170).

Devemos entender que o indivíduo e a sociedade não são instâncias contrárias, mas sim que fazem parte de um mesmo processo, influenciando-se e formando-se mutuamente. O agir voltado ao entendimento pode ser entendido como uma teoria que admite ao mesmo tempo a individuação e a socialização, o individual e o coletivo, a particularidade e a universalidade, a igualdade e a diferença, sem que

se excluam mutuamente. Para Habermas (2001a), dois sujeitos que se reconhecem reciprocamente como tais, veem-se um ao outro como idênticos, ao mesmo tempo em que respeitam a identidade de um e de outro, garantindo a unidade na diversidade e a diversidade na unidade.

Já do ponto de vista da filosofia do sujeito, a sociedade foi concebida, argumenta Habermas, como um todo constituído de partes. Mas o conceito de mundo da vida rompe com essa figura de pensamento, porque os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos, como dissemos antes, se não houvesse a malha das ordens institucionais, das tradições da sociedade e da cultura.

As ações dos participantes do mundo da vida, dentro do quadro das sociedades capitalistas atuais, não são coordenadas apenas por processos de comunicação voltados ao entendimento (integração social), e sim, igualmente, por meio de imperativos funcionais do sistema econômico e administrativo (integração sistêmica). Os processos de entendimento dos participantes de um mundo da vida são transformados em um pseudoconsenso, e a integração social, por sua vez, fica submetida à integração sistêmica, produzida pelos meios estratégicos da ação: os mundos vividos, por mais que sejam constituídos à luz da intersubjetividade, são ameaçados constantemente pelos imperativos sistêmicos de autorregulação, como constatamos nas sociedades contemporâneas.

Se, por um lado, à luz do processo de modernização das sociedades ocidentais, com a racionalização do mundo vivido, a vida humana foi liberada do peso das tradições não- problematizadas que a regiam, de outro lado, todavia, houve também a introdução de novos mecanismos de ação: o dinheiro, na sua forma econômica, e o poder, na sua forma administrativa. Nos países capitalistas, o sistema econômico torna-se o

princípio de organização de toda a sociedade e pretende submeter tudo a seus imperativos (Habermas, 1987c).

A coordenação das ações dos sujeitos não ocorre somente por meio da práxis argumentativa, mas sim igualmente por meio do poder e do dinheiro, como forças maiores do que os discursos racionais e argumentativos: Habermas fala a respeito de uma violência estrutural provocada pela integração sistêmica que se apodera da integração social. Exemplo disso é o mercado que se autorregula independentemente dos sujeitos, emancipando-se de qualquer princípio ético e normativo, bem como funcionando tal qual um mecanismo sistêmico que assume a função de coordenar as ações sem as disposições dos atores.

O resultado é que a razão instrumental passa a predominar, ao invés da razão comunicativa e dialogal, prejudicando a eticidade. Isto é, o mecanismo essencial da integração social, a compreensão linguística, é posto de lado e dispensado pela atuação de meios instrumentais (dinheiro e poder) nos contextos de ação formalmente organizados: os subsistemas economia e Estado vão se autorregulando, sem as disposições de ação e dos fins pretendidos pelos membros da sociedade (Oliveira, 1993b).

Daí diversas instâncias sofrem as consequências das injunções sistêmicas no mundo vivido, porque a economia capitalista e a administração moderna se expandem para outros âmbitos da existência, impondo formas de racionalidade econômica e administrativa a outras esferas da vida, como a arte, a religião, o direito e também, em especial, a política, objeto de estudo desta pesquisa. É nesse sentido que há uma necessidade de reorientar a política no âmbito da ação comunicativa habermasiana, pois o econômico, apesar de

distinto, é inserido na esfera política, influenciando-a: a política é submetida às necessidades funcionais.

Para Habermas, as discussões públicas poderiam, antes, problematizar as condições de controle do sistema, dentro das quais as tarefas da atividade do Estado se apresentam como técnicas. À proporção que a atividade do Estado é dirigida para a estabilidade e o crescimento do sistema econômico, a política assume um caráter negativo peculiar: ela visa eliminar as disfunções e evitar os riscos que ameaçam o sistema, em que tudo é objetivado em prol de soluções técnicas, sem nenhuma racionalidade comunicativa. Nas palavras de Habermas, "a política visa não a realização de fins práticos, mas a resolução de questões técnicas." (Habermas, s.d., p. 70). É importante enfatizarmos que a ação comunicativa, mesmo num contexto de um mundo da vida colonizado, não desaparece por completo. Contudo, ela fica submetida aos imperativos sistêmicos, passando à periferia da estrutura social sistematicamente integrada:

> Quem age estrategicamente continua mantendo às costas o seu mundo da vida ou pano de fundo e tendo ante os olhos as instituições ou pessoas de seu mundo da vida – ambas as coisas, porém, numa figura modificada. O mundo da vida que serve de pano de fundo é curiosamente neutralizado quando se trata de vencer situações que caíram sob imperativos do agir orientado pelo sucesso; o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser fonte garantidora do consenso. (Habermas, 1990c, p. 97).

Em realidade, os potenciais da ação comunicativa estão "atrofiados", porque há uma crescente invasão do mundo vivido pelos subsistemas de ação instrumental. As instâncias de ação sistêmica transformaram-se no eixo organizador da vida social, relegando a esfera

da ação comunicativa a elemento secundário; e os problemas, por sua vez, passam a ser reduzidos tão-somente a questões técnicas.

A alternativa habermasiana não é a destruição da razão como tal, mas sim a recuperação de outra esfera da racionalidade, a razão comunicativa, pois apenas ela, inclusive, pode denunciar os males produzidos pela razão instrumental, por meio da reflexão, da crítica e das argumentações dos sujeitos. Para Habermas, embora a práxis comunicativa seja uma dimensão presente na vida humana, só a modernidade tornou possível sua racionalização, ao liberar, como vimos antes, os sujeitos do peso das tradições culturais, tornando possível um processo argumentativo que reflete sempre acerca das pretensões de validade dos sujeitos levantadas no falar.

Aqui consiste a ambiguidade da modernidade: ao mesmo tempo em que ela gerou uma potencialidade crítica dos sujeitos que refletem sempre acerca das pretensões de validade, liberando-os do peso das tradições não-problematizadas, ela também é caracterizada pelo desenvolvimento acelerado da razão instrumental e de seus imperativos sistêmicos: "O potencial racional comunicativo é *simultaneamente desenvolvido e alterado* no decorrer da modernização capitalista" (Habermas, 1990b, p. 292). A modernidade é marcada pelos dois modelos de razão aqui explicitados: instrumental e comunicativa.

A questão principal posta é a predominância atual da racionalidade instrumental, em contraposição à racionalidade comunicativa. Isto faz com que Habermas argumente que a modernidade é ainda um projeto inacabado, que não se efetivou por completo, pois a razão comunicativa está "bloqueada" pelos imperativos sistêmicos, não sendo coerente falarmos que o problema seja a razão como tal e proclamarmos seu fim ou sua despedida. Em Habermas, não se trata da eliminação da

racionalidade instrumental, porque ela tem sua importância como momento particular de uma ideia de racionalidade mais ampla: a razão comunicativa. É esta última que deve, em instância final, decidir sobre os processos sistêmicos, colocando-os a serviço das finalidades humanas comunicativamente estabelecidas. Habermas almeja construir, em realidade, um conceito de sociedade em dois níveis, que integre tanto o mundo da vida quanto o sistema. Nesta perspectiva, como Habermas, à luz da sua teoria da ação comunicativa, discute questões fundamentais para a política, como o Estado, o direito, a esfera pública e a sociedade civil? Pode a teoria da ação comunicativa colaborar no debate acerca da democracia? Como isso pode ser realizado? Tais problemáticas explicitadas por Habermas são de extrema relevância para os campos da filosofia política e da filosofia prática. É o que veremos nos próximos capítulos.

2

ESTADO, ESFERA PÚBLICA E SOCIEDADE

> *[...] de acordo com os critérios de uma vida social que realiza suas individualizações através da socialização, uma sociedade separada dos seus membros por relações sistema-ambiente seria uma sociedade morta.*
>
> (Jürgen Habermas).

2.1 O LUGAR DO ESTADO NO CAPITALISMO TARDIO

Para Habermas (1990), no chamado capitalismo liberal surge uma esfera de comércio independente do Estado, que legitima e permite o comércio livre, tornando possível o desenvolvimento, sem nenhuma barreira, do capital. Nasce um processo econômico despolitizado e liberto de normas éticas (Habermas, 1983). Por conseguinte, há no capitalismo liberal um movimento não planejado da economia, visto que o Estado não estabelece nenhum limite ao desenvolvimento do mercado.

No capitalismo liberal, diz Habermas (1980), há uma desconexão do sistema econômico perante o político: empresários tomam suas decisões, agindo à luz de seus interesses particulares. Assim, o sistema econômico desvincula-se do sistema político, sendo uma ameaça à integração social, ao passo que o mercado funciona sem nenhuma politização, com base apenas em uma racionalidade sistêmica. O capitalismo liberal, enfatiza Habermas (1984), acredita que o sistema da livre concorrência regula a si mesmo, prometendo funcionar em prol do bem-estar de todos, o que Habermas questiona.

Então, torna-se essencial uma intervenção estatal no mecanismo de mercado. Isto marca o início do chamado capitalismo avançado, tardio ou capitalismo regulado pelo Estado: "[...] o Estado intervém no

mercado quando cresce um hiato funcional" (Habermas, 1980, p. 48). O Estado tenta regular o ciclo econômico como um todo, almejando evitar, inclusive, possíveis crises políticas, decorrentes, por exemplo, de crises econômicas. No capitalismo regulado pelo Estado, há uma repolitização da economia, por meio de políticas estatais estabilizadoras dos ciclos econômicos (Oliveira, 1995). Para Habermas, no lugar da ideologia da troca livre, entra agora em cena um programa substitutivo da atividade estatal que se orienta a fim de compensar as disfunções de um mercado deixado por si só. Portanto, o Estado assume programaticamente a tarefa de "garantia contra as interrupções" de funcionamento do processo econômico.

O Estado, diz Habermas, por meio de impostos, pode utilizar o excesso de capital acumulado, na melhoria de transporte, educação, saúde, planejamento urbano e regional, investimentos em pesquisas científicas etc. Fora isso, o Estado também age por meio de medidas de reparo, no que diz respeito ao desemprego. O Estado tenta compensar as disfunções do intercâmbio livre, garantindo um projeto mínimo de bem-estar na sociedade:

> O sucesso do projeto depende, naturalmente, do poder e da capacidade de negociação do aparelho de um Estado intervencionista. Este deve intervir no sistema econômico com o objetivo de cultivar o crescimento capitalista e de aplainar as crises, garantindo, ao mesmo tempo, a capacidade de concorrência das empresas em nível internacional, e assegurando os empregos, a fim de que haja um crescimento capaz de propiciar uma distribuição de renda que não implique, necessariamente, um desencorajamento dos investidores. E isso pode lançar luz sobre os *aspectos metódicos*, uma vez que o compromisso do Estado social deve ser obtido e a pacificação do antagonismo entre as classes eliminado através do emprego de um poder estatal legitimado democraticamente, que pode domesticar o processo de crescimento do capitalismo selvagem (Habermas, 2005a, p. 18).

Com a intervenção estatal no capitalismo avançado, diz Habermas, o Estado e a sociedade já não se encontram na forma exclusiva de uma crítica da economia política, tal qual outrora teorizou Marx. Para Habermas, a sociedade capitalista modificou-se de tal maneira, que duas das categorias centrais da teoria marxiana, a saber, *a luta de classes* e *a ideologia*, já não podem ser utilizadas como nos tempos de Marx. Habermas menciona que o capitalismo estatalmente regulado, que surgiu de uma reação às ameaças geradas pelo antagonismo aberto das classes, pacifica o conflito delas, por meio de políticas sociais compensatórias desenvolvidas pelo Estado social. O Estado e a sociedade não se encontrariam mais na relação clássica de superestrutura e base (Habermas, 2002a).

Ademais, a teoria da consciência de classe, na perspectiva habermasiana, perde suas referências, uma vez que não podemos mais identificar mundos da vida estritamente específicos de classe. Como demonstra Martin Jay (1984), Habermas irá se afastar da ideia de um agente histórico (proletariado) e da noção de consciência de classe ao longo de sua teoria. Consequentemente, Habermas defende que a razão não é uma propriedade exclusiva de uma determinada classe ou de um grupo. Ou seja, a razão é sempre comunicativa, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho. Sem dúvida, argumenta Habermas, que novos conflitos surgem na fase contemporânea do capitalismo. No entanto, eles não assumem mais a forma central, exclusiva e única de conflitos de classe.

Habermas não afasta a possibilidade de que crises econômicas existam no capitalismo regulado pelo Estado. Ele crê que o aparelho do Estado, no capitalismo avançado, apenas assegura as condições gerais de existência do sistema. Melhor dizendo, o Estado ainda sofre de

problemas e contradições, que colocam em questão o próprio sistema político. Exemplo disso é o desemprego, que já pode ser considerado um problema de ordem estrutural. A integração sistêmica, que assegura a organização da economia e das instituições políticas, quando em crise, ameaça a sobrevivência do sistema social como um todo.

Habermas observa que as crises do sistema capitalista surgem a partir de quatro tendências, a saber: *crise econômica* (surgida no sistema econômico, que é a incapacidade do sistema de produção de atender a todas as necessidades de sobrevivência de todos os membros da sociedade), *crise de racionalidade* (surgida no sistema político, que ocorre quando o Estado pretende conciliar interesses inconciliáveis de grupos antagônicos), *crise de legitimação* (surgida no sistema político, em que o Estado se torna incapaz de explicar para seus eleitores as medidas que implementa) e *crise de motivação* (surgida no sistema sociocultural, que tem suas raízes na incapacidade do Estado e do sistema econômico de substituírem as antigas concepções de mundo radicadas nas religiões).

É a partir de uma das crises citadas anteriormente que o sistema político perde sua credibilidade perante os sujeitos. Para Habermas (1980), uma *crise econômica* afirma-se igualmente como crise social e política. A *crise econômica* é, em realidade, a mais diretamente responsável pela incapacidade do sistema de produção de atender a todas as necessidades de sobrevivência dos membros da sociedade.

No contexto do capitalismo avançado, a atividade governamental busca a meta declarada de condução do sistema para evitar crises: os processos econômicos não podem mais ser concebidos como os movimentos de um sistema econômico autorregulativo. Assim, aparece no capitalismo avançado, a difícil e complexa tarefa de conciliar

contradições existentes entre os interesses dos capitalistas individuais e os interesses coletivos gerais.

Mas são outros dois tipos de crise que surgem especificamente no sistema político: a *crise de racionalidade* e a *de legitimação*, visto que ambas afetam diretamente o Estado. Para Habermas (1980), as crises aparecem em diversos pontos em que, por exemplo, um determinado sistema político poderá perder sua legitimidade. Melhor dizendo, as crises surgidas no sistema econômico influenciam igualmente a esfera política, seja na perda de racionalidade do sistema administrativo ou na própria *crise de legitimação* do sistema político.

Na *crise de racionalidade*, o sistema administrativo não tem êxito em reconciliar e cumprir os imperativos recebidos do sistema econômico. Ele tenta pacificar as contradições existentes entre os interesses capitalistas individuais, com os dos grupos generalizáveis dos vários setores populacionais. Esta tendência de crise provoca uma retirada de legitimação e uma desorganização do aparelho do Estado. No capitalismo avançado, as contradições tornam-se cada vez mais visíveis: o Estado não consegue justificar suas ações perante os sujeitos. Um determinado sistema político não é mais capaz de manter o nível requerido da lealdade das massas, existindo uma *crise de legitimação*.

A *crise de legitimação* ocorre quando o Estado precisa se justificar perante seu eleitorado, pois ele desenvolve iniciativas contraditórias, como a de proibir greves. O Estado, por isso, encontraria dificuldades para explicar e defender determinadas medidas perante seus eleitores e sua clientela em geral. O insucesso do Estado reflete-se nas *crises de motivação*, que se caracterizam pelo fato dos membros de uma sociedade já não se sentirem mais motivados a seguir instruções e ordens advindas do sistema econômico e político.

A *crise de motivação*, que anuncia problemas de integração social, tem suas raízes na incapacidade do Estado e do sistema econômico de substituírem com propostas plausíveis e racionalizadas as antigas concepções de mundo, decorrentes dos sistemas religiosos. A *crise de motivação* provoca, então, uma busca de alternativas de organização da vida cotidiana "fora" dos sistemas institucionalizados. Tal crise prejudica a integração social e, por conseguinte, a legitimidade de um sistema político.

