

DEMOCRACIA E “MEDIUM” DO DIREITO EM JÜRGEN HABERMAS

Marcos André de Barros¹

“Talvez se devesse reservar o termo ‘democracia’ para designar o grau de participação efetiva dos cidadãos no poder por meio da discussão pública orgânica, em lugar de chamar ‘democracia’ ao mero estágio constitucional que sucede ao estágio autocrático”
(Paul Ricoeur)

INTRODUÇÃO

A abordagem que faz Jürgen Habermas da questão da democracia tem tornado este tema um dos mais relevantes do seu pensamento, provocando as mais diversas reações e despertando grande interesse em pesquisadores e cidadãos comuns. Há atualmente uma grande freqüentação das idéias de Habermas motivada pelo tema da democracia.

O motivo de tal interesse é o fato da democracia como idéia, prática e ideal ter se tornado alvo de múltiplas, extensas e intensamente interessadas análises nos vários continentes, para cuja pluralidade ele lança também um olhar crítico.

¹ Professor de Filosofia Contemporânea e Ética da Universidade Federal de Sergipe. Doutorando em Filosofia na UFRJ. Membro do Grupo de Pesquisa “Ética e Filosofia da Mente” UFRJ/CNPQ. E-mail: mabbarros@bol.com.br.

No corpus literário habermasiano a temática da democracia esteve presente em marcantes obras: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Mudança Estrutural na Esfera Pública), *Theorie und Praxis* (Teoria e Práxis), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio), *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria da Ação Comunicativa), culminando com *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Faticidade e Validade. Contribuições para uma Teoria do Discurso do Direito e do Estado Democrático).

A razão desta extensa presença é a indisfarçável relação entre modernidade e democracia, tendo Habermas se esforçado para, na esteira do projeto da teoria crítica da Escola de Frankfurt, apresentar uma teoria da modernidade que fosse apta a fazer uma análise crítica e reflexiva da condição empírica e do potencial normativo da democracia.

No pensamento de Habermas surge um conceito novo de democracia – “democracia deliberativa” – que pretende ser mais realista, mais amplamente fundamentado e mais moralmente neutro que os existentes.

O conceito de democracia que se apresenta em Habermas como central para uma concepção de política a altura das condições humanas para a organização e convivência em sociedade, associa-se à competência lingüística e interativa humanas, bem como a uma concepção de poder mais ligada à interação comunicativa, ou seja, ao convencimento por argumentação, do que a estratégias de submetimento e manipulação da vontade de outro, ainda que Habermas aprofundando seu realismo

insista em inserir atos de negociação e acordos (pragmáticos) como parte do modo próprio de ser da política.

Outra nota distintiva é a relação entre democracia e moral e democracia e direitos humanos. Para ele a cidadania que só pode ser vivenciada na prática democrática, pressupõe um meio jurídico, ou seja, um “medium do direito”, que seja capaz de superar as eventuais limitações do pluralismo comunitarista ou ético, que em última instância se volta para os limites de um Estado de direito nacional e para a aplicação do princípio da maioria. Para Habermas, esse essencial meio jurídico é a condição para a efetivação da autonomia e deve ser ampliado para além do Estado-nação, permitindo questões de justiça que excedam limites geográficos e culturais, como é o caso dos direitos humanos. A questão do direito apresenta-se como uma demanda de uma sociedade autogovernada que pretende impulsionar os seus membros para uma autonomia plena, expressa na forma de participação e auto-realização.

No pensamento de Habermas a categoria do direito tem uma trajetória peculiar. Colocada inicialmente como uma das esferas do mundo sistêmico, identificada com a burocracia administrativa e também como responsável pela patologização colonialista do mundo da vida, a categoria do direito passa paulatinamente a representar o principal veículo de construção da cidadania na forma de autonomia privada e pública, sem o que o projeto de uma humanidade emancipada não tem como se efetivar, ou seja, o direito passou a funcionar como uma esfera de mediação entre a sociedade e o Estado, ou entre mundo da vida e sistema

governamental administrativo, permitindo assim o que ele chama de “soberania popular procedimentalizada”.

O texto que ora desenvolvemos pretende abranger e explicitar algumas dessas relações, que são os nexos conceituais em que se estrutura a concepção Habermasiana de democracia.

I – SOCIABILIDADE E NORMATIVIDADE À LUZ DA RAZÃO COMUNICATIVA

Sociabilidade e normatividade estão na base da compreensão do fenômeno da autodeterminação política da sociedade, por isso necessário se faz iniciarmos nossa análise com a explicitação do significado destes elementos à luz da teoria habermasiana.

