

**MUDANÇA ESTRUTURAL NA ESFERA
PÚBLICA 50 ANOS DEPOIS**

CLOVIS RICARDO MONTENEGRO DE LIMA (ORG.)

**MUDANÇA ESTRUTURAL NA ESFERA
PÚBLICA 50 ANOS DEPOIS**

Anais do VIII Colóquio Habermas

**João Pessoa
EDITORA DA UFPB
2012**



Este trabalho está licenciado sob a Licença Atribuição-Não Comercial 3.0 Brasil da Creative Commons. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/br/> ou envie uma carta para Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

Ficha Catalográfica elaborada por Fabiana Menezes Santos da Silva CRB-7/5274

M943 Mudança estrutural na esfera pública 50 anos depois / Clóvis Ricardo Montenegro de Lima (Org.). – Rio de Janeiro : [s.n.], 2012.

620p.

Originados dos anais do VIII Colóquio Habermas, realizado no Rio de Janeiro de 22 a 24 de maio de 2012.

ISBN: 978-85-7745-234-7

1. Habermas, Jürgen. 2. Esfera pública. 3. Ética do discurso. 4. Teoria discursiva. 5. Direito. 6. Informação. I. Lima, Ricardo Montenegro de. (Org.).

CDD 340.1 (21.ed)

Capa: Victor Hugo Vasconcelos.

Foto: Disponível em: <http://openphoto.net/gallery/image.html?image_id=23142&hints=>>

Editoração: Fabiana Menezes Santos da Silva

SUMÁRIO

REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE COMUNICATIVA

Flavio Beno Siebeneichler 13

TRANSPARÊNCIA E PUBLICIDADE: A ESFERA PÚBLICA SEGUNDO JÜRGEN HABERMAS

Luiz Repa 23

PRESCRITIVISMO E RELATIVISMO

Alcino Eduardo Bonella 39

ADEUS À TEORIA DISCURSIVA?

Alessandro Pinzani 45

A QUESTÃO NEGRA NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA: QUESTÕES DE INTEGRAÇÃO, RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO

Alicianne Gonçalves de Oliveira 57

A OPINIÃO ENTORPECIDA: BREVE ANÁLISE SOBRE A ESFERA PÚBLICA VICIADA E A FALTA DE RAZÃO NO DEBATE SOBRE DROGAS NO BRASIL

Athos Luiz dos Santos Vieira 75

OPINIÃO PÚBLICA, PUBLICIDADE E CONSUMO: UMA LEITURA A PARTIR DE HABERMAS

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva

Gilvan Luiz Hansen

Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro 93

HABERMAS E A VERDADE NA ESFERA PÚBLICA

Frederico Oléa 109

A REINVENÇÃO DA ESFERA PÚBLICA: OS DISCURSOS EM REDE, RECONHECIMENTO E POLÍTICA DELIBERATIVA

Marcio Gonçalves

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima 125

REPERCUSSÕES DO CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA HABERMASIANO NO PROJETO PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL

Alessandra Genú Pacheco 141

INFORMAÇÃO E POLÍTICA DE DEFESA: O DEBATE DA DEFESA NO BRASIL APÓS 1988

Angelica Ceron

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima 153

AS IMPLICAÇÕES BURGUESAS DA ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS

Gilvan Luiz Hansen

Gilvan Luiz Hansen Júnior

Ozéas Corrêa Lopes Filho 179

HOBBS E ROUSSEAU: RESSONÂNCIAS MODERNAS NA ESFERA PÚBLICA HABERMASIANA

Hélio Alexandre da Silva 193

A ESFERA PÚBLICA 50 ANOS DEPOIS: ESFERA PÚBLICA E MEIOS DE COMUNICAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS

EM HOMENAGEM AOS 50 ANOS DE *MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA*

Jorge Adriano Lubenow 215

HABERMAS E AS APROPRIAÇÕES CULTURAIS DAS TICS: RUMO A CIBERESFERAS PÚBLICAS?

Marco Antônio de Almeida 245

A CONSTITUIÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA VIRTUAL E A CONTRIBUIÇÃO DO CAMPO DA COMUNICAÇÃO

Marta H. D. Tejera 263

ESPAÇO PÚBLICO E DIREITOS HUMANOS: considerações acerca da perspectiva habermasiana

António Cavalcanti Maia 277

TERIA HABERMAS RECORRIDO A UMA SUPOSIÇÃO DWORKIANA EQUIVOCADA EM *DIE ZUKUNFT DER MENSCHLICHEN NATUR?*

Charles Feldhaus 301

AMPLIAÇÃO DE DIREITOS POLÍTICOS DE SUFRÁGIO UNIVERSAL E VOTO DIRETO NO BRASIL

André Mendes da Fonseca Ferraz 317

COMPLEMENTAÇÃO FUNCIONAL DOS DÉFICITS DA MORAL RACIONAL PELO DIREITO POSITIVO

André Luiz Souza Coelho 337

A LEGITIMIDADE NA SOCIEDADE MUNDIAL SEM GOVERNO MUNDIAL

Davi José de Souza da Silva 357

A INTERPRETAÇÃO HABERMASIANA DAS CRISES INTERNACIONAIS E SUA RELAÇÃO COM A ESFERA PÚBLICA E A OPINIÃO PÚBLICA

Gilvan Luiz Hansen

José Ricardo Ventura Corrêa

Ozéas Corrêa Lopes Filho

Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro 383

SISTEMA DE OUVIDORIAS JUDICIAIS: ESFERA PÚBLICA E DEFESA DA CIDADANIA

José Antonio Callegari 401

COGNITIVISMO E EXPRESSIVISMO NA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Arthur Grupillo 415

O PRÉ-MODERNO COMO ESPELHO INVERTIDO DA MODERNIDADE: PLURALISMO ÉTICO E REFLEXÕES A PARTIR DO FILOCTETES DE SÓFOCLES

Fernanda Mattos Borges da Costa 435

TEORIA DISCURSIVA DA VERDADE E DEMANDAS DE VALIDADE DA INFORMAÇÃO IMAGÉTICA EM UMA COMUNIDADE DE PESQUISA

Márcia Feijão de Figueiredo 453

HABERMAS, ESFERA PÚBLICA, RACIONALIZAÇÃO, APRENDIZADO

André Berten 463

A POLÍTICA COMO ATIVIDADE INTELIGENTE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM NOVO CONCEITO DE ESPAÇO PÚBLICO

Edmilson Alves de Azevedo 479

MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA: CINQUENTA ANOS DE UM TEXTO ATUAL E MULTIFACETADO

Gilvan Luiz Hansen

José Eliezer Teixeira Pereira

Rosely Dias da Silva

Solange Machado Blanco

Tânia Marcia Kale 493

AS CONDIÇÕES PARA A CONTRIBUIÇÃO DA RAZÃO DE CIDADÃOS RELIGIOSOS À ESFERA PÚBLICA CRÍTICA

José Marcos Miné Vanzella 509

A ESFERA PÚBLICA FRENTE AO PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DO ÂMBITO MORAL

Jovino Pizzi 525

A ORDEM MORAL MODERNA E A POLÍTICA DO SECULARISMO

Luiz Bernardo Leite Araujo 541

FAÍSCAS DA FRICÇÃO PÚBLICO/PRIVADO

Lucia Santa Cruz 555

ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO: PARA UMA REDISCUSSÃO DE “MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA”

Luiz Paulo Rouanet

Wilson Levy 569

ESFERA PÚBLICA, CIDADANIA MULTICULTURAL E FORMAÇÃO CRÍTICA EM JURGEN HABERMAS

Anderson de Alencar Menezes 589

UMA QUESTÃO INTERCULTURALISTA NA ÓTICA HABERMASIANA: O MUNDO COMO ESFERA PÚBLICA

Jorge Atilio Silva Iulianelli 601

A EDUCAÇÃO E A QUESTÃO MULTICULTURAL

Nadja Hermann 613

APRESENTAÇÃO

O pensamento de Habermas se caracteriza por uma grande vivacidade, uma inexaurível capacidade de enfrentar novas questões e um viés de forte engajamento intelectual e político, quando não de aberta polêmica. Isto faz com que até hoje, tal pensamento permaneça incrivelmente vivo e capaz de suscitar o interesse de especialistas das mais diferentes áreas: da filosofia à sociologia, da ciência da informação à ciência política e da ciência da educação àquela jurídica.

É para tentar fazer justiça a esta pluralidade de interesses e de visões no que diz respeito ao pensamento habermasiano que são realizados periodicamente os Colóquios, reunindo pesquisadores provenientes de diversas áreas que dão ao evento o caráter fortemente interdisciplinar.

Neste ano de 2012, o Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT) e o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC, em parceria com a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação (ANCIB) e a Escola de Biblioteconomia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) organizaram o VIII Colóquio Habermas, que foi realizado de 22 a 24 de maio, na cidade do Rio de Janeiro.

REFLEXÕES SOBRE O CONCEITO DE LIBERDADE COMUNICATIVA

Flavio Beno Siebeneichler¹

1. A liberdade comunicativa como pressuposto da racionalidade comunicativa

Tal racionalidade encontra-se ancorada essencialmente na possibilidade de uma pessoa se posicionar discursivamente quanto a exteriorizações e pretensões de validade de um interlocutor que dependem de reconhecimento intersubjetivo. Depende, pois, da possibilidade, ou melhor, da obrigatoriedade de alguém se posicionar discursivamente – por argumentos – quanto a exteriorizações de um interlocutor e quanto a pretensões de validade que dependem de reconhecimento comunicativo. E nesse caso ela pode ser tida como um pressuposto da própria razão comunicativa.

Habermas desenvolve tal conceito de “*obrigatoriedade argumentativa*” inspirando-se na idéia de “*obrigatoriedade ilocucionária*”, de J. Austin, segundo o qual, “ao declarar algo” um locutor, inevitavelmente, “realiza algo”, ou seja, atribui algo ao seu ato de fala em um contexto de locução específico. E não pode deixar de fazê-lo.

Em linhas bem gerais, o teor da obrigatoriedade argumentativa é o seguinte: ao asseverar algo sobre algo um falante levanta implicitamente uma pretensão à validade do que está declarando e assume, ao mesmo tempo, a obrigação de apresentar argumentos que justifiquem ou comprovem tal pretensão, caso ela venha a ser contestada por alguém.

Tal obrigatoriedade argumentativa abre espaço para três ilações:

- Primeira ilação: A liberdade comunicativa, tanto do sujeito falante (primeira pessoa gramatical) como do sujeito ouvinte (segunda pessoa gramatical), é condição de possibilidade do uso comunicativo da linguagem.
- Segunda ilação: Para satisfazer a obrigatoriedade ilocucionário-argumentativa é necessário atribuir autoria responsável aos dois falantes. Ou seja, é necessário supor que ambos possuem a faculdade de se posicionarem criticamente em termos de “sim” ou “não” perante pretensões de validade questionáveis, o que implica a necessidade de lançar mão de argumentos que podem ser de vários tipos conforme veremos a seguir.

¹ Doutorado em Ciência da religião pela Universidade de Regensburg, Alemanha(1975). Professor Titular - RTI da Universidade Gama Filho

- Terceira ilação: A liberdade comunicativa, tal como aparece na obra habermasiana intitulada *Direito e democracia*, constitui, não somente condição de possibilidade de ações comunicativas em geral, mas também um conjunto obrigações e exigências *sui generis* não contempladas por outras formas de ética, moral ou direito.

Penso que a evocação - evidentemente sumária - dos pressupostos da racionalidade comunicativa e da obrigatoriedade argumentativa abre espaço a uma abordagem preliminar de aspectos relevantes do conceito de liberdade comunicativa, em especial do conceito de autoria responsável.

2. Autoria responsável

A envergadura do conceito de liberdade comunicativa torna-se patente quando, seguindo Habermas, o soletramos através dos conceitos liberdade da vontade e autoria responsável.

Ele considera desnecessária uma justificação do conceito de liberdade da vontade uma vez que ela constitui fenômeno indiscutível, pressuposto necessário e indubitável (HABERMAS, 2009, p. 272, 274).

Está ciente, todavia, de que a simples admissão da idéia de sua existência não põe fim, de per si, aos problemas e discussões que se tornam mais agudas nos dias de hoje tendo em vista resultados de pesquisas sobre o cérebro, os neurônios, as células-tronco, a clonagem, o genoma humano, etc., que levantam novas interrogações capazes de incrementar atitudes céticas e naturalistas quanto à possibilidade da liberdade da vontade humana. Podemos afirmar, inclusive, que a assunção da idéia da existência indiscutível da liberdade, longe de colocar um fim nas discussões, as provoca ainda mais! Além disso, um olhar sobre o panorama das teorias filosóficas revela que elas ainda não conseguiram encontrar explicações convincentes para o problema da liberdade. Tudo o que elas oferecem em relação a esse tema não passa de “*um concerto de muitas vozes dissonantes*” (HABERMAS, 2009, p. 273).

De outro lado, os debates acalorados sobre determinismo, naturalismo, etc. parecem confirmar tal impressão. Habermas está convencido de que *a principal causa das dissonâncias reside na dificuldade de se encontrar um caminho* que permita uma compreensão mais profunda e adequada desse fenômeno, bem como descrições adequadas a um esclarecimento crítico.

Nesse ponto, a atitude teórica habermasiana pode ser tida como exemplar. Porquanto ele não se limita a uma discussão meramente teórica e estéril reduzida a confrontos acadêmicos entre escolas de pensamento rivais. Ele também vai ao público e enfrenta - na esfera pública

- discussões teóricas de ponta submetendo-as a uma avaliação racional com o intuito de fomentar a proliferação de reflexões críticas sobre a práxis humana em tempos de domínio das tecnologias.

2.1 Autoria responsável e liberdade da vontade

O conceito de autoria responsável se liga intimamente ao da liberdade da vontade. Isso porque a liberdade da vontade constitui segundo Habermas atributo de pessoas que se entendem como autoras (*Urheber*) de ações; e que se encontram, além disso, situadas em um mundo repleto de pretensões de validade resgatáveis mediante argumentos, uma idéia que Habermas toma de empréstimo a Richard Rorty que fala em um “mundo de argumentos”.

Nesse mundo elas tomam consciência da autoria e da responsabilidade de suas ações: “quando alguém nos pergunta sobre os motivos ou razões de nosso modo de agir tomamos imediatamente consciência de que poderíamos ter agido de forma diferente e de que o fato de termos agido da forma como agimos e não de outra dependem exclusivamente de nós” (HABERMAS, 2009, p. 274). Disso segue que o tema da autoria responsável não pode ser ventilado fora do contexto da ação.

2.2 Autoria responsável e atividade comunicativa

No momento em que as pessoas agem, elas adquirem uma espécie de consciência implícita da liberdade que as acompanha como pano de fundo assumindo a forma de um saber intuitivo implícito, não temático. Disso resulta que nossas ações, tanto as de cunho moral, cognitivo ou pragmático se realizam, sempre, na companhia, não temática, implícita, da consciência da liberdade que abrange dois momentos, a saber, a decisão entre alternativas distintas e a tomada de iniciativa. Ela pode ser “despertada performativamente”, no sentido há pouco explicitado, mediante posicionamentos críticos de um interlocutor (HABERMAS, 2005, p. 190). Isso porque o pano de fundo da consciência da liberdade é acessível aos participantes de uma atividade comunicativa, os quais, na qualidade de falantes ou ouvintes, por conseguinte, na qualidade de agentes, assumem um enfoque performativo em relação a segundas pessoas.

É importante reter essa conexão íntima entre consciência da liberdade e perspectiva performativa ou participativa uma vez que o jogo de linguagem da autoria responsável também pode ser esclarecido mediante tal contexto: Esse jogo permite não somente isolar um momento do dever ser implícito na individuação e na socialização das pessoas através de atividades comunicativas, mas também acentuar um determinado aspecto deste agir, a saber, o que se refere aos posicionamentos

afirmativos ou negativos dos agentes quanto a pretensões de validade racionais e criticáveis. Nesse sentido, ele traz à consciência dos que assumem um enfoque performativo o fato de que eles passam a se movimentar, a partir deste momento, em um espaço tecido de vários tipos de argumentos e de que eles devem deixar-se afetar por eles (HABERMAS, 2009, p. 275). Habermas elenca três tipos de argumentos que podem influenciar a liberdade de escolha:

- Argumentos de primeira ordem que são os desejos e preferências de uma pessoa e de um indivíduo.
- Argumentos que se referem à vida de uma pessoa tomada em seu conjunto. São argumentos éticos.
- Argumentos morais que se colocam quando estão em jogo obrigações e deveres que nós, na qualidade de pessoas dotadas de autoria responsável, assumimos uns em relação aos outros (HABERMAS, 2005, p.165-166)

Essa ligação íntima entre uma vontade livre e o mundo dos argumentos obriga Habermas a abandonar qualquer tipo de justificação racional da liberdade apoiada em fundamentos últimos, metafísicos. Porquanto,

a partir do momento em que entram em cena argumentos pro ou contra uma determinada ação, temos de supor que a tomada de posição à qual pretendemos chegar mediante uma avaliação dos argumentos não pode estar determinada a priori. (HABERMAS, 2005, p.159)

Habermas ainda reforça esse ponto mediante uma afirmação de D. Davidson, segundo a qual “o agente realiza conscientemente o que pode realizar livremente e para cuja realização ele possui as razões adequadas” (HABERMAS, 2005, p.160).

Isso permite concluir que qualquer tipo de ação realizada conscientemente e apoiada em razões pode ser analisada retrospectivamente quanto à liberdade e à responsabilidade de seu autor. Tais idéias são, certamente, assaz interessantes e prenes de conseqüências quando utilizadas nos atuais debates sobre o determinismo da vontade! Elas impõem, já de início, a rejeição da clássica figura solipsista do “Asno de Buridan” de que muitos teóricos lançam mão para rejeitar a possibilidade da liberdade de arbítrio. Porquanto uma pessoa se movimenta naturalmente, desde sempre, em um espaço intersubjetivo sulcado de argumentos e contra-argumentos onde outras pessoas podem questionar sua ação e suas pretensões de validade. E isso implica liberdade na forma de autoria responsável.

De outro lado, se é verdade que a vontade se forma no “medium” dos argumentos e da razão - a qual constitui precisamente a faculdade que nos permite argumentar - então ela não pode ser considerada um impulso cego. Este ponto permite aprofundar o conceito de autoria responsável: Quando alguém age com consciência da liberdade ele se entende a si mesmo como autor de suas ações. Ora, a consciência dessa autoria abre a possibilidade de uma distinção entre dois momentos intimamente ligados:

- De um lado, há um momento em que o sujeito toma uma iniciativa. Isso significa que ele pode colocar algo em movimento, dar início a algo novo.

- De outro lado, ele tem consciência de que somente ele é capaz de tomar essa iniciativa. Isso significa que é necessária uma auto-atribuição da iniciativa: eu tenho de referir-me reflexivamente a mim mesmo como um autor que dá início a algo ou coloca em movimento novos processos.

A questão que se coloca, a seguir, é: quem é o Eu que atribui a si mesmo a autoria de ações? Segundo Habermas, Adorno responderia de pronto que esse Eu é formado pelo meu organismo ou substrato orgânico (*Leib*) e pela minha história de vida. Ambos formam, em conjunto, o ponto de referência das ações que podem ser atribuídas à minha autoria. Habermas reinterpreta essa idéia de Adorno nos seguintes termos: “a espontaneidade do meu agir, que está presente na auto-experiência do agente, não jorra de uma fonte anônima, e sim, de um centro que sou eu mesmo e com o qual me identifico” (HABERMAS, 2005, p. 193).

Não tenho a pretensão de aprofundar esse interessante debate de Habermas com Adorno. Limito-me a lembrar que existem, ainda, outros elementos das práticas comunicativas do cotidiano que parecem confirmar o conteúdo do jogo de linguagem da autoria responsável, proposto por Habermas. É quando entram em jogo certas questões éticas ou morais, ou seja, mais precisamente, censuras e repreensões morais:

2.3 Autoria responsável e censura moral.

Sabemos que censuras e repreensões morais derivam, sempre, de expectativas e questionamentos morais fortes. E demonstram que os participantes sentem claramente a necessidade de se justificar perante incriminações ou de se defender de acusações morais mediante argumentos. E durante tal procedimento justificativo tomam consciência, retrospectivamente, das expectativas da sociedade em relação ao uso da sua liberdade (HABERMAS, 2009, p. 275). A interpelação: “*como você pôde ser tão cruel com a vítima?*” pode ser tomada como exemplo de uma censura moral que se origina de uma expectativa moral apoiada sobre a base de uma justificativa argumentativa.

Isso revela que a pessoa que age moralmente toma consciência de que se encontra em um espaço onde se torna suscetível a argumentos pro e contra. E tal consciência pode levá-la a submeter seu juízo prático a uma avaliação por argumentos. E nesse caso, ela deve lançar mão do argumento mais convincente, isto é, mais forte do ponto de vista cognitivo, mesmo que tal argumento contrarie o seu próprio. Ora, isso implica o exercício refletido da sua vontade e da sua autoria responsável.

É possível afirmar, pois, que existe uma ligação estreita entre a liberdade da vontade e a racionalidade comunicativa, a qual nos introduz no mundo dos argumentos. E que os conceitos de liberdade comunicativa e autoria responsável são capazes, em segundo lugar, de aglutinar e interligar esses diferentes momentos (HABERMAS, 2009, p. 277).

Não obstante isso convém ter em mente que a liberdade delineada pelos conceitos de liberdade comunicativa e autoria responsável não é absoluta, mas condicionada. Não apenas pelo mundo dos argumentos, mas também pelo universo das causas naturais que interferem no organismo. Esse ponto necessita de um esclarecimento.

2.4 Condicionamentos da autoria responsável

No meu entender, duas razões levaram Habermas a entender a liberdade comunicativa como liberdade condicionada:

Primeira razão: Existem forças naturais, pressões sociais, etc., que nos impedem de agir da forma como planejamos anteriormente.

Segunda razão: Quando nos decidimos a agir nos encontramos frente a alternativas que precisam ser avaliadas a fim de que possamos chegar a um juízo prático que nos permita decidir sobre o modo mais adequado de agir. Ora, para nos aproximarmos da melhor decisão possível temos de lançar mão de argumentos que podem ser formulados em três níveis, conforme vimos acima. E isso implica, além do mais, a necessidade de nos dobrarmos, ou melhor, de submetermos nossa liberdade à “neutralidade” do melhor argumento, o qual sempre é parte de um processo social comunicativo, público e impessoal.

Por isso, nossa liberdade é duplamente condicionada: De um lado, por eventos físicos, mentais, causais, neurológicos, código genético, etc. De outro lado, por eventos discursivos. Como conciliar esses dois tipos de condicionamentos? Aqui assoma um problema já insinuado mais acima: como conciliar a liberdade comunicativa ou autoria responsável, condicionada por argumentos, com os condicionamentos causais e deterministas inerentes a eventos da natureza?

