

Eis os argumentos do Próprio Habermas, ao finalizar sua análise de algumas teses do construtivismo de G. Teubner, em *Recht als autopoietisches system*, sobre a existência de “denominador comum” entre discursos autonomizados na modernidade ou de “interferências” entre direito e sociedade:

“aquilo que Teubner descreve como ‘realização da interferência’ resulta da singular ‘posição dupla’ ocupada pelo direito, que faz da mediação entre um mundo da vida, reproduzido através do agir comunicativo, e sistemas funcionais, que formam mundos circundantes uns para os outros. A circulação comunicacional do mundo da vida é interrompida no ponto onde esta se choca com o dinheiro e o poder administrativo, meios que são surdos às mensagens da linguagem coloquial; pois estes códigos, além de se diferenciarem da linguagem coloquial, foram desmembrados dela. É verdade que a linguagem coloquial forma um horizonte da compreensão; em princípio ela é capaz de traduzir tudo de todas as linguagens. Porém ela é incapaz de operacionalizar eficazmente para todos os destinatários suas mensagens ... Para traduzi-las nos códigos especiais ela depende do direito, ... (que) funciona como uma espécie de transformador, o qual impede, em primeiro lugar, que a rede geral da comunicação se rompa. Mensagens normativas só conseguem circular em toda amplitude da sociedade através da linguagem do direito; sem a tradução para o código do direito, que é complexo, porém aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema, estas não encontrariam eco nos universos de ação dirigidos por meios”²⁵.

A transformação de poder comunicativo em poder administrativo é essencial para a vivência integral de uma ordem política autogovernada. Este “dever-ser” político, todavia, não implica para Habermas em argumentos transcendentais ou idealizadores; contrariamente a isso, a mediação racional do direito, fundamentado a partir da aplicação do princípio do discurso, que assume a forma do “princípio de democracia” (*Demokratieprinzip*), estabelece cinco categorias de direitos básicos que são as “condições que devem ser satisfeitas para que um indivíduo possa participar do processo de legitimação de direitos”²⁶, ou seja, participar de um consenso racional legal. Esse consenso racional pressupõe os princípios da ética do discurso, cujas “regras”, apresentadas por Habermas, são:

“(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.

(3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.

c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

(3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)”²⁷.

²⁵ HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Trad. do original *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des rechts und demokratische Rechtsstaats*. Frankfurt/M. Ed. Suhrkamp, 1992) p, 82.

²⁶ DIAS, Maria Clara. “Ética do Discurso: uma tentativa de fundamentação dos direitos básicos” in *Revista Síntese Nova Fase*. Vol. 22. n. 68. Belo Horizonte, 1985. p, 86.

²⁷ HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Trad. do original *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1983). p, 112.

Como fica notório, estas regras exprimem os princípios de inclusão, participação, igualdade, autenticidade e condições de comunicação. Explica Habermas que

"a regra (3.1) determina o círculo dos participantes potenciais no sentido de uma inclusão de todos os sujeitos, sem exceção, que disponham da capacidade de participar em argumentações. A regra (3.2) assegura a todos os participantes chances iguais de contribuir para a argumentação e de fazer valer seus próprios argumentos. A regra (3.3) exige as condições de comunicação que tornem possível o prevalecimento tanto do direito a um acesso universal ao Discurso, quanto do direito a chances iguais de participar dele, sem qualquer repressão, por sutil e dissimulada que seja (e, por isso, de maneira igualitária)"²⁸.

Estes princípios se traduzem em Direitos Básicos, os quais exprimem as condições para que um indivíduo possa exercer seus direitos positivos, ou seja, são a condição para a autonomia do indivíduo, na forma de "liberdade comunicacional" que lhe permite eficientemente efetivar o processo de legitimação de direitos. Estes Direitos Básicos são os seguintes:

- 1. Direito à igual liberdade de ação.*
- 2. Direito à livre associação entre indivíduos.*
- 3. Direito à proteção dos direitos individuais.*
- 4. Direito à igual chance de participação no*

processo de formação de

opiniões e vontades.

5. Direito à garantia de condições de vida, sociais, técnicas e econômicas, necessárias para o exercício dos direitos relacionados acima²⁹.