Enraizada no *medium* da linguagem a sociabilidade humana se constitui dos processos de individuação e socialização mediados pela comunicação. A linguagem representa neste contexto um âmbito ou *medium* intranscendível. Apoiado em George Herbert Mead, o qual teria rompido com o círculo da reflexão auto-objetivadora, típico da filosofia da subjetividade e de seus derivados nas ciências sociais, ao impor a passagem ao paradigma da “interação mediada simbolicamente”², Habermas entende que é possível construir uma teoria da abordagem auto-reflexiva da consciência e da gênese da autoconsciência, que permita o acesso do homem para além da condição de objeto, e que não se restrinja a uma auto-reflexão apenas

² HABERMAS, J. *Teoria de la Accion Comunicativa Vol. II*. Macrid Taurus, 1987 (Trad. do original: *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*. Frankfurt/M. Suhrkamp Verlag, 1981). p. 13ss.

epistêmica, mas seja capaz de facultar-lhe o acesso a uma auto-relação prática.

Colocada no marco de uma teoria da evolução social a individuação, cada vez mais “exigida e promovida” pela modernidade, representa um amplo e complexo problema para a teoria social e para a filosofia prática. Neste sentido, Habermas aponta para o esforço da sociologia, como sendo o de enfrentar um problema proposto por Emile Durkheim, uma vez que “o elemento individual que deve ser caracterizado como sendo o essencial; no entanto ... só pode ser determinado como o acidental, isto é como aquilo que se desvia da incorporação exemplar de um geral genérico”³. Pois, con-forme Durkheim: “ser uma pessoa significa ser uma fonte autônoma do agir. O homem só adquire esta qualidade na medida em que possui algo em si mesmo, que o individualiza, onde ele é mais do que uma simples encarnação do tipo especial de sua raça e de seu grupo”⁴.

Deste ponto de partida decorrem duas conseqüências assumidas pela filosofia habermasiana. A primeira refere-se a uma necessária “guinada lingüística” na compreensão da sociabilidade humana, que resultará na construção de um novo paradigma que é o da “intersubjetividade”. Em virtude desta “guinada” segue-se a necessidade de um trabalho de redescrição ou reconstrução do sentido da *ação social*, o qual colocará o problema dos interesses. A segunda conseqüência conduz a uma necessária interpretação crítica da modernidade quanto à sua realidade empírica e ao seu potencial normativo, no que diz

³ Idem. *Pensamento Pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Trad. do original *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988) p. 184.

⁴ DURKHEIM citado por Habermas in *Pensamento Pós-metafísico*. p. 184.

respeito à coerência da sua auto-efetivação como projeto de autonomização dos sujeitos.

As relações entre indivíduo e sociedade interessam a uma teoria da democracia por comporem a essência semântica desta. O autogoverno de uma sociedade não pode originar-se de átomos humanos nem da imersão dos indivíduos numa ordem grupal que os indiferencia; somente na compreensão adequada das relações de pertença, reconhecimento e capacidade de ação é que se pode construir uma teoria que seja a um só tempo crítica e fundacional para uma práxis democrática eficaz.

A guinada lingüística na compreensão da sociabilidade humana, segundo Habermas, inicia-se na reinterpretação construída por G.H. Mead dos fatores individualização e socialização mediados pela linguagem, e instala um modo de ver intersubjetivista. Comenta Habermas que Mead contribuiu com

“a guinada em direção a um modo de ver intersubjetivista (que) nos leva ao seguinte resultado, surpreendente no que respeita à subjetividade: a consciência que parece estar centrada no EU não é imediata ou simplesmente interior. Ao contrário, a autoconsciência forma-se através da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro. Nesta medida a autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo; sua posição excêntrica testemunha a dependência contínua da subjetividade face à linguagem, que é o meio através do qual alguém se reconhece no outro de modo não-objetivador. Como em Fichte, a auto-consciência surge do encontro com um outro Eu colocado perante mim. Nesta medida, o Eu ‘colocado’ é comparável ao ‘Me’. No entanto, esse ‘Me’ aparece na visão do pragmatismo como sendo a figura mais elevada do espírito, por ser a mais refletida, e não como

produto de um EU preliminar, extraído da consciência (que ‘se põe a si mesmo’)⁵.

Articulam-se dessa forma simultaneamente individualização e socialização, uma vez que a linguagem é o *medium* intrascendível de todo o sentido e validade, e através dele os sujeitos membros de uma determinada comunidade real de comunicação podem se estruturar, se afirmar e se reconhecer mutuamente. A lógica do uso performativo dos pronomes pessoais nas interações comunicativas é capaz de testificar a conexão lingüística entre individualização e socialização, o uso da primeira pessoa não representa apenas uma autocompreensão do falante como tendo vontade livre, mas como indivíduo que se distingue de todos os outros, o “Eu interpreta o papel do falante em relação à própria posição insubstituível no tecido das relações sociais”⁶, diz Habermas. O mesmo ocorre na referência à segunda pessoa, dirigir-se à segunda pessoa não permite ao Eu ocultar-se ou disfarçar-se na terceira pessoa.

