

RAZÃO E DEMOCRACIA — USO PÚBLICO DA RAZÃO E POLÍTICA DELIBERATIVA EM HABERMAS

Denilson Luis Werle¹

RESUMO: O objetivo do artigo é examinar como Habermas, orientado pela intuição normativa do uso público da razão, reconstrói uma concepção procedimental de democracia deliberativa, que, sem desconsiderar a dimensão estratégica e instrumental da esfera pública e da política, reformula a dimensão epistêmica da democracia: a aceitabilidade racional dos acordos políticos. Inicialmente, apresento brevemente a análise sociológica e histórica do conceito de esfera pública crítica, realizada em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), para, em seguida, expor duas linhas de argumentação sobre o conceito de esfera pública e de política deliberativa, em *Direito e Democracia* (1992): a que se refere ao princípio de legitimação baseado na razão pública como uma reconstrução intersubjetiva e política do conceito kantiano de autonomia; e a que concerne aos aspectos essenciais da teoria crítica da sociedade fundada na distinção entre mundo da vida e sistema e a “tradução” sociológica e institucional do uso público da razão, nos conceitos de sociedade civil e esfera pública.

PALAVRAS-CHAVE: Esfera pública. Política deliberativa. Uso público da razão. Habermas.

O jogo político jurídico-institucional das democracias modernas é marcado por muitas dimensões e elementos complementares e também contraditórios ou de difícil conciliação. Qualquer que seja a forma como caracterizamos esse jogo, três elementos parecem ser fundamentais em qualquer descrição ou reconstrução da política democrática moderna: a autonomia privada dos cidadãos, assegurada por um conjunto de direitos individuais fundamentais que lhes permitem conduzir um plano de vida próprio, configurado a partir de interesses, crenças e valores pessoais; a autonomia da cidadania democrática (a soberania popular) expressa num conjunto de direitos de participação política e inclusão equitativa de cidadãos livres e iguais na comunidade política; e uma esfera pública política independente, que, enquanto esfera de formação livre

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.

da opinião e da vontade, faz a mediação entre a sociedade civil e o Estado. O processo de racionalização social que levou à separação funcional entre o poder político administrativo do Estado e a economia capitalista de mercado explica por que as sociedades modernas não podem prescindir do elemento mediador de um espaço público, no qual as contribuições, atitudes, interesses e valores dos cidadãos podem encontrar ressonância e influenciar as decisões políticas. Esses elementos formam, em geral, o cerne normativo do Estado de direito democrático (HABERMAS, 2009, p. 89).

O enraizamento desse cerne normativo não apenas no arcabouço institucional, mas também – e, pelo menos, parcialmente – na autocompreensão dos cidadãos representou uma resposta moderna ao desafio do pluralismo de planos de vida individuais e formas de vida culturais – consequentemente, de interesses, valores e concepções do bem-viver divergentes e, na maioria das vezes, conflitantes e irreconciliáveis entre si. Sem entrar no mérito das inúmeras explicações sociológicas das causas do pluralismo moderno, o fato é que ele significou uma ruptura cultural profunda na autocompreensão normativa e nas concepções de mundo das pessoas modernas, que exigiu, entre outras coisas, novas formas de reflexão prática sobre normas e valores e novos procedimentos de legitimação política das instituições e do poder. No contexto do pluralismo, desenvolveu-se um modo de justificação pós-metafísico segundo o qual as respostas às questões práticas já não podem mais se apoiar na concordância metafísica com uma natureza concebida teleologicamente ou numa fundamentação teísta de legitimação e de verdade prática, muito menos num *ethos* tradicional que perpassa a sociedade como um todo. Na ausência de um consenso substancial sobre valores, normas e princípios expresso numa imagem de mundo aceita e compartilhada por todos, o único critério de justificação das respostas às questões práticas (que pode funcionar como equivalente racional das fundamentações tradicionais) reside no *consentimento racional* de indivíduos autônomos, livres e iguais. Os protagonistas dessa nova compreensão da justificação racional são os indivíduos autônomos, iguais e livres, que veem seus planos de vida, identidades, crenças e pertencas comunitárias como sendo escolhidos livremente, independentes de qualquer pré-determinação natural, religiosa ou cosmológica. Do mesmo modo, as instituições sociais e políticas somente estão justificadas quando refletirem os interesses, direitos e concepções de boa vida dos indivíduos. As práticas de justificação moral e de legitimação política, consideravelmente dificultadas pelo moderno pluralismo ideológico, ético, religioso e político,

passam a adotar como critério de “verdade” aquelas razões que puderem obter o consentimento público e o apoio universal de todos os indivíduos.

Como consequência, os discursos de justificação racional não dependem mais da autoridade de alguém, nem são posse privada de alguns iluminados pela verdade, mas passam a ser desenvolvidos na esfera pública. A esfera pública é o espaço genuíno no qual uma sociedade fundada na autonomia dos indivíduos realiza seus discursos de autocompreensão e desenvolve sua práxis discursiva de legitimação. Ou seja, na dinâmica da esfera pública cidadãos livres e iguais podem não apenas apresentar suas reivindicações particulares, mas também desenvolver e aprimorar sua própria práxis de legitimação discursiva. No princípio de publicidade, manifesta-se uma compreensão reflexiva da justificação: as condições de aceitabilidade de razões que atribuem validade e eficácia às normas e decisões coletivas e que possuem uma força motivadora e geradora de consenso não o fazem porque estão em harmonia com uma configuração pré-dada ou com princípios jusnaturalistas últimos, mas por derivarem dos próprios elementos estruturais do procedimento de um acordo argumentativo (KERSTING, 2006, p. 110).

Como sabemos, essa ideia de esfera pública como princípio e *locus* da legitimação do poder político é, já no início do contratualismo moderno, um elemento fundamental da teoria moderna da justificação prática (KERSTING, 2006). O que grande parte dos teóricos da tradição contratualista pressupõe, nesse princípio de legitimação por meio do uso público da razão, é o vínculo indissociável entre razão e liberdade. Isso, por exemplo, é formulado de maneira explícita por Kant (*Crítica da Razão Pura*, A739/B767):

Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem se prejudicar a si mesma e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz exceção para ninguém. É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão; esta não tem autoridade ditatorial alguma, mas a sua decisão outra coisa não é que o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer seu veto sem impedimentos.

Contudo, por outro lado, esse deslocamento da práxis de justificação para a esfera pública despertou também a suspeita cética de que as respostas à questão prática “o que devo fazer?” ou “o que devemos fazer?” não teriam

nenhuma relação com a verdade ou com uma moral racional: nada mais seriam do que racionalizações póstumas derivadas de motivos não racionais (toda gama variada de paixões, emoções, interesses, sentimentos, que estariam na base de nossos juízos de valor). Consequentemente, razão e política, ou razão e democracia, não teriam nenhuma relação entre si: a razão não desempenharia nenhuma função na política e na moral. A política, e o domínio prático em geral, seria fruto de um cálculo de custos e benefícios feito por atores políticos em conflito. Logo, as instituições políticas e a comunidade política como tal não se fundamentam em razões públicas com apoio universal, mas sustentam-se a partir de um equilíbrio de forças, isto é, são consideradas legítimas quando nenhum grupo social está em condições de eliminar os demais. Sobretudo, são fruto de um cálculo de atores políticos inseridos em uma relação estratégica. A preservação da comunidade política não depende da adesão racionalmente motivada dos atores sociais a determinados valores. A adesão às regras democráticas é circunstancial, contingente. Depende, sobretudo, de considerações estratégicas. Os indivíduos tomam decisões, antecipam consequências de seus atos, escolhem instituições políticas; em uma palavra, agem politicamente. E a maneira como atuam desempenha um papel decisivo na obtenção e manutenção da democracia. Consequentemente, não se pode entender a prática de justificação pública como uma prática dialógica, argumentativa, voltada para a fundamentação e realização de um conjunto de razões morais aceitáveis e compartilhadas por todos, isto é, como um princípio racional de legitimação da normatividade. A prática de justificação teria de ser vista a partir de uma racionalidade estratégico-instrumental, segundo a lógica de um “mercado político”. Como um espaço da lógica de autoconservação individual, a política democrática, mesmo concebida como uma prática pública de oferecer e receber razões, tem a ver com a ocorrência da interação estratégica e da busca da “afirmação de si” ou do poder entre os indivíduos e as coletividades em qualquer contexto institucional ou social concreto e independentemente do conteúdo específico dos fins que possam ser objeto de conflito ou cooperação em uma outra esfera de interação: fins religiosos, materiais ou econômicos, político-institucionais, de classe, raça, etnia, gênero, geração, ou qualquer que seja. As relações políticas seguem a mesma lógica das relações vigentes no mercado: são expressões da ação de indivíduos autônomos que articulam estratégias de ação onde possam obter a melhor eficácia possível na adequação entre os meios disponíveis e os fins almejados. A prática argumentativa e as razões apresentadas na esfera pública

nada mais seriam do que racionalizações do próprio interesse e sua função não seria a de convencer, mas a de persuadir os demais.