E o que significa, nesse contexto, dizer que um sistema político possui legitimidade ou legitimação? Para Habermas, ter legitimidade significa falar que há bons argumentos para que um ordenamento político seja reconhecido como justo e equânime: "Legitimidade significa que um ordenamento político é digno de ser reconhecido" (Habermas, 1983, p. 220). De acordo com Habermas, a legitimidade é um problema permanente nos dias de hoje, pois conflitos surgidos da esfera social levam a uma temporária perda de legitimação de um determinado sistema político:

> A existência ou pretensão de legitimidade liga-se à conservação, no sentido da integração social, da identidade normativamente estabelecida de uma sociedade. As legitimações servem para satisfazer essa pretensão, ou seja, para mostrar como e por que instituições existentes (ou propostas) estão aptas a empregar a força política, de modo a realizar os valores constitutivos da identidade de uma sociedade. [...] O que é aceito como motivo e como algo capaz de conseguir consenso – e, portanto, de criar motivações – depende do nível de justificação exigido em cada oportunidade (Habermas, 1983, p. 224).

As ameaças à legitimação são evitadas somente se o Estado se apresentar com credibilidade, bloqueando os efeitos disfuncionais

secundários do processo econômico, tornando-os inócuos para os sujeitos:

> [...] o Estado se empenha programaticamente em conservar dentro de limites aceitáveis os subefeitos disfuncionais. Nessa distribuição de papéis, o Estado ajuda um ordenamento social a conseguir a legitimidade pretendida. (Habermas, 1983, p. 236).

Nesta perspectiva, Habermas explica que, no final do século XIX, nos países capitalistas avançados, o Estado começa a intervir no mercado, no sentido de regular o processo econômico contra as disfuncionalidades que ameaçam o sistema de um capitalismo abandonado a si mesmo. Para ele, as sociedades industriais passaram a "[...] adotar políticas de bem-estar social, que podem ser compreendidas como uma autocorreção e um aprendizado por parte do capitalismo" (Habermas, 1989b, p. 9).

O Estado possui três grandes tarefas, objetivando manter a sociedade integrada: primeiro, ele precisa desenvolver uma política conjuntural que garanta o crescimento econômico; segundo, ele tem que desenvolver uma ação orientada para as necessidades coletivas que influencie a estrutura produtiva; terceiro, ele precisa corrigir a rede das desigualdades sociais. O grande desafio do Estado é realizar todas essas tarefas sem romper com as condições funcionais de uma economia capitalista. Do contrário, "são inevitáveis fenômenos de deslegitimação" (Habermas, 1983, p. 237).

O Estado tenta compensar a fraqueza de um sistema econômico autobloqueante, encarregando-se de tarefas complementares ao mercado, no sentido de intervir na economia. Para Habermas, o Estado, no capitalismo avançado, tenta regular o ciclo econômico geral, através

de políticas sociais, fiscais e conjunturais. Em contraste com o Estado liberal, o Estado intervencionista se torna uma espécie de órgão executivo da lei do valor. A atividade governamental não suspende, é verdade, o mercado como tal, mas, em contrapartida, tenta controlá-lo em favor de medidas sociais que combatam as desigualdades estruturais do capitalismo.

Os processos econômicos não podem mais ser concebidos como movimentos de um sistema econômico autorregulativo, entregues à sua própria dinâmica. Para Habermas, à medida que o Estado assume a tarefa de intervir na esfera da economia para evitar crises sistêmicas, ele faz com que as relações econômicas percam a sua forma apolítica. A relação entre integração social e integração sistêmica deixa de depender exclusivamente da forma mercadoria, tornando-se dependente de um princípio de organização política.

Ao mesmo tempo, porém, pela própria lógica do sistema, o mercado não pode ser totalmente assumido pelo poder administrativo. Habermas salienta que o Estado precisa corrigir os efeitos disfuncionais de um mercado deixado à deriva, sem modificar a estrutura do sistema. Este é um dilema que o Estado se depara sempre: ele vê-se diante da difícil tarefa de preservar o funcionamento da economia, de superar suas crises de racionalidade e de se justificar e se legitimar perante grupos contestadores cada vez mais numerosos e diversificados.

Habermas sustenta que as sociedades capitalistas avançadas, pressupondo que não tenham em conjunto superado a susceptibilidade da crise intrínseca ao capitalismo, estão em perigo pelo menos diante de uma das possíveis tendências de crise citadas anteriormente (*crise econômica*, *de racionalidade*, *de legitimação* e *de motivação*).

No capitalismo avançado, o Estado enfrenta ainda contradições, hesitando continuamente entre duas medidas: garantir os custos do crescimento econômico e compensar, ao mesmo tempo, suas vítimas. Sobre isso, Habermas (2005a) profere que, desde os anos 1970, tornam-se mais claros os limites do projeto do Estado social. Para ele (2001b), o Estado social se choca com a resistência dos investidores privados, existindo limitações estruturais inerentes ao projeto e à manutenção do Estado social.

Ainda conforme Habermas:

> Uma vez que o Estado social tem que manter intacto o modo de funcionamento do sistema econômico, ele não tem à disposição nenhuma outra possibilidade de influenciar os investimentos privados, a não ser pelo caminho das intervenções conformes ao sistema (Habermas, 2005a, p. 20).

Habermas, apesar de detectar em suas obras de juventude (*A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, *Técnica e Ciência como "Ideologia"* e *Mudança Estrutural da Esfera Pública*), problemas existentes no Estado, não propôs nenhuma alternativa a tais questões. Habermas, somente a partir de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, articulará uma concepção de Estado, nas bases da política deliberativa, expondo tanto os limites do Estado liberal quanto os do Estado social. Segundo ele, o Estado liberal funciona apenas com base numa racionalidade sistêmica, em que o econômico tem primazia em relação às deliberações comunicativas dos sujeitos. O Estado liberal, por isso, não reflete sobre as desigualdades fáticas existentes nas sociedades, havendo nele uma contradição entre igualdade jurídica e igualdade de fato.

No direito liberal, todo princípio jurídico já é posto como verdadeiro, sem nenhuma reflexão se, de fato, os sujeitos são realmente iguais. Seria, ao contrário, a adoção do Estado social, que sob pontos de vista normativos, garante aos sujeitos políticas sociais compensatórias, uma solução definitiva para os impasses do Estado liberal?

O Estado social, para o autor, apesar de refletir a respeito das desigualdades fáticas, promovendo políticas de reparo social, corre sempre o risco de se tornar um Estado paternalista, não avançando para além de determinadas medidas reformistas. Em outras palavras, o Estado social, à medida que concede políticas reformistas, sem contar, no entanto, com a participação dos sujeitos nas deliberações, torna-se um aparelho administrativo paternalista.

Sobre o Estado liberal e o Estado social, Habermas afirma: "perde-se de vista o nexo interno que existe entre autonomia privada e autonomia do cidadão – e, com isso, o sentido democrático da auto-organização de uma comunidade jurídica" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 146). Habermas, ao contrário do Estado liberal e do Estado social, propõe um novo modelo, com base na política deliberativa, em que os sujeitos serão autônomos, ao passo que puderem se entender também como autores do direito, ao qual se submetem enquanto destinatários.

> Em lugar de uma disputa sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas do direito – ora por meio das liberdades subjetivas em prol da concorrência das pessoas em particular, ora mediante reivindicações de benefícios garantidas para clientes de burocracias de Estados de bem-estar social -, o que se apresenta é uma concepção procedimental do direito, segundo a qual o processo democrático pode assegurar a um só tempo a autonomia privada e a pública. (Habermas, 2002b, p. 237).

O modelo habermasiano de política deliberativa será discutido de forma mais específica no próximo capítulo, intitulado *Sobre a Política Deliberativa*. Habermas tenta não "cair" em uma burocracia paternalista do Estado social, nem nas contradições do Estado liberal. Portanto, será possível saber, à luz de uma democracia procedimentalista, quando uma determinada regulamentação é discriminadora no sentido do direito formal ou é paternalista na perspectiva do Estado social:

> Um programa jurídico é discriminador, quando não leva em conta as limitações da liberdade derivadas de desigualdades fáticas; ou paternalista, quando não leva em conta as limitações da liberdade que acompanham as compensações oferecidas pelo Estado, tendo em vistas essas desigualdades (Habermas, 1997c, v. 2, p. 157).

Em Habermas há uma interligação entre autonomia política e criação legítima do direito. Ao contrário do Estado liberal e do Estado social, uma democracia fundada à luz da teoria habermasiana da ação comunicativa, entenderá a necessidade de conciliar a autonomia privada e a pública a um só tempo. Podemos inferir, a partir disso, que existe uma tensão necessária entre facticidade e validade, ou seja, uma "[...] relação entre a abordagem normativa e a empírica" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 181), entre norma e realidade, constituindo um desafio para uma elaboração normativa em nossa sociedade:

> Na medida em que o sistema de direitos assegura, tanto a autonomia pública como a privada, ele operacionaliza a tensão entre facticidade e validade, que descrevemos inicialmente como tensão entre a positividade e a legitimidade do direito (Habermas, 1997b, v. 1, p. 166).

Em suma, no paradigma procedimentalista da democracia, diz Habermas, os lugares abandonados pelos participantes autônomos e

privados do mercado e pelos clientes das burocracias do Estado social, passam a ser ocupados por cidadãos que participam das deliberações políticas, colaborando na formação de critérios para o tratamento igualitário de casos iguais e para o tratamento diferenciado de casos diferentes.

Vale lembrar que, apesar de apontar os limites estruturais do Estado social, como mostramos antes, Habermas (1996) ressalta sua importância histórica para as sociedades, porque comparado a outros modelos, o Estado social foi o que melhor atingiu o patamar de bem-estar para o povo. "E os países que ainda não atingiram o nível de desenvolvimento do Estado social, especialmente eles, não têm nenhuma razão plausível para se desviar desse caminho" (Habermas, 2005a, p. 23).

Conforme Habermas, mesmo que o Estado social nunca tenha representado a solução ideal para os problemas inerentes ao capitalismo, ele conseguiu, por um momento, estabelecer condições sociais de vida, dentro de um limite aceitável. Portanto, o Estado social não pode ser simplesmente interrompido. É preciso continuá-lo num nível de reflexão superior, em direção a uma democracia procedimentalista: "[...] trouxe à tona o paradigma do Estado social, oposto ao liberal, e que nos força atualmente a adotar uma autocompreensão procedimentalista do Estado democrático de direito" (Habermas, 1997b, v. 1, p. 310).

Todavia, mesmo com a positividade do Estado social, a esfera da sociedade civil, argumenta Habermas, separada do Estado, é ainda dirigida por imperativos de mercado e mecanismos de sistema, e não somente por orientações deliberadas pelos sujeitos. Isto atingirá a

política, uma vez que esta terá uma *relativa* independência em relação à sociedade civil, mas não totalmente, como veremos no próximo tópico.

Para Habermas, é verdade que a sociedade não deve ser pensada total e exclusivamente como mundo da vida, haja vista a complexidade das sociedades atuais; nem apenas como sistema, pois a comunicação entre os sujeitos se faz ainda presente, constituindo um momento fundamental para a racionalidade das normas. Habermas integra a teoria do agir com a dos sistemas, evitando uma absorção da primeira pela segunda, com seu conceito bipolar de sociedade: ele combina as análises hermenêutica e funcionalista. Habermas se contrapõe, por exemplo, a Niklas Luhmann e à sua teoria dos sistemas, em um debate que será determinante para entendermos como se situa a problemática da política e da democracia no pensamento habermasiano. É o que veremos a seguir.

2.2 TEORIA DO DISCURSO VERSUS TEORIA DOS SISTEMAS

Uma das análises mais interessantes e atuais de Habermas sobre a política é o *relativo* isolamento desta em relação à sociedade civil. Habermas argumenta que a política, no contexto das sociedades complexas, como a nossa, consegue a lealdade necessária das massas e determina as funções e fins políticos, independentemente da sociedade: "Tal "autismo" atinge especialmente o sistema político, o qual se fecha autorreferencialmente em relação a seus ambientes circundantes" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 64). A política, seguindo o caminho de outros sistemas funcionais como o direito, tornou-se independente, transformando-se num círculo de comunicação fechado em si mesmo,

com suas semânticas especializadas e códigos próprios. Estes suspendem a troca direta de informações com a sociedade:

> E, a partir deste momento, todos os sistemas funcionais passam a construir sua própria imagem da sociedade. Eles perdem o domínio sobre uma linguagem comum, na qual seria possível representar, para todos e da mesma maneira, a unidade da sociedade. O entendimento fora de códigos específicos passa a ser tido como coisa ultrapassada. Isso equivale a afirmar que cada sistema perde a sensibilidade em relação aos custos que inflige a outros sistemas (Habermas, 1997c, v. 2, p. 74).

Sobre o isolamento da política, é importante destacarmos que Habermas se apóia, inicialmente, na teoria dos sistemas de Luhmann, quando concorda que as diferentes esferas funcionam *relativamente* independentes uma da outra. De acordo com Habermas, a teoria dos sistemas observa com bastante nitidez a complexidade das sociedades atuais e o modo como o processo democrático é prejudicado pela pressão dos imperativos funcionais.

Do ponto de vista da teoria de Luhmann, como demonstra Habermas, o modo de operação do sistema político mede-se por uma racionalidade autorreflexiva, que bloqueia o conteúdo normativo da democracia, permitindo apenas uma distribuição alternada do poder entre governo e oposição: "Nasce aqui a imagem de um sistema de administração relativamente independente da sociedade, que consegue a necessária lealdade das massas e determina, de forma mais ou menos própria, as funções e fins políticos" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 60-61).

Tal qual em Luhmann, Habermas pondera também o aumento significante da complexidade sistêmica como característica do processo evolutivo da sociedade, sendo este um aspecto de comum análise dos dois autores. Entretanto, e aqui se mostra a diferença determinante

entre os dois pensadores, Habermas critica a teoria dos sistemas de Luhmann, por esta ser incapaz de criar ou de sugerir qualquer outro tipo de moldura para uma nova teoria da democracia, limitando-se apenas em analisar a política tal qual um sistema funcional, fechado recursivamente sobre si mesmo. Nas palavras de Habermas, "não se vê como o sistema político possa superar o hiato que separa a autonomia dos diferentes sistemas funcionais, garantindo sua coesão" (1997c, v. 2, p. 65).

Já para Luhmann (1985), como bem se sabe, a política, dentro do quadro referencial sistêmico, tornou-se um sistema específico e funcional, tirando sua legitimidade a partir de si mesma, sem nenhuma participação dos sujeitos nos processos decisórios. Para Habermas, a imagem luhmanniana da autolegitimação de uma política ancorada no aparelho do Estado, começa a apresentar "rachaduras", ao passo que o princípio da teoria dos sistemas é confrontado com a tarefa de "pensar a teoria do Estado na perspectiva de uma sociedade eticamente responsável e responsável pela ética" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 73).

Na versão luhmanniana, o funcionalismo sistêmico assume, para Habermas, a herança da filosofia do sujeito, de modo que Luhmann substitui o sujeito autorreferencial por sistemas autorreferenciais: no lugar da relação sujeito-objeto, aparece a relação sistema- ambiente, permanecendo, ainda, como na filosofia da consciência, o problema da autorreferência (Habermas, 1990b). Para a teoria dos sistemas, o mundo da vida desfez-se em sistemas funcionais (economia e Estado), como se fossem agora apenas esferas isoladas uma da outra, de modo que as relações intersubjetivas teriam sido totalmente substituídas por contextos funcionais, o que faz Luhmann falar em tecnificação do mundo da vida e desumanização da sociedade. Ele (1993) argumenta que,

com a crescente diferenciação funcional da sociedade, as expectativas que almejam uma validade universal comum de normas e princípios não fazem mais sentido.

Para Luhmann, "o sistema social, na medida em que aumenta sua complexidade, é reestruturado no sentido da formação de sistemas parciais funcionalmente específicos." (Luhmann, 1983, p. 86). Luhmann defende que o crescimento da complexidade social fundamenta, em última análise, o avanço cada vez maior do isolamento funcional dos sistemas. Luhmann destaca que os sistemas funcionais "não mais são integráveis por meio de crenças em comum ou por fronteiras externas da sociedade como um todo" (1980, p. 225). A política possuiria também uma dinâmica própria, com autonomia perante outros âmbitos da sociedade: "Só quando a sociedade já é suficientemente complexa, pode o sistema político adquirir uma complexidade própria" (Luhmann, 1980, p. 136).