O processo de individualização social no sentido cultural e institucional exige do sujeito tanto autonomia, quanto conduta consciente de vida, autodeterminação e auto-realização. Assim pode-se resumir a idéia habermasiana:

“(a individualidade) toma como ponto de referência a autocompreensão de um sujeito capaz de ação e de fala que se apresenta – e se for o caso se justifica – em face a outros participantes do diálogo como uma pessoa inconfundível e insubstituível. Por mais confusa que seja, esta auto-compreensão fundamenta a identidade do Eu. Nela a

⁵ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico*. p. 212.

⁶ Idem. *Ibidem*. P, 224.

autoconsciência se articula, não como a auto-relação de um sujeito cognoscente, mas como a autocertificação ética de uma pessoa imputável. Situado num horizonte comparilhado intersubjetivamente – o mundo da vida... Em síntese o significado de ‘individualidade’ deve ser esclarecido com o auxílio da autocompreensão ética de uma primeira pessoa que se relaciona com uma segunda pessoa. Só pode possuir um conceito de individualidade que aponta para além da mera singularidade aquele que sabe – perante si mesmo e os outros – quem ele é e quem gostaria de ser”⁷.

Esta faculdade autoprojativa e autodeterminante característica de uma consciência moral e de um auto-entendimento ético, exige para uma estabilização desse Eu, tanto uma identidade de tipo não-convencional, quanto uma comunidade de comunicação ilimitada, caso contrário uma moral convencional se imporá como contorno ontológico de seu ser. Assim para atender às exigências lingüísticas e pragmáticas de constituição da identidade individual são necessárias aquelas que Habermas chama de “condições *antecipadas* de reconhecimento recíproco” da comunidade de comunicação ilimitada, possibilitando ao indivíduo até mesmo uma posição de oposição radical a todos os demais, porém dentro dos limites da sociabilidade. Esta comunidade não é, para Habermas, “uma república ideal, no sentido kantiano, separada do mundo empírico”, e por isso é preciso

“neste ponto... tomar o reino dos fins, kantiano, e *subentendê-lo* como um contexto de interação e como uma comunidade de comunicação na qual cada um deseja e é capaz de assumir a perspectiva de cada um dos outros. Quem desejar falar consigo mesmo com a voz da razão, situando-se

bem dentro de si mesmo, ‘precisa abranger as vozes do passado e do futuro’. Somente assim, a identidade pode assegurar para si mesma uma voz mais forte que a da comunidade (atualmente existente)...”⁸.

Antes de qualquer outro desdobramento desta questão, é preciso firmar um dado fundamental da teoria da ação comunicativa habermasiana: a comunicação natural humana volta-se para o entendimento e constitui-se em suas unidades básicas de atos de fala, estes atos são: “atos de fala teleológicos ou instrumentais”, “atos de fala normativos ou regulativos” e “atos de fala dramatúrgicos ou expressivos”. Cada um destes atos equivale ou atende a um interesse: os “teleológicos” dizem respeito à estratégia de utilização e manipulação, correspondem ao entendimento entre os seres humanos sobre os objetos (ou mundo objetivo) e constituem-se de informações, os “regulativos” dizem respeito às relações do agente com o mundo social ao qual este também pertence e corresponde ao esforço de compreensão das normas e dos valores assim como de suas validades, o terceiro tipo de ação, a “dramatúrgica” ou expressiva, refere-se às expressões que manifestam sentimentos e desejos de um agente, corresponde ao empenho humano por libertação da opressão ou do sofrimento⁹.

Estes atos erigem-se com pretensões de validade que são a *inteligibilidade* pleiteada por todos, a *veracidade* dos atos teleológicos, a *correção* dos atos normativos e a

⁸ *Ibidem*, p. 219.

⁹ *Idem*, *Teoria de La Accion Comunicativa. Vol.I*, pp. 122ss.

sinceridade dos dramaturgicos. Estas pretensões são, por sua vez, universais e se remetem a um contexto transcendental que as liga às condições formais do discurso, que constituem cada um dos atos de fala enumerados. Apesar do caráter transcendental das pré-tensões dos atos de fala, eles se apresentam necessariamente em contextos concretos que os tornam possíveis, por isso mesmo são para Habermas determinados pelo espaço social e pelo tempo histórico.