Sob a coordenação destes direitos os indivíduos tornam-se aptos a participar das decisões que intermediam os âmbitos equiprimordiais da legalidade e da legitimidade constitutivos da autodeterminação política. Esta autodeterminação política, por sua vez, exige que os indivíduos ajam como sujeitos do direito. Dessa forma explica Habermas:

"... enquanto sujeitos do direito, eles só conseguirão autonomia se se entenderem e agirem como autores dos direitos aos quais desejam se submeter como destinatários. Enquanto sujeitos do direito eles não podem escolher o médium no qual desejam realizar sua autonomia. Eles não podem mais dispor da linguagem. O código do direito é dado preliminarmente aos sujeitos do direito como a única linguagem na qual podem exprimir a sua autonomia. A idéia da autolegislação tem que adquirir por si mesma validade no médium do direito. Por isso, têm que ser garantidas pelo direito as condições sob as quais os cidadãos podem avaliar, à luz do princípio do discurso, se o direito que estão criando é legítimo. Para isso servem os direitos fundamentais legítimos à participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador"³⁰.

²⁸ HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 112.

²⁹ Cf. HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I, pp. 159-160.

³⁰ Idem, *Ibidem*. pp. 163-164.

IV – DEMOCRACIA E “DEVER-SER” POLÍTICO: DESTRANSCEMENTALIZAÇÃO E ‘FICÇÃO

Metódica’.

Para o autor de *Pensamento Pós-metafísico*, mesmo que a democracia seja uma exigência para que haja uma sociedade radicalmente autônoma em sua organização política, esta não pode e não deve ser equiparada a uma idéia em sentido platônico, ou a um reino dos fins kantiano ou, até mesmo, a uma “realização aproximativa da ‘Comunidade Ideal de Comunicação’” como em Karl-Otto Apel.

O projeto de Habermas implica em pensar a racionalização necessária à autodeterminação política das sociedades a partir dos limites da finitude que caracteriza a vida humana. Nenhum tipo de absolutização é viável e aceitável, segundo ele, a não ser na forma de um procedimento, que é o “procedimento de universalização”. Para ele o distanciamento destes limites induz aos erros de um “mal-entendido”. Segundo Manfredo de Oliveira,

“para Habermas a Democracia é a sempre renovada efetivação da idéia de que ‘a formação política da vontade se vincula ao princípio de uma discussão universal e livre de repressão e de que as instituições básicas da sociedade e as decisões políticas fundamentais alcançariam a aprovação sem coação, de todos os afetados, se estes pudessem participar na formação discursiva da vontade enquanto livres e iguais’”³¹.

Na democracia, portanto, o princípio discursivo da argumentação se faz critério de legitimação das ações e das instituições políticas. O que quer dizer que ela não equivale para Habermas a nenhuma idéia substantiva, mas a um processo de prática dos procedimentos que efetivam a “liberdade comunicativa”, direito fundamental que é fonte de todos os outros direitos.

Ressalta-se neste contexto que as condições para que haja a possibilidade da ação comunicativa são as “relações igualitárias de reconhecimento mútuo”, a autonomia e a individuação dos sujeitos em processos de socialização. Neste sentido a ordem democrática ancora-se em valores éticos que são a liberdade de ação e a participação dos indivíduos. Democratização para ele é a ação de “ampliar o campo de uma efetiva participação nas decisões políticas”. Para Habermas, “na medida em que as tradições motivadoras” da modernidade perderam sua força por causa de sua crise de legitimação, “devem ser exercidos os direitos estruturais das comunicações criadoras de normas e valores, que são agora os únicos geradores de motivos”³².

Na Ordem social do futuro deve-se instaurar uma identidade coletiva sob a forma reflexiva “fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem”³³. É sob a forma de “processos de aprendizagem criadores de normas e valores” que se estrutura a vivência da democracia, que como tal se

³¹ OLIVEIRA, Manfredo A. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995. p. 187.

³² HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1990. pp, 99 e 103.

³³ Idem, *Ibidem*. p, 98.

distancia da idéia de um programa a ser executado, atendendo a interesses político-ideológicos definidos, ou de ideais filosóficos metafísicos (pré-decididos).