Convém observar, em primeiro lugar, que a coação inerente ao melhor argumento - a paradoxal “coerção não forçada”, de Habermas, - que nos motiva a agir de forma responsável não se identifica com um evento causal natural tal como, por exemplo, um evento neuronal. Quanto a esse ponto Habermas afirma: “Eu ficaria muito incomodado se a determinação de minha decisão dependesse apenas de um ‘evento neuronal’ do qual eu não participo enquanto pessoa que assume posição: Não seria mais uma decisão minha” (HABERMAS, 2005, p. 162).

Desta citação se depreende, em primeiro lugar, que ele defende claramente a dupla dependência do seu conceito de liberdade. Porquanto o agente habermasiano, que tem de

entender-se a si mesmo como autor livre, responsável e motivado por argumentos não pode desconsiderar o fato de que ele existe, ao mesmo tempo, enquanto organismo que se mantém graças a processos somáticos tais como o sistema vegetativo e o neurológico. Convém salientar, todavia, que os processos orgânicos que transcorrem de modo inconsciente constituem, na semântica habermasiana, apenas condições de possibilidade que viabilizam a autoria responsável, não suas causas determinantes. Fica, pois, aberta uma porta para a liberdade comunicativa!

Penso que, apesar da insatisfação ainda dominante, a possibilidade desta abertura permite apontar para uma possível relevância dos conceitos de *liberdade comunicativa* e de *autoria responsável* para a discussão de problemas levantados por teorias deterministas e naturalistas.

3. Relevância dos conceitos de liberdade comunicativa e autoria responsável para a discussão de problemas levantados por pesquisas neurológicas e teorias naturalistas

Convém lembrar, inicialmente, que Habermas não enfrenta diretamente teses deterministas de pesquisadores e neurólogos que negam a liberdade que as pessoas se atribuem na prática cotidiana. Segundo estas teses, tal auto-atribuição é enganosa tendo em vista que em um mundo fechado em termos de causas não há lugar para nenhum tipo de liberdade de escolha. Ele também não se esforça em anular diretamente teses naturalistas segundo as quais os resultados de inúmeras pesquisas sobre o cérebro indicam ser possível explicar fenômenos mentais lançando mão apenas de condições fisiológicas observáveis; e que por isso a liberdade da vontade teria de ser tida na conta de uma aparência atrás da qual se oculta, apenas, uma simples relação causal entre estados neuronais que se comportam de acordo com leis da natureza (HABERMAS, 2005, p. 155).

Ao invés de esmiuçar um confronto direto com o determinismo ele se dedica a um trabalho mais amplo que consiste em amainar o terreno para uma abordagem da questão que se coloca quando se assume a ideia da autoria responsável: como conciliar a consciência da liberdade ou da autoria responsável que acompanha performativamente nossas ações com o fato de que somos seres da natureza, ou melhor, “bocados de natureza”, na terminologia adorniana? Seria possível estabelecer um elo entre esses dois elementos sem recair, de um lado, no dualismo metafísico da filosofia transcendental de Kant que admite uma separação entre um mundo inteligível, que é o da liberdade, e um mundo dos fenômenos da natureza? E sem ignorar, de outro lado, o que Darwin ensinou sobre a evolução natural?

Habermas responde, inicialmente, em termos de um “naturalismo mitigado” e crítico, segundo o qual, “somente é real o que pode ser representado em proposições verdadeiras.

Entretanto a realidade não se esgota na totalidade dos enunciados que hoje contam como enunciados verdadeiros elaborados pelas ciências da natureza” (HABERMAS, 2005, p. 157). Tal compreensão da verdade lhe sugere a possibilidade e, inclusive a necessidade de um dualismo metódico para o qual já acenei mais acima e que transparece na maioria das suas obras especialmente em *Verdade e justificação* (HABERMAS, 1999). Segundo esse dualismo, nós temos acesso à realidade por dois caminhos que possuem, respectivamente, seu próprio vocabulário e sua gramática:

- a) De um lado, o *caminho empírico* que privilegia a perspectiva de um observador imparcial ou terceira pessoa gramatical. Este caminho, que é percorrido normalmente pelas ciências da natureza, especialmente pelas neurociências, nos permite detectar, observar e descrever fenômenos, eventos e causas.
- b) De outro lado, o *caminho simbólico* delineado na perspectiva performativa de um sujeito que participa de um jogo de linguagem. Este caminho envolve práticas sociais, culturais, comunicativas e argumentativas.

A possibilidade desses dois caminhos complementares de acesso á realidade deriva do fato de que a espécie humana é capaz de se adaptar, segundo Habermas, a dois contextos funcionais distintos, a saber: o entorno natural, orgânico; e o mundo social e cultural. Ambos fazem jus a uma característica simbólica fundamental do *homo sapiens* que, graças à sua excepcional capacidade de aprendizagem enfrenta desafios não somente em contextos naturais, mas também em ambientes sociais complexos. Por esta razão, uma abordagem do mundo deve levar na devida conta estas duas perspectivas complementares e interconectadas.

Nenhuma delas pode ser excluída ou transformada em algo absoluto, conforme exposto mais acima. Habermas apresenta, além disso, um argumento pragmático em prol desta dualidade que implica, ao mesmo tempo, interconexão: Segundo ele, mesmo quando exercitamos o papel de um observador ou de um pesquisador, ou ainda, o papel de uma terceira pessoa, temos de nos situar em um contexto onde prevalecem, sempre, os papéis assumidos por um falante e um ouvinte, os quais somente podem ser desempenhados nas perspectivas de uma primeira e de uma segunda pessoa (HABERMAS, 2005, p. 170-73).

É interessante notar que, nesse ponto, Habermas vai mais longe do que Richard Rorty que também defende a necessidade de se levar em conta dois vocabulários de acesso ao mundo. Isso porque Habermas, diferentemente de Rorty, argumenta que essas duas perspectivas metódicas alternativas de abordagem da realidade não devem ser consideradas apenas de um ponto de vista teórico e hipotético, e sim, assumidas preliminarmente sob um enfoque performativo, isto é, *de uma forma de vida* ou *mundo da vida* de indivíduos que se socializam em comunidades de linguagem e cooperação que lhes permitem resolver problemas

de ordem teórica e prática. O que conta nesse contexto é o fato de que, na perspectiva de uma forma de vida, os dois jogos de linguagem aparecem como dois tipos de saber absolutamente indispensáveis ao homem porquanto constituem a única maneira de investigar e questionar o mundo, a realidade social e a si mesmo.

Em uma perspectiva performativa, não poderemos, pois, prescindir de nenhum destes vocabulários autônomos e irredutíveis entre si. Talvez não seja exagero afirmar que a paradoxal complementaridade, autonomia e irredutibilidade dos dois jogos de linguagem constituem o problema hermenêutico fundamental que permeia as discussões teóricas habermasianas até os dias de hoje. É importante salientar que este problema o incita a elaborar um critério hermenêutico que permite, no meu entender, uma abordagem interessante e fecunda das questões envolvendo relações entre cérebro e mente humana.

O principal problema que se coloca neste contexto e que Habermas considera crucial é o seguinte: suponhamos que os dois jogos de linguagem são irredutíveis, isto é, que o *vocabulário mentalista* destinado a expressar pensamentos, normas morais, etc. não seja traduzível sem resíduo semântico para um *vocabulário empírico* talhado para objetos, estados de coisas e eventos, e vice-versa. Será que, neste caso, devemos abandonar definitivamente qualquer tipo de tentativa visando uma intermediação?

Sabemos que a resposta de Habermas é “não”, porque a inter-relação entre os dois jogos de linguagem, em que pese sua irredutibilidade, não somente é possível como também indiscutível. Gostaria de sublinhar que essa paradoxal possibilidade de relação entre os dois jogos de linguagem permite tirar duas conseqüências extremamente interessantes para uma abordagem crítica dos problemas inerentes às atuais teorias deterministas e naturalistas:

- De um lado, a intraduzibilidade de um vocabulário ao outro permite uma crítica a teses materialistas que pretendem naturalizar, sem resíduo, o espírito e a liberdade humana.
- De outro lado, da interconexão entre ambos resulta uma perspectiva de interpretação da liberdade da vontade: Ela pode ser analisada a partir de sua inserção em uma história de vida peculiar e, ao mesmo tempo, enquanto enraizada na natureza. Isso permite pensar em interconexões complexas entre um cérebro natural que determina o espírito humano e um espírito humano capaz de programar o cérebro (HABERMAS, 2005, p. 157).

4 Conclusão

O traçado adotado para o presente ensaio impede um aprofundamento desse conjunto de questões fascinantes. Ele permite, no entanto e apesar de seu caráter sumário, pensar em várias conclusões dentre as quais convém destacar a relevância da liberdade comunicativa e da autoria responsável, as quais são duplamente condicionadas.

Sua importância não deriva tanto da oferta de novos e mais sólidos princípios morais ou éticos capazes de guiar os cientistas, os pesquisadores de genomas e do cérebro, os políticos, os juristas, os educadores e as pessoas comuns no terreno movediço e, às vezes, assustador, em que nos movemos no mundo de hoje.

Sua relevância advém muito mais do fato de que esses conceitos permitem delinear a possibilidade de um caminho intersubjetivo que coloca nos ombros de todos sem distinção de classe, saber, poder ou cultura a responsabilidade pela escolha de caminhos que façam jus à autoria responsável e à paradoxal “bifocalidade” do gênero humano que o obriga a enfrentar a realidade por dois caminhos complementares: o empírico e o simbólico.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*: philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion*: philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.

_____. *Kritik der Vernunft*: Philosophische Texte, 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009. (Studienausgabe in fünf Bänden).

TRANSPARÊNCIA E PUBLICIDADE: a esfera pública segundo Jürgen Habermas

Luiz Repa¹

A questão que eu gostaria de abordar aqui é se a concepção habermasiana de política deliberativa e de esfera pública política pressupõe ou não um conceito de política e do fenômeno político que exige normativamente a transparência do debate público. Por transparência do debate público eu não entendo o conhecimento das regras que organizam o debate em várias instâncias – nesse aspecto, Habermas considera obviamente que o processo deliberativo precisa ter “publicidade e transparência”². Antes, trata-se de saber se a publicidade e transparência dos procedimentos deliberativos não são pensadas desde o início para alcançar uma transparência a maior possível *no interior* do debate. Isto é, trata-se de saber se os procedimentos deliberativos não exigem dos participantes que eles façam transparecer todos os motivos de seus argumentos, submetendo-os à crítica do público³, uma vez que eles se engajaram no debate.

Há fortes razões para supor que o conceito de política deliberativa, e seu quadro de referências concreto dado pelo conceito de esfera pública, exige exatamente isso. Interessame duas delas. A primeira é que em geral Habermas parece partir de uma forte oposição entre ação estratégica e discussões racionais no interior dos debates públicos. Uma vez que a ação estratégica depende de uma separação entre razões e motivações, ela pode se infiltrar na deliberação pública somente ao preço de escapar de um princípio de transparência. A segunda seria uma contrapartida da primeira: de fato Habermas estabelece em diversos lugares de sua obra que faz parte do conceito de discurso racional o pressuposto de que os participantes devam dizer apenas aquilo em que eles acreditam⁴. Ou seja, não é possível entregar-se a uma discussão sobre algo, buscando convencer o outro da validade do que é dito,

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná. Email: luizrepa@uol.com.br

2 J. Habermas, “Political Communication in Media Society”. ICA Annual Convention, 2006, Dresden, Germany, p. 4.

3 Esse receio foi expresso por alguns liberais, como Donald Moon, preocupados em garantir o espaço da privacidade ante as tematizações públicas que exigiriam uma “auto-revelação”. Embora a discussão sobre a transparência passe pela questão do limiar entre público e privado, vou me limitar ao problema da função crítica da transparência e da publicidade em debates públicos.

4 Cf. J. Habermas, “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”. In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 98. E também no próprio *Droit et démocratie: entre faits e norms*. Paris : Gallimard, 1997, p. 18.

.....

se as partes não pressupõe reciprocamente que elas são verazes ou sinceras. Esse pressuposto pode ser chamado de regra da veracidade. O que ela exige pode, a meu ver, ser engatado com um princípio de transparência: é preciso poder saber o que está atrás dos discursos, dos argumentos, etc. A exclusão de ação estratégica no interior das deliberações públicas e, em relação com isso, a regra da veracidade convertida em princípio de transparência podem contribuir para uma concepção ética da política em que os agentes são forçados, pelos procedimentos da deliberação pública, a serem virtuosos honestos e sinceros.

Em minha análise, eu vou me deter, sobretudo, em *Direito e democracia*, de 1992⁵ – obra máxima de Habermas em relação a questões de filosofia política e do direito. Embora Habermas tenha se dedicado mais extensivamente ao tema da esfera pública em sua primeira grande obra, de 1962, a propósito da *Mudança estrutural da esfera pública*, desde essa época ele modificou em pontos importantes sua abordagem. Vou abordar alguns desses pontos apenas rapidamente. Vou tentar mostrar, em primeiro lugar, que o conceito habermasiano de política inclui âmbitos de ação estratégica que são por definição opacos e que alguns desses âmbitos não se sujeitam, e, além disso, não é desejável que se submetam a um processo de democratização direta. Em seguida, tentarei mostrar que a política deliberativa abarca em si mesma contextos de ação estratégica que Habermas denomina “negociações”, o que permite fazer uma forte diferenciação entre publicidade e transparência. Por fim, apresentando rapidamente os traços principais de seu conceito de esfera pública, vou enfatizar que em aspectos importantes a deliberação pública não pode ser entendida segundo a regra da veracidade e isso mesmo quando não se trata de “negociações”. Penso que esse resumo do andamento já apresenta o sentido à resposta para a questão posta.

De início, é preciso entender que a política deliberativa não coincide inteiramente com o conceito de política em Habermas. O campo do poder político abarca as relações estratégicas para obter e exercer poder, por meio do qual se realizam determinados interesses. Nesse aspecto, vale lembrar a crítica que Habermas endereça, já em 1976, a Hannah Arendt quanto ao conceito de poder político. Habermas considera que Hannah Arendt contribuiu decisivamente para o pensamento político contemporâneo ao propor seu conceito de poder como consenso⁶. Tal concepção de poder é categorialmente distinto da violência e da lógica instrumental da violência⁷, distinguindo assim da maneira moderna de pensar a política como relação estratégica de imposição da vontade, que vai de Hobbes a Weber. Habermas vai se apoiar nesse conceito arendtiano de poder para formular sua própria ideia de “poder

5 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. Frankfurt : Suhrkamp, 1992.

6 J. Habermas, “Hannah Arendts Begriff der Macht”. In: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

7 H. Arendt, *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Dumará, 1994.

comunicativo”, entendido como única força autorizadora e legitimadora do sistema político constituído. Porém, com isso, ele não quer pagar o preço, excessivamente idealista e nostálgico da polis grega, de “eliminar da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência”. Pelo contrário, “a luta (estratégica) pelo poder político foi mesmo institucionalizada no Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político”⁸. O erro de Hannah Arendt consistiria em não ter distinguido entre a aquisição e preservação do poder, de um lado, e a gestação comunicativa do poder, de outro. A aquisição e preservação do poder não é realisticamente pensável sem a lógica da ação estratégica e dotada de uma grande dose de violência, de ameaças e potenciais de sanção. A gestação do poder político, por sua vez, se refere ao processo deliberativo e comunicativo em que se forma a opinião pública, promovendo e legitimando instituições e leis.

Dezesseis anos depois, em *Direito e democracia*, Habermas vai repetir a crítica a Hannah Arendt, distinguindo entre o poder comunicativo que gera poder político e o poder administrativo que exerce o poder através de sanção, organização e execução burocrática, o qual é objeto de disputa entre os partidos políticos. “O conceito de poder comunicativo”, escreve Habermas, “nos obriga a fazer uma distinção no interior mesmo do conceito de poder político. Em seu conjunto, a política não pode coincidir com a prática daqueles que falam uns com os outros a fim de alcançar uma ação politicamente autônoma”⁹. Nessa disputa por posições no interior do sistema político, desempenha papel relevante também o poder social de grupos de interesses, grandes organizações e empresas, o qual é definido, bem weberianamente, como “critério da possibilidade, para um ator, de fazer valer nas relações sociais seus próprios interesses, inclusive contra a resistência de outras pessoas”¹⁰. O poder social influi no processo político indo diretamente sobre poder administrativo, incluindo aí o governo, como indiretamente por meio de partidos e na esfera pública política por meio de campanhas publicitárias e utilização seletiva das mídias. Embora o poder social possa favorecer a formação do poder comunicativo por oferecer uma infraestrutura material adequada, no mais das vezes Habermas se interessa por seu papel deformador e impositivo sobre as estruturas da comunicação pública e privada. De modo geral, pode-se dizer, então, que o campo do político se desdobra em três poderes, de maneira que os “resultados da política deliberativa podem, portanto, ser concebidos como um poder gerado pela comunicação que entra em concorrência tanto com o poder social quanto com o poder

8 J. Habermas, “Hannah Arendts Begriff der Macht”, pp. 240, 243.

9 FG, p. 186.

10 FG, p. 215

administrativo”¹¹. Assim, o campo do político integra também uma ampla gama de relações estratégicas, baseadas em capacidade de sanção e de ameaças.

Porém, se a concepção de política deliberativa de Habermas se interessa justamente pelas condições da formação discursiva de uma vontade comum, pelas condições, portanto, de gestação e articulação do poder comunicativo na esfera pública política, então a diferenciação do conceito de político deve significar também uma restrição da política deliberativa somente para um lado desse conceito. Isto é, tal diferenciação empurra todo elemento de estratégia, competição e luta para o outro lado, isto é, para o poder administrativo e o poder social. Mais que isso, essa diferenciação supõe a tarefa crítica de delimitar o terreno em que se pode dar legitimamente a formação autônoma da vontade política. Enfim, a luta pelo poder político não é da alçada do modelo normativo de política deliberativa e tão pouco do modelo sociológico de esfera pública; ela se interessa, no entanto, pelos mecanismos destrutivos dessa luta no interior das práticas deliberativas. É nesse sentido que a questão deve então ser repetida: a política deliberativa, expurgada de todo elemento estratégico, não se define então como uma concepção de política transparente, ou que em todo caso exige normativamente a transparência?

Sem dúvida, esta questão não coincide com aquela sobre a possibilidade de uma sociedade autotransparente. Na exata medida em que Habermas diferencia o campo do político, ele também busca realizar uma espécie de autodelimitação do sentido e da capacidade da política deliberativa. Ela não pode ser tomada como “o modelo de *todas* as instituições sociais (nem mesmo de *todas* as instituições estatais)”¹². A política deliberativa apresenta-se como uma forma de democracia radical que não tem pretensões de dissolver o poder administrativo, eliminando as diferenças entre sociedade e Estado. Isso não seria possível nem desejável em sociedades modernas, que são caracterizadas por uma diferenciação cada vez maior de sistemas funcionais e estruturais, seja para a reprodução material da sociedade como um todo, seja para a reprodução do saber cultural, das normas legítimas e dos mecanismos de socialização. Uma desdiferenciação entre sociedade e Estado, na base da idéia revolucionária-marxista de sociedade auto-organizada em sua totalidade, pode ter efeitos contraproducentes tanto na reprodução material como na reprodução simbólica dos sujeitos socializados. Além disso, tal desdiferenciação pode acarretar danos na proteção da privacidade dos sujeitos socializados, afetando sua autonomia privada, a qual é indispensável para a formação da autonomia pública. As expectativas normativas que Habermas confere à política deliberativa residem no fato de que só o poder comunicativo pode legitimar o sistema

11 FG, p. 415.

12 FG, p. 370.

político, e que dessa maneira ele pode ao menos orientar a programação jurídica do poder administrativo. Ao mesmo tempo, estas expectativas se referem à possibilidade de a política deliberativa poder promover a formação de formas de vida emancipadas. Porém, essas formas de vida devem se formar no curso de democratizações cada vez mais abertas e inclusivas, mas não podem ser criadas pelo poder administrativo.

Disso resulta que, se há uma exigência estrutural de transparência no interior da concepção habermasiana de política deliberativa, ela não pode ir tão longe a ponto de pretender eliminar de uma vez por todas uma certa opacidade do poder administrativo, nem de todas as estruturas sociais, como parecia ser o caso da ideia marxista de socialismo¹³. Mais modesta em suas intenções, a política deliberativa não deixa de ser em Habermas bastante mais exigente do que as propostas de democracia direta, na medida em que exige não apenas participação, mas uma participação qualificada, e em que os procedimentos da deliberação devem possibilitar uma discussão de todos os aspectos relevantes de um assunto de interesse público. Em sociedades modernas complexas, a política deliberativa deve ser pensada por duas vias, uma dada pelo princípio parlamentar de corporações deliberativas, e a outra dada pela esfera pública política, onde se desenrola o processo de formação da opinião¹⁴.

Porém, ao se debruçar sobre as deliberações públicas parlamentares, desenvolvidas sob a concorrência de partidos políticos, Habermas precisa incluir no seu conceito de política deliberativa uma atividade política fundamental, que parece se dar às custas de um princípio de transparência. “O coração da política deliberativa reside, com efeito, na rede de discussões e negociações, cujo o fim é trazer uma solução racional às questões pragmáticas, morais e éticas”¹⁵. O que Habermas chama de “negociação” diz respeito à formação de compromissos entre partidos, quando os interesses e também os valores defendidos não podem passar por uma solução discursiva, capaz de generalizar aqueles que são de interesse simétrico de todos. Nesse caso, as partes influenciam-se reciprocamente, com base em relações de poder, ameaças e promessas. Porém, os procedimentos que asseguram chances iguais de influência recíproca

13 Cf. “Was heist Sozialismus heute?”. In : *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990. Para uma crítica da concepção de democracia radical em Habermas, cf. W. E. Scheuermann, “Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas’s *Between Facts and Norms*”. In: R. Schomberg, K. Baynes, *Discourse and democracy*. 2002.

14 Assim, se todos devem poder participar, a participação não pode se dar sempre de maneira direta no processo de decisão, o qual se vincula à complexidade do Estado de direito. Ocorreria assim uma espécie de divisão de trabalho entre decisão e deliberação, como proposto por Fraser entre corpos públicos “formadores de opinião” e “formuladores de políticas”. Cf. N. Fraser. “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy”. In: Calhoun, *Habermas and the public sphere*. Cf. também William Rehg e James Bohman, “Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in *Between Facts and Norms*”. In: R. Schomberg, K. Baynes, *Discourse and democracy*. 2002.

15 FG, p. 388-389.

devem ser fundamentados por meio de uma discussão sobre o que é igualmente bom para todos. Uma negociação bem-sucedida deve resultar em um pacto, cuja legitimidade para as partes envolvidas se baseia não no pacto ele-mesmo, mas nos procedimentos que permitem chances iguais de exercer seu potencial de influência, ainda que esse potencial seja desigual. O acordo é aceito por razões diferentes, diferentemente de discursos pragmáticos, éticos e morais, nos quais os acordos respectivos representam entendimentos a serem obtidos por meio de argumentos que devem poder convencer da mesma maneira os envolvidos.