O objetivo deste texto é examinar como, diante dessa reserva cética e saudável quanto aos poderes da razão e à dinâmica da esfera pública, ainda é possível pensar em formas de justificação racional de respostas aos conflitos práticos que não sejam nem cinicamente derrotistas e nem abstratamente ingênuas. Para além da política como mero jogo de interesses e de correlação de forças, a ideia é ver como Habermas, orientado pelo modelo normativo de uso público da razão, desenvolve uma concepção procedimental de política deliberativa, que, sem desconsiderar a dimensão estratégica e instrumental da esfera pública, recupera a dimensão epistêmica da democracia: a aceitabilidade racional gerada numa prática argumentativa voltada para o entendimento mútuo. Inicialmente, apresento brevemente a análise sociológica e histórica do conceito de esfera pública realizada por Habermas, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), para mostrar como emerge uma nova consciência crítica e reflexiva acerca da justificação prática que se configura numa concepção de esfera pública ao mesmo tempo crítica normativa e historicamente localizada e contingente. Em seguida, comento duas linhas de argumentação, interligadas entre si, sobre a importância do conceito de esfera pública desenvolvidas por Habermas em *Direito e Democracia* (1997)². A primeira consiste em demonstrar como o princípio de legitimação baseado na razão pública pode ser interpretado como uma expressão política do conceito kantiano de autonomia reformulado intersubjetivamente, o que leva Habermas a elaborar um princípio de justificação de normas em geral (o *princípio do discurso*) e uma concepção multidimensional dos conflitos práticos, ligada a diferentes usos da razão prática (pragmático, ético e moral). A segunda está relacionada com aspectos essenciais de teoria crítica da sociedade, fundada na distinção entre mundo da vida e sistema e a “tradução” sociológica e institucional do uso público da razão. A esfera pública e a política democrática devem ser analisadas não só com instrumentos da teoria da ação, mas também com os instrumentos da teoria dos sistemas. Nesse sentido, a política deliberativa e o uso público da razão como procedimento devem ser examinados tanto pela perspectiva da formação da vontade e da opinião baseadas no debate crítico-racional, quanto pela perspectiva dos sistemas político-administrativos governados pelo *medium* do poder e da economia de mercado. O objetivo é ver como os cidadãos

² Aqui não serão abordadas as possíveis mudanças do conceito de esfera pública, na obra de Habermas. Aos interessados, recomendo o prefácio escrito por Habermas para a reedição alemã, em 1990, do livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, também por ocasião da publicação da tradução em inglês.

podem influenciar o sistema político, por meio de processos de formação da opinião e da vontade coletivas sem, ao mesmo tempo, prejudicar a dinâmica própria do sistema. A ideia é evidenciar as vantagens e desvantagens dos dois modelos de política deliberativa propostos por Habermas, que expressam diferentes relações entre mundo da vida e sistema: o “modelo do sitiamento”, explicitado em *Soberania Popular como Procedimento*, e o “modelo das esclusas”, que aparece em *Direito e Democracia*.

I

A ideia de esfera pública ocupa um lugar central no pensamento de Habermas, a partir da publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, sua *Habilitationsschrift*, em 1962, até suas obras mais recentes sobre moral, política e direito. Tendo como ponto de partida uma intuição kantiana do uso público da razão, Habermas trabalhou sistematicamente no desdobramento dessa intuição, desde seus trabalhos iniciais até a sua teoria discursiva do direito. De certo modo, pode-se dizer que as concepções teóricas desenvolvidas por Habermas nesse meio tempo – a ética do discurso, a teoria consensual da verdade, a fundamentação pragmática universal de normas, a evolução histórica da consciência moral e a concepção de ação comunicativa – podem ser vistas como explicações sempre renovadas e sucessivas tentativas de sistematização desse conceito crítico normativo fundamental: a legitimação democrática por meio do uso público da razão entre cidadãos livres e iguais.

Em *Mudança Estrutural*, Habermas investiga principalmente as mudanças nos elementos estruturais e na função política da esfera pública burguesa e da formação da opinião pública desde o séc. XVIII até às sociedades contemporâneas do capitalismo tardio. Mas, mais do que isso, trata-se de uma longa reflexão sobre a natureza da vida pública e sobre os modos de sua transformação, ao longo da própria racionalização social e cultural do ocidente. Todavia, o foco de Habermas, na qualidade de teórico crítico da sociedade, está mais voltado para o potencial de crítica imanente e na dinâmica contraditória da esfera pública burguesa, ou seja, nos potenciais de emancipação inscritos na dinâmica da esfera pública e também nos obstáculos – as patologias – que impedem a realização efetiva desses potenciais. Nessa perspectiva crítica, a reconstrução da dinâmica da esfera pública burguesa,

concebida no ambiente intelectual da antiga escola de Frankfurt, representa uma espécie de *Verfallsgeschichte*, uma história da ascensão e decadência.

Como muitos outros pensadores sociais e políticos, particularmente como Hanna Arendt, o primeiro passo de Habermas consiste na reconstrução de diferentes tipos de esfera pública, com base na distinção mais ou menos estanque entre o público e o privado, na Grécia clássica, a gradativa dissolução dessa distinção, na Idade Média europeia, e a emergência da esfera pública representativa, para chegar, finalmente às novas configurações e mediações entre privado e público na esfera pública burguesa, no mundo moderno. Mas diferentemente de Arendt, que narra a decadência do público num esquema heideggeriano de esquecimento da origem, para Habermas, a emergência e a decadência da esfera pública ocorre no interior da história da sociedade moderna. A ascensão, a institucionalização contraditória e a subsequente decadência da esfera pública estão vinculadas à ascensão e expansão da economia capitalista de mercado (mercantil e oligopólico) e do Estado moderno (inicialmente Absolutista, depois Liberal e o Estado social) (COHEN; ARATO, 1992).

Nas cidades-estado da antiga Grécia, a esfera da *polis* era separada do domínio privado do *oikos*. A vida pública estava constituída na praça do mercado e nas assembleias, onde os cidadãos se reuniam para discutir e deliberar sobre as questões do dia; a esfera pública era, em princípio, um âmbito aberto ao debate – no qual aqueles cidadãos que recebiam o reconhecimento por direito do *status* de cidadão podiam interagir entre eles como iguais. Ainda que essa concepção clássica da vida pública, enquanto ideal normativo da democracia, tenha tido uma influência perdurável sobre o pensamento ocidental, as formas institucionais da esfera pública variaram muito de um período ao outro. Na Idade Média europeia, segundo Habermas, não existia uma esfera pública diferenciada: a esfera pública estava ligada à representação do *status* de reis e senhores. As figuras públicas se exibiam como representantes ou personificações de uma autoridade suprema ou algum poder superior. Tal esfera pública representativa atingiu sua expressão mais elaborada na vida cortesã dos séculos XV e XVI, depois foi perdendo gradualmente sua significação com o desenvolvimento do capitalismo mercantil e com as mudanças jurídico-institucionais nas formas de poder político.