Eis a conexão entre a sociabilidade e o mundo da vida:

“Os participantes da interação não podem executar atos de fala eficientemente coordenados sem pressupor, para todos os participantes, um mundo da vida partilhado intersubjetivamente que convirja para uma situação de fala e que esteja enraizado no corpo como centro. Todo o mundo da vida constitui para aqueles que, de modo orientado para a compreensão mútua, agem na primeira pessoa do singular ou do plural, uma totalidade de conexões semânticas”¹⁰.

Esta sociabilidade, todavia, não se dá apenas como meio de autoconservação. Na Conferência de 1968, sobre conhecimento e interesse, Habermas se referia à busca da humanidade por algo superior à sobrevivência, ou seja, a “valorização da vida boa”, que segundo ele é operada pela consciência social¹¹. Esta consciência social, todavia, é o resultado da aproximação e da interação entre sujeitos

capazes de se constituírem em coletividade que se estrutura simbolicamente, que compartilham suas experiências e que se auto-determinam em termos políticos e jurídicos. Esta auto-determinação tem um caráter normativista transcendental que não pode ser excluído pelas formas históricas de organização da sociedade, mesmo quando estas se auto-representam como sociedades pluralistas. Por mais que estas sociedades sejam pluralistas não poderão escapar a busca de fundo que as identifica, qual seja: a busca de entendimento, ou de legitimação racional para os seus procedimentos. Por isso, se torna necessário um conhecimento radical da estrutura funcional que sustenta as formas de vida social em nossa contemporaneidade.

Para cumprir esta parte importante de sua tarefa intelectual Habermas recorre ao que ele chama de “trabalho compartilhado da filosofia com as ciências sociais” na composição de seu diagnóstico sobre a modernidade avançada. Aqui interessa compreender descritivamente o que está acontecendo com os processos de socialização nesta sociedade, cuja identidade implica na qualificação de indivíduos aptos a participarem, de forma eficiente, de processos de convivência, interação e aprendizagem, em circunstâncias de alta complexidade cultural, política e ética, capazes de, ao mesmo tempo, manterem-se o máximo possível autônomos, esclarecidos e ativos participantes de uma comunidade de pessoas livres e competentes simbólica e politicamente.

Antes de passar a uma síntese da avaliação habermasiana da modernidade quanto ao aspecto sociabilidade, é necessário destacar que na visão deste

¹⁰ HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990. (Trad. do original *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1985). p. 329.

¹¹ HABERMAS, J. “Conhecimento e Interesse” in HABERMAS Et. Al. *Habermas, Adorno, Horkheimer e W. Benjamin. Textos Escolhidos*. (Os *Pensaodres*) São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 309.

o empreendimento de auto-organização da sociedade encontra-se transpassado por vetores ou forças diretoras que são o dinheiro, o poder, a técnica e a solidariedade, que atuam na coordenação dos contornos sistêmicos que estas sociedades se auto-atribuem. Notamos que aqui se apresenta uma distinção de difícil percepção entre dois conceitos fundamentais, a saber: “mundo da vida” e “sistema”. Segundo Habermas o sistema revela-se prioritariamente na perspectiva do observador, portanto, como alvo de uma perspectiva objetivista, como o aborda Niklas Luhmann, porém conforme explica Flávio Beno Siebeneichler,

“o mais curioso de tudo isto é que Habermas, apesar de falar dos sistemas que colonizam o mundo da vida, não possui uma teoria do sistema! A sua noção de sistema é desenvolvida numa linha dialética, a partir do próprio conceito do mundo da vida. De um lado, o sistema é o contrário do mundo da vida: constituído pelos elementos “dinheiro”, “poder” e “técnica”, cuja força não depende do reconhecimento de pretensões intersubjetivas à validade, nem do reconhecimento do mundo da vida. De outro lado, porém, o mundo da vida não pode passar sem eles! Disso resultam duas formas de integração da sociedade: de um lado,... Trata-se da integração social pelo caminho da razão comunicativa. De outro lado, ...orientações estratégicas e pragmáticas no sistema da razão instrumental... o ponto decisivo da posição de habermasiana reside ... (na) primazia que deve ser dada à integração social pelo caminho da razão comunicativa...”¹².

Os subsistemas vão se diferenciando ao longo do processo histórico de evolução das sociedades, tornando-se

cada vez mais autônomos e invertendo o fluxo de influências, chegamos assim ao caso da modernidade em que vetores mediáticos não-lingüísticos, como o dinheiro e o poder, passam a produzir um intercuro social desvinculado de normas e valores, principalmente na economia e no sistema administrativo. Este processo é o que Habermas chama de “patologização” da comunicação ou de “colonização do mundo da vida”.