Enquanto os discursos pragmáticos são suscitados por problemas quanto aos meios mais adequados para a obtenção de fins dados, como programas políticos já decididos, os discursos éticos surgem para obter um auto-entendimento reflexivo sobre os valores mais profundos de uma coletividade política concreta, e os discursos morais, por sua vez, remete à necessidade de solucionar questões de justiça sobre o que é igualmente bom para todos, as quais emergem de conflitos sobre os valores e interesses fundamentais. Convém não perder de vista que a política deliberativa se constitui como um entrelaçamento desses diversos tipos de discursos e negociações sem o que se perderia a complexidade do processo político como um todo. Com isso podemos entender também o que significa mais exatamente deliberação para Habermas: uma discussão cujos procedimentos exigentes deve permitir um acordo racionalmente motivado, baseado em argumentos e sem coerções, a respeito de normas, interesses e valores controversos tendo em vista uma decisão vinculante por meio do direito positivo. Com isso, no entanto, o processo deliberativo não se limita ao âmbito da prática legislativa, uma vez que a formação da opinião e da vontade, que sustenta a decisão, deve estar ligada às discussões informais da esfera pública geral, para além das organizações estatais, mesmo que o público que elabora temas e questões na forma de opiniões públicas esteja isento de ele mesmo tomar as decisões.

Os procedimentos deliberativos coincidem, em boa parte, com os procedimentos da discussão racional em geral, aos quais Habermas buscou reconstruir em uma série de tentativas teóricas. Não caberia aqui refazer essa reconstrução. A ideia básica da teoria do discurso, no que se refere à deliberação político, consiste em que tudo aquilo que deve poder permitir um discurso isento de coerções precisa encontrar uma institucionalização adequada no processo de formação da opinião e da vontade que tem lugar na esfera pública política e nas corporações parlamentares. Ora, entre os principais procedimentos discursivos em geral se encontra a sua máxima acessibilidade a todos possíveis concernidos pelo objeto de discussão (uma teoria, uma lei, uma norma moral, uma valorização ética). A tradução política e sociológica desse pressuposto de todo discurso racional recebe o nome de “publicidade”. Uma deliberação é pública no sentido de que, em princípio, todos os possíveis concernidos têm acesso ao seu processo, condições e argumentações, de modo que eles podem tomar posição de sim ou não em relação às propostas, o que equivale a dizer que eles devem poder examiná-

las criticamente. É também em termos de “acesso” e “abertura” à comunicação que Habermas define o “limiar que separa a esfera privada da esfera pública”. Este limiar “não é marcado por uma série bem definida de temas ou de relações, mas pelas condições de comunicação modificadas. Estas variam a acessibilidade, assegurando, de um lado, a intimidade, e, de outro, a publicidade”. Disso, porém, não se pode concluir que na esfera privada, cujos limites não são fixos, não possam desenrolar discussões tomadas como formas de comunicação exigentes. Nesse caso os participantes eles mesmos restringem, com base em direitos subjetivos de liberdade, o acesso dessa discussão, conforme seus próprios interesses, assegurando para si a conservação de uma relação íntima¹⁶.

Contudo, como eu disse de início, entre as condições de uma discussão racional em geral encontra-se também a exigência reciprocamente levantada de que os participantes afirmem apenas aquilo em que eles próprios acreditam. Esta regra da veracidade não encontra uma tradução jurídica, em termos de procedimento da deliberação política em *Direito e democracia*, mas, de todo modo, não parece que aquilo que se espera de discursos morais, éticos e pragmáticos, enquanto componentes da política deliberativa, isto é um entendimento com bases nas mesmas razões, possa ser alcançado sem tal exigência de veracidade. Evidentemente, um princípio de transparência, no que diz respeito a uma deliberação política, parece estar intrinsecamente ligado à ideia de veracidade, isto é, de que os participantes devem expressar os verdadeiros motivos de suas posições argumentativas ou que eles devem ser submetidos a essa espécie de crítica em função da própria gramática normativa da deliberação. Certamente pode-se dizer que o processo deliberativo é transparente quando todas as regras do jogo democrático são conhecidas publicamente. Porém a transparência como veracidade impõe algo bem distinto, que diz respeito à atitude performativa entre os participantes da discussão.

Dessa maneira, publicidade e transparência, que tomo agora como tradução política possível da regra da veracidade, desempenham papéis diferentes à luz da teoria do discurso, uma vez que a primeira exige acessibilidade sem a qual não se constitui um público, a segunda, por sua vez, exige reciprocamente dos participantes uma certa atitude de abertura, para verificar se há ou não hiato entre razões e motivações. Ora, a princípio as negociações

16 Cf. F. G. Silva, *Liberdades em disputa: a reconstrução da autonomia privada na Teoria Crítica de J. Habermas*. Doutorado de Filosofia, UNICAMP, 2010. Silva apresenta nesse trabalho a transformação do conceito de esfera privada em Habermas. À medida que o filósofo vai recebendo críticas de diversas feministas, ele modifica a abordagem “essencialista” da esfera privada, isto é, a concepção de que há âmbitos sociais fixos próprios da autonomia privada. Ocorreria assim uma espécie de dessubstancialização do espaço público e da esfera privada. Sobre a importância das críticas feministas, cf. do próprio Habermas, “Vorwort zur Neuauflage 1990”. In: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

afetam diretamente o princípio de transparência, já que os participantes já assumem de antemão uma atitude estratégica. Quanto à publicidade, as coisas são um pouco mais complicadas.

A princípio, parece que uma negociação só é possível na medida em que ela conserva algo de não público, de não acessível a todos, onde se desenrolam efetivamente boa parte das ameaças e promessas. De fato, citando Jon Elster, Habermas considera que boa parte das ameaças e das promessas que caracterizam barganhas se sucedem fora da assembleia. Como negociações e disputa pelo poder de fato são contadas no conceito de política deliberativa, resta supor que, do ponto de vista da teoria habermasiana do discurso, a formação de compromissos só pode se dar por uma certa delimitação do princípio de publicidade. De fato, Habermas admite, como vimos, que a teoria do discurso se aplica de maneira indireta aos processos de negociação, isto é, não à formação dos pactos propriamente ditos, mas aos procedimentos que os regulam, garantindo direitos iguais para a influência recíproca. Trata-se aí, porém, não de uma delimitação da publicidade da deliberação, mas da organização das negociações para uma distribuição equitativa de chances de poder influenciar. Trata-se, em suma, de uma regulação das negociações forçando as partes a negociarem publicamente, ainda que os argumentos sejam carregados de pressão que não pode ser exercida publicamente. Habermas fala assim de “negociações reguladas publicamente” e de “tentativas de pressão não-públicas”.

É chamativo que Habermas inclua no seu conceito de política deliberativa um componente carregado de disposições estratégicas e mesmo apontado para um espaço não-público. Se negociações e disputas por poder possuem um lado “oculto”, isso parece contar muito pouco para a publicidade do processo deliberativo no qual se inserem as negociações. A acessibilidade aos processos deliberativos deve significar que as propostas e os argumentos pró e contra podem se submeter ao exame crítico. Disso resulta, mesmo para o desenrolar de negociações em corporações parlamentares, uma função de filtro. Os procedimentos institucionalizados da deliberação “podem ser considerados como dispositivos que agem sobre as preferências dos interessados ; eles examinam os temas e as contribuições, as informações e as razões, para que idealmente só as sugestões ‘válidas’ passem pela prova do filtro constituído pelas negociações justas e discussões racionais”¹⁷.

Ora, a validade dos argumentos e propostas depende, em primeira instância, de sua capacidade de se tornarem públicos. “Todos os interesses não podem ser publicamente defendidos. É a razão pela qual o caráter público das comunicações políticas, sublinhado por

17 FG, p. 414.

Kant, exerce já uma coerção procedimental saudável¹⁸. A coerção procedimental força os participantes a darem uma justificação viável para os seus interesses. Ou seja, eles precisam ser aceitáveis. E a aceitabilidade no caso de negociações passa por arranjos públicos de interesses, onde se discute a possibilidade de garantir um certo equilíbrio na composição dos compromissos. É possível inferir até mesmo que os partidos tratem o princípio de publicidade como uma ameaça interna sobre formação de compromissos não-aceitáveis. Cumpre observar, quanto a isso, que a concorrência entre os partidos não se explica apenas de um ponto de vista realista a respeito das sociedades modernas. Ela é também justificada de um ponto de vista normativo, já que institucionaliza, na disputa entre oposição e situação, a pressão para o questionamento político incessante entre os partidos. Nessa medida, a concorrência pelo poder também é produtiva do ponto de vista da política deliberativa.

Em suma a publicidade da deliberação se liga antes às condições de um processo argumentativo aberto à crítica e não à eliminação prévia, em todo caso impossível nas sociedades modernas, de uma composição estratégica de argumentos. Assim, guarda-se uma distância considerável entre a publicidade do processo deliberativo e a transparência dos participantes do processo deliberativo. Essa distância se mede pelo fato de o princípio de publicidade não se referir de antemão composições estratégicas anteriores ao processo público de deliberação, enquanto o princípio de transparência reivindica o exame justamente disso.

No entanto, negociações não são os componentes exclusivos das deliberações públicas na visão de Habermas. Eles podem ser até os mais recorrentes na política cotidiana, mas estão longe de ser o que mais importa, conforme as expectativas da política deliberativa.

São antes os discursos morais e os ético-políticos aqueles aos quais Habermas mais confere força crítica e emancipatória, no sentido de que seu encaminhamento radical, com uma efetiva participação de todos os concernidos, pode levar ao reconhecimento de formas de vida diferenciadas e, com isso, um auto-aprendizado a respeito de interesses e preferências. Justamente por isso as deliberações legislativas sobre o justo e o bom devem se abrir ainda mais à esfera pública política. As deliberações legislativas não podem ser vistas como representativas das posições dadas de antemão do conjunto de eleitores, elas devem ser vistas antes como o ponto de fuga de discussões que se iniciam na esfera pública política. É por meio de discursos morais e éticos que se gesta o poder comunicativo, ou seja, uma “opinião pública” capaz de influir o processo altamente formalizado do legislativo. Porém, tão logo passamos para a esfera pública informal constituída por um público de cidadãos que discute problemas e conflitos da sociedade como um todo, a imagem de discursos racionais depurados de elementos estratégicos, exigindo transparência entre os participantes, é bastante

18 FG, p. 413.

relativizada. É verdade que agora esses elementos estratégicos têm pouco a ver com a mera imposição de interesses particulares. Trata-se antes de uma série de recursos por meio dos quais os participantes privilegiados das discussões públicas também disputam “influência” sobre a totalidade do público.

Até agora minha análise da política deliberativa em função da relação entre publicidade, transparência e política estratégica se limitou às deliberações institucionalizadas em corporações legislativas, as quais são determinadas por procedimentos jurídicos da formação democrática da vontade. Apoiando-se em Bernard Peters, Habermas considera que o sistema político como um todo pode ser visto como constituído de um núcleo e de uma periferia. O complexo parlamentar, contanto aí os partidos políticos e os processos eleitorais, constitui, juntamente com o sistema judiciário e administrativo, incluindo o governo, o núcleo do sistema político em sociedades modernas. O sistema político apresenta também dois tipos de periferia, uma interna ao sistema administrativo, como universidades, câmaras e fundações, e uma externa ao sistema político inteiro, a qual se divide entre sistemas de negociação que buscam extrair do sistema político os resultados que lhes interessam para sua própria reprodução e expansão, de um lado, e grupos, associações e movimentos que buscam influir o sistema político, através de comportas do sistema parlamentar, mas também do administrativo e do judiciário, a fim de tematizar problemas sociais, articular interesses e necessidades, estabelecer agendas políticas, determinar projetos de lei etc. Tais associações formam a infraestrutura civil da esfera pública informal que forma o verdadeiro contexto periférico.

Tal infraestrutura social da esfera pública é chamada por Habermas, na esteira dos trabalhos de Jean Cohen e Andrew Arato¹⁹, de sociedade civil, ou seja, de uma rede de associações civis, criadas por pessoas privadas, as quais não se confundem nem com as organizações e empresas do sistema econômico, nem com as organizações estatais e partidárias que estão no núcleo do sistema político. Diferentemente de sua primeira grande obra sobre esfera pública, em que Habermas não podia contar senão com um conceito hegeliano de sociedade civil, isto é, como uma sociedade civil-burguesa estruturada em forma de mercado e regulada pelo direito privado, de um lado, e de outro a esfera da privacidade como intimidade da pequena família-burguesa, o conceito contemporâneo de sociedade civil permite-lhe empurrar o mercado como um sistema funcional diferenciado da esfera pública, da mesma forma que o sistema do Estado. Disso resulta que, ao preservar a ideia original de que o público se constitui de um encontro de pessoas privadas voltadas para determinadas questões culturais e políticas, altera-se a referência social dessas “pessoas privadas”. Da

19 J. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.

mesma maneira, altera-se também a esfera da privacidade, que deixa de ser vista como âmbito social delimitado, inacessível à tematização público²⁰.

Do ponto de vista do conceito de política deliberativa, a imagem do sistema político como constituído de um núcleo e de uma periferia interessa a Habermas na medida em que ela está na base da compreensão da circulação do poder político. O poder comunicativo, que se constitui na periferia como um fluxo de comunicação exercendo sua capacidade de influência na qualidade de uma opinião pública mais ou menos preponderante sobre outras opiniões públicas, deve passar pelas comportas mais largas do sistema parlamentar e as mais estreitas do sistema jurídico e administrativo, de modo que, por meio do direito, possa exercer influência sobre o sistema político. Dessa maneira, grande parte das expectativas normativas da política deliberativa, na concepção habermasiana, dirigem-se às estruturas periféricas da esfera pública política não-institucionalizada e mais ou menos espontânea. Ela passa a ser vista como uma caixa de ressonância de tematizações e questionamentos públicos, onde encontram eco problemas e crises sociais, a serem elaborados pelo sistema político. A sensibilidade e a capacidade de percepção de problemas, a qual caracteriza potencialmente a esfera pública política se deve ao fato de que ela se constitui não por procedimentos institucionalizados mas por por procedimentos próprios de discussões e comunicações cotidianas, e com isso abertas para a expressão de sofrimentos sentidos na vida privada.

Não sendo institucionalizada, mas dependendo de todo modo de amplos direitos subjetivos que garantam a autonomia privada e pública, a esfera pública é constituída, em um nível elementar, pela própria linguagem, quando num encontro de pessoas privadas cada uma reserva à outra as liberdades comunicativas de questionar, tematizar e criticar qualquer tipo de proferimento. Pela própria lógica dessa discussão informal, ela está aberta para parceiros potenciais do diálogo, isto é, para um público possível. Porém seu contexto de interações concretas transita constantemente entre o limiar do público e do privado. Conforme o grau de concretude dessa discussão, a esfera pública pode ser analisada em níveis diversos de esferas públicas. Assim, pode-se falar de esferas públicas episódicas, como encontros em bares e cafés, esferas públicas de presença organizada como o público de teatro e cinema, e esferas públicas abstratas, possibilitadas e condicionadas pelas mídias, como o público leitor e espectador, no qual os participantes são em geral anônimas estranhas entre si.

Esses níveis de esfera pública estão, para Habermas, interligados, e se pode passar de uma à outra muito rapidamente. Porém, para a efetividade do conceito de política deliberativa, interessa-lhe, sobretudo, a esfera pública mais abstrata, constituídas pelas mídias, já que é nela

20 Cf. o resumo dessas modificações no “Vorwort zur Neuauflage 1990”. In: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

que se pode generalizar uma opinião pública capaz de influenciar o sistema político. Como, porém, as mídias já apresentam, por seu modo de funcionamento e por seu vínculo com o poder social, um papel bastante seletivo de temas e aspectos, os fluxos de comunicação que se originam nos níveis mais concretos precisam vazar as barreiras da própria mídia. Isso significa diversas diferenciações: de um lado é preciso haver uma articulação e uma solidarização das associações da sociedade civil e grupos de intelectuais em torno de movimentos sociais. Ou seja, é preciso desencadear lutas por reconhecimento e lutas por interpretação de necessidades que têm origem na vida privada de pessoas socialmente excluídas e reprimidas. De outro lado, a esfera pública se diferencia internamente entre um público que acompanha as lutas e os conflitos e os atores políticos que as levam adiante, a fim de obter o assentimento mais ou menos geral do público. O conceito de ator é tirado do teatro, pois tal diferenciação significa uma relativa distinção entre um público espectador e um palco onde os atores não só argumentam, ou melhor, argumentam na medida em que encenam sofrimentos, necessidades reprimidas etc. Em suma, a esfera pública política, na medida em que é ativa e por assim dizer despertada por crises, tem que não apenas problematizar temas mas “dramatizá-los com sucesso”²¹. Pois o palco constituído na esfera pública é uma arena onde se luta sobretudo por influência.

Ora, luta por reconhecimento, luta por interpretação de necessidades, luta por influência, atores que encenam para um público – como esses ingredientes da esfera pública política podem se dar sem uma forte dose de ação estratégica e como eles podem se dar segundo uma regra de veracidade? Uma ação estratégica, que certamente não pode ser pensada nos termos estritos de uma racionalidade meios-fins, mas que de modo se liga a algum critério de eficácia, de prudência e de persuasão, já que esses atores, descreve Habermas, são “jogadores” (Spieler), e visam a um determinado tipo de “sucesso”. Certamente, Habermas não se debruça sobre a tarefa de desvendar conceitualmente esses elementos “estratégicos” próprios de deliberações públicas. Ele se limita a compreender a influência sobre o público como um objeto de disputa, cujas armas são a reputação, o prestígio, a credibilidade, isto é, outras formas simbólicas de influência, mas também a dramaticidade das falas dos atores e mesmo ações espetaculares e protestos organizados, o que é fundamental para que lutas por reconhecimento adentrem nas arenas da esfera pública. Mas o mais interessante desse conceito de esfera pública internamente diferenciada é que as deliberações entre os atores não visam os próprios atores, mas unicamente o público-espectador. “Os papéis dos atores, cada vez mais profissionalizados e multiplicados em função da complexidade e do alcance crescente das mídias, adquirem as chances diferenciais de exercer uma influências. Mas,

21 FG. p. 433.

em última instância, a influência política que os atores adquirem por meio da comunicação pública, deve se apoiar sobre o eco que ela encontra, mais precisamente sobre o assentimento de um público de leigos composto de modo igualitário”²².

A diferenciação interna da esfera pública em uma “galeria” e uma “arena”, um público que é objeto e fonte de influência e atores que disputam essa mesma influência repercute sobre o conceito de política deliberativa. Ao mesmo tempo, boa parte das discussões que se desenrolam na esfera pública em geral são de natureza moral e ética. Lutas por reconhecimentos e lutas por interpretação de necessidades desencadeiam discussões morais sobre a exclusão de determinados grupos em relação a direitos já alcançados por outros, ou desencadeiam discussões éticas sobre quais valores devem determinar a autocompreensão de uma comunidade política. Dessa maneira, pode-se compreender que a política deliberativa, desenvolvida pelos trilhos da esfera pública política, não conta com um desenvolvimento por assim dizer pacífico de discursos morais e éticos. Mas mais do que isso, ela não conta na esfera pública diferenciada em arena e palco que os atores políticos devam se articular reciprocamente, uns em relação aos outros, segundo todas as regras de um discurso racional, pois desde o início eles se voltam para o auditório. Para que a deliberação política ocorra nesse nível, não é necessário que os atores pressuponham reciprocamente algo como a efetivação de uma regra da sinceridade, já que eles não pretendem se convencer entre si, mas antes convencer o público. De novo, o que parece ser constitutivo do processo deliberativo, pelo menos nesse nível da esfera pública, é não a transparência em relação aos motivos, a visibilidade das motivações, mas a publicidade da discussão ela mesma, por meio da qual o público pode avaliar os argumentos, e cuja função crítica é promover, pelo aumento de número de atores que a acessibilidade permite em princípio, o maior leque possível de perspectivas, preferências e interpretações. Além disso, se a regra da veracidade tivesse nesse nível de discussão política uma função constitutiva e ao mesmo tempo normativa, a própria ideia de um ator que joga sob uma arena perderia sua condição de efetividade, já que encenar supõe um exercício de controle sobre si mesmo, um exercício de manifestação e ocultação, de ênfase e omissão.

Sem dúvida, Habermas trata constantemente de diferenciar atores políticos que agem estrategicamente no sentido de manipular a esfera pública, procurando criar convicções que apoiem interesses que eles não podem manifestar publicamente, e os atores que disputam a influência sobre o público visando convencê-lo da legitimidade de uma causa. Em um caso, os atores se aproveitam da esfera pública para fins alheios, no outro, eles participam da esfera pública e com isso ajudam a reproduzi-la. Nessa distinção não ocorreria uma fusão

22 G, p. 440.

entre publicidade e transparência? A publicidade não seria o modo pelo qual se pode testar a transparência de um discurso? Enfim, a mencionada coerção procedimental do princípio de publicidade não estaria fincada justamente nessa possibilidade de testar a credibilidade dos atores políticos? De fato, Habermas considera que a credibilidade é indispensável para a influência de um ator sobre o público, e certamente não parece possível pensar em credibilidade sem a coerência entre o que é dito e aquilo em que se acredita. Porque os atores precisam manter sua credibilidade, eles são forçados a se comprometer com o conteúdo normativo de suas justificações, levantadas de maneira puramente estratégica. Assim, se nem todos os interesses podem ser defendidos publicamente, os seus defensores precisam ocultá-los sob forma de argumentos éticos ou morais. Esse expediente, porém, “obriga aquele que os defende a assumir compromissos que, ou desmascaram de início sua inconsistência, ou, no interesse que ele tem de permanecer digno de crédito, o levam a tomar em consideração os interesses do outro”²³. Essa e outras passagens de *Direito e democracia* sugerem assim que o princípio de publicidade retira sua força de filtro quando submete os atores políticos a um teste de transparência. No entanto, a questão incide menos nesse teste em particular, do que em um outro teste que está subentendido: o fato de que tais “interesses não podem ser publicamente defendidos”. Quem age estrategicamente já realiza de antemão um teste sobre a aceitabilidade de seus interesses. Ora, é esse tipo de teste que os discursos morais e éticos devem desempenhar em esferas públicas. Por sua própria lógica, questionamentos morais forçam as partes a encontrar e elaborar argumentos sobre o que é bom para todos, assim como questionamentos éticos forçam na busca de argumentos que expressam o que é bom, à luz de tradições dadas, para uma comunidade em particular. Dependendo do questionamento, aumenta o leque da participação exigida em princípio. Normas morais exigem uma expansão tendencial do círculo dos concernidos até romper os limites de uma coletividade concreta. Elas podem expandir assim os limites públicos dos discursos até abarcar a humanidade. E o primeiro teste da aceitabilidade de um interesse ou de uma norma que encarna um interesse é a capacidade de ela ser justificada para um público virtualmente expandido, constituída de pessoas possivelmente concernidas, sem exclusão. Dessa maneira, interesses que não podem ser defendidos publicamente são interesses incapazes de ser justificados sem exclusão, isto é, sem restringir a publicidade potencialmente requerida.