Desta forma, *Faktizität und Geltung* (*Facticidade e validade*), dando continuidade ao projeto de “des-transcendentalização” de *Nachmetaphysisches Denken* (*Pensamento Pós-metafísico*), *nega-se a assumir a formulação de K. O. Apel*, sobre a possibilidade de uma “realização aproximativa” da comunidade ideal dentro da comunidade real. Habermas explica este equívoco como estando enraizado no fato de ao erigir pretensões de validade os sujeitos o fazerem diante de um “auditório ideal sem fronteiras”, de acordo com o caráter trans-cendente de suas pretensões, porém estas pretensões e sua suposição idealizadora não se tornam necessariamente idênticas nesse processo.

Analisa Habermas que “ao esboçarem tais pretensões de validade transcendentais, ... (os sujeitos) não se colocam a si próprios no além transcendente de um reino ideal de seres inteligíveis”. E complementa: “sempre que desejamos nos entender mutuamente partimos de suposições idealizadoras; porém não existe aí uma relação de correspondência entre idéia e realidade’ como é o caso quando esboçamos ideais, à luz dos quais é possível identificar desvios”³⁴.

Habermas argumenta que nesse processo as tomadas de posição em termos de sim e não “estão abertas à crítica e mantém atualizado, não somente o risco do

dissenso, mas também a possibilidade de um resgate discursivo”. Salvaguardar a racionalidade dos processos e manter o espaço à conflitividade e à crítica são as funções da antecipação dessa idéia. Por isso complementa o próprio filósofo:

“... é legítimo utilizar tal projeção para uma experiência conceitual. Pode-se atenuar o mal-entendido essencialista, interpretando-o como uma *figuração metódica*, a fim de obter uma *folha de contraste* que permite tornar visível o substrato da inevitável complexidade social. Nesse sentido insuspeito, a comunidade comunicacional ideal apresenta-se como um modelo de socialização comunicativa ‘pura’.(...)”

O *modelo é fictício* porque conta com uma sociedade sem direito e sem política, projetando a idéia da auto-organização sobre a sociedade em sua totalidade. Mesmo assim, o conceito procedimental de Democracia empresta a esta idéia a figura de uma comunidade jurídica que se organiza a si mesma. Segundo ela, o modo discursivo de socialização tem que ser implantado através do ‘medium’ do direito³⁵.

Através desta comunidade jurídica embasada na idéia de democracia ocorre uma verdadeira mediação de conflitos e o espaço politicamente adequado para as disputas de interesses sem uso da violência, pensa Habermas.

Natureza, sociedade e história, enquanto dinâmica e inacabamento dos processos, são os verdadeiros pressupostos radicais do pensamento de Habermas sobre esta questão. O vetor des-idealizante por ele elaborado pretende manter a análise ligada a uma concretude que não permita negligenciar a empiricidade das situações real-

³⁴ Idem, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade. Vol. II*. P. 51.

³⁵ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade. Vol. II*. Pp. 51 e 55.

mente existentes e do manejó com as “formas de vida herdadas ou criticamente apropriadas” e das “tradições conscientemente assimiladas”³⁶. Esta postura que amplia ao máximo o meio político em oposição franca a John Rowls, que pretende estabelecer limites para as discussões políticas, articula como importante e indispensável o papel do filósofo e da filosofia no âmbito da política³⁷.

V – A FUNÇÃO POLÍTICA DA FILOSOFIA

Assimilação consciente e crítica das tradições, esta é a nova e clara função da filosofia prática para o pensador que já havia “demitido” completamente de suas funções a filosofia, ao escreveu *Erkennins und Interesse* (1969), substituindo-a pela mão de obra das ciências sociais. O mesmo Habermas ajudou, em seguida, a estabelecer um novo e mais modesto espectro para o trabalho da filosofia, distinto do “juizado das ciências” kantiano. Através de seus argumentos, cuidar das condições de racionalidade, que permitem reflexividade e crítica, tornou-se o papel epistemológico da filosofia, como comenta Thomas McCarthy:

“igual à filosofia transcendental de Kant, a pragmática universal (de Habermas) propõe-se desvelar condições de possibilidade, porém, o foco da atenção desloca-se da possibilidade de ter experiência dos objetos, à possibilidade de chegar a um acordo na comunicação na linguagem ordinária... abandona-se o forte apriorismo do projeto kantiano - a dedução transcendental - em favor de um ‘a

priori relativizado’, de um a priori que reconhece as condições empíricas de contorno, o desenvolvimento filogenético e ontogenético das estruturas universais, e a interação estrutural de experiência e ação”³⁸.