A teoria dos sistemas, diz Habermas com razão, caminha para um beco sem saída, porque ela é incapaz de explicar como sistemas autopoieticamente fechados podem romper o círculo da regulação autorreferencial da autopoiesis e da autorreferência. Isto é, a teoria dos sistemas paga um alto preço por subestimar e rejeitar os saberes contidos no mundo da vida e surgidos da práxis argumentativa de seus membros, assim como a comunicação existente entre as diferentes esferas que, apesar de *relativamente* isoladas, se comunicam ainda entre si.

Habermas (1990c) frisa que até mesmo os sistemas de ação especializados na reprodução cultural (escola), na integração social (direito) e na socialização (família), por meio da linguagem comum ordinária, mantêm relações entre si e com os mundos vividos. Ou seja, Habermas enfatiza que a teoria dos sistemas renuncia a qualquer

possibilidade de razão comunicativa, ao entender a razão apenas na sua dimensão estratégica, e não comunicativa.

Na teoria de Luhmann, não há nenhum lugar nem espaço onde as questões possam ser percebidas e debatidas, como se os sistemas funcionais esgotassem por completo o mundo da vida e a capacidade crítica dos sujeitos. Luhmann pressupõe pura e simplesmente, diz Habermas (1990b), que as estruturas da intersubjetividade se desmembraram, que os indivíduos são dissociados de seus mundos vividos e que sistemas sociais forjam mundos circundantes uns para os outros. Há, na ótica luhmanniana, uma total subordinação da integração social à integração sistêmica.

A contraposição de Habermas a Luhmann é mais acentuada aqui, porque no paradigma luhmanniano não há mais espaço para a ideia de uma integração da sociedade. Luhmann contraria qualquer pretensão de integração abrangente da sociedade moderna.

> Ora, os teóricos do sistema tomam essa circunstância e a dobram em seu proveito, uma vez que, segundo eles, um princípio teórico que ainda leva a sério a força integradora de ideias e instituições – por exemplo, a ideia de universalidade, ficaria aquém da complexidade social, porquanto, nas sociedades modernas, formam-se- iam subsistemas autônomos que não se entrelaçam entre si, que seriam especializados em apenas uma função, em apenas um tipo de realização (Habermas, 2005a, p. 95).

Exatamente porque Habermas caracteriza a modernidade também nos termos de uma esfera extrassistêmica, no âmbito da qual a sociedade constrói e reflete a sua unidade, mesmo com a pressão dos imperativos sistêmicos, a concepção luhmanniana apresenta-se, no final, como um paradigma contraposto à teoria da ação comunicativa: Luhmann nega qualquer possibilidade a partir da qual se possa refletir

abrangentemente sobre a sociedade (Neves, 2004). Ou seja, na perspectiva luhmanniana, não é possível estabelecer um consenso efetivo numa sociedade cada vez mais complexa.

Não resta dúvida de que a política possui sérios problemas. Entretanto, não podemos analisá-la, como Luhmann assim o faz, apenas enquanto um sistema autônomo perante outros âmbitos da sociedade, esquecendo-se do papel que a esfera pública e a sociedade civil desempenham também na democracia. Habermas especifica que há uma debilidade na teoria dos sistemas, quando esta se apresenta com pretensões absolutistas, negando qualquer possibilidade de comunicação entre os diversos sistemas:

> Neste contexto, é problemática a *generalização* dessa observação para todos os sistemas da ação – e a essência da teoria de sistemas consiste precisamente nisso. Ela sugere que todas as esferas da ação, afinadas com a modernização social, têm que adotar a figura de sistemas parciais especificados funcionalmente e disjungidos uns dos outros (Habermas, 2005a, p. 95).

Por conseguinte, Habermas aposta, como característica positiva, tal qual vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, no caráter reflexivo da modernidade, no nível de justificação das sociedades iluministas e pós-convencionais, algo que o diferencia radicalmente de Luhmann. Nas sociedades modernas, as validades até então inquestionáveis tornam-se, nesse sentido, abertas à acareação pública, argumentativa e crítica: "[...] as normas habitualizadas socialmente transformam-se em possibilidades de regulação que se podem aceitar como válidas ou recusar como inválidas" (Habermas, 1989a, p. 155).

Em suma, na perspectiva da teoria dos sistemas, o mundo da vida não representaria mais uma "caixa de ressonância suficientemente

complexa para a tematização e o tratamento de problemas que envolvem a sociedade como um todo" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 75). Nem a esfera pública seria capaz de formar essa caixa de ressonância, já que tanto ela quanto o público estariam atrelados ao código do poder, satisfazendo-se apenas com uma política simbólica, não participativa.

É verdade, diz Habermas, que as sociedades contemporâneas são também compostas de sistemas, mas elas não seguem apenas a lógica da expansão da autonomia sistêmica. Para ele, a tendência do Estado em regular a economia, como vimos no tópico passado, vai de encontro à ideia de subsistemas de ação racional com relação unicamente a fins. Tal fato significa uma repolitização da economia pelo Estado. Para Habermas, há uma perspectiva que torna o Estado social cada vez mais reflexivo, no âmbito de uma democracia procedimentalista, domesticando não só a economia capitalista, mas também o próprio Estado, de modo que as estruturas administrativas podem se abrir à participação da sociedade civil nos processos decisórios.

A nosso ver, a teoria de Luhmann, mesmo mostrando com lucidez a complexidade das sociedades atuais e o modo como a democracia e a política são prejudicadas pela pressão dos imperativos funcionais, acaba adotando uma postura conservadora, justamente por não levar em conta a dimensão da racionalidade comunicativa e o caráter reflexivo das sociedades modernas, menosprezando os discursos críticos levantados pelos sujeitos.

Luhmann, em nenhum instante, mostra como poderíamos sair, de fato, do problema da autorreferência dos sistemas, paralisando qualquer crítica e possibilidade da sociedade civil intervir nos rumos da política. É verdade, diz Habermas, que a realidade tem uma dimensão sistêmica. Para ele, fortalecem-se também as reações a um possível

esvaziamento da esfera pública e da política. Acreditamos que Luhmann, apesar de ter realizado uma análise crítica da sociedade, denunciando o problema da autorreferência sistêmica, termina, de uma certa maneira, sendo conivente com as questões levantadas por ele mesmo. Como enfatiza Habermas (1987c), se para Adorno o mundo administrado era uma visão de máximo espanto, para Luhmann, por sua vez, era um pressuposto já comum.

Daí Habermas contrapõe-se a Luhmann, à luz da sua teoria da ação comunicativa, tendo-a como fio condutor, formulando uma outra concepção de política, a deliberativa, que veremos no próximo capítulo, conciliando administração com participação social. De imediato, faz-se necessário analisarmos a esfera pública, questão primordial para o pensamento político habermasiano, e como a sociedade civil contemporânea, para Habermas, apesar de enfrentar problemas de ordem sistêmica, consegue ainda mudar os rumos da política, diferentemente da concepção luhmanniana. Mostraremos como Habermas, inicialmente, a partir de uma obra de sua juventude (*Mudança Estrutural da Esfera Pública*), discute já a problemática da esfera pública, e como ele, hoje, à luz da teoria da ação comunicativa e mais especificamente de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, aborda a esfera pública e seus desdobramentos na atualidade.

2.3 A QUESTÃO DA ESFERA PÚBLICA NO JOVEM HABERMAS

A discussão da esfera pública representou um elemento central no processo de reconstrução da Teoria Crítica na segunda metade do século XX, produzindo uma grande mudança nessa tradição teórica. Habermas passou a se preocupar cada vez mais com fundamentos normativos que

permitissem estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática. Um dos aspectos mais relevantes em torno do pensamento político de Habermas é justamente a discussão sobre a perda das funções políticas envolvendo a esfera pública, algo determinante para o projeto de democracia pensado por ele. Pois, "a esfera pública continua sendo, sempre ainda, um princípio organizacional de nosso ordenamento político" (Habermas, 1984, p. 17). É em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* que o jovem Habermas irá, pela primeira vez, discutir as funções e as perdas políticas da esfera pública.

A discussão acerca da esfera pública remonta aos debates filosóficos da Grécia Antiga, quando aqueles considerados cidadãos se reuniam para discutir questões relativas ao bem comum. Mesmo com a limitação do conceito de cidadania na Grécia Antiga, haja vista que mulheres, escravos e estrangeiros não podiam participar das discussões sobre o bem comum, a antiga democracia grega possuía, em realidade, um compromisso que muitas vezes faltou em outros sistemas de governo (Thompson, 2001).

Nos tradicionais estados monárquicos da Idade Média e início da Europa moderna, por exemplo, os negócios do estado eram conduzidos nos círculos fechados da corte, de modo completamente invisível à maioria da população. Quando reis, princesas e lordes apareciam diante de seus súditos, eles o faziam apenas para afirmar seu poder publicamente (visivelmente), mas não para tornar públicas (visíveis) as razões em que assentavam suas decisões políticas.

A interpretação habermasiana da esfera pública burguesa, segundo Thompson (2001), traz a marca da concepção greco-clássica sobre a vida pública, pois espaços como os salões, os clubes e os cafés eram, tal qual veremos logo a seguir, o equivalente, para Habermas, no contexto do

início da Europa Moderna, às assembleias e aos mercados da Grécia Antiga. A esfera pública, desde sempre, apoiou-se na ideia do discurso, da avaliação de diferentes argumentos, opiniões e pontos de vista. De acordo com Habermas, a esfera pública burguesa exerceu, em princípio, uma função crítica contra a práxis secreta do Estado absolutista.

Uma esfera pública moderna funcionando politicamente, na concepção de Habermas (1984), aparece pela primeira vez na Inglaterra, no início do século XVIII. Ele explica que a esfera pública era entendida, inicialmente, como o local onde pessoas privadas se reuniam num público, buscando, por meio da *práxis* argumentativa, um consenso racionalmente alcançado, modificando a dominação enquanto tal. Nesse contexto, a burguesia queria passar a ter influência sobre as decisões do poder político. Objetivando isso, ela discutia com o público pensante reivindicações políticas.

A esfera pública podia ser entendida como a esfera das pessoas privadas, regulamentada pela autoridade da época (nobreza), mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela leis e princípios:

> Os burgueses são pessoas privadas; como tais, não "governam". Por isso, as suas reivindicações de poderio contra o poder público não se dirigem contra a concentração do poder que deveria ser "compartilhado"; muito mais eles atacam o próprio princípio de dominação vigente (Habermas, 1984, p. 43).

Na esfera pública burguesa, referência inicial para a análise habermasiana da esfera pública, desenvolvia-se uma consciência crítica que articulava ideias contra a monarquia e o clero: indivíduos privados se engajavam numa discussão pública que, em princípio, era aberta e sem coerção. Vale lembrar que a ideia da esfera pública está relacionada

também com o princípio kantiano da publicidade. Aqui percebemos a interligação entre publicização de ideias e racionalidade:

> Diante do tribunal da esfera pública, todas as ações políticas devem poder ser remetidas às leis que as fundamentem e que, por sua vez, estão comprovadas perante a opinião pública como leis universais e racionais (Habermas, 1984, p. 132).

Os salões europeus, os cafés e os jornais eram tidos como locais propícios à discussão política, tal qual um fórum de debates. Nesses lugares, os burgueses eram socialmente reconhecidos, mas ainda desprovidos de poder:

> Os herdeiros daquela sociedade de aristocratas humanistas, em contato com os intelectuais burgueses que logo passam a transformar as suas conversações sociais em aberta crítica, rebentam a ponte existente entre a forma que restava de uma sociedade decadente, a corte, e a forma primeira de uma nova: a esfera pública burguesa (Habermas, 1984, p. 45).

Habermas demonstra que os primeiros jornais, lançados no início do século XVII, ganharam justamente a denominação de "jornais políticos", pois traziam em suas páginas notícias sobre assembleias parlamentares, guerras, resultados de colheitas, impostos e comércio internacional, num viés crítico em relação ao poder até ali vigente: a nobreza.

A esfera pública intermediava, por meio da opinião pública nascida da discussão livre, ampla e da força do melhor argumento, como explica Habermas, o Estado e as necessidades da sociedade. A opinião pública era assim legitimada tal qual a única fonte verdadeira das leis. A própria esfera pública contava ainda com a separação rígida entre setor público e privado: "A linha divisória entre Estado e sociedade, fundamental para

o nosso contexto, separa a esfera pública do setor privado" (Habermas, 1984, p. 45).

Habermas observa que interesses econômicos começaram a dominar a esfera pública: poder e dinheiro constituíam-se como forças maiores do que os discursos racionais e argumentativos, ocorrendo privatização do espaço público de discussão. Ora, "a esfera pública burguesa se rege e cai com o princípio do acesso a todos. Uma esfera pública, da qual certos grupos fossem excluídos, não é apenas, digamos, incompleta: muito mais, ela nem sequer é uma esfera pública" (Habermas, 1984, p. 105). Habermas chega a falar de uma *refeudalização* da esfera pública.

Este fato é decisivo para o que ele denomina de mudança estrutural da esfera pública. Para Habermas, há uma incompatibilidade entre os imperativos do sistema econômico capitalista, funcionando sem nenhuma regulamentação, com as exigências de um processo democrático da formação da vontade. Para o autor, uma esfera pública legítima deve estar enraizada também no mundo da vida, por meio da sociedade civil e de instituições democratizadas que garantam o acesso à esfera pública, bem como a participação livre, racional e argumentativa dos sujeitos nas tomadas de decisão. Entretanto, "à medida que o setor público se imbrinca com o setor privado, este modelo (de esfera pública burguesa) se torna inútil" (Habermas, 1984, p. 208).

O que Habermas observa com maior gravidade é a predominância do sistema econômico em relação ao sistema sociocultural, porque há perdas consideráveis das potencialidades racionais e comunicativas no âmbito da esfera pública, em prol de interesses mercadológicos e privados. "A esfera pública burguesa desenvolve-se no campo de tensões entre Estado e sociedade. Mas de modo tal que ela mesma se torna parte

do setor privado" (Habermas, 1984, p. 169). Por conseguinte, há ao mesmo tempo uma invasão do mundo sistêmico na esfera íntima das pessoas, pois as leis do mercado penetram também na esfera reservada aos sujeitos. O raciocínio dos atores como seres pertencentes a uma intersubjetividade de um espaço público, para Habermas, tenderia a se converter em consumo, e o contexto de uma comunicação pública e livre perderia seu sentido.

J. B .Thompson defende a tese, com razão, de que há falhas na análise habermasiana inicial da esfera pública. Para ele, Habermas centralizou todo o seu conceito de esfera pública especificamente na burguesia, negligenciando a importância de outras formas de atividades públicas e políticas que existiram também nos séculos XVII, XVIII e XIX. Tais formas de atividades públicas e políticas não fizeram parte necessariamente da sociabilidade burguesa e, em alguns casos, dela foram excluídas ou a ela se opuseram. Nessa época, existiram também movimentos sociais plebeus que se organizaram fora da chamada esfera pública burguesa, como enfatiza Thompson:

> [...] a relação entre a esfera pública burguesa e os movimentos populares era quase sempre conflituosa. Da mesma forma que a esfera pública burguesa emergente se definiu em oposição à autoridade tradicional do poder real, assim também se confrontou com o levante dos movimentos populares que ela procurou conter. (Thompson, 2001, p. 69).

De fato, a análise inicial do jovem Habermas acerca da esfera pública é limitada. Faltou a ele uma reflexão mais aprofundada sobre os movimentos sociais daquela época, bem como o papel que estes exerciam na política e na esfera pública. Outra crítica pertinente que Thompson faz a Habermas é a ênfase exagerada nos periódicos

burgueses como um tipo de esfera efetivamente pública, pois, na mesma época, livros e, acima de tudo, panfletos de movimentos plebeus, circulavam antes dos jornais burgueses, promovendo também debates políticos fora da esfera do convívio burguês.

Thompson enfatiza que, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, falta uma explicação suficiente de como os princípios, uma vez expressos na esfera pública burguesa, deveriam continuar a ter significado para nós ainda hoje. Habermas, porém, abandonou há muito tempo o tipo de crítica imanente desenvolvida em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Ele, por meio da sua teoria da ação comunicativa, mostra como os problemas normativos da teoria crítica da sociedade podem ser tratados em termos de uma concepção de racionalidade comunicativa, que vimos no primeiro capítulo deste trabalho.

Thompson também argumenta que o modelo de esfera pública apresentado pelo jovem Habermas, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, restringe-se aos costumes burgueses do século XVIII, pois Habermas cita os jornais burgueses, os salões europeus e os cafés da época como exemplos de lugares propícios às deliberações políticas, ou seja, como esferas privilegiadas de discussão. Fora isso, Thompson destaca que Habermas pouco valorizou o fato das mulheres serem proibidas de frequentar os cafés europeus, sendo tais espaços predominantemente marcados pela presença masculina e burguesa. No mesmo viés de Thompson, Keith Michael Baker (1992) também argumenta que Habermas não levou em conta justamente o problema da exclusão das mulheres na esfera pública burguesa.