Porém, em sociedades complexas e de massas, o questionamento moral e ético depende de uma efetiva disputa argumentativa – depende em primeira linha de movimentos sociais que expandem o círculo do público. O questionamento moral e ético não se dá por meio de atores absolutamente francos uns em relação aos outros, mas por meio de atores que lutam entre si

23 FG, p. 413.

por convencer o público, isto é, lutam para produzir o melhor argumento. Em analogia com a concorrência dos partidos, a disputa entre os diversos atores políticos é produtiva para a deliberação política, seja sobre questões morais, seja sobre questões éticas.

Assim, que o público exija dos atores coerência entre discurso e atos, entre interesses defendidos e interesses ocultos, é uma coisa, que uma regra de transparência seja condição da deliberação pública sem a qual ela não poderia ser chamada como tal é outra bem diversa. Do contrário, Habermas teria de lidar com a diferenciação interna de arena e galeria como normativamente problemática desde o início, pois a deliberação no palco é constituída como um jogo em que as partes desempenham argumentos não umas para as outras, mas para o público. Assim, se os que agem de maneira puramente estratégica podem comprometer sua credibilidade, não é a credibilidade que, para Habermas, serve de critério para distinguir atores que se aproveitam da esfera pública e atores que participam da esfera pública. Longe disso, trata-se de saber quais atores estão dispostos, para além do seu campo de interesses, “a fazer frente contra as formas abertas ou mascaradas de exclusão e de repressão de minorias ou de grupos marginalizados”²⁴. Ou seja, o critério é, antes, saber quem pretende ampliar a acessibilidade e a participação em esferas públicas. O critério é, em suma, a própria publicidade.

A regra da veracidade parece assim destinada a outros âmbitos da esfera pública, justamente aqueles em que as interações são mais concretas e pessoais e que mal se distinguem dos âmbitos da vida privada. Ou seja, justamente nos âmbitos em que se diminui naturalmente o acesso e a publicidade da discussão. Ela está intrinsecamente vinculada às relações concretas de reconhecimento recíproco. Dessa maneira, se Habermas parte de um conceito extremamente exigente de discurso racional para pensar a deliberação política, as condições efetivas dessa deliberação provocam um redimensionamento constante do conceito de discurso racional. O que resta em todo caso como princípio norteador da política deliberativa, no âmbito em que todos os poderes (administrativo, social e comunicativo) se chocam, é a função crítica do princípio de publicidade. Ou seja, o uso público da razão nos âmbitos da esfera pública política é indispensável. A transparência, por sua vez, pode ser discutida – mas não é uma condição indispensável da deliberação e tem uma função crítica bastante limitada.

Referências

24 FG, p. 454.

PRESCRITIVISMO E RELATIVISMO

Alcino Eduardo Bonella¹

Em ética queremos normalmente saber o que é certo fazer, por exemplo, se é certo matar animais não humanos para satisfazer nossos fins humanos, ou se é certo proibir os homossexuais que se casem como os heterossexuais. Os filósofos tentam responder isso, quando suas idéias e teorias são enquadradas no que se chama comumente de ética normativa. Algumas vezes, discutindo sobre isso, nos deparamos com a questão de saber o que significa perguntar pelo que é certo e se podemos responder a pergunta racionalmente. Sabemos o que significa perguntar se os animais sentem dor: mas o que significa exatamente perguntar se é certo fazer isso ou aquilo com eles? Sabemos o que significa perguntar se homossexuais podem gerar filhos, mas o que significa perguntar se é errado se casar com alguém do mesmo sexo? Os filósofos também tentam responder a isso, qual o sentido das perguntas morais, e suas teorias neste campo são enquadradas como meta-éticas. Ocorre que algumas vezes os filósofos pensam que uma questão está ligada necessariamente à outra: saber o significado da pergunta moral ajudaria a saber o que se deve fazer e vice versa, saber o que se deve fazer ajudaria a saber o que significa perguntar e responder moralmente.

É muito provável que o vínculo não seja necessário, mas contingente, por exemplo, pode-se ter as mais variadas interpretações do que significa a pergunta moral, por exemplo, que estamos a descrever fatos que existem independentemente de nossa mente e de nossa vontade, ou que estamos somente a prescrever tipos de ações que não são fatos mas decisões da vontade, ou mesmo que estamos a fazer algo sem sentido, completamente arbitrário, e ainda assim ter a mesma resposta sobre o que se deve fazer, por exemplo, que se deve (ou não se deve) matar animais. Mas mesmo que o vínculo não seja necessário, mesmo que não seja preciso, por exemplo, acreditar em fatos morais para acreditar que não se deve matar animais (se é que pensamos isso), faz sentido relacionar o que se pensa do significado do discurso moral e o que se pensa da aplicação deste discurso: o significado nos fornece entre outras coisas uma lógica para discutir racionalmente, e podemos melhorar ou ao menos incrementar nossos debates práticos.

Uma primeira idéia deste artigo é que Habermas acredita que a meta-ética ou o discurso filosófico sobre a moral, justifica o próprio discurso moral e lhe dá estatuto racional, e que

¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2. Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Associado I da Universidade Federal de Uberlândia.

este estatuto afasta o relativismo e o subjetivismo. Afastadas essas coisas, não teríamos como nos furtar a debater racionalmente nossas ações ou nossas normas de ação, e debatê-las assim implicaria num tipo de ética normativa formal, uma ética universal e discursiva, e nos levaria também a um tipo de ética normativa material, uma ética do respeito universal pela pessoa. Veja que um assunto prático do início do artigo, se é certo matar outros animais, não parece ter uma resposta clara com uma ética do respeito universal pela pessoa, mas talvez tenha alguma (mais clara do que a opinião comum) com a ética formal universal e discursiva. Por exemplo, podemos debater com cuidado se qualquer ação ou norma sobre matar vale mesmo para todas as situações idênticas ou relevantemente semelhantes, por exemplo, se aceitamos a possibilidade de matar qualquer animal para que a aceitação de matar alguns tipos de animais valha racionalmente, ou seja, universalmente, e o que concluímos deste tipo de debate. Já o segundo assunto, aparentemente, receberia uma resposta clara com uma ética do respeito pela pessoa, a permissão para que haja casamentos homossexuais, já que são pessoas com os mesmos direitos que as pessoas heterossexuais, mas talvez não tenha uma resposta tão clara assim (ou mais clara que uma opinião subjetiva e relativa entre outras), com a ética forma. Parece que é fácil para muitas pessoas dizer que aceitam as conseqüências de universalizar a proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

Voltando a Habermas, ele argumentou no sentido de que nossas capacidades cognitivas ou racionais refutam ou enfraquecem o relativismo e o subjetivismo, e que, supondo que esse seja o caso, que devemos tratar racionalmente nossas questões morais. E que tratá-las dessa forma, como já adiantamos, consiste em debater se podemos querer uma ação ou norma de ação para todas as situações relevantemente semelhantes, o que devemos entender por *universabilidade*, e, ao fazê-lo (ou seja, debater), também estamos aceitando que todos os debatedores possuem certos direitos ou prerrogativas que se estendem não só ao próprio debate, mas também aos direitos ou prerrogativas no campo da ação, por exemplo, que eles podem determinar o que conta como interesse envolvido e conseqüência que afeta tal interesse, e, dentro de certos limites (os limites do respeito ao próprio debate livre e aberto e suas pré-condições ou pré-suposições), o que deve ser permitido ou proibido, e é isso que devemos entender por *discursividade*.

Um dos argumentos de Habermas parece ser o seguinte: se tudo fosse exclusivamente relativo ou exclusivamente subjetivo, então não haveria sentido na busca de ações ou normas de ação que fossem válidas universalmente (imparcialmente) e validadas discursivamente (democraticamente), já que, de antemão, sabemos que ações ou normas de ação opostas estão tão justificadas quanto as nossas. Mas como podemos questionar ações ou intenções de ação com estes dois requisitos (a imparcialidade e a democracia), e como esse questionamento exclui algumas ações do rol daquelas que seriam justas, então, não precisamos aceitar que

todas as propostas são justas, e não precisamos aceitar o relativismo e o subjetivismo. É difícil avaliar este argumento e parece óbvio que um relativista ou um subjetivista discordará que o questionamento moral elimina a justiça ou justeza de qualquer ação, sendo isso visto como tão arbitrário quanto a admissão de todas as ações como justas ou corretas. Mas se todas as ações são por definição justas, todos que querem empreendê-las estas certos e podem alegar que tem o direito de fazê-las, e isso é uma forma de universalismo e não de relativismo ou subjetivismo: a pessoa ou grupo que adotar a ação de impedir que outra pessoa ou grupo adote ação contrária ou oposta estará agindo erroneamente, e tal erro é algo objetivo ou universal. Se esse é o cenário realmente, então a análise das pressuposições do relativismo e do subjetivismo mostra que eles são auto-eliminatórios, ao menos nas versões mais fortes, que são as que interessam (as mais fracas talvez não seja relativismo e subjetivismo, mas formas variantes do universalismo).

Pois bem, aceitemos que esta é a posição de Habermas. Será que ela é uma posição meta-ética que acredita que existem fatos morais objetivos e que nosso discurso se reporta a eles para ser racional? Será que tal posição anti-relativista e anti-subjetivista é descritivista? E aqui vem nossa segunda idéia sobre Habermas, ou retirada de Habermas: Habermas não acredita e não deve (logicamente) acreditar que o discurso moral descreve uma suposta realidade moral ou se refere a supostos fatos morais para que seja objetivo, ao contrário, Habermas acredita e deve acreditar (logicamente), que o discurso moral não descreve nada. Ele prescreve, e é em tal função que ele é racional. Em geral cognitivistas, que se pretenderiam objetivistas, são identificados como *descritivistas* (aqueles que acreditam que a moral descreve o que é certo), porque a verdade moral dependeria dos fatos e de fatos que independem da vontade subjetiva; e não-cognitivistas, que se pretenderiam subjetivistas, são identificados como *não-descritivistas* (aqueles que não acreditam que a moral descreve o que é certo), porque a verdade moral dependeria da vontade subjetiva dos agentes.

Talvez esse quadro faça algum sentido, mas ele está, no essencial, totalmente equivocado: mesmo tomado em si mesmo – como uma interpretação geral geralmente sustentada - ele não faz totalmente sentido, pois acreditar que há fatos morais objetivos não torna tal posição necessariamente racionalista, por exemplo, dada a aceitação de um suposto fato moral objetivo, não é preciso mais debater racionalmente ou livre e abertamente com quem discorda, pois quem discorda simplesmente sustenta falsidades, e quem acredita já possui a verdade, e isso é o oposto da racionalidade, é um tipo de ideologia fechada. Já acreditar que não existem fatos morais objetivos, mas que tudo depende da vontade subjetiva, não nos compromete em abandonar a racionalidade, e aceitar passivamente que cada proposição moral esteja a priori certa, por exemplo, dado que não são os fatos morais supostamente existentes que definem a verdade, temos de procurá-la, e podemos fazer isso

debatendo livre e abertamente, e isso é uma forma de racionalidade, e não de ideologia fechada.

Uma forma de *não-descritivismo* é o *prescritivismo universal*, cujos maiores expoentes são Kant, Hare e o próprio Habermas. Para Kant a razão prática não procura e encontra fatos morais com os quais precisa se por de acordo, antes, examina racionalmente máximas de ação e encontra algumas que podem ser queridas para todas as situações idênticas, e algumas que (supostamente) não podem. Para Hare, o mesmo critério, ou seja, se podemos querer a nossa norma ou política (máxima) de ação como uma norma aplicável em qualquer situação com as mesmas propriedades universais (as mesmas propriedades descritivas independentemente dos nomes próprios ou referência individuais), esclarece quais ações são e quais não são corretas, já que o adjetivo “correto” tem como funções (i) estabelecer a norma universal ou regular (para tipos de situações) e (ii) dizer que se faça algo, comandar uma ação. Habermas endossou Kant e Hare: para ele, a imparcialidade, racionalmente possível porque podemos pensar não só reflexivamente, mas reciprocamente (colocarmo-nos no lugar dos outros, quando o assunto é a conduta), critica proposições morais e nos ajuda a selecionar aquelas que são verdadeiras ou mais próximas da verdade, e é a verdade objetiva que questiona nossas proposições subjetivas, porém, isso não nos deve enganar, não se trata de *descritivismo*. Não se trata de nenhuma verdade “que está lá fora”, mas de uma suposta verdade que depende das vontades subjetivas em conflito, das conseqüências de se adotar esta ou aquela proposição, e do que podemos querer universalmente (como norma), dado tudo isso. Como em Kant e em Hare, não se trata senão de um tipo de lógica de um debate, e de uma lógica que implica em uma decisão ou leva a uma decisão, a decisão por qual proposição adotar efetivamente como a correta, desde que bem justificada diante dos outros argüidores e dos fatos (naturais, sociais, não fatos morais). Isso não é *descritivismo*, e, se quem não é *descritivista* não é *cognitivista*, então Habermas (e Kant) não são *cognitivistas*.

Para os debates de meta-ética comumente desenvolvidos, e para pensadores como Kant, Hare e Habermas, o quadro citado (que *descritivistas* são racionalistas e *não-descritivistas* são irracionalistas) é também completamente equivocado ou falso, mas por causa de uma análise mais difícil se ser entendida e cujo resultado ou idéia centra é a seguinte: todo tipo de *descritivismo* (dois tipos são o *naturalismo* – a verdade moral está nos fatos naturais - e o *intuicionismo* – a verdade moral está nas intuições) cai necessariamente vítima do relativismo que ele quer justamente evitar, porque ao fazer dos fatos ou das intuições o critério de verdade moral ele não tem mais como argumentar livremente contra a sua própria posição e justificá-la então perante quem discorda, de uma forma que não apele para a própria cultura que assumiu certos fatos ou intuições como critério de verdade, o que o oponente também está autorizado então a fazer, o que, em suma, leva ao relativismo, ao fechamento de cada cultura em si

mesma. Já todo tipo de *não-descritivismo* (dois tipos são o *emotivismo* – a verdade moral está no convencimento dos debatedores – e o *prescritivismo universal* – a verdade moral está no acordo racional dos debatedores após discussão qualificada) consegue escapar do relativismo exatamente porque o discurso moral não está a priori atado a fatos ou intuições e exige dos debatedores que, levando a sério a discordância (os outros podem enfim estarem certo e nós errados) justifiquem suas apostas para todos, no caso, do prescritivismo universal, que justifiquem suas opções para os interesses de todos os afetados, que deveriam então aceitar a proposição de uma dada cultura como correta ou justa exatamente por que ela é a melhor para todos, dentre todas as opções disponíveis. Não se tem a solução universal necessariamente, ou a priori, mas se tem a possibilidade de solução, enquanto no caso do *descritivismo*, já se tem uma solução que não exige dos debatedores levar a sério a discordância e a justificação não-relativa: ou seja, o *descritivismo* leva necessariamente ao relativismo; o *não-descritivista* não, ainda que fique em aberto se poderemos encontrar soluções morais que sejam *melhores* ou *corretas*, não *para nossa cultura*, mas universalmente.

Por exemplo, como já dissemos, o direito dos homossexuais a se casarem não é justo, na interpretação prescritivista universal, porque isto é objetivamente o caso (porque isso se adéqua ao suposto fato moral de que existe tal direito - ou de que os interesses dos homossexuais possuem alguma qualificação moral superior aos interesses contrários aos seus interesses-; ou porque isso é o que intuímos como certo), mas porque isso *deve* racionalmente ser permitido, entendendo por *racionalmente* que isso, o direito deles, é o que melhor se justifica imparcialmente (reciprocamente: se heterossexuais se colocam no lugar dos homossexuais eles não aprovam a negativa deste direito de maneira mais intensa ou mais preferível do que aprovam a afirmativa deste) e discursivamente (democraticamente: se todos tem o direito de apresentar seus interesses e dizer como eles são afetados pelas políticas de ação, todos tem de ser atendidos em alguma magnitude, e entre ao menos duas alternativas, uma que negue o direito, deixando apenas um lado do debate satisfeito, e uma que afirme o direito igual de ambos os tipos de casamento - desde que sem impor a escolha sexual à parte discordante, o que é o caso do direito defendido pelos homossexuais – deixando ambas as partes satisfeitas – ao menos quanto ao próprio direito para seu estilo de vida sexual, ou seja, para suas preferências internas).

O específico de Habermas, em seu prescritivismo universal, está exatamente na discursividade. Sem ela, pode ser que terminemos em um impasse naquelas situações (qualificadas, mas ainda assim indeterminadas) em que ambas as partes em desacordo apresentem seus interesses de forma a não aceitar nenhuma insatisfação (por exemplo, se os heterossexuais realmente fiquem tão infelizes ou frustrados quanto os homossexuais, se o direito dos segundos for aprovado), e estejam dispostas a querer coerentemente

as conseqüências da universalização de suas ações não inclusivas (por exemplo, os heterossexuais aceitam coerentemente não ter direito de se casar caso descubram que afinal são homossexuais, ou caso passem a viver em uma sociedade em que a maioria desaprova o casamento heterossexual). Para resolver o impasse é que poderíamos contar, pensa Habermas e os habermasianos, com a discursividade, ou, o componente dialógico e deliberativo propriamente dito: além da imparcialidade na formulação e intenção da norma, a norma tem de ser apresentada em público, debatida, e coletiva e democraticamente determinada (deliberada coletivamente) pelos afetados. Mas isso, como solução, pode ser um auto-engano, ou pode ser algo que já não tenha mais nada a ver com a moral. Basta considerar o caso do direito dos animais de não serem mortos. Neste caso, a discursividade parece fora de foco (como é que os animais fariam parte da discussão e da votação?), e a universabilidade (imparcialidade) parece suficiente para determinar o que é correto, garantir-lhes o direito à vida. Mas será que é a universabilidade como interpretada pelo prescritivismo universal de Habermas (e de Kant e de Hare)? Eu aposto que sim, mas essa, e a discussão sobre os limites da discursividade, tem de ficar para outro artigo.

Referências

- BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism*. New York: State University of New York Press, 1992.
- BONELLA, Alcino E. Prescritivismo universal e utilitarismo. In: CARVALHO, Maria Cecília; DALLAGNOL, Darlei. *Utilitarismo em foco*. Florianópolis: UFSC, 2007.
- _____. Racionalidade prescritiva. In: BUENO, Roberto. *Racionalidade, justiça, direito*. Uberlândia: EDUFU, 2012 (no prelo)
- DUTRA, Delamar V. *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. São Paulo: Zahar, 1982.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- HARE, Richard M. *Essays in ethical theory*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. *Sorting out ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- WHITE, Stephen K. *Razão, justiça e modernidade*. São Paulo: Ícone, 1995.
- _____. Reason, modernity and democracy. In: WHITE, S. K. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ADEUS À TEORIA DISCURSIVA?

Alessandro Pinzani¹

1. Introdução

Zur Verfassung Europas (2011), o livro mais recente de Habermas, parece ter como objeto dois temas distintos e não conexos entre si, a saber, o papel que o conceito de dignidade humana desempenha na justificação e na prática dos direitos humanos, por um lado, e o processo de unificação europeia, pelo outro. Há, na realidade, vários fios condutores que perpassam os textos aqui reunidos: a preocupação com a incapacidade por parte da política de controlar a economia e, portanto, de reagir às crises econômicas e financeiras desencadeadas justamente por esta falta de controle; a conseqüente perda de sentido e de legitimação da própria política perante os cidadãos; a necessidade de resgatar a dimensão da participação democrática dos indivíduos, quer nos processos decisórios supranacionais, quer na gestão das políticas econômicas e financeiras.

Apesar do título, a Constituição Européia representa somente um exemplo concreto de como seria possível este resgate da dimensão democrática. Longe de fixar seu olhar exclusivamente sobre o Velho Continente, Habermas amplia sua perspectiva para a dimensão global, terminando o ensaio central do livro com uma proposta de reforma institucional em nível mundial preocupada em criar uma sociedade global mais justa, não somente no sentido de garantir as liberdades básicas, mas também de garantir mais igualdade e uma vida digna a todos os seres humanos. Neste sentido, o conceito de dignidade explorado no primeiro ensaio volta a aparecer, ainda que não diretamente mencionado, no final do segundo ensaio, salientando toda a força *moral* do apelo para uma maior justiça global.

Ao fazer isso, contudo, Habermas se afasta bastante da posição defendida em obras como *Direito e democracia* e parece até deixar o terreno da própria teoria do discurso. Em minha intervenção, pretendo analisar estas importantes mudanças.

I

O ensaio sobre a dignidade começa como um exercício de história das idéias relativo ao papel desempenhado por tal idéia na elaboração da noção de direitos humanos; acaba,

¹ Professor de Ética e Filosofia Política da UFSC. Email: alepinzani@hotmail.com

contudo, para alcançar o nível de uma reflexão teórica sobre o fundamento moral dos próprios direitos humanos. A tese defendida por Habermas é expressa claramente nestas duas frases: “Em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de direitos humanos por meio do conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda primeiramente de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. Direitos humanos sempre surgiram primeiramente a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação” (p. 15).²

Cabe lembrar, em este contexto, a posição que o próprio Habermas assumiu relativamente ao tema dos direitos humanos em suas obras precedentes. Em *Direito e Democracia* (1992)³, eles não são tematizados diretamente, já que lá Habermas prefere falar nos direitos fundamentais que os membros de uma comunidade jurídica e política se garantem reciprocamente. Em alguns escritos sucessivos⁴, ele se serve do conceito de direitos humanos, mas salienta seu caráter peculiar de ser normas jurídicas que, contudo, se apresentam como normas morais. Possuem, diz Habermas, uma cara de Janus: uma face voltada para o direito positivo, outra para a moral. No presente escrito sua preocupação principal é precisamente com o aspecto moral de tais direitos. Neles se expressaria a “substância normativa da dignidade humana igual de cada um” (p. 17). É em conseqüência da experiência de violações de tal dignidade, que se passa a reclamar direitos humanos. Estes são, portanto, respostas a tais violações e visam a re-estabelecer ou a garantir igual dignidade a cada indivíduo.

É como se Habermas re-lesse sua própria teoria dos direitos fundamentais (exposta em *Direito e Democracia*) à luz do conceito de dignidade: nesta perspectiva, o que os cidadãos querem é justamente ser respeitados em sua dignidade (p. 18). Isso torna central o aspecto da busca de reconhecimento, à qual Habermas dedica bastante atenção, ainda que mencionando só *en passant* a obra de Axel Honneth, que neste ponto defende uma posição bastante próxima.⁵ Esta re-leitura não é tão livre de problemas como afirma Habermas (na nota 19, p. 22), já que coloca um elemento de fundamentação moral no centro daquela que, na obra de 1992, era uma reconstrução discursiva da gênese dos direitos, na qual contava somente a perspectiva jurídico-política da criação de uma comunidade de jurisconsortes capazes de atribuir-se reciprocamente iguais direitos, sem que houvesse uma motivação estritamente

2 As citações do texto de Habermas são tiradas do manuscrito da tradução feita por Denilson Werle, Luiz Repa e Antonio Segatto. Por isso, cito o número de página da edição alemã.