Há, todavia, um acréscimo a esta tarefa quando vislumbramos o projeto filosófico-político habermasiano. Salta-nos aos olhos o papel de mediadora crítica e intérprete a ser exercido pela filosofia, na forma de uma verdadeira, indispensável e eficiente tarefa política: qualificar a participação dos indivíduos e grupos no autodirecionamento político da sociedade. Para isto a filosofia deve transformar-se em teoria crítica da sociedade e oferecer uma interpretação racional do capitalismo real atualmente existente, em um trabalho compartilhado com as ciências sociais e municiar a consciência e a cultura com meios intelectuais de transcendência ao lado de discursos como o da arte e das tradições libertárias.

A filosofia tem um lugar insubstituível na práxis histórica de efetivação de um projeto racional de radicalização da democracia pela construção de uma cultura política deliberativa, que qualifique a esfera pública a libertar-se das tiranias burocráticas da tecnocracia e da ultra-especialização cientificista, bem como, da auto-mitificação (absolutização) das instituições, principalmente do Estado. Este ideal se concretiza na aquisição das condições para que surjam e se mantenham vivas “formas de vida emancipadas”.

Enquanto crítica, diz-nos Habermas em *Entgegnung*: “uma teoria da sociedade que se abstenha da certeza que proporciona uma filosofia da história, sem por

³⁶ Idem. “Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda” in *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 30. São Paulo, 1991. p. 55 e *Para reconstrução do materialismo histórico*. p. 100.

³⁷ ROWLS, John. *O liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2002.

³⁸ MCCARTHY, Thomas. *La teoria critica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987. p. 323.

isso renunciar a um afã crítico, ao proporcionar alguns diagnósticos sensíveis ao tempo presente, unicamente pode ver seu *papel político* em centrar a atenção na ambivalência essencial desta situação histórica³⁹. Este papel atribuído à filosofia pelo Habermas da primeira fase aflora novamente em sua obra mais recente. Permanece válida sua observação, na forma de alerta, de que a filosofia vem sofrendo um amplo processo de extinção, pois para subsistir a filosofia necessita de um espaço de comunicação reflexiva, incompatível com as estruturas tecnocráticas que legitimam o cientificismo. Por isso, como comenta o professor espanhol Ignacio Sotelo, Habermas denunciou o projeto positivista de “eliminação da filosofia como saber independente”, já que este do lado da ciência, transformada em força produtiva, não favoreceria jamais a uma filosofia que criticasse as estruturas tecnocráticas de dominação que de si derivam.⁴⁰

A justificativa para a existência hoje da filosofia é clara: cabe a ela fundamentar a crítica das estruturas estabelecidas de poder, enquanto elemento reflexivo da atividade social, que permita a dinâmica, a abertura e o alargamento do espaço público, essencial para a “auto-estabilização da esfera pública”. Com isso a filosofia está diretamente vinculada ao projeto de efetivação da soberania popular. Sabemos, também, que estas tarefas estão interconectadas ao “projeto filosófico iluminista”, matriz da

³⁹ HABERMAS, J. “*Entgegnung*” in Axel Honneth e Hans Joas (eds.) *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas “Theorie des kommunikativen Handelns.”* Frankfurt, 1986. p.391.

⁴⁰ Cf. SOTELO, Ignacio. “*El pensamiento político de Jürgen Habermas*” in *La filosofía moral y política de J. Habermas*. pp, 153 ss..

modernidade, que para Habermas esta “inacabado”, e apesar de seu fracasso “não pode ser abandonado”⁴¹.

É apropriado, todavia, perguntar como se faz isto.