Habermas assume no prefácio de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* que sua investigação limitou-se, de fato, à estrutura funcional do modelo liberal da esfera pública burguesa. Entretanto, ele enfatiza

que, embora existissem outros modelos de esferas públicas ligadas aos movimentos plebeus da época, tais esferas continuavam se orientando pelas intenções da esfera pública burguesa e pelos ideais do século XVIII. A esfera pública burguesa personificaria princípios que iam além das formas históricas restritas onde ela atuava. Ela materializaria a ideia de que uma comunidade, reunindo-se como iguais num fórum que fosse distinto tanto da autoridade pública do Estado, como dos domínios privados da vida familiar, seria capaz de fundamentar uma opinião pública. Esta seria formada por meio da discussão crítica, da argumentação racional e do debate aberto a todos e livre de dominação.

A nosso ver, embora a esfera pública burguesa se baseasse no princípio do acesso universal, na prática ela estava restrita a um setor limitado da população, existindo exclusão de grande parte da sociedade (Thompson, 1995). Nancy Fraser (1992), a partir das críticas feitas ao jovem Habermas sobre a esfera pública, afirma a importância de se discutir uma nova concepção de esfera pública pós-burguesa, que considere outras formas de sociabilidades e espaços de discussão diferentes daqueles descritos pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Apesar das críticas dirigidas ao jovem Habermas, ele teve o mérito de destacar as contradições estruturais da esfera pública burguesa e a supremacia do poder e do dinheiro como meios privilegiados da ação política, como também a privatização de espaços potenciais de deliberação:

> Esta é uma linha de crítica convincente e é para crédito de Habermas que, refletindo sobre estas questões 30 anos mais tarde, reconhece as deficiências de seu primeiro enfoque. Não somente os movimentos populares naqueles inícios foram mais importantes do que ele havia

> previamente admitido, mas é também claro que eles não serão adequadamente entendidos como simples "variantes" do modelo liberal da esfera pública burguesa, como ele (Habermas) de alguma forma apressadamente sugeriu (Thompson, 2001, p. 69).

No Brasil, é cada vez mais comum o debate sobre a democratização dos meios de comunicação. Em nosso país, os grandes meios de comunicação, supostamente um tipo de esfera pública acessível à sociedade civil, estão restritos a determinados grupos econômicos. Ao mesmo tempo, a maioria dos sujeitos e agentes sociais encontra-se isolada das discussões políticas ocorridas nos chamados *mass media*.

Entretanto, se o jovem Habermas dos tempos de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* pareceu desconsiderar outras formas de deliberações diferentes da esfera burguesa tradicional, na atualidade, o herdeiro da Escola de Frankfurt enfatiza a importância dos movimentos sociais e da sociedade civil tal qual uma possibilidade real de articulação de debates e mudanças no rumo da política, mesmo numa sociedade profundamente desigual, em que o poder e o dinheiro continuam a ser os meios privilegiados da ação política (Habermas, 2002b). É o que veremos a seguir.

2.4 SOCIEDADE CIVIL E ESFERA PÚBLICA CONTEMPORÂNEA: UMA POSSIBILIDADE DE MUDANÇA NOS RUMOS DA POLÍTICA?

Nos escritos mais recentes sobre política, Habermas (1997b) diz que a esfera pública é um "fenômeno social elementar". Ela é descrita como uma rede de comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea compõe-se de organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais

ressonantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político, bem como colocando as questões à luz da discussão pública.

A abordagem habermasiana atual nos permite distinguir uma dimensão de organização dos movimentos sociais, diferenciada do sistema político, mas que se relaciona ao mesmo tempo com ele. No caso do Brasil, podemos acrescentar ao processo de democratização do sistema político, a perspectiva determinante dos movimentos sociais que surgem e questionam as relações Estado-sociedade.

Habermas (1992), a partir de uma contextualização acerca da problemática da esfera pública na contemporaneidade, presente já em um artigo intitulado *Further Reflections on the Public Sphere* e em grande parte no segundo volume de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, enfatiza que a sociedade civil pode, em "certas circunstâncias", ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar e modificar o rumo do poder oficial. Isto mostra uma modificação de pensamento do próprio Habermas em relação aos seus escritos de juventude de *Mudança Estrutural da Esfera Pública.* Habermas, ao crer que de "uma certa forma" é possível que a sociedade civil articule mudanças no rumo da política, principalmente por meio dos movimentos sociais, afasta-se da perspectiva de teóricos como Theodor W. Adorno e Max Horheimer, que tanto o influenciaram na juventude:

> Movimentos sociais podem então conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes. Nesse caso, a relação de dependência das massas para com o líder populista se investe: os atores na arena passam a dever sua influência à anuência de uma galeria exercitada na crítica (Habermas, 1997a, p. 93).

Para os movimentos sociais, diz Habermas, é questão de vida ou morte a possibilidade de encontrar formas solidárias de organização e esferas públicas que permitam esgotar e radicalizar direitos e estruturas comunicacionais existentes. Para ele, os atores da sociedade civil assumem um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência de situações de crise. Habermas defende que a sociedade civil, por meio das esferas públicas e das reivindicações trazidas à tona pelos movimentos sociais, é capaz de introduzir no sistema político discussões sobre os problemas existentes na sociedade como um todo:

> 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. E a capacidade de elaboração dos próprios problemas, que é limitada, tem que ser utilizada para um controle ulterior do tratamento dos problemas no âmbito do sistema político (Habermas, 1997c, v. 2, p. 91).

A estrutura comunicacional da esfera pública possibilita que a sociedade civil reflita acerca dos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes mesmo que o sistema político. Não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações, argumenta Habermas, que geralmente questionam os problemas existentes na sociedade civil, e sim as iniciativas vindas das esferas públicas comunicacionais. Para o autor, mesmo que os partidos políticos passem "[...] a gravitar em torno do mercado, podem surgir movimentos contrários no interior da sociedade civil" (Habermas, 2003, p. 30). Habermas salienta que a sociedade pode influir na autotransformação do sistema político

constituído. Ele destaca, portanto, a existência de públicos não-institucionalizados capazes de se organizar no âmbito da sociedade. Podemos dizer que, na teoria democrática habermasiana, há uma compatibilização entre esferas públicas e sistema político.

> Sob as condições das sociedades complexas, somente é possível uma democracia concebida a partir da teoria da comunicação. Para tanto, há que se inverter a relação entre centro e periferia: em meu modelo, são sobretudo as formas de comunicação de uma sociedade civil que advêm de esferas privadas mantidas intactas, são os fluxos comunicativos de uma esfera pública vitalizada e assentada numa cultura política liberal que carregam o peso da expectativa normativa. [...] sem a força inovativa, provisoriamente efetiva, dos movimentos sociais nada muda, o mesmo valendo para as energias e imagens utópicas que impulsionam estes movimentos. (Habermas, 1997a, p. 87).

Nesta medida, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político de um lado, e os setores privados do mundo da vida de outro. Habermas explica que, em sociedades complexas e contemporâneas, aquilo que poderia ser uma esfera pública, como nos moldes de outrora, ramifica-se em diversos números de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturais, que se sobrepõem umas as outras. Estas redes se articulam objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos etc. Assumem também a forma de esferas públicas "mais ou menos especializadas", porém, ainda acessíveis a um público de leigos. Por exemplo: esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, entre outras.

Aquilo que foi um dia a chamada esfera pública burguesa, descrita pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, ramifica-

se na atualidade em três outras modalidades, levando em conta a densidade da comunicação, a complexidade organizacional e o alcance comunicacional. São elas: *esfera pública episódica* (bares, cafés, encontros na rua), *esfera pública da presença organizada* (encontros de pais, público que frequenta teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congresso de igrejas) e *esfera pública abstrata*, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares, espalhados globalmente).

Consequentemente, apesar das diferenciações, as esferas constituídas por meio da linguagem comum ordinária são flexíveis, permitindo uma ligação entre elas próprias.

> As esferas públicas são institucionalizados processos da formação de opinião e da vontade que, por muito especializados que sejam, visam a difusão e a interpretação recíproca. As suas fronteiras são permeáveis; cada esfera pública está aberta também a outras esferas públicas (Habermas, 1990b, p. 329).

Habermas justifica que "[...] limites sociais internos decompõem o texto da esfera pública, que se estende radicalmente em todas as direções, sendo transcrita de modo contínuo, em inúmeros pequenos textos" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 107). Isto é, há uma fragmentação do que um dia se chamou de esfera pública burguesa, bem como a modificação de seu conceito, inadequado para os dias atuais, tendo em vista o aumento da complexidade e da ramificação da sociedade civil. Entrementes, o aumento da fragmentação na modernidade não nos obriga a abandonar projetos universalistas.

Podemos observar, inclusive, um crescimento da solidariedade entre cidadãos, para além das fronteiras dos estados nacionais

(Habermas, 2006). Há uma ampliação da esfera pública no âmbito mundial, porque os cidadãos deliberam acerca de questões que atingem os homens como um todo (problemas econômicos, políticos, ecológicos etc.). Anthony Giddens profere que, na contemporaneidade, há vários movimentos sociais com suas respectivas reivindicações, naquilo que denomina de "caráter multidimensional da modernidade" (Giddens, 1991, p. 158). O próprio Habermas ainda, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, deixa em aberto a questão da esfera pública, ao finalizar a obra destacando que o conceito de esfera pública é passível de alteração: "sendo ela (a esfera pública) mesma uma categoria histórica, também é vulnerável a uma alteração substancial" (Habermas, 1984, p. 290).

Existem na contemporaneidade esferas públicas subculturais que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas. Para Habermas, esta esfera pública contemporânea e plural, devido à sua estrutura anárquica, está muito mais exposta aos efeitos de repressão e de exclusão do poder social – distribuído desigualmente – da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida, do que a tradicional esfera pública organizada diretamente pelo complexo parlamentar, como aquela descrita pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Entretanto, tal qual explica Habermas, a esfera pública contemporânea e plural, de maneira contraditória, tem também a vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, no qual é possível captar melhor novos problemas, conduzir discursos expressivos de autoentendimento e articular, de modo mais livre, identidades coletivas e interpretações de necessidades: "Todas as esferas públicas parciais remetem para uma esfera pública abrangente

em que a sociedade na sua globalidade forma um saber sobre si mesma" (Habermas, 1990b, p. 330).

As esferas públicas são reproduzidas por meio do agir comunicativo, constituindo uma estrutura comunicacional, a qual tem a ver com o espaço social gerado na práxis comunicativa, por meio das argumentações e das problematizações críticas dos atores. As opiniões públicas representam potenciais de influência política que podem ser utilizados para interferir na formação da vontade, nas corporações parlamentares, governos e tribunais. A esfera pública contemporânea pode ser entendida como um campo de tensão entre mundo da vida, de um lado, e sistemas político e jurídico, de outro.

Em Habermas, é importante destacar que não há um privilégio da política a ser realizada somente no âmbito da sociedade civil, como nas teorias republicanas, ou no do sistema político, como nas teorias liberais. Habermas (1990a) argumenta que Hannah Arendt trabalhou com uma concepção de política inaplicável às condições modernas atuais, quando a autora afirma que a transformação do governo em administração frustra necessariamente qualquer tentativa de fundar um espaço político ativo e uma democracia radical:

> Não posso aprofundar aqui essa interpretação; desejo somente recordar a perspectiva *sui generis* adotada por H.Arendt: um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social – este não é um caminho viável para *nenhuma* sociedade moderna (Habermas, 1990a, p. 109-110).

Habermas destaca, ao contrário de Arendt (2007), a importância das duas dimensões da política interligadas entre si, uma vez que as esferas públicas se comunicam com os sistemas político e administrativo, bem como as instituições:

> Ora, a soberania do povo, diluída comunicativamente, não pode impor-se através do poder dos discursos públicos autônomos. Para gerar um poder político, sua influência tem que abranger também as deliberações de instituições democráticas da formação da opinião e da vontade, assumindo uma forma autorizada (Habermas, 1997c, v. 2, p. 105).

A perspectiva habermasiana oferece-nos um modelo discursivo de democracia que não está centrado apenas no sistema político-administrativo nem exclusivamente na sociedade civil. A democracia, em Habermas, deve ser entendida a partir da relação entre o pólo da administração e o da participação social: as decisões tomadas no âmbito do sistema político precisam ser fundamentadas e justificadas na sociedade, por meio de uma esfera pública vitalizada. O sistema político deve, por isso, estar ligado às redes periféricas da esfera pública política, por meio de um fluxo de comunicação que parta das redes informais da esfera pública, institucionalizando-se no parlamento. Ora, uma democracia procedimentalista não pode ser entendida tão-somente como uma democracia puramente formal (Habermas, 1998).

Uma democracia procedimentalista não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente, tal qual um macrossujeito, e sim das deliberações nascidas informalmente nas esferas públicas, que são institucionalizadas no parlamento. O caráter procedimentalista da soberania popular e a ligação do sistema político às redes periféricas da esfera pública, dizem respeito à imagem de uma sociedade descentrada.

A teoria do discurso conta com a intersubjetividade de processos de entendimento, os quais se realizam por meio de procedimentos democráticos ou nas redes comunicacionais das esferas públicas. Tais comunicações acontecidas dentro e fora do complexo parlamentar e de suas corporações formam arenas nas quais é possível acontecer uma formação racional e discursiva da opinião e da vontade, acerca de matérias relevantes para toda a sociedade, que necessitam de regulamentação. As estruturas comunicacionais das esferas públicas formam uma rede ampla de sensores que reagem à pressão de situações problemáticas, sensibilizando o poder administrativo para a resolução de problemas.

Posto isto, Habermas, diferentemente de Luhmann e também de Arendt, quer estabelecer uma relação de tensão e complementaridade entre administração, participação social e racionalidade. Ao contrário da teoria dos sistemas de Luhmann, tal qual vimos antes, Habermas se opõe à ideia de que o Estado administrativo e a esfera pública seriam necessariamente instâncias antagônicas e inconciliáveis democraticamente:

> A solução para este problema só se encontra numa relação modificada entre esferas públicas autônomas, de um lado, e as esferas de ação controladas através do dinheiro e do poder administrado, de outro, ao passo que o potencial de reflexão necessário se encontra na soberania comunicativamente diluída, que se faz valer mediante os temas, os argumentos e as propostas de solução para problemas de uma comunicação pública que flutua livremente, que tem que assumir, no entanto, uma figura mais sólida nas deliberações de instituições estruturadas de modo democrático, uma vez que a responsabilidade por decisões praticamente bem-sucedidas exige uma imputabilidade institucional clara (Habermas, 2005a, p. 162).

Ao introduzir os movimentos sociais na discussão acerca da política, Habermas abre espaço para a integração de novos atores, práticas e relações entre Estado e sociedade civil. Isto nos permite compreender não apenas o motivo pelo qual existem sociedades democráticas, mas, acima de tudo, o porquê da existência de sociedades em processo de democratização, no sentido de entendermos que estamos numa modernidade que ainda está acontecendo, tal qual um projeto inacabado.

No próximo capítulo, veremos como Habermas, enfim, conceitua sua política deliberativa, conciliando administração com participação social, uma vez que ele tenta pôr em prática os princípios da ação comunicativa no âmbito da política. Habermas pretende mostrar que a teoria do agir comunicativo, ao contrário do que muitos afirmam, "não é cega para a realidade das instituições – nem implica anarquia" (Habermas, 1997b, v. 1, p. 11).

3

SOBRE A POLÍTICA DELIBERATIVA

Os desafios do século XXI exigirão respostas das sociedades ocidentais, que não poderão ser encontradas nem implementadas sem a existência de uma formação democrático-radical da opinião e da vontade (Jürgen Habermas).

3.1 ACERCA DO LIBERALISMO: NORMATIZAÇÃO CONSTITUCIONAL ENQUANTO LEGALIDADE DO PODER POLÍTICO

Habermas (2002b) primeiro expõe as concepções liberais e republicanas de política, para chegar, partindo do que há de positivo nos dois ideais, a um terceiro modelo novo de política: a deliberativa. Ele argumenta que, na concepção liberal de política, o Estado é um aparato da administração pública, estruturado segundo leis de mercado. A política, sob essa perspectiva e no sentido de formação política da vontade dos cidadãos, tem a função de congregar e impor interesses sociais em particular, mediante um aparato estatal já especializado no uso administrativo do poder político.