É interessante, porém, destacar que para o caso da sociabilidade, que tem seu fundamento em um processo de mútuo pertencimento apoiado em dois processos complementares, a saber: o processo de individuação e o processo de socialização, a auto-organização normativa da sociedade, remete-se a um fundo homogêneo que é o mundo da vida, outrora mais visível nas sociedades arcaicas e contemporaneamente em franca redução fragmentária, cada vez mais substituído por fatores de ordem técnica. Assim expõe Habermas seu entendimento sobre o mundo da vida e sua relação com o processo socialização-individuação:

“os componentes do mundo da vida – a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade – formam conjuntos de sentido complexos e comunicantes, embora estejam incorporados em substratos diferentes... O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática... o indivíduo e a sociedade constituem-se reciprocamente. Toda integração social de

¹² SIEBENEICHLER, F.B. “A sociedade como mundo da vida e como sistema – um confronto entre Habermas e Niklas Luhmann” in *Revista de Ciências Humanas – UGF. Ano 18. N. 30.* Rio de Janeiro: 1995. p.45.

conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas”¹³.

Os sujeitos estão, portanto, enquanto indivíduos, envolvidos em processos de aprendizagem e de criação e transformação dos horizontes simbólicos que exige deles sempre, cada vez mais, capacidade de discernimento e de ação para implementarem positivamente uma “sedimentação ou modificação das estruturas das imagens de mundo” e das suas “pretensões de validade”. É exatamente este processo de individuação-socialização – fundamento da compreensão empírica da autonomia – que Habermas identifica em crise e sob forte ameaça nas sociedades atuais e que ele pretende restaurar. Este processo possui um nexó conceitual interno com o conceito de democracia e ambos devem servir de guia para a constituição da normatividade (do direito) em sociedades complexas.

Assim está exposto o diagnóstico em *Pensamento Pós-metafísico*, a partir da análise feita pelo sociólogo alemão Ulrich Beck em *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Sociedade de risco. A caminho de uma outra modernidade):

“Estes (indivíduos atingidos) são *excluídos* dos sub-sistemas reificadores, e ao mesmo tempo, *incorporados*, conforme a função específica, como força de trabalho e consumidores,

como contribuintes e segurados, como eleitores, como os que têm obrigação de ir à escola, etc.

Os indivíduos encaram inicialmente a destradicionalização de seu mundo da vida como consequência do destino, que impõe uma diferenciação de situações de vida multiplicadas e de expectativas de comportamento conflitantes, que os sobrecarregam com novas realizações de coordenação e de integração... Em espaços alargados de opção cresce a necessidade de decisão que o indivíduo precisa tomar... o indivíduo atingido pela inclusão subjaz a um *outro tipo* de dependência. O membro incorporado precisa ajustar-se a meios de direção, tais como o dinheiro e o poder administrativo. Estes exercem um controle do comportamento que *individualiza*, de um lado,... de outro lado, o controle do comportamento também *estandardiza*... A inclusão crescente num número cada vez maior de sistemas de funções não significa um crescimento da autonomia, quando muito, uma modificação no modo do controle social... a individualização social isola ou *singulariza*, porém, não *individua* no sentido enfático. Beck tem um faro para este sentido de individuação, que não é atingido pelos conceitos fundamentais convencionais da sociologia. Ele constata resignado: ‘Muitos associam a individualização com a individuação, que coincidiria com a personificação, que coincidiria com a singularidade, que coincidiria com a emancipação. Pode ser que seja assim. Mas também pode ser o contrário’¹⁴.

Para nosso filósofo, é necessário compreender o processo de racionalização do mundo da vida, essencial à vivência de uma identidade-Eu pós-convencional que é incentivada e exigida pelas novas condições da sociedade.

¹³ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico*. pp, 98, 100 e 101.

¹⁴ HABERMAS, J. *Pensamento Pós-metafísico*. p, 229-231.

Para tanto é preciso refletir sobre as “formas” de poder que medeiam entre o mundo da vida e os sistemas e, em seguida, sobre a condição especial do direito na necessária revificação terapêutica do âmbito moral do mundo da vida.

II – PODER E AUTODETERMINAÇÃO POLÍTICA

Imputabilidade e responsabilidade, estratégia e comunicação, participação e exclusão, autonomia e manipulação, interesses e despolitização, são pares correlatos dialéticos que estão na base constitutiva da ação autoderminante política, que marca a auto-organização da sociedade e que se instala nas relações entre um fundo comunicativo compartilhado pelos sujeitos – o mundo da vida – e a “esfera pública”.

Habermas entende por esfera pública o espaço típico das sociedades burguesas nas suas origens, ligado aos clubes literários e à imprensa, que se diferencia do Estado e intermedia Estado e sociedade.

“A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social. O meio dessa discussão política não tem, de modo peculiar e histórico, um modelo anterior: a racionalização pública (burguesa) (...)”