Podemos responder apropriando-nos do que Nancy Fraser traduz da seguinte maneira, em sua análise da contribuição habermasiana a um repensar da esfera pública:

“(impõe-se) quatro tarefas correspondentes à teoria crítica da democracia atualmente existente. Primeiro, esta teoria deve tornar visível as maneiras nas quais as desigualdades sociais viciam a deliberação nos espaços públicos das sociedades do capitalismo tardio. Em segundo lugar deve demonstrar como a desigualdade afeta as relações entre os públicos... (os quais) são segmentados e acedem diferenciadamente ao poder, e como alguns são enquadrados involuntariamente e subordinados a outros. Depois... deve expor as maneiras nas quais interesses ‘privados’ limitam o campo de problemas e o acesso aos mesmos, que podem ser contestados amplamente nas sociedades contemporâneas. Finalmente a teoria deve mostrar como o caráter demasiado débil de algumas esferas públicas nas sociedades do capitalismo tardio destitui a ‘esfera pública’ de sua força prática”⁴².

Uma vez que a sociedade necessita sempre construir uma identidade, e esta, pelo que vimos, para não ser contraditória nem violenta, precisa fundar-se numa racionalização democratizadora. Racionalização esta que, por sua vez, baseia-se na consciência dos sujeitos de terem oportunidades iguais e gerais de participar em processos de aprendizagem criadores de normas e valores atuantes no mundo da vida.

⁴¹ Cf. HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade. Vol. II*, pp, 105, 253-258.

⁴² Cf. CALHOU, Craig (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1992.

Mesmo não necessitando de conteúdos fixos, essa identidade possui conteúdo, e este, por seu turno, quando não é resultante de uma imposição tirânica, é ensejado pelos sistemas de interpretação e pelas tradições culturais, políticas e religiosas, que são alvos da livre escolha dos sujeitos. No caso da modernidade, conforme Habermas, estes sistemas precisam se mostrar máxima-mente secularizados e reconhecidamente falíveis.

Em *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, assim disserta Habermas sobre o papel da filosofia:

“Os sistemas de interpretação que garantem a identidade, que permitem hoje entender o lugar do homem no mundo, distinguem-se das imagens do mundo tradicionais não tanto pelo seu raio de ação mais restrito, como também pelo seu *status* passível de revisão.

Essas interpretações se alimentam, em parte, de uma apropriação crítica da tradição, na qual a filosofia tem um papel mediador, que é ao mesmo tempo de interpretação e de reconstrução”⁴³.

Atuar no discernimento das pretensões de legitimidade das tradições e em seu julgamento faz com que uma filosofia destranscendentalizada tome parte num âmbito em que os sujeitos capazes de fala e ação entendem-se mutuamente sobre algo no mundo, em um “mundo da vida aberto e estruturado lingüisticamente, (o qual) encontra seu apoio somente na prática de entendimento de uma comunidade de linguagem”. Nesta comunidade “a formação lingüística do consenso, através da qual as interações se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí dependente

das tomadas de posição autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não a pretensões de validade criticáveis”⁴⁴.

Coexistindo com a arte, as ciências e a religião, a filosofia tem, todavia, um papel inconfundível, anti-autoritário, esclarecedor e emancipatório, que Habermas expressa de modo muito claro dizendo:

“em seu papel de intérprete, que lhe permite mediar entre o saber dos experts e a prática cotidiana necessitada de orientação, a filosofia pode utilizar-se deste saber e contribuir para que se tome consciência de tais deformações do mundo da vida. Isto, porém, como instância crítica, porque ela não está mais de posse de uma teoria afirmativa da vida correta”⁴⁵.

O projeto do Estado Democrático de direito, que serve ao mesmo tempo como mola de uma racionalização do mundo da vida, e tem como conteúdo único inalterável “a institucionalização progressivamente melhorada dos processos de formação racional e coletiva da vontade”, é o meio capaz de transformar a soberania do povo em poder administrativo. Para tanto, exige-se como pano de fundo uma “cultura política igualitária, destituída de todos os privilégios oriundos da formação e amplamente intelectualizada”⁴⁶, o que, sem dúvida alguma, denota uma clara vinculação entre a filosofia, enquanto uso público da razão, e a política. Este é também o argumento de Habermas em um de seus textos mais recentes, *L'éthique de la Discussion et la Question de la Vérité*, no qual estão publicadas as

⁴⁴ Idem. *Ibidem*, pp. 52-53.

⁴⁵ Idem. *Pensamento Pós-metafísico*, p. 60.