Com a passagem das sociedades tradicionais para as modernas, foram criadas as condições para o surgimento de um novo tipo de esfera pública diferente da ordem feudal, na qual a reprodução material da sociedade

estava subordinada aos controles políticos e ideológicos de autoridades que se legitimavam de modo tradicional. Com o desdobramento do capitalismo mercantil, foram criadas as condições que possibilitaram o domínio privado sobre a reprodução social em geral, inaugurando-se um processo de diferenciação entre as esferas culturais de valor decorrente de uma dinâmica endógena do social, que vai acabar na consolidação de uma nova vida pública: a esfera pública burguesa. Esse processo de diferenciação da sociedade ocorre em dois planos. O domínio *privado* inclui tanto o campo sempre em expansão das relações econômicas, como também a *esfera íntima* das relações pessoais, cada vez mais desligadas da atividade econômica e ancoradas na instituição da família. Entre o domínio da autoridade pública ou o Estado, de um lado, e o domínio privado da sociedade civil e da família, de outro, surgiu uma nova esfera do público: uma esfera pública burguesa integrada por indivíduos privados que se reuniam para debater entre si um amplo leque de questões, as quais abrangiam diversos domínios da sociedade, mas as discussões principais versavam sobre a regulação da sociedade civil e a administração do Estado.

Na reconstrução da lógica peculiar da nova vida pública, Habermas traça uma linha de continuidade entre a constituição da publicidade, na esfera íntima da família patriarcal burguesa, e a emergência de uma *esfera pública literária* que vai se desdobrar numa *esfera pública política*. A tese de Habermas é que a emergência de uma esfera pública política, a partir da esfera literária crítica, mantém o princípio de comunicação irrestrita, estabelecida originalmente na esfera íntima da família burguesa. Habermas mostra que a esfera pública burguesa é o desdobramento de um princípio surgido na família patriarcal burguesa, o qual está na base da própria economia de mercado: o ideal de uma interação livre do domínio e das restrições sociais externas. Obviamente, a família, tal como em Hegel, continua a ser um meio elementar de socialização que impede a dissolução da individualidade, nos vários níveis da coletividade, mas o que importa a Habermas é demonstrar que nela se forma um *ideal de humanidade*, o qual é analisado nos seus componentes de liberdade, solidariedade mútua e igualdade.

Em conformidade com a tradição hegeliano-marxista de buscar os parâmetros de uma crítica imanente, Habermas apresenta o caráter contrafático e a função legitimadora que esse ideal representa, seu choque com as funções econômicas reais, reino do individualismo possessivo, e as formas patriarcais de subordinação. Contudo, o ideal não é pura ideologia. O ideal de humanidade, liberdade, solidariedade, o cultivo pessoal da esfera íntima e

o confronto de um *publikum* formado de pessoas privadas que fazem um uso público livre e irrestrito da razão é também simultaneamente o fundamento da crítica da ideologia: há uma tensão imanente ao social entre o ideal e o que está socialmente estabelecido.

Assim, no caso da família burguesa, embora seja incapaz de eliminar as limitações econômicas e as patologias de sua própria herança patriarcal, Habermas reconstrói as relações familiares que expressam, apesar de tudo, a experiência subjetiva íntima e as relações intersubjetivas de seus membros como seres humanos genéricos. O que Habermas destaca são as potencialidades emancipatórias dessa esfera íntima: as experiências de autoexame emotivo, a reflexão sobre a própria vida e a busca racional da compreensão mútua são capazes de se desdobrarem em outras formas de institucionalização diferentes da própria família.

Para mostrar como se deu a conexão empírica entre o mundo privado da família burguesa e as formas primordiais da esfera pública literária, Habermas descreve as características do salão burguês. Malgrado reconheça que o salão se origina na sociedade aristocrática, salienta que o salão burguês perde suas funções representativas e ritualísticas: sua forma de comunicação já não é mais teatral e retórica, e sua estrutura social não reflete a hierarquia de uma sociedade de ordens. Vinculado social e arquetonicamente aos espaços residenciais privados da família, o novo salão estende e amplia o princípio original da intimidade, revelando a subjetividade de cada indivíduo em presença do outro, vinculando, dessa maneira, o privado com o público. Mantém-se nele o ideal de buscar a compreensão mediante a argumentação aberta e a persuasão mútua, sem ter em conta o prestígio e o *status*. Segundo Habermas, a lógica de discussão e debate do salão da família burguesa desdobra-se em outras modalidades de debate e discussão, em outras formas reflexivas e autocríticas de sociabilidade. As casas de chá, os cafés e os clubes, os círculos de leitores, os *pubs* são extensão do mesmo princípio de crítica de todas as ideias e significados recebidos; são ambientes nos quais as elites instruídas podiam interagir entre si e com a nobreza, em um mesmo plano de igualdade. Esses espaços de sociabilidade constituíram a incipiente institucionalidade de um público racional que começa a adquirir, pela primeira vez, algum tipo de importância universal. Habermas denominou esse público como sendo o de *esfera pública literária*, de caráter privado, não político.

Além das mudanças nos espaços de socialização primária, o surgimento dessa esfera pública foi facilitado pelo desenvolvimento da imprensa periódica.

Habermas atribui uma importância particular aos periódicos críticos e semanários morais, os quais começaram a aparecer em algumas partes da Europa entre o final do século XVII e começos do XVIII. Embora essas publicações tenham surgido como periódicos dedicados à crítica literária e cultural, gradualmente foram se ocupando de questões de significado político e social mais geral. Por meio dos periódicos, revistas e jornais, estabeleceu-se uma audiência crítica de indivíduos privados, fazendo com que a esfera pública literária fosse amadurecendo e expandindo o reino da reflexão crítica, até adquirir a configuração de uma esfera pública propriamente política, com uma estrutura diferente da que têm as organizações políticas voltadas à busca do poder. Ocorre um deslocamento da crítica literária em direção às decisões do poder político.

Foi na Inglaterra, no início do século XVIII, que se deram as condições mais favoráveis para o surgimento da esfera pública burguesa. A censura e o controle político da imprensa foram menos rigorosos na Inglaterra do que em outros lugares da Europa. O sistema de licenças, que havia sido restabelecido por Carlos II, em 1662, caiu em desuso no final do XVII, dando seqüência a uma avalanche de novas publicações periódicas. Ao mesmo tempo, as casas de café proliferaram. Na primeira década do século XVIII, havia em torno de 3000 casas de café somente em Londres, cada uma com seu núcleo de clientes regulares. Muitos dos novos periódicos – como o *Tattler*, o *Spectator*, a *Review* de Defoe e o *Examiner* de Swift – estavam entretidos com a vida das casas de café. Tais periódicos incluíam comentários políticos e sátiras que se convertiam em parte integral das discussões nesses novos espaços de sociabilidade. A imprensa periódica, desse modo, tornou-se um elemento-chave da esfera pública em que os indivíduos privados se congregavam, nos cafés e outros centros de sociabilidade, para tomar parte nas discussões críticas sobre as atividades do Parlamento e da Coroa.

Uma parte essencial da argumentação de Habermas é sublinhar que a discussão crítica estimulada pela imprensa periódica teve um impacto gradualmente transformador sobre a forma institucional dos Estados modernos. Constantemente chamado a comparecer ante o fórum público, o Parlamento se abriu cada vez mais ao escrutínio público. Vale dizer, a uma forma de publicidade que se configurou fora do Estado. Sua base social foi constituída por públicos privados, formados por indivíduos livres e proprietários, donos de suas condições de vida, os quais procuravam fazer valer seus interesses frente ao Estado e submeter o próprio Estado ao poder da crítica. O meio dessa

confrontação, rico em consequências, foi o uso público da razão, enquanto articulado por indivíduos privados que formavam um público raciocinante, de relações horizontais e sem mediação do poder (HABERMAS, 1962, p. 27).