A política liberal, segundo Habermas, é determinada pela concorrência entre aqueles que agem estrategicamente, almejando a manutenção ou a conquista de posições de poder. O êxito nesta concepção de política é medido de acordo com a concorrência dos cidadãos em relação a pessoas e programas, o que se quantifica a partir dos números de votos. As eleições têm a mesma estrutura que os atos eletivos de participantes do mercado voltados à conquista de êxito, uma vez que os partidos políticos lutam numa perspectiva que se orienta pela busca do sucesso. Os eleitores licenciam por meio dos partidos políticos o acesso às posições de poder, por meio de uma democracia indireta.

O modelo de política liberal não consiste, por isso, na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, tal qual no formato republicano de política. No liberalismo, a ênfase é dada na liberdade enquanto autonomia individual. Nas palavras de Locke, por exemplo, "[...] cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo" (Locke, 1978, p. 45). Os direitos humanos possuem uma maior relevância em relação ao ideal da soberania popular, haja vista o destaque na autonomia privada em contraposição à pública.

Os liberais enfatizam, a partir disso, a institucionalização jurídica de liberdades iguais, entendendo-as como direitos subjetivos. Para eles, os direitos humanos possuem um primado normativo em relação à democracia republicana. Na interpretação liberal, a formação democrática da vontade tem como principal função a legitimação do exercício do poder político, por meio de uma normatização constitucional:

> Na interpretação liberal, o processo democrático de criação de leis legítimas exige determinada forma de institucionalização jurídica. Tal "lei fundamental" é introduzida como condição necessária e suficiente para o processo democrático, não como resultado deste, pois a democracia não pode ser definida pela própria democracia (Habermas, 2003, p. 159).

Nesse contexto, os direitos liberais são entendidos como garantias de determinadas liberdades subjetivas. Os direitos subjetivos definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos. O liberalismo, explicita Habermas, que remonta a Locke, conseguiu exorcizar, a partir do século XIX, o perigo das maiorias tirânicas, postulando, contra a soberania do povo, a

procedência dos direitos humanos. A autonomia privada dos membros da sociedade seria garantida, então, através dos direitos humanos (os direitos clássicos à "liberdade, à vida e à propriedade").

Para Locke (1978), por exemplo, no *Segundo Tratado Sobre o Governo*, o homem tem o dever não só de preservar sua propriedade (a vida, a liberdade e os bens) contra os danos e ataques dos outros homens, mas também de julgar e castigar as infrações dessa lei. Há, em Locke, e também na tradição liberal, uma perspectiva determinante que é a da obediência necessária às normas, uma vez que as infrações cometidas contra a sociedade devem ser penalizadas, de acordo com o estabelecido em lei.

Tudo isso constitui, para Locke, a sociedade política, porque ninguém pode se isentar das leis que regem uma sociedade. Do contrário, o homem se encontraria ainda no estado de natureza, não podendo ser membro ou parte da sociedade civil. Segundo ele, a sociedade política não pode existir sem ter em si o poder de preservar a propriedade, de modo que um governo sem lei é inconcebível e incompatível com a sociedade dos homens.

No liberalismo de Locke, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem. Por conseguinte, em Locke, tanto os membros da sociedade quanto seus governantes devem viver sob a égide da lei. Todo o poder que o governo tem deve igualmente ser exercido mediante leis estabelecidas e promulgadas, para que não só os homens civis possam saber qual o seu dever, mas ao mesmo tempo os governantes, a fim de que estes não desobedeçam também às leis:

> Onde quer que a lei termine, a tirania começa, se se transgredir a lei para dano de outrem. E quem quer que em autoridade exceda o poder que lhe foi dado pela lei, e faça uso da força que tem sob as suas ordens para levar a cabo sobre o súdito, o que a lei não permite, deixa de ser magistrado e, agindo sem autoridade, pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem (Locke, 1978, p. 114).

Como portadores de direitos subjetivos, os cidadãos, na perspectiva liberal, contam com a defesa do Estado, desde que defendam os próprios interesses nos limites impostos pelas leis. Como explica Habermas (1997b), os liberais enfatizam sempre o perigo de uma "tirania da maioria", postulando o primado dos direitos humanos que garantem as liberdades pré-políticas do indivíduo, opondo-se também à vontade soberana do legislador político.

Sobre os aspectos negativos da política liberal, Habermas enfatiza que esta destaca unicamente uma política ligada ao aparelho do Estado, desprezando o conjunto de cidadãos capazes de agir. Tal centralismo político, no âmbito estatal, impede o potencial comunicativo dos cidadãos, pois seria o Estado unicamente o encarregado do fazer político. Todavia, Habermas considera positiva a questão da normatização jurídica, presente no modelo liberal (aspecto este da política liberal que Habermas se utilizará na elaboração do conceito de política deliberativa) que, em contrapartida, é deixado em segundo plano no modelo republicano de política, que veremos a seguir.

3.2 POLÍTICA E REPUBLICANISMO: AUTODETERMINAÇÃO DEMOCRÁTICA DA VONTADE

Acerca da visão republicana, Habermas demonstra que, ao contrário da liberal, a política é constitutiva do processo de

coletivização social como um todo. O republicanismo defende princípios de participação e de comunicação, que possibilitam a autodeterminação dos cidadãos. Concebe-se a política, portanto, como forma de reflexão sobre um contexto de vida ético. Habermas explica que ela constitui o *medium* em que os integrantes de comunidades solidárias, surgidas de forma natural, conscientizam-se de sua interdependência mútua. Os cidadãos dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as de forma voluntária e consciente em uma associação de jurisconsortes livres e iguais:

> [...] 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. (Habermas, 1997b, v. 1, p. 134).

Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um autoentendimento ético-político. Sob essa ótica, a liberdade se relaciona com a autonomia do povo soberano que se autodetermina. De acordo com a leitura habermasiana acerca do republicanismo, há uma ênfase na autonomia pública em relação à privada, assim como também na soberania do povo em contraposição aos direitos humanos. Nessa perspectiva, a formação política da vontade constitui o *medium* por meio do qual a sociedade se entende como um todo estruturado politicamente. O republicanismo, contextualiza Habermas, que remonta a Aristóteles, sempre colocou a liberdade antiga (da comunidade), na frente da liberdade moderna (do indivíduo).

No livro I da *Política*, como se sabe, Aristóteles destaca que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em

sociedade, à medida que a natureza compele todos os homens a se associarem. Para Aristóteles, o homem, tendo atingido sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais; entretanto, é o pior quando vive isolado. Apenas o homem, para Aristóteles, entre todos os animais, tem o dom da palavra. Esta tem por finalidade compreender o que é útil ou prejudicial, e, por conseguinte, o que é justo ou injusto.

No livro II da *Política*, Aristóteles enfatiza que de nada participar é impossível, porque a sociedade política é uma espécie de comunidade, uma vez que a cidade pertence em comum a todos os cidadãos. Aqui, o conceito de cidadania está diretamente relacionado à prática de deliberar, num mesmo solo, em torno das questões acerca da cidade. Chamamos cidade, afirma Aristóteles no livro III, à multidão de cidadãos capaz de bastar a si mesma e de obter tudo que é necessário à sua existência. A cidade é a associação dos homens livres. A política, então, no sentido aristotélico, é considerada a mais elevada das ciências. Seu bem é a justiça, isto é, a utilidade geral.

Aristóteles foi o primeiro filósofo a distinguir a ética da política, pois a primeira diz respeito à ação voluntária e moral do indivíduo enquanto tal; já a segunda tem a ver com as vinculações do sujeito com a comunidade que delibera acerca das questões públicas. No republicanismo, a sociedade é por si mesma sociedade política – *societas civilis*; pois, na prática de autodeterminação política, a comunidade toma consciência de si mesma, por meio da vontade coletiva dos sujeitos.

No modelo republicano, à luz da leitura habermasiana, há uma base social autônoma por parte dos cidadãos, que independe da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada, impedindo a comunicação política de ser tragada pelo Estado e

assimilada totalmente pelo mercado. A democracia, no sentido republicano, tem como fundamento a auto-organização política da sociedade. "Disso resulta uma compreensão de política dirigida polemicamente contra o aparelho do Estado" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 20). Na interpretação republicana, o povo é o titular de uma soberania que não se deixa representar: "O poder constituinte baseia-se na prática de autodeterminação das pessoas privadas, não de seus representantes" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 24).

Nesse contexto, Habermas cita também Rousseau como um dos nomes do republicanismo presentes na filosofia moderna. Para este, só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado, tendo em vista o bem comum. No capítulo I, intitulado *A soberania é inalienável*, do Livro Segundo do *Contrato Social*, Rousseau (1978) afirma que o soberano é um ser coletivo, movido pela vontade geral. Diante disso, na perspectiva republicana, a soberania da vontade geral só pode ser representada por ela mesma. "A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte" (Rousseau, 1978, p. 44). É nula, enfatiza ainda Rousseau, toda lei que o povo diretamente não ratificar. Segundo ele, o povo, submetido às leis, deve ser o seu autor. Só àqueles que se associam cabe regulamentar as condições da sociedade. Por isso, no viés republicano, não pode ser considerado livre um povo que possui representantes:

> Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade. (Rousseau, 1978, p. 43-44).

Rousseau defende que cada povo pode ter um sistema particular de instituições. "Em uma palavra, além das máximas comuns a todos, cada povo reúne em si alguma coisa que o dirige de modo todo especial e torna sua legislação adequada somente a si mesmo" (Rousseau, 1978, p. 68). Tal perspectiva, por exemplo, pode ser identificada nas correntes filosóficas contemporâneas do comunitarismo. Em suma, para Rousseau, o poder pertence ao povo e não pode pertencer senão a ele.

Há, na política republicana, uma dependência do poder administrativo em relação ao comunicativo, decorrente do processo de formação da vontade e opinião pública. Ou seja, o paradigma da política republicana não é o mercado, e sim a interlocução entre os cidadãos. Nada mais perigoso, diz Rousseau, que a influência dos interesses privados nos negócios públicos. Nesse sentido, há menos centralização do poder administrativo e estatal, em prol da capacidade comunicativa dos cidadãos. Este aspecto, aliás, é o que Habermas considera de positivo no modelo republicano, que o influenciará no conceito de política deliberativa:

> [...] o processo da efetivação de direitos está justamente envolvido em contextos que exigem discursos de autoentendimento como importante elemento da política – discussões sobre uma concepção comum do que seja bom e sobre qual a forma de vida desejada e reconhecida como autêntica (Habermas, 2002b, p. 246).

Habermas argumenta que o modelo republicano de política tem a seu favor o fato de se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, por via comunicativa, não remetendo os fins coletivos tão-somente a uma negociação entre interesses particulares opostos. Habermas vê como

desvantagem o fato do modelo republicano de política ser bastante idealista, tornando o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Habermas salienta que, no conceito republicano de política, o direito e a lei são instrumentos secundários em relação a uma comunidade que se autodetermina. Em outros termos, a concepção republicana desprezaria a normatização jurídica, essencial no modelo de política deliberativa de Habermas.

Como Habermas relaciona e concilia o princípio da comunicação entre os sujeitos, com o funcionamento e a importância das instituições? Que relevância tem, então, o direito, nas sociedades contemporâneas? Em que o direito se diferencia da moral, bem como se relaciona com ela? É possível um nexo entre direito e política, à luz da teoria da ação comunicativa? Como Habermas, enfim, conceitua sua política deliberativa, tendo em vista a síntese entre liberalismo e republicanismo? Tais questões serão discutidas nos tópicos seguintes.

3.3 O LUGAR DO DIREITO NA AÇÃO COMUNICATIVA E SUA RELAÇÃO COM A MORAL

O direito possui uma importância fundamental na teoria de Habermas. Afinal, é qualidade específica dele, diferentemente da moral, a coerção, havendo proximidade entre direito e poder produzido comunicativamente, no contexto de uma política deliberativa: "[...] a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo" (Habermas, 1997b, v. 1, p. 23). Posto isto, Habermas explica que, inicialmente, podemos falar em "direitos", é verdade, tanto do ponto de vista moral, como do jurídico. Entretanto, ao invés disso, ele prefere distinguir o que seria do âmbito exclusivo de cada um:

> [...] Eu prefiro distinguir, preliminarmente, entre direito e moral – não me satisfazendo, como Rawls, com a distinção entre moral e justiça política, ambas situadas no mesmo nível das puras pretensões normativas (Habermas, 1997b, v. 1, p. 23).

Por "direito", Habermas entende o moderno direito normatizado, que se apresenta com a pretensão à fundamentação sistemática, à interpretação obrigatória e à imposição. O direito, na perspectiva habermasiana, não representa apenas uma forma do saber cultural como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema, em termos de ação e de eficácia nas soluções dos problemas, interligando-se ao mesmo tempo com a comunicação dos sujeitos. Habermas, então, não pretende legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação normativa, mas na perspectiva de uma explicitação funcional: trata-se de pensar a relação entre moral e direito no sentido de uma relação sociológica complementar de sentido.

O direito, em Habermas, é evidenciado por ser um sistema de ação, adquirindo eficácia direta nas questões, o que não acontece na moral, uma vez que esta se limita a ser um sistema de saber e de julgamento. Por conseguinte, a obrigatoriedade de normas jurídicas não se apóia somente na compreensão daquilo que é igualmente bom para todos, mas também nas decisões coletivamente obrigatórias de instâncias que criam e aplicam o direito. Convém lembrar também o potencial de racionalidade liberado pela cultura e pela socialização, que fortaleceram o direito a partir das primeiras codificações ocorridas no final do século XIX (Habermas, 1997b, v.1, p. 128). Com a passagem para a modernidade, as categorias pós-convencionais, antes desenvolvidas na filosofia e na teoria política, influenciaram também o direito, submetendo-o às

pressões de fundamentação associadas à ideia de um acordo racional acerca das normas (Honneth, 2003).

Em Habermas, o direito, ao contrário da moral, tem força de coerção, tornando-se fundamental para as comunidades contemporâneas, sendo este um aspecto de complementação da teoria do agir comunicativo, até então insuficientemente esclarecido. Na *Teoria da Ação Comunicativa*, a dimensão normativa estava presente na teoria da linguagem e na teoria moral, estendendo-se apenas parcialmente à teoria do direito e da política. Na sua filosofia mais recente, Habermas expressará uma renovada confiança na capacidade do direito de contrabalançar os efeitos patogênicos da economia capitalista e da administração estatal, confiança esta que, até então, limitava-se aos setores espontâneos do mundo vivido e aos recursos da moral pós-convencional.

É a partir principalmente de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade* que Habermas irá refletir a importância do direito e das instituições em sua teoria da ação comunicativa, na tentativa de livrar-se de qualquer mal-entendido. O direito ganha uma importância determinante, não existindo integração social sem ele na atualidade, visto que as matérias passíveis de julgamento objetivo serão dadas pelo direito, e não mais pela moral, tal qual nas sociedades tradicionais.

Habermas entende que a moral sofre de uma fraqueza motivacional, porque ela não é capaz de gerar sozinha uma motivação para o agir, pois dela não se obtém uma obrigatoriedade geral como no direito, sendo ela um fim em si mesma. Para Habermas, o que se questiona na moral não são os princípios que transformam em dever o igual respeito perante cada um, a saber, a justiça distributiva, a benevolência com os mais necessitados, a lealdade, a sinceridade etc.

O direito e a moral, em realidade, obedecem ao mesmo princípio discursivo, bem como seguem a mesma lógica de discursos de aplicação e fundamentação, de modo que as regras de argumentação e de universalização, tanto para um quanto para outro são as mesmas. "Do ponto de vista da fundamentação, as concepções pós-tradicionais do direito e da moral apresentam as mesmas características estruturais" (Habermas, 1991, p. 29).

Entrementes, no âmbito da moral, o caráter abstrato das normas universalizadas levanta problemas de aplicação e de ação. Melhor dizendo, as argumentações morais, por mais justas que sejam, devem ser institucionalizadas com o auxílio de meios jurídicos, para terem eficácia concreta nas questões: "o ponto de vista moral não mais encontra aqui aplicação imediata em modos de conduta, mas sim em instituições de direito e de política" (Habermas, 1991, p. 192). Por isso, a moral precisa estabelecer uma conexão com o direito ao passo que este impõe objetivamente um agir conforme a norma, por meio de ameaças, sanções etc.

Certamente, ressalta Habermas, que os juízos morais nos dizem o que devemos fazer. Isto se revela na má consciência que nos "aflige" quando agimos contra nossos discernimentos. Contudo, o discernimento a que se chega discursivamente não assegura nenhuma transferência para a ação. Quando temos consciência do que é moralmente correto fazer, até sabemos que não há qualquer boa razão para agirmos de outra maneira. "Isso não impede, porém, que outros motivos acabem sendo mais fortes" (Habermas, 2002b, p. 48). Portanto, há uma necessidade de complementação da moral, apenas fracamente motivada, com o direito coercitivo e positivo.