A ‘cidade’ não é apenas economicamente o centro vital da sociedade burguesa; em antítese política e cultural à ‘corte’, ela caracteriza, antes de mais nada, uma primeira esfera pública literária que encontra as suas instituições nos coffee-houses, nos salons e nas comunidades de comensais. 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...(dão) a forma primeira de uma ... esfera pública burguesa.(...)

A esfera pública política provém da literária; ela intermédica, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade”¹⁵.

Esta esfera do livre discurso e do debate público pode e deve gerar influxos sobre os sistemas administrativos, legislativos e jurídicos da sociedade. Para tanto é necessário que esta se mantenha dentro de uma discursividade racionalizada fazendo jus aos fundamentos da comunicação. Ou seja, é necessário que se mantenha nos limites de uma racionalidade argumentativa, capaz de defender suas pretensões de validade e inteligibilidade, como meio de acesso à legitimidade.

Habermas tenta construir um modelo de racionalidade – a razão comunicativa – para oferecer como fundamento das práticas e interações humanas. A razão comunicativa é aquela que estrutura discursos capazes de justificação, argumentativos, finitos ou falíveis (criticáveis). Esta razão está na base de uma “formação racional da vontade” que o filósofo de *Consciência moral e agir comunicativo* e de *Facticidade e Validade* vê na base da moral e da política.

Conforme seus argumentos, a pré-condição da racionalidade é sua corporificação como “conhecimento falível” e que, portanto, tem uma relação com os fatos do

¹⁵ HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1984. (Trad. do original *Strukturwandel der Öffentlichkeit*). pp. 42, 45 e 46.

mundo objetivo e está “aberta ao julgamento objetivo”, e assim ele resume sua teoria da racionalidade comunicativa:

“... podemos dizer que as ações reguladas normativamente, as auto-apresentações expressivas, e também as expressões valorativas suplementam os atos-de-fala constatativos na constituição de uma prática comunicativa que, contra o pano-de-fundo de um mundo da vida, é orientada para alcançar, sustentar e renovar o consenso – e, na verdade, um consenso que se baseia no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. A racionalidade inerente a esta prática é mostrada no fato de que um acordo alcançado comunicativamente deve ser baseado no final em razões. E a racionalidade daqueles que participam dessa prática comunicativa é determinada pelo fato de que, se necessário, podem, sob circunstâncias convenientes, fornecer razões para suas expressões”¹⁶.

Neste contexto a prática comunicativa é capaz de dar suporte ao âmago da política que é a autodeterminação coletiva, através do diálogo de interesses enquanto prática “reconciliadora” e mediadora de dissensos. Todavia, não convém que estejamos desavisados quanto aos graus de corrupção desta prática na sociedade humana.

Acompanhando Hannah Arendt em um exame mais extensivamente histórico e reflexivo sobre o poder na sociedade ocidental, Habermas chama a nossa atenção para elementos que devem ser considerados no tratamento do tema. Ajuda-nos a distinguir entre um poder estrategicamente produzido, que se conforma à instrumentalização da razão, e um poder comunicativamente produzido. No primeiro modelo a insubstituibilidade da

pessoa é escamoteada ou disfarçada e esta se acha envolta numa relação sujeito-objeto, na qual as demandas de auto-realização e autonomia são deformadas em efeitos do mando, da influência, da massificação e da “integração”. A perda da capacidade de indagar pela legitimidade de processos e de idéias, a incapacidade de agir de forma transformadora e a ausência de uma capacidade reflexiva de aprendizagem, conduzem o sujeito a uma condição de alienação que é caracterizada pela sua despolitização, ou pela indiferença, ou pela desorganização.

Ainda que discordando de Hannah Arendt no seu recurso final ao contrato, que a faz recuar até o direito natural, Habermas aceita, em certa medida, sua distinção entre poder e violência. Afirmando que Arendt parte de um modelo de ação comunicativa, destaca o que diz a pensadora em *Poder e violência*: “o poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles”, e acrescenta, comentando, que “o fenômeno fundamental do poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco”¹⁷.

Outro elemento importante para Habermas, extraído de Arendt, é a apresentação da esfera pública como o espaço de legitimação do verdadeiro poder, poder este que só pode ser legítimo se exprimir as estruturas de uma comunicação não-deformada. Daí a aquiescência de

¹⁶ HABERMAS, J. *Teoria de la accion comunicativa*. Vol. I, p. 36.

¹⁷ Idem. “O conceito de poder de Hannah Arendt” in *Habermas: Sociologia*. (Orgs. Bárbara Freitag e S.P. Rouanet). São Paulo: Ed. Ática, 1980, p. 101.

Habermas à tese de Arendt de que “nenhuma liderança política pode substituir impunemente o poder pela violência; e só pode obter o poder através de um espaço público não deformado”¹⁸.