Nesse percurso traçado por Habermas, percebe-se como a esfera pública desempenha uma função de integração social, constituindo-se como espaço de convivência e de relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco. Porém, esta é apenas uma dimensão do processo de configuração da esfera pública burguesa. A outra dimensão é a de sua função política como instância crítica de racionalização da dominação política e do poder administrativo do Estado. Isso decorre da própria importância pública das questões vinculadas à economia capitalista. À medida que a economia capitalista foi-se expandindo, tornou-se cada vez mais evidente que a reprodução material teria de ser orientada por alguma regulação que fosse além da mão invisível do mercado.

A origem desse processo é descrita por Habermas a partir da crítica da Ilustração ao Estado moderno na sua forma Absolutista. O Estado absolutista representa o desafio que motiva o estabelecimento de uma sociedade civil contra o Estado, que procura institucionalizar seus próprios campos de crítica, sem buscar destruir o Estado, nem se converter num novo Estado, mas estabelecer uma forma de dualismo político, na qual uma esfera pública política controlará a autoridade pública do Estado. Para Habermas, a burguesia, cujo poder é por definição privado, não pode governar, mas também não pode aceitar uma forma de Estado que seja potencialmente arbitrário e não esteja controlado. Além disso, ela precisa de um poder unificado, capaz de garantir as condições políticas e legais de uma economia capitalista de mercado privada, dentro e inclusive mais além dos limites territoriais nacionais. A solução histórica foi a de conservar o Estado moderno criado pelo absolutismo, mas formalizando e racionalizando o exercício de seu poder, subordinando-o ao governo da lei, para obrigá-lo a estabelecer formas de autolimitação (por exemplo, por meio um conjunto de direitos individuais fundamentais, civis e políticos) e submetê-lo ao jugo da reflexão crítica por meio do uso público da razão. Nesse sentido, na esfera pública burguesa, os indivíduos têm uma relação argumentativa polêmica crítica em face do Estado, e não uma relação participativa. Supervisionam, procuram influenciar e de alguma maneira controlar o poder, mas eles mesmos não possuem uma parte do poder do Estado (COHEN; ARATO, 1992).

Em acréscimo, com o desenvolvimento dos Estados constitucionais modernos, onde são assegurados certos direitos e liberdades básicas, o papel

político da esfera pública foi formalmente reconhecido por meio do direito. Os direitos fundamentais institucionalizam formalmente a própria ideia de humanidade, gestada na esfera privada da intimidade. Esses progressos tiveram, segundo Habermas, uma considerável significação: comprovam o impacto político da esfera pública burguesa e o papel que esta desempenhou na formação dos Estados constitucionais modernos (COHEN; ARATO, 1992). Ademais, quando a esfera pública burguesa assume a configuração de uma instância de racionalização do poder, pelo debate crítico-racional entre indivíduos autônomos, ela constitui um princípio ou padrão de legitimação política que se mantém até hoje. A efetividade desse princípio pode ser averiguada por meio da análise dos processos de formação da opinião e da vontade pública, que se tornam o lugar privilegiado para avaliar a crítica social ao poder.

O processo de consolidação da esfera pública se dá no interior de uma intrincada diferenciação social, com uma interpenetração dos planos privado e público. Enquanto forma de integração social e mediação entre sociedade civil e Estado, ocorre uma institucionalização contraditória da esfera pública, instaurada numa dinâmica tensa que manifesta tanto numa crescente publicização das questões privadas, as quais se mostram no mundo moderno como questões de importância pública e de interesse geral, e representam, conforme Habermas, um potencial emancipatório, quando a publicização se dá segundo a norma de um debate crítico racional, quanto no risco de uma privatização das questões públicas, quando a economia capitalista e o Estado moderno vão impondo suas lógicas próprias sobre a esfera pública crítica e racional, transformando-a numa esfera pública demonstrativa e manipulativa, de mera agregação de interesses privados.

É esse caráter contraditório inscrito estruturalmente na esfera pública que Habermas quer demonstrar com a tese da decadência do caráter crítico da esfera pública no capitalismo tardio. Paradoxalmente, quanto mais se amplia a esfera pública, mais perde seu caráter crítico reflexivo. Para Habermas, a decadência da esfera pública burguesa foi o resultado da confluência de diversas tendências: 1) a crescente intervenção do Estado na economia capitalista. A separação entre estado e sociedade civil – que havia criado um espaço institucional para a esfera pública – começou a decompor-se à medida que o Estado assumiu um caráter cada vez mais intervencionista, expandindo a administração pública e a burocracia política. O Estado moderno liberal intervém na economia capitalista para proteger a estrutura econômica ameaçada por tendências de crises endógenas e dos processos de autorregulação limitados. Além disso, o

Estado social assume para si a responsabilidade de administrar o bem-estar dos cidadãos. 2) A captura dos poderes públicos por parte de associações privadas de grupos de interesse. 3) A concentração do capital e as desigualdades na capacidade dos indivíduos se autorrepresentarem. A concentração se estende aos meios de comunicação de massa. 4) A decadência da esfera íntima da família. Esta “[...] perde suas funções defensivas: de educação, defesa, cuidado e direção, e inclusive de proporcionar tradições e orientações... seu poder para formar condutas em áreas que eram consideradas mais internas dos membros das famílias burguesas”. 5) A massificação da cultura e da política. No âmbito da cultura, a importância dos espaços de sociabilidade como os cafés e salões vai declinando. Surge uma gama de instituições de meios de comunicação organizadas cada vez mais como empresas comerciais em grande escala. A comercialização dos meios de comunicação alterou seu sentido: o que antes era um fórum exemplar de debate crítico racional converteu-se num campo de consumo cultural, e a esfera pública tornou-se um mundo simulado de criação de imagem e de manejo da opinião pública. No âmbito da política: ascensão da política de partidos, manipulação da esfera pública para garantir a lealdade das massas (COHEN; ARATO, 1992).

Com o esmaecimento da função crítica da esfera pública burguesa, houve, de acordo com Habermas (1962, p. 158), um processo de “refeudalização da esfera pública” nas sociedades democráticas contemporâneas. As sofisticadas técnicas dos novos meios de comunicação são empregadas para conferir uma aura de prestígio às autoridades públicas, tal como outrora as figuras reais usavam de uma esfera pública representativa nas cortes feudais. Essa refeudalização da esfera pública transforma a política em um espetáculo dirigido, em que os líderes e partidos pretendem, de tempos em tempos, obter uma aclamação plebiscitária de uma população despolitizada. A maioria da população está excluída da discussão pública e dos processos de tomada de decisões e é manipulada como um recurso que permite aos líderes políticos obterem, com a ajuda de técnicas midiáticas, uma aceitação suficiente para legitimar programas políticos. No desenvolvimento desse argumento pessimista, Habermas antecipou, com uma lucidez notável, o caráter deslumbrante de nossas campanhas eleitorais através dos *mass media*.