3 HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. 2 voll. Trad. de Flávio NB. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

4 HABERMAS, Jürgen. Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: _____. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, 192-236; _____. Zur Legitimation durch Menschenrechte. In: _____. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, 170-192.

5 HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. Trad. de Luiz S. Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

moral atrás deste reconhecimento recíproco. Agora, os direitos fundamentais são vistos como uma concretização dos direitos humanos ancorada na constituição de um país. Enquanto tais, “[o]s direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional” (p. 33). Habermas chega a falar de uma “ideia transcendente de justiça” (ibidem), assumindo, aparentemente, aquela posição decididamente normativa própria das teorias da justiça que sempre quis expressamente evitar. Não estamos aqui perante a tensão entre facticidade e validade que perpassa como um fio condutor *Direito e Democracia* (que em alemão se chama justamente *Faktizität und Geltung*, ou seja, *Facticidade e validade*) e que vive da necessidade de redefinir ou reafirmar a validade das pretensões de justiça avançadas nos discursos jurídicos e políticos; agora, se trata de realizar concretamente, isto é, na realidade jurídica, um ideal normativo “transcendente”, definido de vez e não com base em pretensões de validade revisáveis. Nesta visão, o direito deixa de ser meramente o instrumento que permite preencher as lacunas criadas pela perda de uma moralidade compartilhada e assumir o papel desempenhado anteriormente pela moral (como no livro de 1992); deixa de ser meramente construído de maneira análoga à moral racional e recebe antes uma “carga moral” (p. 38) que o torna responsável para eliminar a tensão entre idéia e realidade dos direitos humanos e para levar a realização a dignidade de cada um.

II

Para uma melhor compreensão do longo ensaio sobre a União Europeia (em seguida: EU), assim como dos artigos e da entrevista que o acompanham, é necessário levar em conta algumas das etapas mais recentes do processo de integração e unificação que, desde os anos Cinquenta do século passado, levou à formação da União atual, com 27 estados membros, 17 dos quais pertencem à chamada Zona Euro, isto é, possuem o Euro como moeda comum. Um passo decisivo rumo a uma maior integração econômica, jurídica e política dos países que, na época, formavam a EU foi o chamado tratado de Maastricht (do nome da cidade holandesa onde foi assinado em novembro de 1992). Este tratado deu vida à União propriamente dita, estabelecendo uma série de instituições comuns, definindo as prerrogativas de tais instituições, e fixando critérios que deveriam nortear a política financeira dos estados membros, como, por exemplo, a fixação de uma relação entre dívida pública e PIB, entre déficit público e PIB, a relação entre taxa de inflação em um país e seus vizinhos etc. Em outubro de 1997 foi assinado em Amsterdam, sempre na Holanda, um novo tratado que pretendia fortalecer a integração política da EU em questões de política externa e de controle

das fronteiras, assim como na garantia dos direitos fundamentais dos cidadãos dos estados membros. Em consequência da ampliação da EU através do ingresso dos países da Europa oriental, fez-se necessário reformular os critérios de composição e escolha da Comissão Europeia, que representa o órgão executivo principal da União. Isto aconteceu com o tratado de Nice (França), assinado em 2001. O tratado previa, entre outras coisas, a criação de uma Constituição Europeia, da qual foi encarregada uma Convenção Europeia, formada por representantes dos países que já eram membros, daqueles que deveriam tornar-se membros nos anos sucessivos, de várias instituições europeias (parlamento europeu, Conselho de Europa etc.) e das partes sociais. Contudo, a Convenção conduziu seus trabalhos de maneira aberta a um público mais amplo, ouvindo representantes de ONGs, de igrejas ou grupos religiosos, etc., assim como cidadãos comuns, que puderam participar de vários fóruns no Internet e ao vivo.

Em 2003 a Convenção apresentou o resultado de seus esforços, o “Tratado que estabelece uma constituição para a Europa”, que foi assinado pelos representantes dos países membros em outubro de 2004 no Capitólio em Roma, ou seja, no mesmo lugar onde fora assinado em 1957 o tratado que deu vida à União Econômica Europeia, núcleo fundador da atual EU. Contudo, a Constituição Europeia, como por simplicidade passou a ser chamado o Tratado, precisava ser ratificada por cada país conforme a lei ou a tradição própria de cada um deles. Isso explica porque em alguns casos houve referenda, enquanto em outros a ratificação aconteceu no parlamento nacional sem consulta popular. O texto constitucional não foi aprovado em dois referenda pelos eleitores franceses e holandeses em 2005, “congelando” de fato o processo de ratificação. Os países membros resolveram, depois de longos debates, renunciar por enquanto ao projeto de uma constituição comum europeia, redigindo em seu lugar um novo tratado, que modificasse os tratados anteriores (Maastricht e Amsterdam). O tratado, assinado em Lisboa em 2007, representa um ulterior passo na frente na busca de uma maior integração política e da democratização da EU. O tratado inclui um elenco de direitos fundamentais, prevê a instituição de um presidente do conselho europeu escolhido por eleição no âmbito do Conselho (e não por rotação entre os países membros, como até agora), atribui mais poder ao Parlamento Europeu e, por meio de vários mecanismos, tenta incluir maiormente os parlamentos nacionais e os cidadão no processo de decisão política. Recentemente, em consequência da crise financeira (e política) na Grécia e em outros países europeus, em dezembro de 2011 (isto é: depois da publicação do livro de Habermas), foi decidido criar uma união fiscal, introduzindo regras muito rígidas para o controle da relação entre déficit público e PIB e sanções para os países que não respeitassem tais regras. O Reino Unido se recusou assinar os acordos em questão, que, de fato, solapam a soberania dos países membros em questões de política financeira, centralizando as decisões em tal âmbito e

atribuindo um enorme poder ao Banco Central Europeu. A instauração da união fiscal tornou ainda mais contundentes as críticas de quem acusa o processo de integração europeia por ser pouco democrático: as decisões políticas mais relevantes seriam tomadas por burocratas não eleitos pelo povo e os processos decisórios seriam pouco ou nada transparentes.

Habermas compartilha com os críticos da integração europeia as preocupações relativas à falta de democracia, mas, ao mesmo tempo, pensa que os déficits democráticos possam e devam ser superados rumo à criação de uma União Europeia integrada politicamente e não somente do ponto de vista econômico, financeiro ou fiscal. Seu ensaio se propõe como uma reflexão sobre estes assuntos. O ponto de partida implícito é o mencionado fracasso da tentativa de aprovação de uma Constituição Europeia. Cabe lembrar que, em ocasião do referendun na França, Habermas escreveu um artigo, publicado em francês, exortando os eleitores a aprovar o texto constitucional. A intervenção de Habermas suscitou muitas polêmicas pelo fato de um intelectual alemão intervir diretamente em aquela que muitos consideravam uma campanha referendária estrangeira e que ele, ao contrário, considerava uma campanha decisiva para o futuro da Europa, na qual, portanto, todos os cidadãos europeus tinham o direito de intervir enquanto diretamente envolvidos.

O ponto de vista tomado por Habermas no ensaio de 2011 é o de um cosmopolitismo que visa à criação de instituições políticas supranacionais de caráter democrático, nos moldes da *cosmopolitan democracy* defendida, entre outros, por Daniele Archibugi ou David Held. Neste sentido, ele interpreta a EU como um “passo decisivo no caminho para uma sociedade mundial constituída politicamente” (p. 40). Na opinião de Habermas, na discussão sobre a crise econômica e sobre as medidas para combatê-la, se perdeu de vista a “dimensão política” e se utilizaram “conceitos políticos falsos”, que “impedem que se perceba a força civilizadora da juridificação democrática – e com isso a promessa que desde o início esteve associada ao projeto de uma constituição europeia” (ibidem). Em outras palavras, Habermas quer retomar a discussão acerca da carta constitucional europeia, que considera um elemento irrenunciável para uma Europa verdadeiramente democrática. Destarte, ele se posiciona contra a idéia de que a EU não precisaria de uma constituição escrita, pois os tratados e os acordos que regulamentam o funcionamento das instituições comunitárias representariam já de per se uma espécie de constituição, como acontece no Reino Unido (país no qual o lugar da carta constitucional é tomado por uma pluralidade de documentos ou até, na tradicional interpretação de Blackstone⁶, pelos costumes e pelas tradições).

⁶ BLACKSTONE, William. *Commentaries on the Law of England*. Oxford: Clarendon Press, 1765-1769.

Um dos aspetos mais interessantes do ensaio é a insistência com a qual Habermas se refere ao carácter civilizador do direito democrático. “A juridificação democrática *do exercício* da dominação política [...] desencadeou não somente uma força *racionalizadora*”, como já tinha salientado, pioneiramente, Max Weber, mas também uma força “*civilizadora*, na medida em que dirimiu o carácter autoritário do poder estatal” (p. 45). Habermas remete, em particular, ao processo de pacificação das relações entre estados que a integração europeia trouxe consigo; mas a esta leitura da história da integração europeia como processo civilizatório se acompanha também um prognóstico ligado às potencialidades trazidas à tona por tal integração, que permitiu “a construção de novas capacidades de ação no âmbito supranacional” (p. 46): estas “capacidades transnacionais de controle” são fundamentais, pois somente através delas poderão ser controladas as forças responsáveis da crise económica e política pela qual está passando a Europa. O momento civilizatório consiste não somente no carácter pacífico do processo de integração, mas também na função de “domesticação” de “forças sociais naturalizadas”, isto é, daquelas forças que estão atrás da ação de determinados sujeitos económicos (Habermas menciona explicitamente o sistema bancário), e que parecem possuir carácter necessário e inelutável como as forças naturais. Mas as chamadas leis económicas não são leis naturais; antes são o resultado de determinadas escolhas políticas (o exemplo clássico são as políticas de desregulamentação e privatização implementadas por políticos como Reagan, Thatcher, Blair, Menem ou FHC), e Habermas quer justamente submeter ao crivo de uma opinião pública democrática as decisões relativas à esfera da economia e das finanças. Por isso, o diagnóstico de Habermas relativamente à actual situação europeia é a de que a EU se depara com uma decisão dramática, pois ela deve decidir se tornar-se definitivamente uma democracia transnacional ou, pelo contrário, seguir rumo a um “federalismo executivo pós-democrático” (p. 48). Isto é: ou bem a EU consegue incluir maiormente os cidadãos no processo decisório, ou bem ela se submeterá sempre mais a um governo tecnocrático sem controle democrático (como, em parte, está acontecendo na Itália com o governo Monti e como acontecerá com a nova união fiscal estabelecida em 2011, na opinião dos chamados euro-céticos, isto é, segundo os que vêm com ceticismo o processo de integração europeia).

Para sua argumentação, Habermas é obrigado a redefinir parcialmente dois conceitos centrais do pensamento político moderno: soberania nacional e soberania popular. Os dois conceitos estão entrelaçados, já que até hoje a soberania popular é exercida pelos cidadãos de um Estado nacional. Ora, o surgimento de uma entidade política supranacional levanta vários problemas, neste sentido, já que no âmbito de instituições internacionais (e isso vale não somente pela EU, mas também pelas Nações Unidas) as decisões são tomadas sem que haja o mesmo nível de participação popular do processo decisório doméstico. Isso implica em uma queda do nível de legitimação (p. 50). Para quem conhece o pensamento jurídico-político

habermasiano, esta observação não remete à mera legitimação factual, ou seja, à aceitação pacífica por parte da população das decisões tomadas pelos governantes. Esta seria uma mera constatação empírica e a queda de legitimação se apresentaria como problemática somente se ela influenciar negativamente o funcionamento do sistema político. Na realidade, Habermas se refere a um conceito não meramente funcional, mas também normativo de legitimação. Uma decisão legítima é uma decisão que não se limita a encontrar o consenso factual dos cidadãos, mas uma decisão que *merece* encontrar tal consenso, ou seja, uma decisão sustentada por argumentos e razões válidos. Com isso, Habermas não está defendendo uma posição exclusivamente normativa, já que são os próprios concernidos (e não, por exemplo, uma razão prática universal e objetiva de molde kantiano) a estabelecer quando uma decisão é legítima. Segundo Habermas, está implícito no próprio conceito de democracia o fato que as decisões sejam tomadas em nome dos cidadãos e legitimadas com base em argumentos acessíveis a cada indivíduo concernido. Em outras palavras, uma democracia pressupõe um debate sobre argumentos no contexto de uma esfera pública quanto mais inclusiva e aberta a todos. Por isso, haveria um déficit democrático no caso da gestão do poder político no âmbito da EU: para que possa manter sua legitimidade, o processo decisório europeu precisa, portanto, ser realizado de forma mais democrática, ou seja, incluindo mais decididamente os cidadãos.

Seria possível objetar a Habermas que as instituições europeias são legitimadas indiretamente, já que seus membros são escolhidos por governos eleitos democraticamente no nível doméstico. Contudo, o déficit democrático identificado por Habermas se dá não tanto na falta de uma eleição direta, embora este seja um assunto abordado por ele, quanto em dois outros aspectos. Primeiro, quando, no momento em que os estados membros cedem uma parcela de sua soberania nacional em prol das instituições comunitárias, também os cidadãos são obrigados a renunciar à sua soberania popular – pelo menos nos âmbitos em questão (como, por ex., no âmbito da política financeira no caso da mencionada união fiscal). O segundo déficit democrático é consequência da distância entre as instituições comunitárias e os cidadãos. Esta distância faz com que não se instaure aquela relação de influência recíproca entre esfera pública informal, por um lado, e órgãos deliberativos institucionalizados, pelo outro, que caracteriza toda democracia contemporânea. Os dois déficits vão de mão dada, já que não pode haver soberania popular sem a existência de uma esfera pública capaz de ampliar o processo decisório, ou seja, capaz de fazer com que tal processo não aconteça somente nas câmaras e nos parlamentos, mas se torne transparente e aberto à discussão, sendo influenciado pela opinião pública geral e não somente por interesses particulares organizados (por lobbies ou por entidades patronais etc.).

Isso pode suscitar outra objeção. Um argumento tradicional dos euro-céticos é o de que na Europa não haveria um povo europeu capaz de formar uma esfera pública continental e,

portanto, de exercer soberania popular. Habermas opõe a esta visão a constatação de que está surgindo uma sociedade global multicultural integrada de forma sistêmica (p. 44). Trata-se de um diagnóstico problemático, já que nem sempre tal integração se dá no sentido de um *idem sentire*, de um senso comum de pertença à mesma comunidade política e da existência de um interesse comum a todos os países europeus, como demonstram as lacerações profundas que estão acompanhando a crise da Grécia (na própria Alemanha o teor geral dos comentários na mídia e na opinião pública é a de culpar o governo e o povo gregos e de lamentar os custos com os quais os alemães têm que arcar para ajudar a Grécia, enquanto na Grécia se acusa a Alemanha de estar aproveitando da crise para enriquecer-se à custa dos países endividados).

Habermas está convencido de que o Tratado de Lisboa aproxima a EU de uma democracia transnacional (p. 55). Para sustentar esta afirmação, Habermas não se dedica a uma análise minuciosa do Tratado e de suas implicações, mas releva duas importantes inovações. A primeira diz respeito à divisão dos poderes e ao monopólio do uso da força no contexto europeu. Estamos perante uma constelação inédita, já que a União Européia, “no exercício de suas competências legislativas e judicativas [...] vincula os Estados membros como órgãos executivos, sem dispor de seus potenciais de sanção”, pois o monopólio da violência permanece peculiaridade dos Estados. Este monopólio, contudo, pode servir para implementar no plano nacional o direito europeu (p. 58). Em outras palavras: O direito europeu possui a primazia em relação aos direitos nacionais, mas a União não dispõe do poder executivo necessário para implementá-lo e deve apoiar-se para isso no uso interno da força por parte dos Estados membros. Trata-se, na realidade, de um aspecto problemático, pois é freqüente que os países membros não respeitem as decisões tomadas no nível comunitário. Na ausência de mecanismos de sanção internacionais, o risco é de que o poder legislativo e judicativo da União permaneça meramente formal. Contudo, segundo Habermas, esta prioridade do direito europeu sobre o direito nacional, na permanência do monopólio nacional do uso da força, representa um passo importante rumo à mencionada civilização através da juridificação, pois cria e fortalece a relação de dependência recíproca dos Estados membros entre si e entre todos eles e a União.

Para explicar a segunda inovação, o próprio Habermas recorre ao exemplo dos EUA e ao debate que acompanhou a ratificação da constituição de 1787. Naquele contexto, prevaleceu a idéia de que os sujeitos dotados de poder constituinte eram, por um lado, os Estados e, pelo outro, os cidadãos, ainda que não ficasse claro se a expressão “We, the People”, se referisse aos cidadãos da nascente união federativa ou aos cidadãos dos treze Estados. Em conseqüência disso, foram criadas instituições legislativas que expressassem respectivamente a vontade dos cidadãos (o Congresso) e dos Estados (o Senado) – um modelo retomado também no Brasil. Na Europa também é forte a visão de que o poder constituinte

estaria dividido entre os Estados membros e os cidadãos. Habermas contesta esta visão e atribui o poder constituinte unicamente aos cidadãos, considerados, porém, em seu duplo papel de futuros cidadãos da União e de membros do povo de um Estado membro. Por isso, observa Habermas, a Constituição da União Européia preserva, “como todas as ordens jurídicas modernas, um caráter estritamente individualista: ela se baseia *em última instância* nos direitos subjetivos dos cidadãos” (p. 67). Em suma, a proposta habermasiana parece deixar de lado os Estados nacionais, sem por isso renunciar à idéia de soberania nacional, já que esta última se expressa na vontade dos cidadãos enquanto membros do povo e, ao mesmo tempo, cidadãos europeus.

A referência ao “caráter individualista” da Constituição Européia e a insistência sobre a função que cada Estado tem em garantir os direitos individuais testemunham mais uma vez da guinada liberal que o Habermas imprimiu ao seu pensamento desde a publicação de *Direito e Democracia*, mas representam também uma tentativa de aplicar ao nível da constituição de uma comunidade supranacional a idéia (formulada naquela obra) de uma co-originariedade dos direitos ligados ao exercício da própria autonomia privada (liberdades, direitos negativos etc.) e dos direitos ligados ao exercício da autonomia pública (direitos de participação política etc.). No nível europeu, como no nacional, o poder de constituir a comunidade política e de dar-lhe uma lei fundamental é dos cidadãos enquanto indivíduos, ainda que se trate de um poder que só pode ser exercido em comum com os demais.

Isso responde à questão mencionada acima de quem seria o sujeito de “We, the People” no caso europeu: os indivíduos enquanto cidadãos de seu Estado nacional e enquanto cidadãos europeus. Ao falar em “soberania dividida” (p. 69), Habermas acaba quase descrevendo uma figura de *cidadão* ‘dividido’ – dividido entre sua pertença à comunidade nacional e à mais ampla comunidade européia. Esta cisão pode assumir caráter dramático quando o indivíduo tenha a percepção de que é chamado a escolher entre o interesse nacional e o interesse europeu, como no caso dos cidadãos gregos ou dos próprios alemães (os primeiros, que se vêem obrigados a sofrer pelos cortes drásticos impostos pela EU ao seu governo, os segundos, que se sentem obrigados a contribuir para resolver os problemas provocados, a seu ver, pela incompetência do governo grego). Uma das dificuldades maiores na formação de uma esfera pública européia consiste justamente em fazer com que os cidadãos europeus sejam capazes de superar seu egoísmo nacional e de pensar em termos mais amplos do que os confins nacionais, isto é, de desenvolver uma forma de solidariedade para com os cidadãos de outros países (solidariedade que, como sabem os leitores de *Direito e Democracia*, representa um recurso fundamental para a subsistência de uma comunidade política estável e coesa). Em outras palavras, os cidadãos europeus devem apreender a ser solidários entre si. Um papel importante neste sentido pode ser desempenhado pela própria crise econômica,

já que ela coloca os indivíduos perante problemas que atingem a todos, ainda que de forma diversa, e que precisam de uma solução comum. Por isso, Habermas observa: “A expansão supranacional da *solidariedade civil* depende de *processos de aprendizagem* que, como a crise atual permite esperar, podem ser estimuladas pela percepção das necessidades econômicas e políticas” (p.77; *itálico meu*). O processo de aprendizagem desencadeado pela crise não se limita, contudo, aos indivíduos, já que os próprios governos nacionais são obrigados a reconhecer a necessidade de uma ação unitária em relação às políticas econômicas e financeiras. Esta ação de governo deveria acontecer sob o signo de uma maior integração política e democrática, de uma reforma institucional que dê mais poder aos órgãos europeus escolhidos democraticamente pelos cidadãos e que leve a uma reforma em sentido democrático de órgãos como a Comissão Européia.

Habermas vê na crise uma chance de democratização não somente do processo de integração européia, mas também de criação de uma comunidade política transnacional em nível global. Retomando um tema já abordado em outras obras, Habermas vê nas Nações Unidas um importante instrumento de ação política global, mas, ao mesmo tempo, salienta a especificidade de tal ação, já que “[a]s Nações Unidas deveriam ser reorganizadas como uma comunidade politicamente constituída de Estados e cidadãos e simultaneamente ser limitadas às funções centrais da garantia da paz e da imposição global dos direitos humanos” (p. 85). Longe de constituir-se em um parlamento mundial com poder legislativo geral (eventualmente com o Conselho de Segurança como governo mundial), elas deveriam limitar-se a uma operação de policiamento e de defesa dos direitos humanos (Habermas pensa nas liberdades fundamentais e, eventualmente, nos direitos políticos, já que a “imposição global” de direitos sociais parece, pelo momento, tarefa inviável). Por isso, Habermas defende uma reforma democrática da ONU, da qual expõe os pontos principais.

Conforme o que acontece (ou deveria acontecer) no nível europeu, os indivíduos são vistos como divididos entre diferentes perspectivas: cidadãos de seus Estados nacionais, por um lado, e cidadão do mundo, pelo outro. Habermas ecoa neste ponto o ponto de vista de autores clássicos (Kant) e contemporâneos⁷. Contudo, neste caso, diferentemente do que previsto para a União Européia, o poder constituinte não estaria somente nas mãos dos cidadãos ‘divididos’, mas também naquelas dos Estados nacionais, já que os cidadãos “podem nutrir o desejo fundamentado de que seus Estados nacionais se mantenham como entidades coletivas nos respectivos níveis superiores de organização” (p. 87). Não fica claro, contudo, por que os cidadãos europeus não possam ter o mesmo desejo e por que os Estados

7 Por exemplo, Otfried Höffe, autor de um livro chamado *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger* (München: Beck, 2004), que vê no indivíduo o cidadão de três diferentes esferas: a econômica, a do Estado nacional e a do mundo globalizado

membros da EU recebam um tratamento diferente daqueles membros da comunidade global. A circunstância mencionada por Habermas de que os cidadãos podem não querer renunciar ao bem-estar social garantido pelos seus Estados nacionais vale, ao final, também para os países europeus que garantem os direitos sociais de seus cidadãos em formas e graus diferentes.