O direito moderno não pode mais procurar um fundamento na tradição, na religião e na moral. Habermas rompe com a ideia de que o direito se subordina à moral. Segundo ele, as normas jurídicas e morais se complementam entre si, mas não podem ser vistas como subordinadas uma à outra:

> Através dos componentes de legitimidade da validade jurídica, o direito adquire uma relação com a moral. Entretanto, essa relação não deve levar-nos a subordinar o direito à moral, no sentido de uma hierarquia de normas. A ideia de que existe uma hierarquia de leis faz parte do mundo pré-moderno do direito. A moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação de complementação recíproca (Habermas, 1997b, v. 1, p. 141).

Para Habermas, então, a positivação do direito e a consequente diferenciação entre direito e moral resultam de um processo de racionalização e de secularização, com o advento da modernidade. Por conseguinte, as questões jurídicas separam-se das morais. No âmbito institucional, o direito positivo separa-se dos usos e costumes. É certo, pondera Habermas, que as questões morais e jurídicas podem se referir aos mesmos problemas. Por exemplo: Como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações, servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente?

Apesar da moral e do direito poderem se referir aos mesmos problemas, eles o fazem a partir de ângulos distintos: a moral pós-tradicional representa apenas uma forma do saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade também institucionalmente: "O direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema

de ação" (Habermas, 1997b, v. 1, p. 141). Este é o ponto central a partir do qual o direito adquire uma importância fundamental na teoria da ação comunicativa, sendo um aspecto de aprofundamento na relação entre sistema e mundo vivido, no pensamento habermasiano.

Na perspectiva de Habermas, o desencantamento de imagens religiosas do mundo não trouxe a partir da modernidade apenas consequências negativas. Em verdade, com a secularização, ocorreu uma reavaliação da ideia de validade do direito, à proporção que os conceitos fundamentais da moral e do direito são transportados para uma fundamentação pós-convencional. É preciso conciliar, em um mundo cada vez mais pluralista e diferenciado, a importância da normatividade, com a falibilidade dos princípios carentes sempre de justificação. Para Habermas, ao contrário da validade convencional dos usos e costumes, o direito normatizado e secularizado não se apóia na facticidade de formas de vida consuetudinárias e tradicionais, e sim na *facticidade artificial* da ameaça de sanções definidas com base no direito e que podem ser impostas pelo tribunal:

> Para o "arbítrio" de um ator que se orienta pelo sucesso próprio, a regra constitui um empecilho fático na expectativa da imposição do mandamento jurídico – com consequências previsíveis, no caso de uma transgressão da norma (Habermas, 1997b, v.1, p. 51).

O direito, ao contrário da moral, assume um papel instrumental, a partir do momento em que serve também para efetivar decisões políticas. Em Habermas, o direito possui a particularidade de impor coercitivamente as decisões, característica que a moral não tem. Esta só obtém eficácia, em sociedades complexas e pluralistas, quando é

traduzida justamente para o código jurídico. O direito, ao contrário da moral, tem a ver com a imposição das normas institucionais.

A moral não institucionaliza as decisões que são tomadas pelos sujeitos, uma vez que a aceitabilidade das pretensões universais de validade, no âmbito moral, acontece apenas na discussão: ela não traz consigo a força motivadora que permite aos juízos morais se tornarem eficazes do ponto de vista prático. Em outros termos, a moral não tem instrumentos que obriguem os sujeitos a seguir aquilo que foi acordado na deliberação.

Logo, à moral resta apenas estabelecer uma relação de complementaridade com o sistema jurídico, tendo em vista a eficácia para a ação. Na perspectiva habermasiana, o direito resolveria as debilidades da moral, porque possui o monopólio da força, ou seja, ele pode "fazer valer" aquilo que foi decidido nas deliberações, instituindo sanções proibidoras de comportamentos desviantes. A moral, ao contrário do direito, institui suas normas apenas tendo como base a consciência de que se deve agir compelido pelo consenso.

Entretanto, e aqui se faz a diferença fundamental em relação ao direito, a moral não tem instrumentos objetivos para exigir das consciências que elas ajam de certa maneira, isto é, a moral não gera uma obrigatoriedade institucional. Para Habermas, o direito preenche as deficiências da moral, assumindo igualmente a função da integração social, exercida outrora pela moral. Daí Habermas (1997c) destaca que sua abordagem não almeja configurar, como muitos pensam, uma teoria do direito como tal, e sim, acima de tudo, uma teoria da sociedade, em que o direito tem uma importância determinante.

Diante disso, as argumentações precisam estar conectadas com o direito como sistema de ação, a fim de que aquilo que foi decidido na

deliberação possa ser institucionalizado e posto em prática. As proposições do direito adquirem uma eficácia objetiva para a ação, o que não acontece nos juízos morais, tendo em vista que estes, como vimos antes, não geram obrigações institucionais ou expectativas de comportamento.

O direito alivia, dentro das sociedades contemporâneas, os sujeitos singulares do fardo de decidir o que é justo ou injusto a todo o momento, afastando-se da perspectiva republicana tradicional, inviável na contemporaneidade. O direito moderno proporciona um alívio para os sujeitos, carregando nas costas a solução dos conflitos embutidos na ação. O direito diferencia-se da moral também pelo fato de desobrigar os destinatários, a quem se exige o cumprimento das normas, dos problemas da fundamentação, aplicação e implementação de tais normas que são, por sua vez, transferidas para os órgãos estatais.

Na filosofia política habermasiana, a moral e o direito emergem como dimensões distintas, porém cooriginárias, pois suas especificações básicas são ordenadas uma ao lado da outra. Habermas destaca a existência de uma compatibilidade entre direito e moral, de modo que uma ordem jurídica só é legítima quando não contraria os princípios morais (Oliveira, 2004).

O que Habermas defende é uma complementaridade entre moral, direito e política, e não uma relação de subordinação de uma esfera à outra. Exemplo disso é que o direito não deve estar subordinado à moral, tal qual discutimos antes. Entrementes, o processo legislativo deve permitir que razões morais "flutuem" para o direito. Este, ao mesmo tempo, interliga-se igualmente com a política. Na teoria habermasiana, também o direito não deve se subordinar à política, nem esta última ao direito, existindo sempre, ao contrário dos modelos puramente

republicanos e liberais, uma relação de complementaridade entre as esferas.

> E a política e o direito têm que estar afinados com a moral – numa base comum de fundamentação pós-metafísica –, mesmo que os pontos de vista morais não sejam suficientemente seletivos para a legislação de programas do direito (Habermas, 1997c, v. 2, p. 313).

O direito, na política deliberativa, não antecipa mais um ideal de sociedade, nem uma determinada visão de vida boa ou opção política. Seguindo os princípios da ação comunicativa, o direito, em uma democracia procedimentalista, é formal, já que apenas formula as condições necessárias, a partir das quais os sujeitos do direito podem se entender entre si, como cidadãos, para descobrir seus próprios problemas e o modo de solucioná-los. Por conseguinte, o poder, que nasce do uso público das liberdades comunicativas dos cidadãos do Estado, está diretamente envolvido com a criação legítima do direito, existindo sempre uma relação de reciprocidade entre direito e política.

> Por depender da política, o direito possui um aspecto instrumental: diferindo das normas morais, que constituem sempre um fim em si mesmas, as normas jurídicas servem *também* como meios para fins políticos. Elas não existem apenas para solucionar, de modo imparcial, conflitos de ação, como é o caso da moral, mas também para a efetivação de programas políticos. O caráter obrigatório dos objetivos coletivos e das medidas de implementação da política derivam da forma jurídica (Habermas, 1997c, v. 2, p. 218).

A conexão entre poder comunicativo e direito legítimo faz com que os cidadãos não recorram a seus direitos democráticos exclusivamente como se eles fossem liberdades subjetivas (direitos liberais), mas sim como autorizações legítimas para o emprego público das liberdades

comunicativas, tendo em vista o bem comum. Em Habermas, há necessariamente uma interligação entre poder produzido comunicativamente e normatização jurídica que, por sua vez, deve garantir ao mesmo tempo o direito à liberdade comunicativa, bem como o direito de participação dos sujeitos nas deliberações, almejando uma reciprocidade entre autonomia pública e privada:

> Para que o entrelaçamento jurídico entre autonomia pública e privada seja duradouro, é necessário que o processo de juridificação não se limite às liberdades subjetivas de ação das pessoas privadas e às liberdades comunicativas dos cidadãos. Ele deve estender-se simultaneamente ao poder político – já pressuposto com o médium do direito – do qual depende a obrigatoriedade fática da normatização e da implantação do direito (Habermas, 1997b, v. 1, p. 169).

Para Habermas, as próprias formas de comunicação, que tornam possível a formação discursiva de uma vontade política racional, necessitam de uma institucionalização jurídica: "A ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no médium do direito" (Habermas, 2002b, p. 243). A autolegislação de herança republicana, por sua vez, conecta-se com o *medium* do direito, a fim de que os sujeitos institucionalizem juridicamente os pressupostos comunicativos e os procedimentos de um processo de formação da opinião e da vontade, no qual é possível aplicar o princípio do discurso.

O princípio do discurso, seguindo a teoria da ação comunicativa que explicitamos no primeiro capítulo desta pesquisa, fundamenta imparcialmente normas de ação, porque Habermas parte da ideia de que o próprio princípio do discurso "está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente." (Habermas, 1997b, v. 1, p. 143). Melhor dizendo, a

introdução do princípio do discurso já pressupõe que questões práticas podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente, com base em argumentações.

Habermas destaca que o princípio do discurso, pressuposto necessário de toda argumentação, é moralmente neutro e situa-se em um nível de abstração que, apesar de seu conteúdo normativo, é anterior e neutro frente à moral e ao direito. Ele é ainda sem conteúdo, porque os argumentos de fundamentação das normas surgem a partir da discussão, e não anteriormente a ela. Habermas apresenta, sobretudo a partir de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, o princípio do discurso como moralmente neutro, interligando-o com as questões da filosofia prática, o que fez com que Karl-Otto Apel (2004a), por exemplo, enfatizasse que o seu projeto de ética do discurso não pode mais ser colocado ao lado do de Habermas. O princípio do discurso refere-se, em Habermas, a normas de ação como tais e exprime unicamente o ponto de vista de que normas de ação podem ser imparcialmente fundamentadas.

Apesar da nossa pesquisa não abordar as semelhanças e diferenças existentes entre Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, visto que seria preciso um trabalho específico e aprofundado acerca de tal problemática, vale a pena aqui destacar uma crítica que Apel faz a Habermas, no que diz respeito à neutralidade defendida por este último do princípio do discurso. Apel ressalta que o fundamento normativo do discurso não pode provir, como em Habermas, das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas. De acordo com Apel, diferentemente de Habermas, o fundamento normativo do discurso deve ser obtido por meio de uma reflexão estrita sobre os pressupostos moralmente relevantes do discurso filosófico

irrecusável, ou seja, a fundamentação última, não existindo nenhuma neutralidade do discurso.

Para Apel (2004a), se o princípio do discurso é neutro, tal qual defende Habermas, não há nenhum motivo para justificarmos, no caso de conflitos de interesses, a necessidade dos discursos morais. Não existiria nenhum motivo para não apelarmos para a violência ou para negociações puramente estratégicas. Em outros termos, por que agir moralmente? Apel destaca que não é fundamental para o ponto de vista moral a especificação de normas, mas o reconhecimento mútuo dos parceiros do discurso que a própria especificação pressupõe como sua fundamentação normativa.

Conforme Apel, a moral e o direito teriam um fundamento comum e moralmente normativo, a saber, o princípio do discurso que necessariamente contém, em si mesmo, o princípio moral primordial. A ambiguidade da posição de Habermas mostra-se, em conformidade com a concepção de Apel, quando ele afirma que não pretende legitimar a forma do direito por meio de uma fundamentação normativa, mas na perspectiva de uma explicitação funcional. Por isso, o direito emerge, em Habermas, como um mecanismo de compensação para a moral, a fim de compensar as deficiências que surgem hoje com a derrocada da eticidade tradicional: o direito, para Habermas, assume a função de integração social, outrora exercida pela moral.

Apel aceita a tese geral de que uma moral racional pós-convencional necessita de uma complementação por meio das instituições. A questão principal posta aqui está propriamente nos motivos com que Habermas tenta justificar isto (Oliveira, 2004). Para Apel, tanto a eficiência maior de ação do direito, quanto a função de desobrigar as pessoas em relação à fundamentação racional das normas

de ação provêm, acima de tudo, do fato de que o seguimento de regras jurídicas pode ser forçado, mediante o monopólio da violência, pelo Estado de Direito. Esta característica, para Apel, precisaria de uma justificação moral. A suspeita levantada por Apel é que Habermas substitui por uma estratégica quase descritiva a fundamentação ética do discurso pós-convencional, que deveria ocorrer, para Apel, no interior de uma ética da responsabilidade.

Habermas equivoca-se, pois, se o princípio do discurso é moralmente neutro, como podemos fundamentar normativamente o princípio moral e o princípio jurídico e democrático? Para Apel, o princípio do discurso só pode fundar o Estado de direito como princípio moralmente consistente, como princípio de uma ética da responsabilidade relativa à história. Em outras palavras, o princípio do discurso não seria moralmente neutro, tendo em vista que ele implica o reconhecimento da igualdade de direito e da corresponsabilidade de todos os participantes das deliberações.

Essa pressuposição baseia-se, para Apel, na fundamentação transcendental- pragmática da ética do discurso. O princípio do discurso possuiria um conteúdo moral normativo. Apel menciona que, em realidade, há um princípio moral fundamental, que não é neutro, isto é, o princípio do reconhecimento recíproco dos cossujeitos do discurso como portadores de direitos iguais e igualmente corresponsáveis. É nesta pressuposição que se radica a fundamentação transcendental-pragmática da ética do discurso.

Tal tarefa filosófica, para Habermas, torna-se desnecessária e inútil, porque na concepção habermasiana o fundamento normativo do discurso surge das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas. Habermas menciona que a

tentativa de Apel em busca de uma fundamentação é normativista, existindo ainda um caráter de razão prática nessa tentativa. "Receio que a última fundamentação reclamada por Apel acabe por resumir-se precisamente a isto: à fundamentação de uma supernorma que estabelece que a justiça em geral deva existir" (Habermas, 1991, p. 182).

Habermas salienta que Apel concede um lugar de destaque ao discurso filosófico- explicativo, que se distingue pela sua autorreferencialidade. Diante disso, diz Habermas, Apel paga o preço da equiparação da razão comunicativa à razão prática. A razão comunicativa, explica Habermas, possui um teor normativo no sentido de que um sujeito tem que admitir pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual. Ele tem que fazer idealizações, a saber: atribuir significados idênticos a diferentes expressões, reclamar para as suas formulações pretensões de validade que transcendem o contexto específico, imputar responsabilidade ao destinatário etc.

O agente comunicativo está sujeito a uma obrigação em razão de uma necessidade transcendental fraca, sem que se submeta à obrigação prescritiva de uma regra de ação. Habermas argumenta ainda que Apel faz da filosofia um último refúgio das certezas que não se pode mais alcançar. Como mostramos no primeiro capítulo, Habermas defende que a filosofia, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, perdeu seu lugar de juiz, pelo fato de não existir mais, segundo ele, uma hierarquia de discursos. Nas palavras de Habermas, "uma última fundamentação da ética não é possível nem necessária" (1991, p. 188).

Habermas almeja evitar duas posições inadequadas (a redução da validade jurídica à validade moral, tal qual defende o jusnaturalismo, e a total independência do direito frente à moral, como quer o positivismo) e conservar, para além delas, a exigência de uma

fundamentação normativa do direito. Em verdade, a moral não fornece a fundamentação normativa do direito, mas ambos (moral e direito) fundamentam-se no princípio moralmente neutro do discurso. Em uma palavra, o princípio neutro do discurso, em Habermas, é o fundamento normativo de toda a filosofia prática. Ele pretende, com isso, uma fundamentação pós-metafísica e discursiva do direito, que consiste em abolir também a tese da fundamentação moral do direito positivo, ideia que permaneceu, embora reformulada, na reviravolta transcendental do pensamento em Kant (Oliveira, 2004).

Em Habermas, a ideia da autolegislação tem que adquirir validade no *medium* do direito, garantindo ao mesmo tempo condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, à luz do princípio do discurso, se o direito que estão criando é legítimo. Assim, nós não podemos mais fundamentar iguais direitos de comunicação e de participação a partir exclusivamente de *nossa visão*. Na verdade, são os próprios civis que refletem e decidem, no papel de um legislador constitucional, como devem ser os direitos que conferem ao princípio do discurso a figura jurídica de um princípio da democracia.