Contudo, apesar das transformações estruturais da esfera pública nos séculos XIX e XX terem transformado radicalmente a natureza da vida pública, Habermas continua argumentando que a esfera pública burguesa expressa ideais e princípios – na verdade, ela deu o impulso à institucionalização de

princípio racional de legitimação política – caros às democracias constitucionais contemporâneas e que mantêm sua pertinência até hoje. A ideia mais importante é a do princípio crítico da esfera pública. Trata-se da ideia de que as opiniões pessoais dos indivíduos privados podem desenvolver-se num processo de debate racional crítico, aberto a todos e livre de dominação, em que prevalece a força do melhor argumento. Habermas sustenta que, a despeito do declínio da esfera pública burguesa, que proporcionou uma realização parcial e imperfeita do ideal, o princípio crítico da esfera pública conserva seu valor como ideal normativo, como um forma de critério crítico mediante o qual as deficiências e os momentos de inércia das instituições existentes podem ser avaliados. O princípio de um uso público da razão é o conceito nuclear de uma teoria da democracia ou da política deliberativa, ainda em esboço rudimentar, em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.³

II

Nas últimas décadas, a investigação de Habermas deslocou-se para as relações entre moral, política e direito, no marco de uma teoria da democracia deliberativa. Continua o problema de saber como uma teoria da democracia, fortemente impregnada pelo ideal normativo que noutro tempo encarnou a esfera pública burguesa, poderia ser desenvolvida e aplicada sob as condições das sociedades modernas, complexas e plurais. De um modo esquemático, pode-se afirmar que Habermas defende uma forma de *republicanismo kantiano* que se autointerpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Para Habermas (2007, p.163), “[...] o Estado constitucional democrático, que depende de uma forma deliberativa de política, representa, em geral, uma forma de governo pretensiosa do ponto de vista epistêmico e, de certa forma, sensível à verdade”. Sua legitimidade depende de pretensões de validade contestáveis em público, portanto, de um “uso público da razão” no qual devem ser levados em conta todos os temas, posicionamentos, informações e argumentos que encontram

³ Nas páginas finais do livro, Habermas propõe algumas ideias de como o princípio crítico da esfera pública poderia tornar-se efetivo, dentro de organizações e grupos de interesses que têm assumido um papel cada vez mais crescente nos assuntos políticos. No esboço dessas propostas para uma “democratização intra-organizativa”, percebe-se a dívida de Habermas com a obra de seu orientador, Wolfgang Abendroth, de Marburg. Entretanto, as propostas apresentadas por Habermas eram muito vagas e acabaram deixando a impressão de que, dada a complexidade das sociedades modernas, internamente diferenciadas, tais propostas eram em sua maior parte impraticáveis.

ressonância na esfera pública (informal e formal) e contribuem de alguma forma para a mobilização de certas decisões implementadas pelo poder político.

Abreviando muitos aspectos das reflexões de Habermas sobre a relação e possíveis mediações entre moral, política e direito na teoria da modernidade, para fins de exposição, pode-se, grosso modo, diferenciar duas linhas de argumentação sobre diferentes formas de realização do ideal normativo do uso público da razão e de entender o conceito de esfera pública, em *Direito e Democracia* (1997), obviamente interligadas entre si. Por um lado, na reconstrução da sua concepção intersubjetiva do conceito kantiano de autonomia, a partir dos pressupostos pragmáticos da ação e de liberdade comunicativas. Habermas condensa essas qualidades no *princípio do discurso*, pelo qual somente são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais (HABERMAS, 1997, I, 142). Por outro lado, numa abordagem apoiada nas teorias sociológicas da democracia e do direito, o princípio do discurso é “traduzido” para as condições do procedimento deliberativo de legitimação próprio do Estado de direito democrático, para o qual os próprios cidadãos membros de uma comunidade jurídica concreta podem chegar, no uso de sua razão na esfera pública (informal das redes anônimas e formal do sistema político-institucional) e na sociedade civil, a uma autocompreensão de si mesmos a propósito das bases normativas de sua vida em comum.

O princípio do discurso satisfaz uma necessidade pós-metafísica de justificação, explicitando “[...] o sentido da imparcialidade de juízos práticos”, servindo como um procedimento de teste para a fundamentação de normas de ação em geral (éticas, morais e jurídicas). Segundo Habermas, “[...] este princípio possui certamente um caráter normativo”, mas ainda não é um princípio moral, pois “conta apenas com uma intersubjetividade de ordem superior” situada num “nível de abstração que, apesar de seu conteúdo normativo, ainda é neutro em relação ao direito e à moral” (HABERMAS, 1997, I, p. 142). Pelo fato de não poder mais recorrer a conceitos fortes de natureza, que extraem os elementos normativos de uma constituição do ente ou da subjetividade, a teoria discursiva de Habermas

[...] procura obter um conteúdo normativo da própria prática de argumentação, da qual nos sentimos dependentes sempre que nos encontramos numa situação insegura – não apenas como filósofos ou cientistas, mas também quando, em nossa prática comunicativa cotidiana, a quebra de rotinas nos obriga a parar um momento e refletir, a fim de

nos certificarmos reflexivamente acerca de expectativas justificadas. (HABERMAS, 2007, p. 96).

No contexto do pluralismo, o reservatório de elementos comuns encolheu – o único recurso dos cidadãos para resolver suas controvérsias e conflitos é lançar mão do conteúdo normativo dos pressupostos da argumentação.

Para Habermas, o ponto de partida de um princípio de justificação pós-metafísico encontra-se naqueles pressupostos pragmáticos inevitáveis nos quais os participantes da argumentação têm de se apoiar implicitamente quando decidem participar de “uma busca cooperativa” da verdade, a qual assume a forma de uma disputa por melhores argumentos. Impera nessa busca a “coerção não-coercitiva” do melhor argumento. O que vale como “melhor argumento” depende do fato de a aceitabilidade racional de afirmações questionáveis estar fundada, em última instância, na ligação entre “bons argumentos” e idealizações (contrafáticas) da situação cognitiva que os participantes têm de assumir, na condição de participantes de discursos práticos racionais. Os pressupostos pragmáticos inevitáveis mais importantes são: inclusividade, distribuição simétrica das liberdades comunicativas; condição de franqueza, ausência de constrangimentos externos ou internos da estrutura da argumentação (HABERMAS, 2007, p. 97).

O importante, para Habermas, é que não se pode extrair desse conteúdo normativo dos pressupostos da argumentação regras morais deontológicas do tipo “dever de tratar a todos como iguais” ou “o dever da franqueza”. Os pressupostos da argumentação possuem um sentido performático, “[...] são normativos num sentido transcendental” (HABERMAS, 2007, p. 92), e não podem ser confundidos com obrigações morais, pelo fato de que não podem ser transgredidos sistematicamente sem que o próprio jogo da argumentação seja destruído: são condições de possibilidade para a justificação de regras morais (entre outras). O conteúdo normativo do jogo da argumentação representa um potencial de racionalidade o qual pode ser atualizado no uso público da razão, no exame crítico-reflexivo de diferentes pretensões de validade, sem estabelecer diretamente normas de ação, “[...] mas critérios para um processo de aprendizagem que se corrige a si mesmo” (HABERMAS, 2007, p. 99). A única coerção é a obrigação de assumir o “ônus de julgar” (*burdens of judgment*, na linguagem de Rawls). Esse potencial de racionalidade desenvolve-se em diferentes direções, dependendo do tipo de pretensão de

validade que é tematizada e do correspondente tipo de discurso. O princípio do discurso, enquanto procedimento de teste intersubjetivo de fundamentação pós-convencional de normas de ação em geral, ainda não especifica quais tipos de razões são convincentes e capazes de gerar acordos ou consensos. Tal como o imperativo categórico de Kant, expressa apenas um procedimento de justificação imparcial de normas e valores, que possibilita aos próprios indivíduos resolver suas controvérsias, fazendo uso da razão prática em toda sua extensão: para fundamentar regras do agir instrumental que têm a ver com a escolha racional de meios e fins; orientações valorativas e éticas que se referem à vida boa; normas e juízos morais sob a perspectiva da justiça.