⁴⁶ Idem. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. 276-277.

conferências e os debates de Paris ocorridos em fevereiro de 2001, onde declara:

“Há certas questões que os filósofos têm mais preparo para resolver do que os demais intelectuais, sejam eles escritores, artistas, profissionais liberais ou cientistas. Os filósofos podem em primeiro lugar, contribuir para o discurso sobre a modernidade, à luz do qual as sociedades complexas alcançam uma compreensão melhor de sua situação no passado e no presente. Em segundo lugar, dado que *a filosofia tem estreita relação tanto com a ciência quanto com o senso comum*, os filósofos têm condições de efetuar uma crítica das patologias sociais, quais sejam, por exemplo, os sofrimentos mais ou menos ocultos que advém dos processos de comercialização, burocratização, legalização e cientificação. Por fim, os filósofos podem reivindicar para si uma especial competência para analisar as questões de injustiça política e, em particular, dessas ‘chagas ocultas’ que são a marginalização social e a exclusão cultural. *A filosofia e a democracia não só partilham as mesmas origens históricas como também, de certo modo, dependem uma da outra*”⁴⁷

O próprio Habermas se apresenta como um decisivo exemplo desse modo de fazer filosofia ao propor-se, entre outras análises de objetos da esfera da economia, do direito e da política, analisar a indispensável oferta de “tipos normativos de democracia”, a qual interessa-nos didicamente já que nos encaminhamos para uma compreensão das relações entre a democracia e o “*medium*” do direito, e fizemos neste tópico uma espécie de digressão para ressaltar um elemento distinto de sua abordagem.

VI - A CRÍTICA DOS TIPOS NORMATIVOS DE DEMOCRACIA

Ainda que tenha empreendido esforços metodológicos para evitar idealizações o pensador de *Faktizität und Geltung* reconhece que a democracia estrutura-se a partir de pressupostos normativos, porém estes pertencem à própria eticidade concreta das relações interativas. O esforço que a sociedade necessita fazer é o de garantir a efetivação de tais pressupostos através de um processo de reflexividade compreensiva e por uma eficaz institucionalização por intermédio do direito.

Trata-se, portanto, de um empreendimento de configuração de uma autocompreensão normativa do Estado de direito, que possibilite o questionamento da validade e com isso também dos processos de validação, que funcionalizam sua legitimação. Autocompreensão normativa esta constantemente em “tensão com a facticidade social dos processos políticos”⁴⁸.

Conforme Habermas, a justificação normativa da democracia pode ser tentada por uma via de estrita empiricidade, que se utiliza de “elementos empiristas para construir uma teoria normativa da democracia”, ou por uma via “intuitiva”⁴⁹, que, com base no conteúdo normativo da idéia de democracia, examina os conteúdos implícitos nos modelos que se apresentam para a práxis histórica.

O caso da primeira via é analisado por Habermas, a partir de um rigoroso exame dos argumentos da obra *Die*

⁴⁷ Idem. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. pp, 68-69.

⁴⁸ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. p, 10.

⁴⁹ Idem. Ibidem. pp, 12 e 18.

Freiheit, die wir meinen (Munique, 1982) de Werner Becker, cuja conclusão foi a seguinte:

“podemos sintetizar o resultado de nossa análise, afirmando que os cidadãos racionais não teriam razões suficientes para manter as regras do jogo democrático, caso se limitassem a uma autodescrição empirista de suas práticas. Parece claro que uma teoria com pretensões de justificação não pode escamotear o sentido genuíno da compreensão intuitiva da democracia. E, uma vez que o problema da relação entre norma e realidade não pode ser evitado pelo caminho das definições empiristas, temos que retornar aos modelos de democracia...”⁵⁰.

Interessa a Habermas, portanto, identificar as posições que representam os modelos “Liberal”, “Republicano” e o seu próprio da “Política Deliberativa” em relação aos elementos normativos, que são: o conceito de cidadão do Estado, o conceito de direito e a concepção do processo político de formação da vontade.

Mediante a análise de Habermas, na visão liberal o *processo democrático* cumpre a tarefa de programar o Estado para que se volte ao interesse da sociedade: o Estado é imaginado aqui como o aparato da administração pública e a sociedade como o sistema de circulação de pessoas e do trabalho estruturado pelas leis do mercado. A política nessa perspectiva serve para congrega e impor interesses sociais em particular mediante o aparato estatal. O processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses e das regras desses compromissos.