Portanto, poder e comunicação têm um mútuo pertencimento que não pode ser negado, nem negligenciado, sem que ocorram deformações na finalidade e na capacidade de autodeterminação da sociedade. Assim expressa Habermas esta convicção:

“o poder (comunicativamente produzido) das convicções comuns origina-se do fato de que os participantes orientam-se para o entendimento recíproco e não para o seu próprio sucesso. Não utilizam a linguagem ‘perlocutoriamente’, isto é, visando instigar os outros sujeitos para um comportamento desejado, mas ‘ilocutoriamente’, isto é, com vistas ao estabelecimento não-coercitivo de relações intersubjetivas. H. Arendt desprende o conceito de poder do modelo teleológico da ação; o poder se constitui na ação comunicativa, é um efeito coletivo da fala, na qual o entendimento mútuo é um fim em si para todos os participantes”¹⁹.

Porém, reconhece Habermas, em *A inclusão do outro*, que no que diz respeito à política é necessário admitir que ela envolve mais do que ações imediatamente morais e éticas. Há também uma coordenação de ações que ele denomina de “pragmáticas”, nas quais não está em jogo um auto-entendimento ético, nem a busca de justiça, mas apenas a busca de eficiência, o que no jogo parlamentar se apresenta como “acordos” ou “negociações”, diferenciando-

se de questões éticas e de justiça. Todavia, este não pode escapar de seu enquadramento ou ajuizamento moral, em última instância.

A sociedade moderna ameaça seu próprio poder de autodeterminação à medida em que se torna vítima de forças não-comunicativas que habitam em seu interior e que se articulam através das criações humanas no campo das tecnologias e das técnicas psicológicas, sociais, políticas e de manipulação do substrato natural da vida humana. Esta nova situação exige uma resposta proporcionalmente forte da razão. É isto o que expressa Habermas em *Teoria e Práxis* dizendo:

“com as conseqüências sócio-culturais não previstas do progresso técnico a espécie humana tem recebido o desafio não só de conjurar seu destino social, senão também de aprender a dominá-lo. Este desafio colocado pela técnica não pode ser enfrentado unicamente com a própria técnica. É mister, mais exatamente, por em andamento uma *discussão politicamente eficaz*, que ponha em relação, de modo racionalmente vinculante, o potencial social de saber e poder técnicos com nosso saber e querer práticos”²⁰.

Uma tal forma de poder político, capaz de garantir um efetivo exercício de autodeterminação racional da sociedade, só se torna possível se este se autoconstitui como um poder radicalmente democrático e democratizador. Nesta forma o poder espraiado nas instituições, ou nas esferas, exige um meio especial que possa oferecer as devidas condições para o exercício de uma política radicalmente participativa, este meio é o discurso jurídico e sua procedimentalidade.

¹⁸ Idem. Ibidem. p, 105.

¹⁹ HABERMAS, J. “O conceito de poder de Hannah Arendt” in **Habermas: Sociologia**. (Orgs. Bárbara Freitag e S.P. Rouanet). São Paulo: Ed. Ática, 1980. p, 103.

²⁰ HABERMAS, J. *Teoria y práxis: estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos, 1987. (Trad. do original *Theorie und praxis: sozialphilosophische Studien*. Neuwied: Herman Luchterhand Verlag). p, 333-334.

III – MUNDO DA VIDA E SISTEMAS: A CONDIÇÃO ESPECIAL DO DIREITO

A prática racional do direito está associada, para Habermas, a uma racionalidade procedimental ou comunicativa, que dá estruturação ao poder de autodeterminação racional dos sujeitos em sociedade. Por isso mesmo o direito positivo está diretamente relacionado ao princípio do discurso. Mais uma vez a teoria comunicativa de Habermas esforça-se para não se afastar da empiria e procura, ao mesmo tempo, uma compreensão radical do processo de autodeterminação da sociedade, a partir de seus fundamentos. Por esta razão o discurso da teoria da ação comunicativa, aplicado ao direito, passa com versatilidade do empírico ao formal.

Notadamente, para o filósofo do *Discurso Filosófico da Modernidade*, é necessário considerar que o tipo de direito de que se está falando é o direito moderno, que passou por um processo de evolução e desencantamento ao longo dos séculos. Mesmo assim, quando Habermas reconstrói a gênese desse direito ou dessa ordem jurídica assim se pronuncia:

“No início de minha reconstrução do sentido de uma ordem jurídica legítima situa-se a decisão de um grupo (aleatório) de pessoas que a partir de então querem regular seu convívio com recursos do direito positivo, e que dão início, portanto, a uma práxis em comum com a qual possam levar a cabo essa intenção... Portanto, preceituam-se duas coisas à práxis geradora de constituições: o direito positivo como *medium* de regulamentações vinculativas, bem como o princípio

discursivo como instrução para os aconselhamentos ou decisões racionais”²¹.