Mais radical ainda é a proposta de uma integração democrática dos *global players* segundo o modelo da União Européia, de maneira a criar, ao médio prazo, uma sociedade global socialmente justa. Neste caso, estamos perante uma verdadeira exigência moral, já que, como afirma Habermas, “[t]odo sentimento moral resiste contra a injustiça monstruosa de uma sociedade mundial altamente estratificada em que hoje bens e oportunidades vitais elementares são desigualmente partilhados de modo insuportável” (p. 95). Mais uma vez, o instrumento principal é o governo democrático da esfera da economia e das finanças.

Assim, a implementação de direitos humanos que garantam igual dignidade para cada um, evocada no primeiro ensaio, encontra seu instrumento nas instituições de uma democracia cosmopolita esboçada no segundo ensaio. A Constituição Europeia oferece, portanto, a Habermas a ocasião para melhor formular sua visão de uma sociedade global democrática e justa. Significativamente, em tal formulação não há praticamente espaço para aquela teoria do discurso do qual o autor é um dos principais representantes. A ideia de uma comunidade discursiva global que decide livremente sobre quais direitos fundamentais garantir-se reciprocamente (ideia que deveria ser a consequência direta da assunção de uma perspectiva discursiva) é substituída aqui por uma ideia transcendente de justiça que aguarda sua realização jurídica e é justificada por razões morais, mais precisamente, pelo apelo a uma igual dignidade de cada um que se impõe com uma força superior a qualquer outro tipo de argumento (dignidade definida independentemente de qualquer referência ao princípio discursivo ou às regras do discurso). Trata-se de uma mudança importante, que aproxima nosso autor daqueles defensores de teorias normativas da justiça por ele rechaçadas em precedência. Embora tenha chegado aos oitenta e três anos, Habermas não permanece estarecido em suas posições filosóficas, e não hesita a submetê-las a novos ajustes e modificações.

Referências

A QUESTÃO NEGRA NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA: questões de integração, reconhecimento e redistribuição¹

Alicianne Gonçalves de Oliveira²

1. Introdução

A esfera pública foi colocada por Habermas (2003a), inicialmente, como a esfera de pessoas privadas reunidas em um público. Longe de uma concepção substantiva, a ideia de esfera pública habermasiana se põe como uma situação, um contexto onde cidadãos livres se reúnem para compartilhar e discutir os mais variados temas (BARROS, 2008).

Em *Direito e Democracia* (1997), Habermas descreve a esfera pública como “uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos” (2003b, p. 93, grifo do autor). A esfera pública também é colocada como um “sistema de alarme” que se ramifica por toda a sociedade e que percebe e identifica os problemas, mas que deve também tematizar, problematizar e dramatizar as questões, a ponto de o Estado assumi-las e elaborá-las (2003b, p. 92).

Mas quais problemas e questões podem ser colocados no que Wilson Gomes (2007) chamada de esferas de visibilidade e discutibilidade públicas? Quais problemas e questões são visíveis, públicos e passíveis de serem debatidos pelo público? A princípio, todos. A esfera pública é permeável, aberta. Mas é preciso que esses assuntos ganhem o *status* de político. E quem diz que algo é de interesse comum? Conforme Maia (2001), é a ação discursiva dos atores que determina, em grande parte, se algo é de interesse comum ou não.

No caso das questões ligadas à população negra do Brasil, Átila Roque (2009, p. 261) defende que, até pouco tempo, “a esfera pública construída pela nossa limitada democracia não tinha espaço para o tema racial”. Segundo o autor, esse silêncio teria deixado negros e negras em uma espécie de “solidão civil”.

1 Este artigo resulta da pesquisa desenvolvida entre 2010 e 2012, durante o mestrado em Comunicação, na Universidade Federal do Ceará. O objeto pesquisado foi a comunicação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), ligada à Presidência da República. Estudos sobre a questão racial e o movimento negro serviram de base para a análise então desenvolvida.

2 Mestre em Comunicação pela Universidade Federal do Ceará. Email: alicianneg@gmail.com

Mas, principalmente, a partir dos anos de 1970, esse cenário foi modificado. Entender essa mudança significa conhecer a história da ação de um importante ator da sociedade civil brasileira: o movimento negro. Marcio André dos Santos (2009) explica que esse movimento atuou na esfera pública brasileira de diversas formas e, segundo o autor, as estratégias utilizadas representaram, geralmente, o aprofundamento das ações do movimento junto à sociedade e ao Estado.

2. Movimentos sociais na esfera pública: questões de reconhecimento e redistribuição

Habermas (2003b) já colocava a esfera pública como uma estrutura comunicacional que tem raízes no mundo da vida. Isso aconteceria através da ação da sociedade civil. Especificamente no caso brasileiro, a sociedade civil representa uma esfera social importante para pensar a formação da nossa esfera pública. Esfera que começou a ser construída, segundo Costa (2002, p. 13), pelo menos desde os anos 1980, quando “o declínio da ditadura militar coincide com a emergência no cenário brasileiro do campo de disputas, aqui tratados como esfera pública”.

Conforme o autor, no caso brasileiro, a construção da sociedade civil (incluindo movimentos sociais, associações de base, etc.) teve um importante papel na democratização do país, na construção de uma esfera pública porosa e transparente e no aumento do caráter de publicidade dessa esfera.

Lembremos que, para Habermas, a sociedade civil é responsável por ancorar “as estruturas de comunicação da esfera nos componentes sociais do mundo da vida”. As associações, organizações e movimentos captariam “os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política” (2003b, p. 99).

No Brasil, a construção de uma sociedade civil contribuiu, por exemplo, com a ampliação do espectro de problemas tratados publicamente, ou seja, com a ampliação da agenda pública. Isso graças ao surgimento de movimentos sociais, como o movimento de mulheres e o movimento negro, que trouxeram novas temáticas, muitas antes entendidas apenas como do âmbito da esfera privada.

Mas para trazer uma nova temática à esfera pública brasileira, o movimento negro precisou encontrar uma forma própria de tratar o desafio que é equacionar as lutas por reconhecimento e redistribuição. Esses dois conceitos da teoria crítica dialogam com a discussão sobre esfera pública trabalhada neste artigo e ajudam a entender as mudanças de estratégia do movimento que levaram a questão racial à esfera pública brasileira. Trabalho aqui, de forma breve, com as noções trazidas por Charles Taylor (1998), Axel Honneth (2003) e Nancy Fraser (2006).

Taylor (1998) defende que a identidade do homem depende, decisivamente, das relações dialógicas entre os indivíduos. Ao pensar dessa forma, o autor cria uma nova importância para o reconhecimento. Segundo ele, os indivíduos lutariam constantemente pelo reconhecimento mútuo. Seria uma necessidade humana. Esse discurso do reconhecimento atingiria dois níveis. O primeiro seria a esfera íntima. Nela, o ser e a identidade seriam formados a partir de diálogo e de luta constantes. O outro nível é o da esfera pública, onde a política de reconhecimento igualitário desempenharia um papel cada vez maior, pois, segundo o autor:

A projecção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto dessa imagem ser interiorizada. Não é só o feminismo contemporâneo, mas também as relações raciais e as discussões sobre o multiculturalismo, que se fundamentam na premissa de que a recusa do reconhecimento pode ser uma forma de opressão. (TAYLOR, 1998, p. 56-57).

Axel Honneth (2003) tenta desenvolver os fundamentos de uma teoria social crítica. Para isso, inspira-se, na parte normativa, no modelo conceitual de “luta por reconhecimento” de Hegel³ e utiliza a psicologia social de George Herbert Mead para dar inflexão empírica, materialista à ideia hegeliana. Assim, Honneth acaba descrevendo três formas de reconhecimento, das quais dependeria a autorrealização do indivíduo. E, correspondendo a cada forma de reconhecimento, apresenta três tipos de relação do indivíduo com o *self* e três formas de desrespeito.

Nas relações primárias, o reconhecimento estaria associado ao amor e à amizade. Nele, a relação prática do indivíduo seria a autoconfiança e a forma de desrespeito equivalente seria os maus-tratos e as violações. Nas relações legais, a forma de reconhecimento seria o direito, ligado ao autorrespeito do indivíduo e que teria como ameaças a exclusão e a privação de direitos. A última forma de reconhecimento, que aconteceria na comunidade de valores, seria a solidariedade. Essa forma se ligaria à autoestima do indivíduo e teria como formas de desrespeito a degradação e a ofensa.

Conforme explica Mendonça (2007, p. 173), seria dentro dessa comunidade de valores, onde estão os quadros partilhados de significação, que as pessoas poderiam encontrar a valorização daquilo que as caracteriza, que as torna diferentes. Segundo o autor, esses quadros de significação podem ser revistos e, por isso, “vários conflitos buscam, exatamente, a reconfiguração de tais quadros”.

3 Segundo Honneth (2003), na visão hegeliana, os indivíduos almejam o reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, o que seria inerente à vida social. O processo de ação de luta revelaria um distúrbio, uma lesão nas relações sociais de reconhecimento.

Na teoria de Honneth, os três tipos de desrespeito influenciam o surgimento tanto dos conflitos sociais quanto da resistência social. Isso tanto no plano individual quanto no coletivo. Segundo o autor:

[...] a resistência coletiva procedente da interpretação socialmente crítica dos sentimentos de desrespeito partilhados em comum, não é apenas um meio prático de reclamar para o futuro padrões ampliados de reconhecimento. [...] o engajamento nas ações políticas possui para os envolvidos também a função direta de arrancá-los da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva. (HONNETH, 2003, p. 259).

No caso dos movimentos sociais, eles utilizam, segundo Silva (2000, p. 127), os recursos simbólicos que estão à sua disposição e podem conseguir mostrar que o desrespeito é compartilhado por muitos e podem ainda conseguir estabelecer “as condições culturais para a resistência e a revolta”.

Mas as ideias de reconhecimento de Honneth e Taylor também deram margem a críticas. E nessas críticas, uma autora se destaca: Nancy Fraser⁴. Um dos principais pontos de divergência é a questão das injustiças econômicas, pois, segundo a autora, as lutas por reconhecimento, que se tornaram a forma paradigmática de conflito social político, acontecem em um mundo marcado pela desigualdade material (FRASER, 2006, p. 231).

Fraser busca, então, construir um paradigma alternativo do reconhecimento, influenciado pela ideia de *status* de Max Weber. A alternativa que Fraser propõe deixa latente a ideia do conflito social, ao associar o não reconhecimento à subordinação social. Dessa forma, segundo Mendonça (2007, p. 173), “a luta por reconhecimento não procura a valorização de identidades, mas a superação da subordinação”.

Entra ainda nessa discussão a relação entre a ideia de reconhecimento e outro conceito: redistribuição. Conforme Mendonça (2007, p. 173), “de maneira distinta de Taylor, que não trata do problema, e de Honneth⁵, que defende que a redistribuição faz parte do reconhecimento, Fraser aponta que essas lutas têm lógicas muito distintas, ainda que surjam quase sempre imbricadas”.

4 Conforme Mendonça (2007, p. 170), a discussão teórica entre Fraser e Honneth tem um pano de fundo habermasiano. Ambos procuram uma atualização da teoria crítica, dialogando com o projeto habermasiano. O que atravessa a discussão entre os dois autores é “o acento colocado por Habermas na construção intersubjetiva da política e da moral – bem como sua atenção aos processos dialógicos por meio dos quais os sujeitos configuram identidades, padrões culturais de interpretação e regras institucionalizadas de interação”.

5 Mendonça (2007) fala que Honneth não nega a importância da distribuição de recursos materiais e alega adotar uma visão ampla de reconhecimento. Uma visão que engloba também os aspectos econômicos, não ficando restrita à dimensão cultural da justiça.

Nancy Fraser defende que privação econômica e desrespeito cultural se entrelaçam e que a justiça, atualmente, exige os dois: reconhecimento e redistribuição. Há casos, inclusive, em que as pessoas estão sujeitas tanto à injustiça econômica quanto à injustiça cultural. É o que Fraser chama de coletividades “bivalentes”. Um exemplo é o que acontece com a questão racial. Ela se liga ao aspecto econômico, à medida, por exemplo, que existe uma “divisão racial contemporânea do trabalho remunerado”, e também se liga a dimensões culturais-valorizativas (2006, p. 235). Esses dois aspectos se relacionam e se reforçam mutuamente.

Mas como ficam os movimentos sociais? Silva (2000, p. 130) explica que a distinção entre reconhecimento e redistribuição constitui, na visão de Fraser, um dilema para os movimentos sociais contemporâneos, que “ao enfatizar a luta por uma das dimensões tende a reduzir a importância de se lutar pela outra”.

Segundo Silva (2000), Fraser cria uma tipologia de movimentos sociais. Haveria uns que lutam mais pela redistribuição, outros que reivindicam mais o reconhecimento. O movimento negro, por exemplo, seria um movimento do tipo ambivalente, onde “as duas dimensões se articulam sem que a ênfase em uma delas prejudique a luta pela outra” (2000, p. 130). Mas conciliar reconhecimento e redistribuição não é algo fácil, como explica Fraser:

Enquanto a lógica da redistribuição é acabar com esse negócio de “raça”, a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade do grupo. Eis, então, a versão anti-racista do dilema da redistribuição-reconhecimento: como os anti-racistas podem lutar ao mesmo tempo para abolir a “raça” e para valorizar a especificidade cultural dos grupos racializados subordinados? (FRASER, 2006, p. 236).

A solução de Fraser para equacionar o dilema parte da distinção entre afirmação e transformação. A autora que defende que se busquem “remédios transformadores”, e não afirmativos. Para Fraser, os “remédios afirmativos” corrigem os efeitos desiguais, mas não a estrutura que causa esses efeitos e, na prática, provocam uma dinâmica secundária de reconhecimento. Já os “remédios transformadores” focam na transformação da estrutura que gera os efeitos negativos.

Quando a injustiça é cultural, a opção transformadora tentaria compensar o desrespeito através da transformação da estrutura cultural-valorativa. Quando a injustiça é distributiva, o remédio transformador tentaria reduzir a desigualdade para todos, “sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis vistas como beneficiárias de uma generosidade especial”. Essa opção tenderia, assim, a “promover reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento” (FRASER, 2006, p. 238).

Mas Fraser deixa claro que há o desafio de equacionar esse dilema e buscar a melhor combinação de “remédios” quando se fala de coletividades bivalentes, quando se fala de grupos

que sofrem os dois tipos de injustiça, como é o caso da população negra no Brasil. Vejamos a escolha do movimento negro no país.

3. A questão negra na esfera pública brasileira

O movimento negro no Brasil é um daqueles movimentos que ajudam a mudar as rotinas de ação e de pensamento cultural e historicamente constituídas e que causam mudanças importantes na esfera pública. E quando falo em movimento negro, compartilho a concepção de Petrônio Domingues (2007), por sua vez baseada no trabalho de Regina Pahim Pinto⁶. Esse autor prioriza o protagonismo dos negros, ao caracterizar o movimento negro como a luta dos negros que têm por objetivo solucionar seus problemas, principalmente aqueles resultantes de preconceitos e discriminações raciais.

Mas deixo claro que essa luta não se restringe somente aos negros. Como em outros movimentos sociais, também compartilham a luta e o desejo de mudanças outros sujeitos que consideramos não ser diretamente atingidos pelos problemas ou beneficiados diretamente pelas políticas demandadas.

O movimento de que falo neste artigo é um movimento mais que secular. Embora, segundo Domingues (2007), o movimento negro brasileiro estivesse presente durante todo o período republicano, com metas e estratégias diferentes⁷, é preciso ressaltar que a luta pela solução dos problemas da população negra não aconteceu só a partir de 1889.

Cunha Junior (2003), por exemplo, é um dos autores que defendem que esse movimento é o mais antigo movimento político do país. As primeiras expressões teriam começado do século XVII, quando da criação de irmandades em estados como Rio de Janeiro, Bahia, Sergipe, Minas Gerais, São Paulo, Maranhão, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Antes da República, a luta negra era voltada, principalmente, para a libertação do regime escravista. Mas a abolição colocou todos os negros no patamar de pessoas livres e esses cidadãos precisaram se organizar para defender sua condição e o acesso aos bens e às oportunidades que o novo regime queria oferecer, mas onde não teve muito sucesso. Com a chegada da República, a população negra, maioria recém-liberta foi marginalizada.

6 Ver: *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*, tese de doutorado de autoria de Regina Pahim Pinto, (1993).

7 Para Domingues (2007), a história do movimento negro é um tema subexplorado na historiografia brasileira, já que existem poucos estudos que tratam das etapas pelas quais o movimento organizado passou desde o início da República. Segundo o autor muitas pesquisas sobre o movimento negro ainda não foram publicadas. Além disso, as organizações negras de São Paulo e do Rio de Janeiro são as mais estudadas. Isso resulta em um quadro de pesquisa apenas parcial, já que o movimento esteve presente em todas as regiões do país.

Por isso, ex-escravos e seus descendentes, que eram conhecidos na época como *homens de cor*, criaram dezenas de grupos, como associações, clubes e grêmios. Eles conseguiram agregar um número considerável de pessoas. Alguns tinham como base as classes de trabalhadores negros, como os ferroviários e os portuários.

Nesse contexto, acontecia a primeira fase do movimento negro organizado na República, que pode ser estendida de 1889, início do novo regime, até 1937, fim do Estado Novo. Segundo Domingues (2007), essas associações tinham um caráter assistencialista, recreativo e/ou cultural. Mas isso não inviabilizava sua importância. É interessante pensar que esses grêmios e associações ajudaram a fixar as estruturas de comunicação no mundo da vida.

Baseado no que fala Avritzer (2000, p. 68), por que não pensar que nesses espaços puderam se formar “novas identidades e solidariedades comunicativas capazes de tematizar novos temas, agregar novos atores”? O desenrolar da história desse movimento parece mostrar que sim.

No mesmo período desses grupos, surgiu a chamada *imprensa negra*. Em estados como São Paulo, Minas Gerais, Paraná e Rio Grande do Sul, os negros criaram jornais para levar informações que não encontravam espaço em outros veículos. Segundo Domingues (2007), eles denunciavam os problemas sociais e econômicos da população negra, denunciavam o regime de segregação racial que existia em várias cidades, onde o negro era impedido de ingressar ou frequentar alguns locais, como hotéis, igrejas, orfanatos, escolas e praças públicas.

Domingues explica que, nessa etapa, o movimento negro organizado não tinha um caráter explicitamente político, com um programa e projeto ideológicos definidos. Mas isso começou a mudar na década de 1930. Inclusive, Guimarães (2001) defende que o protesto negro no país só começou nessa década, época de tensão no ambiente nacional. Ele explica que nos anos de 1930, vários grupos como os italianos, sírio-libaneses e portugueses estavam muito bem organizados em São Paulo, a ponto de os brasileiros mestiços e negros se sentirem ameaçados de exclusão.

Foi nesse contexto que surgiu, por exemplo, a Frente Negra Brasileira (FNB) em 1931, criada a partir de várias organizações e pequenos clubes do país, que já reivindicavam respeito e melhores condições para os negros. Guimarães (2002) defende que a FNB marcou a primeira vez que o movimento político negro se organiza no Brasil. Segundo Domingues (2007), a FNB foi a mais importante entidade negra do país, com delegações em vários estados, congregando cerca de 20 mil pessoas de cor e convertendo o movimento negro brasileiro em movimento de massa.

Entre as características do movimento nessa fase estavam a defesa do ser brasileiro e negação das tradições de matriz africana. Mas é preciso compreender isso está relacionado ao contexto historicamente construído. Os sambas, a capoeira, as práticas religiosas afro-

brasileiras, por exemplo, tinham sido, naquela época, representados no cotidiano e em muitos jornais como práticas bárbaras.

Além disso, a FNB defendia a integração da população negra a um Brasil cujo projeto nacionalista começava a ser desenvolvido nos campos cultural, político e econômico. As associações de negros lutavam, então, para fazerem parte dessa nação que estava sendo construída. Os negros queriam ser integrados. Queriam ser reconhecidos como brasileiros, como partícipes de uma comunidade de valores de que fala Honneth (2003).

No entanto, a intensa repressão política do Estado Novo (1937-1945) tornou inviável a maioria dos movimentos contestatórios, o que também repercutiu na luta negra. Mas com o fim da ditadura de Vargas, o movimento negro organizado voltou à cena política brasileira. Segundo Domingues (2007), não tendo o mesmo poder de aglutinação da fase anterior, mas experimentando novas estratégias, ampliando suas ações e tendo à frente novos atores. Nesse período, foram os negros em ascensão social que tomaram a frente do protesto.

Uma importante organização desse período foi a União dos Homens de Cor (UHC), criada por João Cabral Alves em 1942, na cidade de Porto Alegre. A UHC tinha, segundo o seu estatuto, o objetivo principal de “elevar o nível econômico e intelectual das pessoas de cor em todo o território nacional, para torná-las aptas a ingressarem na vida social e administrativa do país, em todos os setores de suas atividades” (DOMINGUES, 2007, p. 108). Cresceu rápido e, na segunda metade dos anos 1940, já possuía “filiais” em pelo menos dez estados das regiões Nordeste, Sul e Sudeste.

Como seu estatuto informa, o foco da entidade era a integração e o problema para ela era resumido ao nível econômico e intelectual das pessoas de cor. A ideia de democracia racial, por exemplo, não era questionada. Essa visão do movimento, que Guimarães chama de autoflagelação, só vai ser revertida com o surgimento de novas organizações, no processo de redemocratização.

A principal delas foi o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado em 1944 no Rio de Janeiro e cuja principal liderança foi Abdias do Nascimento. Começou com o objetivo de possibilitar aos atores negros a entrada no campo das artes cênicas, mas foi se ampliando. Acabou sendo um grande projeto de formação profissional, de recuperação da imagem e da autoestima dos negros brasileiros. Nas palavras de Abdias do Nascimento:

O TEN atuou sem descanso como um fermento provocativo, uma aventura da experimentação criativa, propondo caminhos inéditos ao futuro do negro, ao desenvolvimento da cultura brasileira. Para atingir esses objetivos o TEN se desdobrava em várias frentes: tanto denunciava as formas de racismo sutis e ostensivas, como resistia à opressão cultural da branca; procurou instalar mecanismos de apoio psicológico para que o negro pudesse dar um salto qualitativo para além do complexo de inferioridade a que o submetia o complexo de superioridade da sociedade que o condicionava. Foi assim que o TEN instaurou o processo dessa revisão de conceitos

e atitudes visando à liberação espiritual e social da comunidade afro-brasileira. (NASCIMENTO, 1978, p. 130-131).