Habermas elabora uma tipologia de conflitos que caracterizariam a política deliberativa, numa sociedade democrática: conflitos de interesses e de questões pragmáticas; conflitos ético-culturais (as lutas por reconhecimento); questões de justiça e morais. Trata-se de um modelo multidimensional de conflitos na esfera pública democrática, no qual o uso público da razão fica vinculado a três dimensões da razão prática: a dimensão da *moral* ou da *justiça universalista*, orientada para a resolução equitativa e imparcial de conflitos interpessoais que têm de ser ajuizados sob o ponto de vista do que é bom para todos, reivindicando uma aceitabilidade racional universal para suas normas; a dimensão *ético-política*, orientada para as avaliações fortes sobre a vida digna, a interpretação de valores culturais e de identidades, e como tal reivindica a aceitação de valores éticos, a partir do ponto de vista do que é bom para nós, membros de uma determinada comunidade política; e a dimensão *pragmática instrumental*, orientada para a satisfação instrumental e estratégica de certos fins e interesses, preocupada com a adequação de meios e fins através de regras práticas, cuja validade é dada por critérios de eficácia e de utilidade. Essas três dimensões produzem diferentes tipos de “acordo racional”. Em *Direito e Democracia*, Habermas associa *Einverständnis* [acordo pelo entendimento] aos discursos e às convicções racionalmente motivadas relativas a questões de verdade e de moral; *Vereinbarung* [acordo pelo ajuste das partes] às negociações e à formação de compromissos em torno de interesses; e *Konsens* [acordo pelo consenso], usado para designar o acordo acerca da autocompreensão coletiva. O que diferencia os tipos de acordo são os tipos de razões válidas: o primeiro tipo de acordo exige que as partes aceitem o resultado a partir das mesmas razões, enquanto, no segundo caso, o resultado pode ser aceito pelas diferentes partes por razões diferentes. Já o consenso exige a “conciliação”, “concordância” [*Übereinstimmung*] reflexiva entre as orientações de valores das partes. O que

importa são as condições procedimentais de chegar a uma compreensão mútua sobre as pretensões de validade contestadas.

Esse procedimento deliberativo não exclui de antemão o possível potencial de verdade de diferentes fundamentações (religiosas ou seculares). A única exigência é que as diferentes contribuições ou posições têm de ser traduzidas numa *linguagem comum* acessível a todos, o que pode envolver custos de tradução a todos os envolvidos.

Para Habermas, isso é o máximo que uma filosofia social crítica pode oferecer para as democracias constitucionais marcadas pelo pluralismo legítimo: a reconstrução de um procedimento pelo qual os próprios indivíduos podem chegar a uma avaliação imparcial das questões práticas fundamentais. E esse procedimento é formalizado por Habermas no princípio do discurso. Do *ponto de vista cognitivo*, o princípio do discurso coloca em evidência o sentido das exigências de uma fundamentação pós-convencional e das condições de aceitabilidade racional, enquanto, do *ponto de vista normativo*, explicita o sentido da imparcialidade dos juízos práticos. Nada vem antes da prática de autodeterminação dos cidadãos, a não ser o princípio do discurso, o qual está inscrito nas condições de socialização comunicativa em geral e no próprio sistema de direitos fundamentais, constitutivo do Estado democrático de direito. O ponto de vista imparcial operacionalizado no princípio do discurso constitui um procedimento de teste, o “[...] procedimento aberto de uma práxis argumentativa que se encontra sob os pressupostos exigentes do ‘uso público da razão’ e que não exclui de saída o pluralismo das convicções e visões de mundo” (HABERMAS, 1998, p. 54).

A segunda linha de argumentação sobre esfera pública desenvolvida por Habermas está relacionada com aspectos essenciais de sua teoria crítica da sociedade fundada na distinção entre sistema e mundo da vida, elaborada de forma mais sistemática em *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Com essa distinção, como forma de sociabilidade e na sua função política como princípio de legitimação política por meio do debate crítico racional, a esfera pública ganha contornos distintos nas sociedades contemporâneas, com uma expansão de sua infraestrutura social.

Neste ponto, precisamos acompanhar o desdobramento do princípio do discurso na forma de um princípio da democracia, institucionalizado no próprio sistema de direitos das democracias constitucionais. Trata-se de ver como Habermas reconstrói a institucionalização jurídica (no vínculo interno

entre sistema de direitos fundamentais e soberania popular) do uso público da razão, encarregado de introduzir o ponto de vista da imparcialidade nos processos de formação da opinião pública e da vontade política. Sem essa exigência de imparcialidade, não é possível pensar a legitimidade do exercício do poder político, no qual os limites da tolerância são definidos. “O exercício de um poder que não consegue justificar-se de modo imparcial é ilegítimo porque, nesse caso, uma parte estaria impondo sua vontade a outra. Cidadãos de uma comunidade democrática devem apresentar, uns aos outros, argumentos porque somente assim o poder político perde seu caráter eminentemente repressivo” (HABERMAS, 2007, p. 138). Num Estado de direito democrático que precisa permanecer neutro do ponto de vista das diferentes doutrinas abrangentes, só valem como legítimas “[...] as decisões políticas que puderem ser justificadas à luz de argumentos acessíveis em geral” (HABERMAS, 2007, p.138).

De acordo com Habermas,

[...] o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. (HABERMAS, 1997, I, p. 145).

O princípio da democracia pressupõe a possibilidade da decisão racional de questões práticas em geral, mais precisamente, refere-se à legitimação daquelas normas de ação que surgem sob a forma do direito. O princípio da democracia enquanto tal não é uma regra da argumentação, nada diz sobre se e como é possível abordar discursivamente questões prático-morais: relaciona-se às condições abstratas de institucionalização da formação racional da opinião e da vontade, através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação no processo de normatização jurídica.

Conforme a reconstrução de Habermas, o princípio da democracia e o sistema de direitos não estão numa relação de subordinação, mas se pressupõem mutuamente. Existe uma cooriginariedade e uma interdependência recíproca entre eles. O sistema de direitos aparece como o outro lado do princípio da democracia e este somente pode aparecer como o cerne de um sistema de

direitos (HABERMAS, 1997, I, p.158). O vínculo interno entre Estado de direito e democracia deliberativa (direitos humanos e soberania popular; autonomia privada e autonomia pública) aparece na reconstrução da *gênese lógica do sistema de direitos* (HABERMAS, 1997, I, p.158).

O princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo, portanto, o princípio da democracia, se constituem de modo co-originário.

Essa gênese pode ser separada em dois estágios: o das condições de formalização jurídica da socialização horizontal em geral (sem o poder organizado do Estado) e o da formalização jurídica da relação vertical entre a prática de autodeterminação dos cidadãos e o poder político exercido na forma do Estado democrático de direito. O que Habermas demonstra nessa reconstrução é que o vínculo interno, do ponto de vista normativo, entre Estado de direito e a democracia deliberativa está pressuposto na própria estrutura reflexiva e características formais do direito moderno (direitos subjetivos, direito coativo e direito positivo)

O primeiro estágio da reconstrução do sistema de direitos fundamentais consiste em focalizar a interligação entre o princípio do discurso e a forma jurídica moderna. Habermas (1997, I, p.157) parte da formulação kantiana do princípio do direito: “[...] a liberdade de cada um deve poder conviver com a igual liberdade de todos, segundo uma lei universal”. Por essa formulação, o direito obrigatório estende-se somente às relações externas entre pessoas e se dirige à liberdade de escolha de sujeitos que se orientam pelos seus próprios interesses e concepções do bem. A forma do direito moderno assegura o *status* de pessoa do direito mediante liberdades subjetivas de ação reclamáveis juridicamente e que podem ser usadas conforme o arbítrio de cada um. Todavia, a ordem jurídica também tem de poder ser acatada por razões morais. Nesse sentido, o espaço legítimo de liberdade das pessoas de direito é determinado por meio de um esquema de iguais liberdades subjetivas de ação, assegurado por uma lei universal.

Não obstante, embora a forma do direito já esteja vinculada conceitualmente às liberdades subjetivas segundo uma lei universal da liberdade, ela mesma não consegue determinar nenhum direito. A expressão

“lei universal” carrega todo o peso da legitimação. E, diferentemente de Kant, a forma do direito exige, como direito positivo,

[...] o papel de um legislador político pelo qual a legitimidade da legislação se explique mediante um procedimento democrático que assegure a autonomia política dos cidadãos. Os cidadãos são politicamente autônomos somente quando podem entender-se a si mesmos conjuntamente como autores daquelas leis a que se submetem como destinatários. (HABERMAS, 1998, p. 69).