Para o princípio do discurso, é possível pretender validade às normas que encontrarem o assentimento de todos os potencialmente atingidos, ao passo que estes participam de discursos racionais. As normas devem ser estabelecidas a partir da participação de todos nos processos deliberativos relevantes para a legislação, a fim de que a liberdade comunicativa de cada um possa vir simetricamente à tona, ou seja, a liberdade de tomar posição em relação às pretensões de validade criticáveis. A juridificação simétrica do uso político de liberdades comunicativas corresponde ao estabelecimento de uma formação

política da opinião e da vontade, na qual o princípio do discurso encontra aplicação:

> Iguais direitos políticos fundamentais para cada um resultam, pois, de uma juridificação simétrica da liberdade comunicativa de todos os membros do direito; e esta *exige*, por seu turno, uma formação discursiva da opinião e da vontade que possibilita um exercício da autonomia política através da assunção dos direitos dos cidadãos (Habermas, 1997b, v. 1, p. 164).

O princípio do discurso, em realidade, só pode assumir a figura de um princípio da democracia, se estiver interligado e entrelaçado com o *medium* do direito, formando um sistema de direitos que coloca a autonomia pública em uma relação de pressuposição recíproca com a autonomia privada. Diante disso, o estabelecimento do código do direito "tem que ser completado através de direitos de comunicação e de participação, os quais garantem um uso público e eqüitativo de liberdades comunicativas" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 319-320). Habermas, enfim, coloca o que pensa ser positivo das práticas liberais e republicanas discutidas antes, sintetizando-as num conceito novo de política: a deliberativa.

3.4 UM CONCEITO DELIBERATIVO DE DEMOCRACIA: A RELAÇÃO DE COMPLEMENTARIDADE ENTRE DIREITO E POLÍTICA

Na concepção de Habermas, Rousseau e Kant tentaram articular a união prática e a vontade soberana no conceito de autonomia, de tal modo que a ideia dos direitos humanos e o princípio da soberania do povo se interpretassem mutuamente. Mesmo assim, para Habermas, eles não conseguiram entrelaçar simetricamente os dois conceitos. "De um ponto de vista geral, Kant sugeriu um modo de ler a autonomia

política que se aproxima mais da liberal, ao passo que Rousseau se aproximou mais do republicanismo" (Habermas, 1997b, v. 1, p. 164).

O liberalismo e o republicanismo ainda estariam presos a uma concepção de filosofia do sujeito e da consciência: o liberalismo centra-se no indivíduo e o republicanismo na comunidade ética. A política deliberativa habermasiana, por sua vez, tenta acolher elementos de ambos os lados, integrando-os no contexto de um procedimento ideal para as tomadas de decisão.

Em consonância com o republicanismo, a política deliberativa de Habermas reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário. A política deliberativa concebe os direitos fundamentais e os princípios do Estado de direito como uma resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático. Por um lado, o poder político depende do direito para se legitimar. Por outro, o direito necessita do aparato político estatal para ser posto.

A política deliberativa habermasiana, ao contrário do republicanismo, não torna a efetivação democrática dependente apenas de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, e sim da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito. Ademais, a política deliberativa, ao contrário também do modelo puramente liberal, não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado:

> O terceiro modelo de democracia que me permito sugerir baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu

> alcance, de modo deliberativo. Quando se faz do conceito procedimental da política deliberativa o cerne normativamente consistente da teoria sobre a democracia, resultam daí diferenças tanto em relação à concepção republicana do Estado como uma comunidade ética, quanto em relação à concepção liberal do Estado como defensor de uma sociedade econômica (Habermas, 2002b, p. 278-279).

Habermas respeita a separação que há no modelo liberal entre Estado e sociedade, sem, contudo, como mencionamos antes, o centralismo político extremo na figura do Estado. Diante disso, é importante enfatizar que, apesar de Habermas conservar certas características do liberalismo no seu conceito de política deliberativa, ele não pode ser considerado, como vários críticos às vezes o fazem, tal qual um pensador puramente liberal e normativista, no sentido pejorativo. Toda a teoria da ação comunicativa, em realidade, defende a participação dos sujeitos nos processos decisórios, acrescentando-se a isso a importância da regulamentação da economia e do mercado, em prol do bem-estar das sociedades, algo certamente que o neoliberalismo abomina, ao defender que o mercado funcione sem nenhuma normatizacão ou regulamentação.

Habermas conserva, assim, os momentos positivos do liberalismo e do republicanismo, ao mesmo tempo em que supera aquilo que considera negativo tanto de um como de outro. É a partir da síntese do liberalismo e do republicanismo, rumo a uma política deliberativa, que o poder socialmente integrativo da solidariedade precisa, como diz Habermas, desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal, para a formação democrática da opinião e da vontade. A política deliberativa trabalha com a imagem de uma sociedade descentralizada, pois o

sistema político não é o topo nem o centro da sociedade, muito menos o modelo que determina sua marca estrutural, e sim um sistema de ação ao lado de outros.

Tal como vimos no segundo capítulo desta pesquisa, não há um privilégio da política a ser realizada somente na sociedade civil ou no parlamento. A política, segundo Habermas, em uma democracia procedimentalista, tem que se comunicar com o direito. Esta perspectiva, aliás, vai de encontro à teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, pois para este os diferentes sistemas já não se comunicam mais entre si, como discutimos no capítulo anterior.

Em realidade, o conceito de política deliberativa abrange e integra tanto as estruturas comunicacionais das esferas públicas fragmentadas, como igualmente a política parlamentar.

Karl Otto-Apel, porém, considera a proposta habermasiana de política deliberativa passível de várias críticas, não só do ponto de vista normativo, mas também do histórico- sociológico e funcional (Oliveira, 2004). Para Apel (2004a), o princípio da democracia não se identifica com o do direito, que Habermas apontou no sentido de uma diferenciação distintiva como cooriginário, ao lado da moral pós-convencional e, respectivamente, pós-tradicional. O princípio da democracia representaria, como frisado por Apel, um fenômeno histórico-contingente maior do que o direito. Isto se revelaria no fato de que ainda hoje numerosos Estados pretendem ser "Estados de Direito", sem aceitar o "preconceito", segundo eles, eurocêntrico do princípio da democracia liberal.

Habermas persegue a ideia de legitimação do Estado democrático de direito, de tal modo que os direitos humanos e a soberania popular exerçam funções distintas, mas complementares, tendo como base o

princípio moralmente neutro do discurso. Nesse contexto, em Habermas, há uma conciliação entre a ideia do direito liberal, com a da democracia republicana. Apel enfatiza que tal proposta é inconcebível, pois o princípio do direito não pode ser simplesmente identificado com o da democracia, como Habermas assim o faz.

Como é possível, questiona Apel (2004b), que a própria coerção das normas jurídicas, tal qual Habermas defende, que se baseia no monopólio estatal da força e, portanto, em dominação, e não em convicção por argumentos, possa ser justificada de forma ética e discursiva? Será que o modo como Habermas desenvolve sua teoria, principalmente a partir de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, pergunta Apel (2004b), não implica necessariamente em uma autonegação da ética do discurso? Ou seja, na negação do princípio procedimental da formação do consenso pela sanção não coativa dos argumentos?

Apel (2004b) cita também uma crítica a Habermas feita por Otfried Höffe. Para este, a ética do discurso, partindo de sua própria abordagem, nem sequer poderia formular o problema da justificação da coerção jurídica. Ela não teria em sua própria teoria, segundo Höffe, espaço para a questão da necessidade moral de coerção, de obrigatoriedades providas da força jurídica e, com isso, de uma imposição de tais obrigatoriedades, que fossem organizadas de modo jurídico-formal ou estatal-formal.

É verdade que a ética do discurso pode, pondera Höffe, mencionar procedimentos para examinar pleitos de validade de normas quanto à sua justificativa. Entretanto, ela não conseguiria solucionar o problema de que, se entre a multidão de normas legitimamente fundamentáveis, também poderão existir aquelas cuja validade possa ser forçada

legitimamente. A orientação ético-teórica pela "coação do melhor argumento", que constitui legitimidade e não é coativa, e pela motivação de reconhecimento racionalmente produzida, excluiria, para Höffe, de antemão, a questão da legitimação da fundamentabilidade moral de prerrogativas de coação.

Os problemas tradicionais de legitimação de dominação e de fundamentação do Estado não teriam chance, para Höffe, de ingressar no âmbito da teoria ético-comunicativa. Ou seja, a ética do discurso, para ele, entra em contradição no momento em que defende a coação e a imposição, como no caso do direito em Habermas. Para Apel (2004b), Habermas até hoje não respondeu de maneira convincente às questões postas por Höffe, principalmente no que diz respeito à ideia de um direito com força de coerção, não fundamentado moralmente. Habermas sempre frisa que a coerção do direito deve também vir acompanhada de uma legitimidade comunicativamente estabelecida.

O grande problema, em Habermas, é que toda sua ênfase no direito ocorre tão- somente tendo em vista sua importância funcional. A nosso ver, a filosofia prática habermasiana peca nesse aspecto e não consegue solucionar os impasses colocados por Karl Otto-Apel e Otfried Höffe, sendo justamente um dos pontos mais problemáticos da teoria de Habermas, principalmente a partir de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*. Apel salienta que Habermas não deu ainda uma justificação normativa do caráter coercitivo das normas jurídicas e, respectivamente, da obrigatoriedade de tais normas, a partir da perspectiva de fundamentação da ética do discurso.

Habermas insiste, porém, na passagem dos direitos humanos universais (modelo liberal) e da eticidade concreta de uma determinada comunidade (modelo republicano), para as regras do discurso, que

extraem seu conteúdo normativo da base de validade do agir orientado pelo entendimento, à luz das relações fáticas de reconhecimento das formas de vida comunicativamente estruturadas. Na política deliberativa, a democracia não depende mais de uma cidadania capaz de agir coletivamente, tal qual no republicanismo, e sim da institucionalização dos pressupostos comunicacionais, como também do "[...] jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formam de modo informal" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 21).

Para Habermas, se prescindirmos dos conceitos oriundos da filosofia da consciência, a soberania não precisa mais se concentrar no povo, como no republicanismo, nem ser banida para o anonimato das competências jurídico-constitucionais, tal qual no liberalismo. Com isso, não se desmente a intuição que se encontra na base da ideia da soberania popular: ela simplesmente passa a ser interpretada de modo intersubjetivista, tendo igualmente o acréscimo da normatização jurídica no estabelecimento da democracia.

O princípio da comunicação oriundo do republicanismo precisa, na política deliberativa, institucionalizar-se juridicamente, no sentido de garantir objetivamente tal direito à comunicação. Daí a soberania do povo retira-se para o anonimato dos processos democráticos e para a formação jurídica de seus pressupostos comunicativos, para fazer-se valer como poder produzido comunicativamente e ao mesmo tempo legitimado juridicamente. Posto isto, Habermas chega a falar de uma *dessubstancialização* da ideia de soberania do povo, a fim de que tal soberania se dilua na intersubjetividade dos mundos vividos, opondo-se à ideia de um macrossujeito sabedor de uma totalidade social.

A política deliberativa é realizada em conformidade com os procedimentos convencionais da formação institucionalizada da

opinião e da vontade, assim também como informalmente nas redes da opinião pública. Aqui, coexistem a ideia de coerção do direito e positividade, com o princípio da autonomia política e deliberação dos sujeitos (Nobre, 2008). Há, em Habermas, uma conciliação entre a liberdade dos antigos (autonomia pública republicana) e a dos modernos (autonomia privada liberal), sem que se excluam mutuamente:

> Sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos. Estes, por seu turno, só podem perceber, de maneira adequada, sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, na medida em que sua autonomia privada for assegurada. Uma autonomia privada assegurada serve como "garantia para a emergência" da autonomia pública, do mesmo modo que uma percepção adequada da autonomia pública serve como "garantia para a emergência" da privada. [...] O jogo de gangorra entre os sujeitos de ação privados e estatais é substituído pelas formas de comunicação mais ou menos intactas das esferas privadas e públicas do mundo da vida, de um lado, e pelo sistema político, de outro lado (Habermas, 1997c, v. 2, p. 146).

Uma ordem jurídica é legítima quando assegura a autonomia privada e a autonomia cidadã de seus membros (autonomia pública), porque ambas são cooriginárias. Então, Habermas não privilegia um direito formal (Estado liberal) nem um direito material (Estado social). É a liberdade de constituir seu próprio caminho e sua normatividade jurídica que é destacada, e não formas de vida dadas imediatamente. A normatividade que é elevada a paradigma é uma normatividade *a posteriori*, por meio de um processo constante que cria e constitui seu próprio sentido. Ora, as liberdades de ação individuais do sujeito privado e a liberdade pública da comunidade se medeiam

reciprocamente, apesar de terem sido vistas tradicionalmente como conceitos rivais de autonomia.

A relação correta entre igualdade de direito e de fato não pode ser determinada apenas tendo em vista os direitos subjetivos privados, como no Estado liberal. Quando se admite que a autonomia privada e a pública são cooriginárias, como defende Habermas, tal relação só pode ser determinada, em última instância, pelos cidadãos que deliberam acerca das questões, existindo também uma conciliação entre soberania popular e direitos humanos. A autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem esta última sobre os direitos humanos. Então, na política deliberativa, há uma necessária coesão entre Estado de direito e democracia.

> Desse modo, as autonomias privada e pública pressupõem-se reciprocamente. O nexo interno da democracia com o Estado de direito consiste no fato de que, por um lado, os cidadãos só poderão utilizar condizentemente a sua autonomia pública se forem suficientemente independentes graças a uma autonomia privada assegurada de modo igualitário. Por outro lado, só poderão usufruir de modo igualitário da autonomia privada se eles, como cidadãos, fizerem um uso adequado da sua autonomia política (Habermas, 2001b, p. 149).

Os destinatários do direito estabelecido devem ser os autores que criam o direito. Este, por sua vez, liga-se ao mesmo tempo com a política. Ao perder seus fundamentos sacros, o direito, por um lado, é verdade, assume o papel de instrumento do poder e do mercado, mas, por outro, exige uma fundamentação em termos de uma racionalidade procedimental, nos quadros de uma sociedade pós-metafísica. “Com isso, o modelo do contrato é substituído por um modelo do discurso ou

da deliberação: a comunidade jurídica não se constitui através de um contrato social, mas na base de um entendimento obtido através do discurso" (Habermas, 1997c, v. 2, p. 309). A intenção habermasiana é solucionar a questão da fundamentação normativa da validade do direito, a partir do ponto de vista pragmático dos discursos dos participantes das deliberações.

Partindo-se de um direito procedimentalista, a força coercitiva só pode agir se for reconhecida como legítima pelos destinatários e ao mesmo tempo coautores do direito. Vale lembrar que não é o direito enquanto tal que legitima o exercício do poder político, uma vez que estaríamos caindo tão-somente num positivismo jurídico. Em realidade, o direito extrai sua força e eficácia, na perspectiva habermasiana, da aliança que a positividade do direito estabelece com a pretensão à legitimidade alcançada comunicativamente. A racionalidade procedimental constitui a única dimensão na qual é possível assegurar ao direito um instante de obediência, bem como ao mesmo tempo um momento de crítica e reflexão acerca das normas vigentes.

Nesse sentido, qualquer postura que defenda apenas o normativismo ou tão- somente o realismo é unilateral, pois não se trata de escolher uma postura em detrimento da outra. Em sociedades complexas e modernas, há sempre a necessidade de uma tensão entre fato e norma ou, em termos habermasianos, entre facticidade e validade:

> [...] jamais tive a pretensão de desenvolver uma teoria política normativa. Mesmo que isso pudesse ter um sentido positivo, não estou tentando criar, a partir de minha própria cabeça, normas básicas a serem seguidas por uma sociedade "bem- ordenada". [...] Além disso, sabemos que os argumentos

> que hoje parecem evidentes podem ser falsificados no futuro, à luz de novas informações e experiências (Habermas, 2005a, p. 161-162).

Podemos perceber um entrelaçamento estrutural entre a aceitação, que fundamenta os fatos, e a aceitabilidade exigida por pretensões de validade, introduzidas no agir comunicativo. Tudo isso ocorre tendo em vista a tensão entre facticidade e validade.

No direito, esta tensão aparece na relação de complementaridade entre a coerção do direito, que garante um nível médio de aceitação da regra, com a ideia da autolegislação, que tem a ver com o resgate da pretensão de legitimidade das normas, comunicativamente estabelecidas.

Uma das críticas que Habermas (1997b) faz ao direito liberal é que este não consegue explicar a racionalidade de suas normas, por não operar com a tensão interna entre facticidade e validade. Ou seja, o direito liberal "isola" a comunicação dos sujeitos no estabelecimento das normas. A consequência disso é que o direito legal, normativamente existente, pode ao mesmo tempo não ser legitimo, isto é, não estabelecido comunicativamente, perdendo, por conseguinte, sua eficácia social.