A experiência do TEN lembra o que Honneth e Fraser falam sobre reconhecimento. As ações dessa entidade mostram que o reconhecimento intersubjetivo é importante na autorrealização das pessoas. No campo das relações primárias e da comunidade de valores, o Teatro Experimental do Negro tinha por objetivo que os participantes de suas atividades tivessem outro patamar, nas palavras de Honneth (2003), de autoconfiança e autoestima. Como explica o autor, o engajamento dos atores nas ações políticas tem a função de tirá-los de uma “situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado”. Assim, é proporcionada a eles uma relação positiva com eles mesmos (2003, p. 259).

Mas as ações do TEN também mostraram que, a exemplo da FNB, o movimento negro passou a ter consciência da relação entre condição econômica e questão racial. Aí entra a dimensão, que Fraser (2006) traz, do não reconhecimento como subordinação social. Entra aí também a estratégia do movimento negro em conjugar luta por reconhecimento e luta por redistribuição. O TEN mostrou essa dimensão quando defendeu, por exemplo, que mulatos e pardos também fossem definidos como negros, o que já era feito em São Paulo e na região Sul. Assim, os negros não seriam mais minoria, mas formariam o povo brasileiro, que, naquele momento, era excluído de usufruir plenamente de seus direitos, seja na educação, na saúde ou no mercado de trabalho.

Em 1964, o golpe militar desarticulou as forças que percorriam no enfrentamento do preconceito de cor no país. Qual foi a consequência disso? O movimento entrou em refluxo. Segundo Domingues (2007, p. 111), “Seus militantes eram estigmatizados e acusados pelos militares de criar um problema que supostamente não existia, o racismo no Brasil”. Isso não significa que não houvesse ações do movimento durante os anos de repressão. Houve algumas experiências no campo da cultura e na imprensa negra, mas essas iniciativas não tinham unidade e não conseguiam exercer influência nas esferas de visibilidade e discutibilidade públicas e, assim, nem na formação da opinião pública.

O fato é que, na década de 1970, o movimento negro recomeçou a se organizar. Essa reorganização política aconteceu na ascensão dos movimentos populares, sindical e estudantil. Cunha Junior (2003, p. 50) denomina o período entre 1970 e 1990 de período da luta pela consciência negra. O objetivo político e cultural era fazer com que as pessoas tivessem a consciência da importância do negro na sociedade. As principais características desse momento foram a valorização do ser negro, da cultura negra, além da luta pela melhoria da realidade social e econômica dos negros. Era a união entre as lutas por reconhecimento e redistribuição.

Mesmo no período de intensa repressão política, pequenos grupos, formados, por exemplo, por funcionários públicos, operários e também por universitários negros, reuniam-se para discutir a cultura negra e o contexto político. Temas como candomblé e socialismo eram discutidos em praças de várias cidades brasileiras. Eram chamados pequenos porque se fossem formalizados seriam mais vigiados pelo Estado. A informalidade, inclusive, era, segundo Cunha Junior (2003), uma forte característica dos movimentos negros dessa época. Movimentos, em sua maioria, culturais.

Como fala Costa (2002), é a estrutura comunicativa do mundo da vida sendo vitalizada com o surgimento de novas estruturas associativas, e, assim, ajudando a construir a esfera pública brasileira. Os movimentos sociais favoreceram a constituição de novos espaços de convivência, onde as pessoas discutem os problemas da sua realidade, do seu cotidiano.

Dessa forma, o movimento conseguiu, aos poucos, recolocar a temática negra na esfera pública brasileira. Um grupo, em especial, foi muito importante, inclusive para a formação das propostas do movimento nesse período. Foi o grupo Palmares, de Porto Alegre (RS). Em 1971, o grupo propôs, por exemplo, que o dia 20 de novembro, dia da morte de Zumbi dos Palmares, substituísse o 13 de maio nas comemorações relacionadas ao fim da escravidão.

Mas outro grupo ganhou destaque ao conseguir realizar o objetivo dessa fase: atingir a população e realizar um movimento negro popular. Para Cunha Junior (2003), o grupo mais importante desse período foi o Ilê Aiyê, criado, em 1974, em Salvador. Ele influenciou o surgimento de outros blocos semelhantes na Bahia e em outros estados brasileiros. Seu objetivo era mesmo o de conscientizar pessoas negras e mestiças, fortalecendo, assim, “uma ação política e cultural voltada para a temática afro-brasileira” (CUNHA, 2000, p. 350).

Guimarães (2002, p. 61) considera que o moderno movimento negro brasileiro foi recriado durante essa época, nos anos de 1970. Ele teria surgido em 1930, quando teria ajudado a construir a democracia racial, negando as raças e pregando a cor como acidente. Já em 1970, há uma mudança de foco. A dignidade e o orgulho racial começaram a ser reivindicadas, sendo isso uma forma de se opor à opressão. Essa política de atuação teria dados frutos visíveis. Surgiram, além dos blocos afros, os grupos de *rap* e bailes *funk*; e hoje é comum, em algumas camadas sociais, que pessoas que antes se identificariam como morenas e até brancas, identifiquem-se agora como negras.

Destaque-se, nessa fase, o Movimento Negro Unificado (MNU), que segundo Domingues (2007), teve como primeira atividade a organização de um ato público, motivado por dois casos de discriminação racial: um, sofrido por quatro jovens no Clube de Regatas Tietê, e outro, pelo trabalhador Robson Silveira Luz, negro que tinha sido torturado e morto por policiais de São Paulo. O ato aconteceu no dia 7 de julho de 1978 e reuniu cerca de duas mil pessoas, recebendo, inclusive, moções de apoio de alguns estados.

O evento acontecido nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo representou, segundo Cunha Junior, (2003, p. 52) “uma síntese importante dos movimentos da década de 1970”. Lá estavam representadas entidades e movimentos negros tidos como de direita e de esquerda, além de outros movimentos, que não o negro.

Era o movimento negro lutando por visibilidade, lutando para que as suas preocupações fossem consideradas pela sociedade. Maia (2008, p. 185) lembra que, como não são representantes da elite nem do sistema político, os movimentos sociais “precisam chamar a atenção pública para determinados problemas para, então, tentar redefini-los, [...] proporcionar a eles entendimentos alternativos que venham a informar o debate público”.

E a agenda dessa nova fase do movimento era bem ampla. No Programa de Ação de 1982, o MNU defendia, entre outros pontos, a desmistificação da democracia racial brasileira; a transformação do movimento negro em movimento de massa; a formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; e a luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares. Uma mudança radical se comparada às reivindicações de entidades das décadas de 1930 e 1940.

A ideia da democracia racial, por exemplo, que reinou, sem grandes contratemplos, desde 1930, começou a ser cada vez mais afrontada, segundo Guimarães (2002). Desconstruir o mito era um dos objetivos do movimento. É para objetivos com esse que Mendonça (2007) chama atenção ao falar que vários conflitos existem na busca pela reconfiguração dos quadros partilhados de significação, existentes na comunidade de valores.

Marcus Gomes (2009) explica que a democracia racial acabava funcionando como uma garantia ideológica para que o movimento negro não conseguisse lugar na esfera pública brasileira. Assim, a questão racial não recebia muita visibilidade, já que a sociedade brasileira era pensada a partir da inexistência de conflitos raciais.

Para Martins (2005, p. 185), essa dificuldade, ainda atual, da sociedade brasileira em reconhecer e discutir o racismo não deve ser encarada “como um tabu social simplesmente e sim como a manifestação de controle ideológico da esfera pública”. Por isso, a luta contra a democracia racial.

Uma mudança importante nessa fase do movimento negro aconteceu na relação com a mestiçagem. O movimento defende uma classificação bipolar da população, onde o Brasil fica dividido em brancos e negros. É incorporada ao grupo dos negros a parcela da população que se declara parda, conjunto que representa, atualmente, cerca de 43,1% dos brasileiros⁸ (IBGE,

8 Segundo o Censo Demográfico de 2010 (IBGE, 2011), a população brasileira é de 191 milhões de habitantes. Desses, 47,7% (91 milhões) declaram-se brancos; 7,6% (14,5 milhões), pretos; 43,1% (14,5 milhões), pardas; 1,1% (2 milhões), amarelas; e 0,4% (819,9 mil) indígenas.

2011). É uma classificação que ressalta a formação de uma identidade coletiva, marcada, como fala Chantal Mouffe (2001), pela diferença:

[...] a criação de uma identidade implica o estabelecimento de uma diferença, que é geralmente construída sobre a base da hierarquia: por exemplo, entre forma e matéria, preto e branco, homem e mulher etc. [...] Na verdade, quando se refere à criação de uma identidade coletiva, ou seja, à criação de um “nós” por meio da demarcação de um “eles”, há sempre a possibilidade de essa relação nós-eles se tornar uma relação de amigo-inimigo, quer dizer, tornar-se antagonista. [...] Desse momento em diante, qualquer forma de relação nós-eles – seja religiosa, étnica, econômica ou outra – torna-se política. (MOUFFE, 2001, p. 418).

Nessa nova fase, por exemplo, houve ainda uma africanização do movimento, ou seja, um esforço para promover uma identidade étnica própria do negro, a partir do discurso da negritude e do resgate das suas raízes ancestrais.

Essas estratégias da terceira fase do movimento mostram que o movimento passa a tratar de valores. Afinal, como explica Costa (2002, p. 35), a esfera pública deve ser pensada como um âmbito “que também medeia os processos de articulação de consensos normativos e de reconstrução reflexiva dos valores e das disposições morais que orientam a convivência social”.

Mas, principalmente, a partir da década de 1990, a questão negra na esfera pública começa a ganhar reforço de estratégias que priorizam o caráter afirmativo na resolução do dilema entre reconhecimento e redistribuição. Um exemplo é o Movimento Negro Unificado, que, segundo Guimarães (2001), concentra, atualmente, suas demandas em reclamar do Governo Federal a implementação de ações afirmativas⁹.

Essa mudança se deve a vários fatores. Um deles foi a construção de ambientes nacional e internacional favoráveis. Dois acontecimentos importantes nesse processo de mudança na ação do movimento foram a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, em 20 de novembro de 1995, e a Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, que aconteceu em 2001, na cidade de Durban, na África do Sul.

Mas por que ações afirmativas? Por que não focar somente nas políticas universais? Fraser (2006, p. 238) não é favorável ao que ela chama de “remédios afirmativos”, que, segundo a autora, corrigiriam os efeitos desiguais, mas não corrigiriam a estrutura que causa esses efeitos, podendo até “criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis vistas como beneficiárias de uma generosidade especial”. Mas para o movimento negro brasileiro e

⁹ A ideia de reparação não surge nas organizações do movimento somente na década de 1990. Desde os anos 1930, com a Frente Negra Brasileira, pensava-se em medidas de educação e trabalho para os ex-escravos e seus descendentes. Ações semelhantes no campo da cultura também eram defendidas pelo Teatro Experimental do Negro na década de 1950. Mas a ideia só foi difundida de forma ampla a partir dos anos 1970 (SAILLANT, 2009).

órgãos como Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2008) é preciso ter remédios afirmativos.

Para eles, a modernização do Brasil e a ampliação do mercado de trabalho e do acesso à educação, por exemplo, não conseguiram eliminar ou diminuir substancialmente a desigualdade entre negros e brancos. No mercado de trabalho, o processo de industrialização do Brasil não fez com que a raça deixasse de ser um “fator organizador de relações sociais e oportunidades econômicas” e “de fato, o racismo opera mecanismos de desqualificação dos não brancos na competição pelas posições mais almejadas” (IPEA, 2008, p.6). Ou seja, seria a conjugação entre privação econômica e desrespeito cultural, apontada por Fraser (2006).

A desigualdade entre negros e brancos não seria resultado apenas do processo de escravidão e da discriminação das primeiras décadas pós-abolição. Segundo Jaccoud (2008a), também resultaria do racismo, do preconceito e da discriminação racial praticados no presente, diariamente.

Assim, as políticas universais, de cunho social, são importantes, mas, para o movimento negro, insuficientes. E por quê? Jaccoud (2008b, p. 61) fala que a experiência de universalização das políticas sociais das últimas duas décadas mostrou os limites dessa estratégia, “face aos mecanismos recorrentes de reprodução do preconceito e da discriminação racial que operam no interior das instituições sociais, inclusive escolas, postos de saúde, hospitais, instâncias policiais e judiciais”. Por isso, existe a defesa da implementação de ações afirmativas, aliadas a políticas universais e valorizativas.

Dessa forma, com a luta do movimento negro brasileiro para o tema racial na esfera pública brasileira e também a partir de um cenário favorável, os conflitos raciais, as diferenças socioeconômicas entre negros e brancos começaram, segundo Neves (2005), a ser, gradativamente, uma questão relevante na agenda política do país.

4. Considerações finais

Ao longo da história da nossa República, o movimento negro utilizou diferentes estratégias para que a questão negra encontrasse espaço na esfera pública brasileira. Foram necessárias décadas de luta para que o movimento conseguisse propor uma forma diferente de o país ver a si e a realidade de negros e negras e para o movimento conseguisse pressionar a porosidade da esfera brasileira e introduzir a temática nas esferas de visibilidade e de discussão públicas.

O movimento fez isso a partir de diferentes perspectivas e com diferentes demandas. Passou da luta pela integração à nação, pelo reconhecimento como cidadãos brasileiros, pelo reconhecimento com negros, descendentes de africanos e dotados de uma cultura que os

diferenciava. E utilizaram, principalmente a partir da década de 1980, estratégias afirmativas para exigir redistribuição.

A ação do movimento negro ampliou a esfera pública brasileira, tornando-a mais porosa, estendendo o leque de temas tratados publicamente, trazendo ao público, como fala Costa (2002), novas situações-problemas e novas formas de percepção e de solução desses problemas. Mas, além de propor novos temas e fazer com que sejam vistos como pertinentes na esfera pública, o movimento negro também conseguiu colocar a questão racial na esfera de decisão política.

Theodoro (2008) explica que, durante as décadas de 1980 e 1990, por exemplo, o debate esteve mais centrado na discussão sobre a discriminação racial. A questão era saber, discutir e provar se ela existia ou não. A partir da metade dos anos de 1990, a existência das desigualdades raciais foi reconhecida. A discussão passou, então, aos poucos, a focar na necessidade de políticas públicas que enfrentassem essas desigualdades.

É nesse contexto que a questão racial chegou à esfera de decisão política. As ações políticas, por sua vez, acompanharam as mudanças do movimento quanto às estratégias de ação. Foram ora de reconhecimento, ora de redistribuição, ora uma reunião dessas perspectivas, que, como fala Fraser (2006), são difíceis de conjugar.

Referências

AVRITZER, Leonardo. Entre o diálogo e a reflexividade: a modernidade tardia e a mídia. In: _____; DOMINGUES, José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 61-84.

BARROS, Ana Paula Ferrari Lemos. A importância do conceito de esfera pública de Habermas para a análise da imprensa: uma revisão do tema. *Universitas: Arquitetura e Comunicação Social*, Brasília, v. 5, n. 1/2, p. 23-34, jan./dez. 2008. p. 23-34.

COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Depois da festa: movimentos negros e políticas de identidade no Brasil. In: ALVARES, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 333-380.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Movimento de consciência negra na década de 1970. *Educação em Debate*, ano 25, v. 2, n. 46, p. 47-54, 2003.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>>. Acesso em: 17 nov. 2010.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento?: dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol14-15_n14-15_2006/cadernos_de_campo_n14-15_231-239_2006.pdf>. Acesso em: 10 set. 2011.

GOMES, Marcus Vinícius Peinado. *O movimento negro e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial: um estudo sobre a luta por sentidos sobre a desigualdade racial no Brasil*. 2009. 161 f. Dissertação (mestrado) - Escola de Administração de Empresas de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://virtualbib.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/5340/62070100809.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 22 mar. 2011.

GOMES, Wilson. Publicidade, visibilidade, discutibilidade: para uma revisão do conceito de esfera pública política. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 16., 2007, Curitiba. [Anais...]. Curitiba: UTP, 2007. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_41.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2011.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo social*, v. 13, n. 2, p. 121-142, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v13n2/v13n2a07.pdf>>. Acesso em: 17 nov. 2010.

_____. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade, volume II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

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

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2010: características da população e dos domicílios: resultados do universo*. Rio de Janeiro, 2011. p. 132. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/resultados_do_universo.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2012.

.....
INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Desigualdades raciais e políticas públicas: 120 anos após a abolição*. Brasília, 2008. Comunicado da Presidência nº 4. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/sites/000/2/pdf/desigualdaderaciais_abolicao.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2011.

JACCOUD, Luciana de Barros. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. In: THEODORO, Mário *et al.* (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: Ipea, 2008a. p. 131-166. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/sites/000/2/livros/Livro_desigualdadesraciais.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

_____. Racismo e república: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. In: THEODORO, Mário *et al.* (Org.). *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: IPEA, 2008b. p. 45-64. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/sites/000/2/livros/Livro_desigualdadesraciais.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

JACCOUD, Luciana de Barros; BEGHIN, Nathalie. *Desigualdades raciais no Brasil: balanço da intervenção governamental*. Brasília: IPEA, 2002. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/pub/da/desigualdaderacialnobrasil.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2011.

MAIA, Rousiley C. M. *Democracia e a internet como esfera pública virtual: aproximando as condições do discurso e da deliberação*. In: X ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, Brasília, 2001. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fac/comunicacaoepolitica/Rousiley2001.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2011.

_____. Visibilidade midiática e deliberação pública. In: GOMES, Wilson; MAIA, Rousiley C. M. *Comunicação e democracia: problemas & perspectiva*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 163-194.

MARTINS, André Ricardo Nunes. Racismo e Imprensa: argumentação no discurso sobre as cotas para negros nas universidades. In: SANTOS, Sales Augusto dos Santos (Org.) *Ações afirmativas e combate ao racismo nas américas*. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2005. p. 179-206. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001432/143240por.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2011.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 29, p. 169-185, nov. 2007. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs-2.2.4/index.php/rsp/article/view/13708/9236>>. Acesso em: 20 set. 2011.

MOUFFE, Chantal. Identidade democrática e política pluralista. In: MENDES, Candido; SOARES, Luiz Eduardo. *Pluralismo cultural, identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 410-430.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 59, p. 81-96, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v20n59/a06v2059.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2010.

ROQUE, Átila. Construção e desconstrução do silêncio: reflexões sobre o racismo e o antirracismo na sociedade brasileira. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana. *Caminhos convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009. p. 259-274. Disponível em: <http://www.actionaid.org.br/Portals/0/Docs/Caminhos/caminhos_convergentes%20completo.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

SAILLANT, Francine. Direitos, cidadania e reparações pelos erros do passado escravista: perspectivas do movimento negro no Brasil. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana. *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009. p. 197-226. Disponível em: <http://www.actionaid.org.br/Portals/0/Docs/Caminhos/caminhos_convergentes%20completo.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

SANTOS, Marcio André de O. dos. Política negra e democracia no Brasil contemporâneo: reflexões sobre os movimentos negros. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana. *Caminhos convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009. p. 227-258. Disponível em: <http://www.actionaid.org.br/Portals/0/Docs/Caminhos/caminhos_convergentes%20completo.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

SILVA, Josué Pereira da. Cidadania e reconhecimento. In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Maurício. *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 123-135.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: _____ (Org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 45-94.

THEODORO, Mário. A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. In: _____ (Org.) et al. *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: IPEA, 2008. p. 15-43. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/sites/000/2/livros/Livro_desigualdadesraciais.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2011.

A OPINIÃO ENTORPECIDA: breve análise sobre a esfera pública viciada e a falta de razão no debate sobre drogas no Brasil

Athos Luiz dos Santos Vieira¹

1. Introdução

“A estupidez é a essência do preconceito. Legalize a cannabis.” Por portar esta frase, Gustavo Castro Alves, advogado, 26 anos, foi levado à delegacia policial do Leblon numa tarde de 2008. Naquele dia deveria ocorrer a Marcha da Maconha, um movimento social que luta pela legalização da maconha no Brasil, porém os juízes do Tribunal de Justiça do Rio consideraram a simples convocação da Marcha como apologia ao uso da maconha e, como tal, um crime proibindo qualquer manifestação vinculada à mesma. Gustavo sabia da decisão e, justamente por isso, resolveu seguir até o Arpoador, local de concentração da Marcha para protestar contra a estupidez da decisão. “Eu fui à praia fazer uma crítica a uma lei que considero que tenha que ser adaptada. As leis têm que atender à sociedade. [...] Usar drogas e beber é um problema de ordem pessoal. Estou defendendo uma mudanças na legislação.”²

Esse caso pitoresco, para não dizer cômico, só ilustra como o debate sobre drogas se encontra em um estágio impregnado por uma lógica obscura e não democrática uma vez queé negada a disputa racional sobre o tema impondo uma verdade à ferro e fogo pelas mãos do Estado. A forma como tal imposição atinge a população é desigual e, mesmo gozando de uma legislação dita progressista para o tema, emplaca, na prática, uma das mais violentas e silenciosas injustiças sociais de nossa era.

Desta forma, tentando identificar caminhos possíveis no curto e médio prazo para que tal questão possa ser encaminhada no Brasil numa real direção de benefício público, analisarei a possibilidade de judicialização do tema usando o caso argentino conhecido como *fallo Arriola*, no qual a *Corte Suprema de la Nación* pressionou o Estado daquele país a uma mudança real e prática no trato de usuários de maconha, especificamente, ao considerar inconstitucional a prisão de cinco jovens por porte de pequena quantidade da droga. Tal via surge então como a que pode ser explorada no intuito de libertar o país de falsos remédios que têm apenas servido aos interesses perversos de maior exclusão social.

1 Mestrando em Ciência Política – IESP/UERJ. Email: athosluiz@gmail.com

2 Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/mat/2008/05/04/veto_marcha_da_maconha_advogado_preso_no_rio-427210372.asp>. Acesso em: 31 ago. 2011.

Para discutir o cenário perverso e torpe no qual o tema é tratado com superficialidade, utilizarei do conceito de esfera pública desenvolvido por Habermas em “A transformação estrutural da esfera pública” tentando entender que os monopólios midiáticos emitem em uníssono um discurso em conformidade com a mitologia proibicionista. Anos de uma mentira bem contada enraizou nas mentes e o lugar-comum social verdades difíceis de serem combatidas, mas que precisam ser enfrentadas. Neste sentido, a judicialização da questão surge como caminho possível de cambio estrutural diante de tais políticas governamentais em um horizonte próximo.