O que Habermas acredita que deve ser demonstrado é o argumento de que um sistema de direitos pode ser desenvolvido somente quando a forma jurídica adquirir expressão no procedimento da soberania popular, em cujo exercício os cidadãos especificam o que pode ser considerado como uma lei universal.

A forma do direito, portanto, não pode subsistir num estado de pureza transcendental: as liberdades subjetivas têm de ser configuradas e interpretadas pelos próprios cidadãos. Isso implica considerar o vínculo interno entre autonomia privada e pública, direito e democracia.

O princípio do discurso pode assumir através do *medium* do direito a forma de um princípio da democracia somente à medida que o princípio do discurso e o *medium* do direito se interliguem e desenvolvam num sistema de direitos que coloca a autonomia privada e pública numa relação de pressuposição mútua. E vice-versa, qualquer exercício da autonomia política significa ao mesmo tempo uma configuração concreta e interpretação destes direitos através de um legislador histórico. (HABERMAS, 1997, I, p. 165).

Por um lado, não existe nenhum direito sem liberdades subjetivas de ação que assegure a autonomia privada das pessoas de direito individuais. Por outro, não existe nenhum direito legítimo sem a legislação democrática comum dos cidadãos livres e iguais. Um é condição para o outro: o conteúdo normativo dos direitos de liberdade é condição para a institucionalização jurídica do uso público da razão dos cidadãos. Porém, ao mesmo tempo, só existem quando configurados e interpretados na própria razão pública.⁴

⁴ “Nada vem antes da prática de autodeterminação dos cidadãos, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições de socialização comunicativa em geral, e, de outro, o *medium* do direito. Temos de lançar mão do *medium* do direito caso queiramos implementar no processo

Dessa ligação interna entre autonomia privada e pública segue-se que as questões de justificação da normatividade não podem ser respondidas apenas pelo princípio da soberania popular ou apenas se recorrendo ao império das leis garantidas pelos direitos individuais básicos. Tal como Rawls, Habermas parte do fato de que a filosofia política não logrou dirimir de forma satisfatória a tensão entre soberania popular e direitos humanos, ou liberdade dos antigos e liberdade dos modernos. Para Habermas, essa tensão pode ser apaziguada quando se considera o procedimento democrático de legitimação política a partir do princípio do discurso. Sob as condições do pluralismo cultural, é o processo democrático que confere força legitimadora ao processo de criação do direito.

A almejada coesão interna entre direitos humanos e soberania popular consiste assim em que a exigência de institucionalização de uma prática cidadã do uso público das liberdades comunicativas seja cumprida justamente por meio dos direitos humanos. Direitos humanos que *possibilitam* o exercício da soberania popular não se podem impingir de fora, como uma restrição. (HABERMAS, 2002, p. 292).

Isso significa interpretar de outra maneira o sistema de direitos fundamentais.⁵ Por um lado, o sistema de direitos não pode ser reduzido a uma interpretação moral, como querem os liberais⁶. Por outro, não pode ser

de legislação - com o auxílio de iguais direitos de comunicação e de participação - o princípio do discurso como princípio da democracia. Entretanto, o estabelecimento do código jurídico enquanto tal já implica direitos de liberdade, que criam o *status* de pessoas do direito, garantindo sua integridade. No entanto, esses direitos são condições necessárias que apenas possibilitam o exercício da autonomia política: como condições possibilitadoras, eles não podem circunscrever a soberania do legislador, mesmo que estejam à sua disposição. Condições possibilitadoras não impõem limitações àquilo que constituem” (HABERMAS, 1997, I, p. 165).

⁵ Habermas (1997, I, p. 159-160) apresenta cinco categorias de direitos: “[...] direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito a maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação; direitos que resultam da configuração politicamente autônoma do *status* de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito; direitos fundamentais que resultam da possibilidade de acionar os direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção judicial individual; direitos fundamentais à participação, em igualdade de oportunidades, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais criam direito legítimo; direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de oportunidades, das quatro categorias de direitos anteriores”.

⁶ “A reivindicação de legitimidade das normas jurídicas apóia-se sobre vários tipos de razões. A práxis legislativa justificadora depende de uma rede ramificada de discursos e negociações – e não apenas de discursos morais” (HABERMAS, 2002, p. 289).

simplesmente a expressão da autocompreensão ética da soberania popular, como reivindicam os republicanos e os comunitaristas. A autonomia privada dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política.

Na reconstrução do vínculo interno entre estado de direito e democracia deliberativa, apresentada no nível de socialização horizontal da autodeterminação dos cidadãos, o argumento de Habermas consiste em ressaltar o sentido intersubjetivo dos direitos da cidadania democrática: são relações que têm sua base nas estruturas de reconhecimento recíproco, têm os mesmos pressupostos da racionalidade comunicativa. Os pressupostos *quasi-transcendentais* das experiências de reconhecimento recíproco, vivenciadas no face a face da vida quotidiana e na forma reflexiva do discurso, estão incorporados no próprio sistema moderno de direitos, que possibilita diferentes experiências de respeito e reconhecimento recíprocos entre indivíduos estranhos entre si, e que querem permanecer estranhos.

Contudo, vale destacar que essa reconstrução se dá no nível conceitual, mas não há garantia de que isso vá necessariamente acontecer nas deliberações públicas efetivas. Trata-se de um pressuposto que confere sentido ao ideal de autodeterminação política dos cidadãos. No entanto,

[...] compete aos destinatários decidir se eles, enquanto autores, vão empregar sua vontade livre, se vão passar por uma mudança de perspectivas que os faça sair do círculo dos próprios interesses e passar ao entendimento sobre normas capazes de receber o assentimento geral, se vão ou não fazer um uso público de sua liberdade comunicativa, [ou seja], as instituições jurídicas da liberdade decompõem-se quando inexistem iniciativas de uma população acostumada à liberdade. Sua espontaneidade não pode ser forçada através do direito; ele se regenera através das tradições liberais e se mantém nas condições associacionais de uma cultura política liberal. (HABERMAS, 1997, I, p. 167-168).

A cultura política liberal de um mundo da vida racionalizado é uma das condições essenciais à realidade efetiva da prática de justificação e do ideal normativo da democracia. Assim como o conceito de mundo da vida é complementar ao de ação comunicativa, pode-se afirmar que a noção de *cultura política comum* é complementar ao conceito de discurso prático, como forma de apaziguar o risco do dissenso e assegurar alguma estabilidade da tensão entre facticidade e validade. Evidentemente, os discursos práticos contam também com sua institucionalização no sistema de direitos. Todavia, Habermas não

desconsidera o enraizamento do universalismo liberal-igualitário do sistema de direitos na cultura política comum, que tem um apelo mais forte aos corações e mentes das pessoas. O uso público da razão (e sua tradução numa política deliberativa) passa tanto pela institucionalização dos procedimentos discursivos e a garantia do universalismo do sistema de direitos fundamentais, quanto pelo enraizamento na autocompreensão ético-política dos cidadãos membros de uma comunidade política, o que torna inevitável a *impregnação ética* de qualquer comunidade jurídica e de qualquer processo democrático de concretização dos direitos fundamentais. Isso implica, por sua vez, que nas democracias constitucionais modernas existe uma tensão insuperável na definição dos limites da tolerância: entre o universalismo (abstrato) dos direitos fundamentais (institucionalizados) de uma comunidade político-jurídica de cidadãos livres e iguais, e o particularismo dos cidadãos que se sentem membros de uma comunidade política concreta que compartilha valores, linguagem, tradições e narrativas comuns.