No âmbito pós-tradicional de justificação, só vale como legítimo o direito que consegue aceitação racional por parte de todos os membros da comunidade, numa formação discursiva da opinião e da vontade, mantendo sempre uma relação entre facticidade e validade. Desta forma, "a sociedade exerce influência sobre si mesma e sobre o seu desenvolvimento, através da dominação legitimada democraticamente" (Habermas, 2005a, p. 31). O direito institucionaliza-se por intermédio da relação de complementaridade entre direitos humanos e soberania

popular, permitindo estabelecer-se como normativo e ao mesmo tempo aberto à revogação, a fim de que as normas não percam o contato com a realidade social.

Existe a possibilidade de se avaliar se uma regulamentação promove ou prejudica a autonomia como um todo. Agora, o direito vale não porque é posto, mas sim porque possui legitimidade de acordo com um procedimento democrático, no qual se expressa por meio de uma racionalidade comunicativa. Validade significa, a partir disso, que normas contam com a concordância de todos os envolvidos, quando estes, em discursos práticos, testarem em conjunto se uma determinada norma vem ao encontro do interesse de todos em igual medida. O direito constitui o poder político e vice-versa.

Na política deliberativa, o direito é constituído a partir do poder comunicativo. A legalidade jurídica precisa ser produzida à luz do poder comunicativo dos cidadãos, almejando um direito legitimamente estabelecido. O poder comunicativo, por sua vez, precisa ao mesmo tempo institucionalizar-se legalmente, existindo, na política deliberativa, um nexo entre legalidade jurídica e legitimidade gerada comunicativamente. Em Habermas, há uma necessária tensão entre liberalismo e democracia radical. Logo, na teoria habermasiana, constitui-se uma interligação entre moral, direito e política, sem que uma esfera se subordine à outra. Enfim, a política deliberativa fundamenta-se por meio da síntese entre direitos humanos e soberania popular, entre autonomia privada e pública. Isto é, entre a liberdade dos modernos e a dos antigos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa pesquisa objetivou explicitar o caráter político presente na filosofia de Jürgen Habermas, tendo como referência a ação comunicativa que, por sua vez, possui no conceito de política deliberativa sua tentativa de aplicação prática. Nessa reconstrução do pensamento político habermasiano, apresentamos, no primeiro capítulo, os aspectos fundamentais do agir comunicativo, porque a modernidade torna-se cada vez mais dependente de uma razão procedimental, comunicativa e pós-metafísica: a racionalidade, nos dias de hoje, enfrenta os desafios da multiplicidade de formas de vida diferenciadas.

No primeiro capítulo, vimos como a ação comunicativa contrapõe-se a um conceito de racionalidade instrumental e estratégica. Em verdade, a teoria de Habermas almeja tematizar um modelo de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida, com o sistêmico. Isso, aliás, pode ser compreendido, na prática, quando Habermas conceitua sua política deliberativa, por meio da síntese entre liberalismo e republicanismo. Ora, o agir comunicativo discute soluções para as patologias sociais, pois o debate racional e a comunicação estão submetidos, nas sociedades contemporâneas, à lógica dos imperativos sistêmicos. Uma vez que o agir comunicativo depende da linguagem dirigida ao entendimento, os sujeitos tentam definir cooperativamente seus planos de ação, tendo o outro como um momento fundamental para a racionalidade das normas.

Na ação comunicativa discursiva, vimos também que as pretensões de validade, levantadas na comunicação ordinária, são postas em um debate crítico e argumentativo. Portanto, o sujeito tem que apresentar sua pretensão de validade a todos os demais para o exame discursivo, ao invés de prescrever a todos como válidas uma ideia que ele, individualmente, quer como lei universal. Nesse contexto, vimos que a razão pura não ressuscita na razão comunicativa, haja vista que o processo de universalização não se dá mais no interior de uma consciência transcendental, e sim dialogicamente, por meio dos sujeitos capazes de linguagem. É relevante reforçar que não se trata, aqui, da falência do projeto iluminista, mas sim que este deve ser pensado e refletido em outras bases, à luz de um conceito mais amplo de racionalidade, a saber, comunicativa.

Como mostramos no trabalho, a teoria da ação comunicativa destranscendentaliza o reino do inteligível, fazendo com que as questões caiam do céu transcendental em direção ao chão do mundo vivido, por meio dos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala. Diante disso, vimos igualmente o percurso realizado por Habermas, no que diz respeito à superação da filosofia da consciência pela reviravolta linguística, existindo uma substituição da relação entre sujeito e objeto, por uma relação entre linguagem e mundo. Não há mais uma razão que só posteriormente vista as roupagens linguísticas, e sim uma razão encarnada nos contextos do agir comunicativo e nas estruturas do mundo da vida. O grande problema, tal como vimos no primeiro capítulo, é que o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual, existindo uma colonização do mundo vivido pelos imperativos sistêmicos que, posteriormente, influenciam também a política, tratando-a apenas como uma questão técnica.

No segundo capítulo, já adentrando na filosofia política habermasiana, enfatizamos temáticas ligadas à esfera pública, ao Estado e à sociedade civil. A abordagem habermasiana atual permite distinguir uma dimensão de organização dos movimentos sociais, diferenciada do sistema político, mas que ao mesmo tempo se relaciona com ele. A sociedade civil é também capaz, apesar de todos os problemas, de modificar o rumo do poder oficial. Em Habermas, vimos que há uma compatibilização entre esferas públicas fragmentadas e sistema político, pois os movimentos sociais passam também a influir na política.

Como vimos ao longo do segundo capítulo, Habermas, diferentemente de Luhmann, estabelece uma relação de complementaridade entre administração, participação social e racionalidade. Habermas opõe-se à ideia de que o Estado administrativo e as esferas públicas seriam necessariamente instâncias antagônicas e inconciliáveis democraticamente. Ao introduzir os movimentos sociais na discussão acerca da política, Habermas identifica a integração de novos atores, práticas e relações entre Estado e sociedade civil. Nesse contexto, vimos também a articulação do modelo procedimentalista de democracia, sabendo que Habermas expõe tanto os limites do Estado liberal quanto os do Estado social, rumo a um Estado inserido na política deliberativa, em que os sujeitos são autônomos ao passo que se entendem igualmente como autores do direito, ao qual se submetem como destinatários.

No terceiro e último capítulo, destacamos o conceito de política deliberativa, assim como discussões envolvendo a relação entre moral, direito e política. Vimos que a política deliberativa fundamenta-se por intermédio da síntese entre liberalismo e republicanismo. Em

consonância com este último, a política deliberativa defende a importância da comunicação entre os sujeitos, sem, no entanto, entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário. Diferentemente também do modelo puramente liberal, a política deliberativa não opera com o conceito de um todo social centrado no Estado, que despreza a comunicação entre os sujeitos.

A soberania, então, não precisa mais se concentrar no povo, como no republicanismo, nem ser banida para o anonimato das competências jurídico-constitucionais, tal qual no liberalismo. Ela passa a ser interpretada de modo intersubjetivista, tendo igualmente o acréscimo da normatização jurídica no estabelecimento da democracia. Em Habermas, coexiste tanto a ideia de coerção do direito quanto de positividade, com o princípio da autonomia política e deliberação dos sujeitos, pois os direitos humanos e a soberania popular são cooriginários.

Também vimos que há uma interligação entre moral, direito e política, sem que uma esfera se subordine à outra. O direito é destacado por ser um sistema de ação, adquirindo eficácia direta nas questões, o que não acontece na moral, que se limita a ser um sistema de saber e de julgamento. O processo legislativo permite que razões morais "flutuem" para o direito, sem que este se subordine à moral. Por conseguinte, o direito não deve se subordinar à política, nem esta última ao direito, porque o poder político constitui o direito e vice-versa. Há, na política deliberativa, ao contrário dos modelos puramente liberais e republicanos, uma relação de complementaridade entre as esferas, e não de subordinação.

Será que Habermas, de fato, consegue estabelecer de forma convincente, por meio do agir comunicativo, sua política deliberativa?

Não resta dúvida que ele soube muito bem defender e justificar o porquê e a importância de uma reciprocidade entre autonomia privada e pública, entre direitos humanos e soberania popular, bem como o papel que o direito possui nesse processo. É de extrema relevância a reflexão feita por Habermas sobre a democracia, o Estado, a esfera pública, o direito e as instituições, temáticas não suficientemente exploradas na tradição da Teoria Crítica.

Habermas, a partir principalmente de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, preocupou-se em dar uma resposta àqueles que acusavam sua teoria da ação comunicativa de algo irrealizável. Isso não quer dizer que a teoria política habermasiana não seja passível de críticas. Apesar de todos os méritos que a política deliberativa habermasiana possui, há pontos insuficientemente esclarecidos, como mostramos no último capítulo, por meio das críticas de Otfried Höffe e de Karl-Otto Apel, principalmente no que diz respeito à força de coerção de um direito não fundamentado moralmente. Tais objeções poderão, em uma pesquisa posterior e específica, ser confrontadas com as perspectivas de Habermas e de outros autores que trabalham tendo em vista a ideia de uma política deliberativa.

REFERÊNCIAS

PRINCIPAL:

HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como "Ideologia".** Lisboa: Edições 70, [s.d.].

HABERMAS, J. **A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio.** 3. ed. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

HABERMAS, J. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

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

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987a.

HABERMAS, J. **Teoria de la Acción Comunicativa**. *I*: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987b, v. 1.

HABERMAS, J. **Teoria de la Acción Comunicativa II**: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Tauros, 1987c, v. II.

HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

HABERMAS, J. **Jurgen Habermas:** 60 anos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b.

HABERMAS, J. O Conceito de Poder de Hannah Arendt. *In:* FREITAG, B.; ROUANET, S. P. **Habermas**. São Paulo: Ática, 1990a.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990b.

HABERMAS, J. **Pensamento Pós-metafísico:** Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990c.

HABERMAS, J. **Comentários à Ética do Discurso.** Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

HABERMAS, J. Further Reflections on the Public Sphere. *In:* CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the Public Sphere.** Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

HABERMAS, J. **Passado como Futuro.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. **La Necesidad de Revisión de La Izquierda.** 2. ed. Madrid: Tecnos, 1996.

HABERMAS, J. **Uma Conversa Sobre Questões da Teoria Política:** entrevista de Jürgen Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, 1997a.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia:** Entre Facticidade e Validade (volume I). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b, v. 1.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia:** Entre Facticidade e Validade (volume II). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997c, v. 2.

HABERMAS, J. **Más allá del Estado nacional.** México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.

HABERMAS, J. **Teoria de la Acción Comunicativa:** complementos y estudios previos. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001a.

HABERMAS, J. **A Constelação Pós-Nacional:** Ensaios Políticos. São Paulo: Littera Mundi, 2001b.

HABERMAS, J. **Teoría y Praxis:** Estudios de Filosofia Social. 4. ed. Madrid: Tecnos, 2002a.

HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro:** Estudos de Teoria Política. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.

HABERMAS, J. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002c.

HABERMAS, J. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação:** Ensaios Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004a.

HABERMAS, J. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2004b.

HABERMAS, J. **Diagnósticos do Tempo:** Seis Ensaios. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005a.

HABERMAS, J. A Volta ao Historicismo (Platonismo, relativismo e pragmatismo). *In:* SOUZA, J. C. de. (org.). **Filosofia, Racionalidade, Democracia:** os debates Rorty e Habermas. São Paulo: Editora Unesp, 2005b.

HABERMAS, J. **O Ocidente Dividido.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

SECUNDÁRIA

APEL, K-O. Dissolução da Ética do Discurso? *In:* APEL, K-O.; OLIVEIRA, M. A. de.; MOREIRA, L. **Com Habermas, Contra Habermas:** direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy Editora, 2004.

APEL, K-O. A Ética do Discurso diante da problemática jurídica e política: as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política podem ser justificadas normativa e racionalmente pela Ética do Discurso? *In:* APEL, K-O.; OLIVEIRA, M. A. de.; MOREIRA, L. **Com Habermas, Contra Habermas:** direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy Editora, 2004.

ARAÚJO, L. B. L. **Religião e Modernidade em Habermas.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. **A Política.** São Paulo: Editora Escala, s.d.

AUSTIN, J. L. **Quando Dizer é Fazer:** Palavras e Ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKER, K. M. Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas. *In:* CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the Public Sphere.** Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FAUSTO, R. **A Esquerda Difícil:** em torno do paradigma e do destino das revoluções do século XX e alguns outros temas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *In:* CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the Public Sphere.** Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade.** São Paulo: Editora Unesp, 1991.

HABERMAS, J. *et al*. **Jürgen Habermas:** 60 anos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HERRERO, F. J. Ética do Discurso. *In:* OLIVEIRA, M. A. de. (org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

JAY, M. **Marxism & Totality:** the adventures of a concept from Lukács to Habermas. California: University of California Press, 1984.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LOCKE, J. **Segundo Tratado Sobre o Governo.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LUHMANN, N. **Legitimação Pelo Procedimento.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

LUHMANN, N. **Sociologia do Direito I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

LUHMANN, N. **Poder.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

NEVES, M. **Entre Têmis e Leviatã – Uma Relação Difícil:** O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOBRE, M. Introdução. *In:* NOBRE, M.; TERRA, R. **Direito e Democracia:** um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

OLIVEIRA, M. A. de. **A Filosofia na Crise da Modernidade.** São Paulo: Edições Loyola, 1989.

OLIVEIRA, M. A. de. **Sobre a Fundamentação.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e Economia.** São Paulo: Editora Ática, 1995.

OLIVEIRA, M. A. de. Os Desafios da Ética Contemporânea. **Revista Praia Vermelha:** estudos de política e teoria social. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1997.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta Linguístico-Pragmática na filosofia contemporânea.** 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, M. A. de. Moral, Direito e Democracia: O debate Apel *Versus* Habermas no contexto de uma concepção procedimental da filosofia prática. *In:* APEL, K-O; OLIVEIRA, M. A. de.; MOREIRA, L. **Com Habermas, Contra Habermas:** direito, discurso e democracia. São Paulo: Landy Editora, 2004.

OTTMANN, G. Habermas e a Esfera Pública no Brasil: Considerações Conceituais. **Novos Estudos Cebrap,** n. 68, mês mar., 2004.

PIZZI, J. **O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo:** uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: Editora Usinos, 2005.

REPA, L. Jürgen Habermas e o Modelo Reconstrutivo de Teoria Crítica. *In:* NOBRE, M. (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papirus Editora, 2008.

ROUANET, S. P. **As Razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, S. P. Dilemas da Moral Iluminista. *In:* NOVAES, A. (org.). **Ética:** vários autores. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ROUSSEAU, J.-J. **Do Contrato Social**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SILVA, F. G. Democracia Deliberativa. *In:* NOBRE, M. (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papirus Editora, 2008.

THOMPSON, J. B. **Ideologia e Cultura Moderna:** teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis: Vozes, 1995.

THOMPSON, J. B. **A Mídia e a Modernidade:** uma teoria social da mídia. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org

A presente obra reconstrói aquilo que poderíamos chamar de uma Filosofia Política de Jürgen Habermas. O filósofo alemão parte da Teoria da Ação Comunicativa como referência para suas reflexões. A descoberta da linguagem como médium intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um repensamento de todos os problemas filosóficos. Agora, normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação. A razão comunicativa, para Habermas, é a única que tem condições de fundamentar normas num mundo marcado pela pluralidade de visões de vida. Ele, então, a partir da ação comunicativa, elabora o conceito de política deliberativa, realizando uma síntese entre o liberalismo e o republicanismo. Há, na teoria de Habermas, uma conciliação entre a autonomia privada e a pública, entre os direitos humanos e a soberania popular, entre a liberdade dos modernos e a dos antigos. Segundo Habermas, não há um privilégio da política a ser realizada no âmbito da sociedade civil, como no republicanismo, ou exclusivamente no sistema político, como nas teorias liberais. Os sujeitos serão autônomos à medida que puderem se entender também como autores do direito ao qual se submetem enquanto destinatários numa democracia.

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Realizou período de estágio na modalidade doutorado sanduíche na Ludwig-Maximilian-Universität, em Munique, Alemanha. Realizou também estágio de pós-doutorado em filosofia, na Universidade Federal do Piauí (UFPI). Atualmente é Professor adjunto de Filosofia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Pela mesma editora, já publicou "Secularismo e Religião na Democracia Deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico", e "Charles Taylor: Identidade, Reconhecimento e Religião

9 786585 725910

editorafi.org

CC BY SA