Quanto ao conceito de *cidadão do Estado* na perspectiva liberal, o status do cidadão determina-se conforme a medida dos direitos individuais que este dispõe em face dos demais e do Estado. Seus direitos políticos lhe possibilitam conferir validade aos seus interesses particulares, de maneira que possam ser agregados a outros interesses privados e ao final transformarem-se em vontade política que exerça influência sobre a administração.

Em decorrência dos dois conceitos acima o de *direito* equivale à ordem jurídica que constata em cada indivíduo os direitos que lhe são cabíveis, e, portanto, esta ordem jurídica constrói-se a partir de direitos subjetivos.

Diferenciando-se da visão liberal apresenta-se a republicana, nesta o *processo democrático* não se confunde com a função mediadora, ele é constitutivo do próprio processo de coletivização social. Para a perspectiva republicana a política é, segundo Habermas, uma forma de reflexão sobre um contexto de vida ético, na forma de um auto-entendimento ético-político da sociedade, onde o conteúdo das deliberações deve ter um respaldo no consenso entre sujeitos privados. A política é o *medium* onde os integrantes de comunidades solidárias surgidas de forma natural se conscientizam de sua interdependência mútua e pelo qual os cidadãos dão forma e prosseguimento às relações pré-existentes de reconhecimento mútuo, transformando-a em associação de jurisconsortes livres e iguais. Com isso a precompreensão socialmente integradora pode renovar-se pela recordação do ato de fundação da república. Ao lado do poder e do mercado pode então aparecer a solidariedade como fonte de integração social, provocando um desacoplamento da comunicação política em relação à sociedade econômica, a o que corresponde uma

⁵⁰ Idem. Ibidem, p, 18.

retroalimentação do poder administrativo a partir do poder comunicativo.

A concepção republicana de *cidadão do Estado* não é determinada pelo modelo das liberdades negativas. Outrossim, os direitos positivos de cidadania, participação e comunicação não garantem proteção, mas efetivam uma participação em uma práxis comum. O poder, gerado comunicativamente em meio a uma práxis de autodeterminação dos cidadãos, legitima-se ao defender estes mesmos poderes através da institucionalização da liberdade pública, e evita o equívoco de pensar ser impossível o autoritarismo em uma ordem democrática. O Estado, assim, se justifica na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, em que cidadãos livres e iguais chegam ao acordo mútuo quanto a quais devem ser os objetivos e normas correspondentes ao interesse comum.

O *Direito* para o modelo republicano, enquanto direitos subjetivos, deve-se a uma ordem jurídica objetiva, que representa o primado do teor jurídico objetivo dos direitos subjetivos, e que possibilita e garante a integridade de um convívio equitativo, autônomo e fundamentado no respeito mútuo⁵¹.

As críticas de Habermas ao modelo liberal são as seguintes:

1. “A compreensão liberal da política centrada no Estado, pode prescindir da idéia de uma cidadania eficaz em

⁵¹ Cf. HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I, principalmente as páginas 19 e 20 e *A Inclusão do outro – estudos de teoria política, principalmente as páginas 269-275*.

termos de coletividade”, o que se choca a com a natureza co-originante de sociabilidade e individuação na formação da sociedade.

2. “O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim, na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica”, onde o paradigma é o mercado e o dinheiro marcados por uma natureza não-comunicativa.

3. No processo político a luta por posições no poder que permitam dispor do poder administrativo estrutura-se em ações meramente estratégicas, colocando sua racionalidade dentro destes limites insuficientes.⁵².

Habermas identificou algumas vantagens no modelo republicano no qual ele elogia a concepção do processo político, cuja formação da vontade política e da opinião tem por base uma comunidade de comunicação pública, o exercício de um poder comunicativo configurado no interesse de manter os “julgamentos” que autorizam a ação administrativa e a busca de efetivação de uma auto-organização que define fins coletivos por deliberação e não por negociação.

Há, todavia, pelo menos uma clara “desvantagem” no modelo republicano, segundo ele, que é seu caráter idealista, o qual faz depender a engrenagem política da “virtude dos cidadãos” voltados ao bem comum. E há

⁵² Cf. HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II, p. 20.