Na formulação de sua concepção de democracia radical e na sua perseverança no projeto do socialismo – concebido não como uma forma de vida real, mas como expressão-síntese das condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os cidadãos têm de se compreender por si próprios – Habermas reconstrói o uso público da razão a partir das formas de comunicação e espaços de sociabilidade de uma sociedade civil que advêm de esferas privadas mantidas intactas, nos fluxos comunicativos de uma esfera pública vitalizada e assentada numa cultura política liberal. Nesse sentido, critica a ideia republicana de uma democracia radical que, entre outras coisas, desconsidera o caráter sistêmico e a dinâmica própria das relações de poder e conflito, numa sociedade democrática.

Segundo Habermas, a política democrática deve ser analisada não só com instrumentos da teoria da ação, mas também com os instrumentos da teoria dos sistemas. Nesse sentido, a política deliberativa e o uso público da razão como procedimento têm de ser examinados tanto pela perspectiva da formação da vontade e da opinião baseadas no debate crítico-racional quanto pela perspectiva dos sistemas político-administrativos governado pelo *medium* poder e da economia de mercado. Surge a questão de como os cidadãos podem influenciar o sistema político, através de processos de formação da opinião e da vontade coletivas sem, ao mesmo tempo, prejudicar a dinâmica própria do sistema. Habermas desenvolveu dois modelos, que expressam diferentes relações entre sistema e mundo da vida.

Em *Soberania Popular como Procedimento* (1990)⁷, a política deliberativa aparece segundo um modelo do sitiamento: a “fortificação política”, o poder burocrático das administrações públicas, é sitiada à medida que os cidadãos, por intermédio de discursos públicos, tentam influenciar, sem pretensões de conquista, os processos de julgamento e decisão. As liberdades comunicativas aprisionadas devem se efetivar por meio do uso público da razão. Todavia, a “influência” das opiniões concorrentes na esfera pública e o poder comunicativo formado no horizonte da esfera pública, conforme procedimentos democráticos, só podem se tornar efetivos se atuarem sem intenções de conquista sobre o poder administrativo, programando-o e controlando-o.

Em *Direito e Democracia*, a política deliberativa é pensada no modelo de eclusas, no qual o sistema político constituído a partir do Estado constitucional consiste em um centro (parlamento, tribunais, administração) e uma periferia. Os influxos comunicativos vindos da periferia têm de transpor as eclusas dos procedimentos democráticos e do Estado constitucional, para atingirem os centros de tomada de decisão. Como são as matérias que precisam de uma regulamentação não podem ser definidas somente pelo legislador político, mas requerem, por parte da administração e da justiça, que eles mesmos legislem, essa atividade legislativa paralela e implícita necessita de outras formas de participação, para ser legitimada. Nesse sentido, uma dose de formação democrática da vontade tem de migrar para dentro da própria administração; o judiciário, por sua vez, que implementa o direito, tem de se justificar diante de foros ampliados de crítica jurídica.

Em ambas as formulações, a esfera pública é o campo de mediação tensa e conflitante entre os imperativos sistêmicos do Estado e da Economia e as demandas do mundo da vida. A esfera pública não pode ser concebida como uma instituição, nem como um sistema ou uma organização: ela se caracteriza por um fluxo comunicacional de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis, adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Ela constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo. A infraestrutura social da esfera pública consiste em um leque abrangente de associações formadoras de opinião, especializadas em temas e contribuições, que vão desde associações que representam grupos

⁷ Texto publicado em HABERMAS, 1997.

de interesses claramente definidos, sindicatos, instituições culturais, grupos com preocupações específicas, como proteção ao meio ambiente, proteção dos animais, teste de produtos, etc., igrejas e instituições de caridade.

A esfera pública política é descrita por Habermas como uma caixa de ressonância para problemas que devem ser trabalhados pelo sistema político, por que de outro modo não poderiam ser resolvidos. Nesse sentido, a esfera pública é um sistema de alarme com sensores não especializados, porém sensíveis no âmbito de toda sociedade. Mas, do ponto de vista da teoria democrática, a esfera pública deve reforçar a pressão dos problemas, isto é, não apenas perceber e identificar os problemas, mas também tematizá-los de modo convincente e de modo eficaz, dota-los de contribuições e dramatiza-los de tal modo que sejam assumidos e trabalhados pelo complexo parlamentar. À função de sinalização deve ser acrescentada uma problematização eficiente. Além disso, a capacidade limitada de tratar os problemas deve ser compensada por um controle posterior do tratamento dado aos problemas no interior do sistema político. A esfera pública tem o papel de fazer com que complexo formado pelo sistema político institucional, a administração pública e o judiciário se constituam como contextos de justificação que estejam ligados aos contextos de descoberta. A esfera pública só conseguirá desempenhar este papel se estiver enraizada no mundo da vida, ela tem de perceber e tematizar os problemas da sociedade como um todo e, portanto, tem de ser formada a partir dos contextos comunicacionais daqueles potencialmente atingidos. Ela é carregada por um público recrutado da totalidade dos cidadãos. Na multiplicidade das vozes deste público ecoam as experiências de histórias de vida provocadas pelos sistemas de ação funcionalizados: economia e Estado. Habermas argumenta que os canais de comunicação da esfera pública estão ancorados nos domínios da vida privada – nas interações densas da família e do círculo de amigos e nos contatos mais soltos com vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos, e assim por diante, de modo que as estruturas espaciais das interações simples podem se ampliadas e abstraídas, mas não destruídas. Assim, a prática cotidiana do entendimento mútuo continua valendo também para a comunicação entre estranhos, que é levada a cabo em esferas pública ramificadas de modo complexo. A esfera pública retira seu impulso a partir da elaboração privada de situações sociais problemáticas que repercutem nas biografias particulares.

A esfera pública tem um núcleo organizatório: a sociedade civil. São aquelas associações não estatais e não-econômicas de base voluntária que ancoram as estruturas comunicativas da esfera pública nos componentes sociais

do mundo da vida. A sociedade civil é formada por associações, organizações e movimentos que emergem de maneira mais ou menos espontânea e que absorvem e condensam a ressonância que as situações-problemas da sociedade encontram nos campos vitais, transportando-as de forma amplificada para a esfera pública. Contudo, ela preserva sua ambiguidade estrutural: é um espaço do exercício pleno da cidadania democrática, mas é também um espaço de manipulação e afirmação dos imperativos dinheiro e poder. Cabe ao teórico crítico da sociedade manter-se sensível à dinâmica contraditória do real, elaborando diagnósticos de épocas que apontem tanto para os potenciais emancipatórios quanto para as patologias de uma razão com pretensões universais, reconstruídas no em espaços sociais e horizontes de expectativas historicamente situados.

WERLE, Denilson Luis. Reason and Democracy. Public use of reason and deliberative politics in Habermas. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 149-176, 2013. Edição Especial.

ABSTRACT: The objective of this article is to examine how Habermas, guided by a normative intuition of the public use of reason, reconstructs a procedural conception of deliberative democracy which, without disregarding the strategic and instrumental dimensions of the public sphere and of politics, reconstructs the epistemic dimension of democracy: the rational acceptability of political agreements. First, I briefly present a historical and sociological analysis of the concept of the public sphere in *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962). I then present two lines of argumentation regarding the concept of the public sphere and deliberative democracy in *Between Facts and Norms* (1992): one refers to the principle of justification based on public reason as an intersubjective and political reconstruction of the Kantian concept of autonomy; the other refers to the essential aspects of the critical theory of society based on the distinction between lifeworld and system, and on the sociological and institutional “translation” of the public use of reason in the concepts of civil society and public sphere.

KEYWORDS: Public use of reason. Public sphere. Deliberative politics. Habermas.

REFERÊNCIAS

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge/Mass.: MIT Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied, Darmstadt: Herman Luchterhand Verlag, 1962.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia*. Entre Facticidade e Validade. (v. I e II) Trad. Flávio Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. *Debate Sobre el Liberalismo Político*. Barcelona: Paidós, 1968.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro. Estudos de teoria política*. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião*. Estudos filosóficos. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

KERSTING, Wolfgang. *Gerechtigkeit und öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Paderborn: Mentis, 2006.