Presente na estruturação da ordem política, o direito para estruturar-se, todavia, necessita de um fundamento político – a democracia – que é a forma que toma o princípio de discurso na ordem social. Mas é o próprio direito o responsável pela instalação e manutenção de uma esfera que é capaz de manter e processar alterações, caso necessário, numa ordem social realmente racional. Esta é a função do direito como *medium*.

Para a teoria da comunicação de Habermas a racionalidade do direito está associada à sua capacidade de autofundamentar-se, ou seja, de atingir uma avaliabilidade imparcial. Isto faz do direito uma esfera, distinta da moral, que é passível de julgamentos imparciais. Todavia, a adoção de uma postura jurídica para ações de realização compartilhada de interesses depende do grau de desenvolvimento da consciência moral, como já ficou demonstrado acima no esclarecimento do caráter fundante de uma consciência moral pós-convencional, para tornar possível a autonomia dos indivíduos nas sociedades complexas. Através disso, nós nos aproximamos da função de mediação do direito entre o mundo da vida e os sistemas, constituídos pela sociedade para se auto-impor a vivência da autonomia e, ao mesmo tempo, protegê-la de ameaças irracionais.

²¹ HABERMAS, J. A *inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002. (Trad. do original *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1996) p. 328.

Uma vez que, como comenta Stephen White, “a modernidade... ‘tem de criar sua normatividade a partir de si mesma’. É a intenção de Habermas desenvolver exatamente tais padrões que permitirão que a modernidade interprete a si mesma de um modo que é autocrítico, mas que concebe uma base para a autoconfiança normativa”²².

Segundo White, a obra de Habermas “tenta integrar cuidadosamente em sua consideração uma dimensão de normatividade e intersubjetividade”²³. Esta conexão é possível na teoria comunicativa pelo fato da constituição do indivíduo implicar um núcleo intersubjetivo, como já foi demonstrado nas argumentações anteriores, e como tal, seu pertencimento a uma ordem social concreta está estabelecido. Porém, esta filiação só pode ser exercida em seu grau máximo enquanto exercício de liberdade ou autodeterminação, o que só é possível se o indivíduo compartilhar com os demais de uma ordem social que lhe permita participação autêntica e lhe reconheça a capacidade cognitiva (argumentativa), moral (responsabilidade) e sua personalidade, como membro insubstituível no grupo.

Uma tal ordem social é aquela que historicamente cria uma “esfera pública” capaz de manter-se juridicamente existindo e cumprir eficazmente o seu papel como âmbito do uso público da razão. O elemento intersubjetivo que marca a condição dos sujeitos encontra meios de expressão na esfera pública (ou no âmbito da opinião pública), e os mecanismos jurídicos de que esta sociedade se instrumentaliza tornam-se os meios (*media*) pelos quais o

mundo da vida gera influxos sobre os sistemas, curando-o das patologias dos vetores não-comunicativos que os afetam.

Uma opinião pública responsável e inquieta é, portanto, a própria fonte vitalizadora do poder administrativo-governamental e o espaço da manifestação das demandas e influxos do mundo da vida, devidamente captáveis e encaminháveis por um *medium* jurídico racional.

Segundo Fernando Vallespín, as considerações sobre o direito em Habermas sofreram importante diferenciação com o advento de *Faktizität und Geltung*, uma vez que em sua obra magna anterior *Theorie des kommunikativen Handelns*, aquele pensador havia situado o direito como uma espécie de “cavalo de Tróia” do “system” (sistema) no “Lebenswelt” (mundo da vida), o qual poderia liquidar com o transfundo comunicativo deste através de uma “Kolonialisierung der Lebenswelt” (colonização do mundo da vida), o que se daria por meio de uma crescente “juridificación”, ao lado da monetarização e da burocratização. Para Vallespín, Habermas, sem negar a ameaça latente e explícita que as lógicas autônomas dos sistemas impõem sobre o mundo da vida, passa a apreciar no direito outros aspectos que fazem dele o principal vetor dos interesses e inquietações do mundo da vida a apresentar-se entre ambas as esferas, e isto por sua “dupla capacidade de entender os códigos de comunicação de uma e de outra”²⁴.

²⁴ VALLESPÍN, Fernando. “Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas” in GINBERNAT, Antonio y otros. *La filosofía moral y política de J. Habermas*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1997. p. 206.

²² WHITE, Stephen. *Razão, Justiça e Modernidade – a obra recente de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ícone, 1995. p. 92.

²³ Idem. *Ibidem*. p. 89.