2. A esfera pública com Habermas

O homem privado, na eminência da sociedade burguesa e alçado à participação no Estado através do público, consolidou sua posição por um canal gestado e amadurecido durante a época de ascensão burguesa. Assumindo controle do poder econômico da sociedade enquanto burguesia e se aproximando culturalmente da aristocracia, passou a exercitar o senso crítico através de uma esfera pública literária dando origem a esfera pública burguesa, que na leitura habermasiana, se imporá sobre as demais no decurso da História. O exercício crítico desses homens privados reunidos em público permitirá a essa esfera uma intervenção através de pressão e cobrança, intermediando a relação entre o poder político e o homem privado, também alçado à condição de cidadão.

A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera de pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social. (HABERMANS, 1984, p. 42)

Esse espaço público, esse cenário que permite ao homem exercitar sua razão e que, segundo Habermas, seria democrático ao ponto de tão somente levar em conta essa capacidade, a utilização racional da crítica, permitirá que, formado enquanto público e interessado sobre os assuntos do mesmo, no sentido de governo público, o faça pela via racional. Para o debate e exercício da razão, a publicidade passa a ser condição *sine-qua-non* à crítica e fiscalização das ações do Estado. Os segredos dos príncipes pouco a pouco vão perdendo sua viabilidade diante da publicidade que surge com e para o que Habermas considera a instituição por excelência da esfera pública: a imprensa.

Também originárias do mesmo movimento literário, acompanha a transformação para uma crítica política quando se estabelece, de uma vez por todas, a sociedade civil burguesa

e seu Estado de Direito. Com a consolidação do Estado burguês de Direito e a concretização da empresa revolucionária burguesa, o empreendimento jornalístico se permite atuar na busca do lucro e o espaço publicitário avança sobre as páginas de notícias. Agora, o editor possui a função e o interesse comercial e a expansão da venda de espaço em suas páginas permite a expansão também do público, uma vez que os preços decaem. “*O jornal assume o caráter de um empreendimento que produz espaço para anúncios como uma mercadoria que se torna vendável através da parte reservada à redação*” (BÜCHER Apud HABERMAS, p. 217), ou seja, produzir matéria e jornalismo passa a ser o meio, a relação comercial que permite ao dono de jornal vender anúncios em suas páginas impressas afim de obter lucro. Sua inserção no mercado passa a ser na lógica comercial e seu produto passa a ser objeto de barganha,

o jornal acaba entrando numa situação em que ele evolui para um empreendimento capitalista, caindo no campo de interesses estranhos à empresa jornalística e que procura influenciá-la. A história dos grandes jornais na segunda metade do século XIX demonstra que a própria imprensa se torna manipulável à medida que ela se comercializa. (p. 217)

A manipulação clara, aqui evidente, parte daqueles que podem pagar pelo espaço. Cria-se, com tal expansão do interesse comercial e do público, extrapolando a esfera burguesa, uma ponte de mão única entre classes. Esse caminho leva a uma inevitável constatação quanto ao discurso do jornal: conforme se direciona rumo ao lucro, obviamente o seu público formador de opinião será o detentor do capital, que passa a usar tal via como ferramenta política e, dessa forma, o jornal passa a ser o propagador das ideias dominantes.

Desde que a venda da parte redacional está em correlação com a venda da parte dos anúncios, a imprensa, que até então fora instituição de pessoas privadas enquanto público, torna-se instituição de determinados membros do público enquanto pessoas privadas – ou seja, pórtico de entrada de privilegiados interesses privados na esfera pública. (p. 217-8)

Esse princípio econômico que toma de assalto a relação entre o jornal e seu público tem como resultado prático uma maior concentração de poder nas mãos daqueles meios que melhor desempenhe a função do lucro que junto ao avanço tecnológico, resultado natural do desenvolvimento capitalista, passou a dar forma aos primeiros conglomerados midiáticos do planeta permitindo um fortalecimento desmesurado para estes membros públicos que possuíam tais vias de discurso. Essa lógica de concentração de capital junto a um aparato privilegiado de discurso vai permitir que os grupos em vantagem acabem por terraplanar os pequenos que estejam pelo caminho. Segundo Habermas, com o avanço das novas mídias do século XX (rádio, TV, cinema falado) esta concentração se aprofunda pela simples necessidade de maior capital no investimento sob tais mecanismos.

O mercado que se abre é o da comunicação para a publicidade. Mídias surgem como mais espaço de publicidade e a cultura do consumo se expande via mecanismo informativo. A partir daí começam a se imbricar os mercados de informação e a publicidade mercantil. Mecanismos, linguagens, se padronizam e buscam alcançar o grande público para o qual agora as mídias falam através de um consenso. Parte desse consenso se dá pela tentativa de se adequar ao estilo da classe alta, porém através desse novo campo aberto para a aplicação de técnicas psicológicas de publicidade, novas formas de consenso se construirão.

Segundo Habermas, não houve qualquer preocupação em separar, como feito na parte redacional em relação aos anúncios, um espaço para os interesses de pessoas privadas, econômicos, em relação às funções jornalísticas. Dessa forma, ao surgir o espaço publicitário, este camuflou a justaposição dos interesses econômicos com interesses políticos. “A representação jornalístico-publicitária de privilegiados interesses privados esteve desde o começo plenamente amalgamada com interesses políticos.

O poder de comunicação e influência na opinião política da esfera pública ampliada não permanecerá negligenciado e evoluirá para uma “*práxis das public relations*” na qual “o anúncio econômico chega a ter consciência deste seu caráter político”. (p. 226) Essa transformação se mostra uma ferramenta na construção de um consenso e manipulação da opinião pública uma vez que ela extravasa o papel de anúncio na medida que não apenas se relaciona com o público enquanto consumidor, mas também enquanto público. “A manipulação dos consumidores empresta as suas conotações à figura clássica de um público culto de pessoas privadas e se aproveita de sua legitimação: as funções tradicionais da esfera pública são integradas à concorrência de interesses privados organizados”(p. 226-7). Com a consciência de tal poder e influência, os grandes interesses travestidos de jornalismo buscará moldar a opinião pública através da construção de símbolos de consenso, mesmo que de maneira dramatizada.

Dessa forma, quando os interesses privados assumem o espaço da publicidade nos mecanismos de opinião pública, entra o trabalho de convencimento de que seus interesses específicos são interesses gerais e o espaço no qual a razão encontraria seu livre espaço para a crítica construtiva é sequestrado pelo poder econômico travestido de bons interesses gerais. Essa transformação é o que Habermas determina de “refeudalização da esfera pública”.

À medida que se configura, mediante public relations, a esfera pública burguesa reassume traços feudais: os ‘ofertantes’ ostentam roupagens e gestos de representação perante clientes dispostos a segui-los” e dessa forma o espaço da esfera pública não é mais utilizado na representação de interesses coletivos da sociedade, mas de interesses perante a sociedade. (HABERMAS, p. 229)

Segundo o autor, o fenômeno responsável pela mudança da função política da publicidade é o “ativismo político” de repartições, partidos e organizações.

A opinião entorpecida

Na medida que há interpenetração de Estado e sociedade, a esfera pública perde certas funções de **intermediação** e, com ela, o parlamento enquanto esfera pública estabelecida enquanto órgão do Estado. (...) No entanto, o investimento no setor da publicidade, um desenvolvimento de public relations conforme modernos métodos de gestão, mostra que a 'publicidade', grandemente espoliada de suas funções originais, está agora, sob o patrocínio das administrações, das associações e dos partidos, mobilizada de um outro modo no processo de integração entre Estado e sociedade. (HABERMAS, pp 231-2)

Como tal a 'publicidade' aqui entendida perde sua função de ser, qual seja, promover o debate sobre determinados assuntos de interesse coletivo para que, pela exposição pública de argumentos racionais, se encontrasse a melhor decisão para todos.

Essa simbiose que a imprensa vai alcançar com partidos e grupos vai lhe conduzir, inevitavelmente, ao papel de representante de determinados setores organizados e detentores de algum poder social e político na comunidade. Habermas aponta claramente o conflito central do capitalismo – a relação patrão-empregado – o que nos deixa poucas dúvidas sobre de que lado, nessa peleja, os conglomerados midiáticos se colocarão. Dessa forma, estes meios passam não mais a promover debate político como o exercício democrático, mas tão somente propagar uma única voz, assumindo um lado e uma publicidade direcionada. Nesse movimento Habermas aponta como, ao fugir de uma função realmente pública, essa esfera pública se refeudaliza, transformando-se num centro de emanações de um grupo pequeno e organizado para o restante da sociedade.

Outrora, a 'publicidade' teve de ser imposta contra a política do segredo praticada pelos monarcas: aquela 'publicidade' procurava submeter a pessoa ou a questão ao julgamento público e tornava as decisões políticas sujeitas à revisão perante a instância da opinião pública. Hoje, pelo contrário, a publicidade se impõe com a ajuda de uma secreta política dos interesses: ela consegue prestígio público para uma pessoa ou uma questão e, através disso, torna-se altamente aclamável num clima de opinião não-pública. A expressão 'trabalhar a esfera pública' (Deffentlichkeitsarbeit) já revela que, conforme as circunstâncias e conforme o caso, primeiro é preciso estabelecer uma esfera pública que, antigamente, era dada com a posição dos representantes e que também tinha assegurada a sua continuidade através de um simbolismo garantido por tradição. Hoje, precisam ser arranjos pretextos para a identificação – a esfera pública precisa ser 'fabricada', ela já não 'há' mais. (p. 235)

A política que era algo honorífico se profissionaliza e o discurso, o marketing passa a ser mais importante do que a defesa racional de ideais.

Entrementes, a mudança estrutural da área pública burguesa já tinha começado: as instituições de relacionamento na 'boa sociedade' e que asseguravam a coesão do público pensante perderam a sua força ou faliram completamente; à evolução para uma imprensa comercial de massa correspondia a reestruturação dos partidos dos notáveis sobre uma base de massas. (p. 237)

Dessa forma Habermas aponta para a transformação da relação político-eleitor. Os partidos, agora organizados como empresas, passam a publicizar suas relações com o

eleitor afim de organizar um público muito mais disperso e que não é mais necessariamente “burguês”. “Só então é que surgiu algo como a propaganda moderna, que, desde o começo, passou a exibir a máscara de Janus de iluminismo e manipulação, informação e publicidade, didatismo e manipulação” (p. 237). Nesse contexto surgem os partidos de integração em substituição a alguns de classe. Não há mais a função de organizar em torno de um interesse comum de classe, para melhor participar e defender seu interesses, mas tão somente agregar votos mesmo que seja no apelo de convicções as mais rasteiras e empobrecedoras. Dessa forma, essa ‘publicidade’ serve para alimentar a imaturidade política do público.

A relação dos próprios políticos com seus mandatos se reveste de uma falta de independência frente aos interesses que lhe sustentam e o parlamento perde a função de permitir que discussões racionais guiem as soluções para problemas comuns. Surge um teatro parlamentar no qual as decisões já estão tomadas de antemão e o espaço de debate serve apenas para ratificar os acordos das sombras. “Com isso, o Parlamento tende a se tornar num local em que esses funcionários do partido, presos a mandatos, se encontram para fazer com que sejam registradas decisões já tomadas.” (p. 240)

Na concepção do Estado burguês de Direito o equilíbrio político tende a se fazer mediante acordos que obedeçam à critérios racionais que integrem organizações rivais em fins comuns.

Só à proporção do avanço de tal racionalização é que por sua vez, como à sua época na configuração do público burguês das pessoas privadas, surge e se forma uma esfera pública política – ou seja, ‘além das eleições periódicas ou esporádicas para os órgãos do Estado...(uma)... sociedade presente num processo coerente e permanente de integração.’ (p. 245)

Porém Habermas também denuncia que esta proposta é parcamente alcançada permanecendo a grande maioria do público eleitor alijado por interesse e publicidade manipuladora dos fatos importantes para a vida política. Estes serão disputados publicitariamente quando for período eleitoral e essa manipulação publicitária também serve para abafar o poder incendiário da população.

Da evolução eleitoral oriunda do mesmo período de conformação da esfera burguesa, ainda há um resíduo, mesmo nas socialdemocracias de massas, daquele público:

homens votam em regra com maior frequência do que mulheres, casados com maior frequência do que solteiros, membros dos grupos de status mais elevado com maior frequência do que os membros das camadas sociais mais baixas. Nisso vale a pena observar, além disso, que comerciantes, membros da classe média que trabalham em empresas, votam numa proporção relativamente maior; (...) membros de associações privadas fazem uso do seu direito de votar num volume bem maior do que os cidadãos não-organizados. (p. 248)

Nesta disposição eleitoral, a influência se faz verticalmente uma vez que os capazes de manter-se informados e críticos são os membros de classes mais favorecidas, se colocando como “*opinion leaders*”, ricos e cultos. Estes influenciam os eleitores médios que buscam corroborar suas opiniões e acabam por se tornarem mais rígidos frente às suas concepções.

Com esse raciocínio Habermas se dirige à afirmação onde os grupos que mais discutem tendem a reforçar apenas suas ideias fazendo influir alguma tomada de decisão somente sobre os vacilantes. São grupos mais fechados, homogêneos no modo de pensar e sentir o mundo e acabam contribuindo muito pouco para uma opinião realmente pública.

Aqui, Habermas aponta então para a participação política de um terceiro grupo, os vacilantes, sem uma opinião ferrenha, se deixa levar ao sabor das convicções de momento. Para estes é que os marketeiros eleitorais direcionarão suas baterias. Em busca de seus votos de conveniência, proferindo o discurso que melhor couber e que maior aceitação tiver. Tal postura empobrece o debate político e a formação de uma real e efetiva opinião pública. Mercantiliza-se a política e vende-se o produto que melhor couber para o momento. O grupo vacilante nada mais é, nesse caso, do que refém de seus preconceitos, pois seguirá o discurso que melhor se encaixar.

De qualquer modo, esses eleitores menos qualificados para uma participação no processo da opinião pública são o grupo-alvo dos gerentes eleitorais: cada partido procura esgotar, tanto quanto possível, o reservatório dos “indecisos”, não através do esclarecimento, mas através da adequação à posição de consumidor apolítico, muito difundida especialmente nessa camada. (p. 251)

Desse cenário resta ao autor concordar com Mannheim e Raymond Aron que decretam o fim da ideologia. Não de seu uso, mas de sua perversão; “por outro lado, no âmbito da assim chamada cultura do consumo é que a ideologia se ajeita e preenche, ao mesmo tempo, nos níveis mais profundos de consciência, a sua antiga função, ou seja, a coerção ao conformismo.”

Nessa lógica, Habermas identifica aí um dos motivos que mantém o *status quo* inalterado, a passividade crítica ou o pouco interesse na real mudança.

O que aí permanece como consciência é a reprodução pseudo-realista do existente a seu nível de superfície: “caso se quisesse resumir numa só frase para onde propriamente aponta a ideologia da cultura de massa, ter-se-ia de colocá-la como paródia da frase ‘torna-te o que tu és’: a duplicação e legitimação do status quo, de qualquer modo já existente, retira de circulação toda transcendência e toda crítica.” (p. 252)

Dessa forma, não resta espaço para opinião pública, senão uma “atmosfera pronta para aclamação”. A cultura de massa, assentada no preconceito criado por décadas, se reafirma no discurso feito para vender e agradar por parte da mídia. O espaço para o debate sincero e franco de ideias racionais fica restrito a um universo pouco popular que não raro é criticado

.....
e menosprezado por aquela imensa massa que dele não faz parte. Obviamente tais reações contrárias são bem mais fortes quando as opiniões deste pequeno grupo crítico e informado se choca com as convicções arraigadas

O limite, segundo Habermas, do discurso publicitário político reside nas necessidades reais do eleitorado. Satisfazendo-as, fica bem mais próxima a cooptação desse eleitor. Nesse sentido, o discurso das drogas foi utilizado de diversas maneiras para conquistar o eleitor.

Porém, aqui há uma perversão do próprio uso da publicidade que deveria ser utilizado como meio de promoção da democracia. “De acordo com a sua própria ideia, a ‘publicidade’ era um princípio da democracia não só porque nela, a priori, cada um tinha o direito de apresentar com igual chance as suas preferências, os seus desejos e as suas concepções pessoais – *opinions*; ela só podia ser concretizada à medida que essas opiniões pessoais podiam evoluir para uma opinião pública no raciocínio de um público – tornando-se *opinion publique*. A garantia de acesso a todos era entendida apenas como o pressuposto da garantia da veracidade de réplica e tréplica de qualquer modo sujeitas às leis da lógica.”

Toda essa transformação moldou então a esfera pública burguesa e lhe dotou de uma função política, porém distorcida. Neste âmbito que procuro mostrar, o tema das drogas, a imprensa serviu como ferramenta na construção de um inimigo inexistente, porém temeroso ao extremo e ao ponto de fazer nascer repulsa e direcionar velhos e assentados ódios.

3. A proibição para o mundo

A gênese da proibição mundial das drogas remonta às primeiras conferências sobre o ópio realizadas (A Comissão das Filipinas, em 1903, e Comissão de Xangai, em 1909) e da qual participaram as principais potências coloniais do mundo. O foco, até então, era simplesmente o controle do ópio. O interesse por um controle de outras substâncias como maconha, cocaína e álcool estava restrito à sociedade americana e não encontrava qualquer respaldo no mundo para o mesmo. O problema era o tráfico imposto pela Inglaterra ao oriente que tinha China e Índia como seus vetores comerciais de consumo e produção, respectivamente.

Quando de Xangai o governo americano tomou a iniciativa de convidar as mesmas potências para uma nova reunião em Haia, o interesse declarado era o de tão somente referendar os pontos da Comissão de Xangai “limitado à questão do ópio”. A diferença estaria no nível diplomático da mesma, uma vez que em Haia se reuniriam delegações de alto nível para que os acordos pudessem ser referendados.

Posto nestes termos, a posição que cabia ao Império Inglês não era das mais confortáveis. Sua política de incentivo ao tráfico chinês não poderia mais ser tolerada e ao ser colocada para escrutínio mundial, chegaria ao limite da aceitação, porém frente ao desafio a diplomacia

inglesa adotou postura tão simples quanto eficiente: aceitou participar de Haia, porém somente se a cocaína também fizesse parte do debate.

O interesse inglês visava atingir dois coelhos com apenas uma tacada: com tal imposição conseguia assim tirar de si o foco de críticas quanto ao seu comércio de opiáceos bem como atingia a indústria farmacêutica alemã, importante setor do Império Alemão que se encontrava em crescimento tão vertiginoso quanto perigoso para os interesses ingleses.

Nos EUA, a história do proibicionismo ganha vida durante todo o século XIX e precisa ser compreendida como um mosaico formado por três interesses em busca de supremacia política: dos religiosos sobre os prazeres do corpo e da realidade; dos brancos, principalmente sulistas, sobre os direitos civis da nova nação; dos médicos sobre os corpos e tratamentos para. É na combinação destes que se fundamentará uma “verdade” imposta à opinião pública através da imprensa. (ESCOHOTADO, 2002.)

O gene da proibição quanto ao entorpecimento da mente estava já presente desde a Declaração de Independência, talvez mesmo desde o desembarque dos pais peregrinos e sua moral puritana, mas com certeza passou a ganhar vulto político com Benjamin Rush, fundador da psiquiatria e um dos que assinaram a Declaração. Ardente crítico do álcool e seus efeitos prejudiciais à mente e ao corpo, influenciou, por sua oratória e trabalho no tratamento de alcoólatras, o congresso americano na aprovação das primeiras leis que taxavam todos os licores produzidos. A reação se deu entre produtores da Pensilvânia no que ficou conhecida como *Whiskey Rebellion*, conflito que exigiu o envio de tropas federais por parte do presidente Washington para subjugar os rebelados. Porém mesmo se tais leis tenham sido revogadas, a ideia de um controle público sobre os prazeres individuais já estava lançado. É ainda no final do século XVIII que as primeiras ligas pela temperança, as precursoras das ligas proibicionistas, ganham vida.

Embebidas por um forte rigor evangélico, tais ligas usaram da temperança como bandeira contra qualquer busca por prazeres terrenos. Mesmo enquanto minorias, se consideravam “maiorias morais” e perseguiram com fervor religioso os desviantes que ameaçavam a saúde do núcleo familiar branco americano. O ponto culminante de sua organização se daria em 1867, com a fundação do *Prohibition Party*. Com forte presença de grupos rurais, de prática religiosa embebidas por um reformismo evangélico, sua bandeira visava o combate aos excessos pecaminosos praticados pelas urbes e pelas minorias que lutavam por direitos civis. Contra tais interesses específicos, surgem os primeiros grupos violentos e à margem da lei com o intuito declarado de perseguir e combater os inimigos da família americana ou todos os não-brancos protestantes.

É do mesmo ano a criação de ligas secretas em Nova Orleans a defenderem a supremacia branca, justamente um ano após o surgimento da Ku Klux Klan, o Império Invisível do Sul,

formado no Tennessee. Tais grupos, fortemente contrários à extensão de direitos civis às demais minorias a reivindicá-los, influencia de forma desproporcional seus colégios eleitorais impondo a aceitação dos valores puritanos sobre a moralidade pública.

Porém foi com o respaldo científico dado pela Associação Médica Americana e Associação Farmacêutica Americana que se tornou realmente possível lançar sobre a opinião pública uma campanha maciça contra o livre uso e a livre circulação de fármacos. Se por essa época, além dos médicos e farmacêuticos, também boticários, heboristas e até mesmo empresários como Mariani e Pemberton³ podiam patentear licores, medicamentos, unguentos ou qualquer elixir de sua invenção vendendo-os porta-a-porta, através de anúncios de jornais ou mesmo por correio, permitindo uma expansão de mercado consumidor que incomodavam os puritanos pela abrangência e os médicos que consideravam estes não especializados na cura do corpo de charlatães. Contra essa liberdade de automedicação era que as associações médica e farmacêutica se mobilizavam uma vez que os primeiros “*reclaman una medicina ética y científicamente irreprochable, mientras los de la segunda enumeran como meta primordial controlar la dispensación de fármacos*” (ESCOHOTADO, 2002, p. 510).

As condições do pacto foram simples: os médicos e boticários poderiam seguir receitando bebidas alcoólicas como parte de seus tratamentos profissionais no caso de se estabelecer uma lei Seca, e obteriam um sistema de controle rigoroso e exclusivo para a cocaína, opiáceos e qualquer outra droga merecedora – a seu juízo – de controle. Em troca, a Associação Médica e a Associação Farmacêutica apoiariam os postulados básicos do Prohibition Party, elevando o consumo de psicofármacos como uma epidemia súbita e virulenta, estranha às essências americanas e sanável rapidamente com as adequadas medidas de força. (p. 606-7)

Quanto ao uso, trabalhou-se sobre a opinião pública, exatamente como exposto por Habermas, uma *não-opinião* no sentido de, apelando para sentimentos e não a informação veraz construída democrática e racionalmente, insuflou inverdades ao associar o uso da maconha com os mexicanos, o álcool com judeus, italianos e irlandeses, a cocaína com o negro e o ópio ao chinês. Os jornais americanos dessa época foram as vozes da estigmatização.

Moralidade religiosa, então, além de estigmatização social contra minorias e exclusividade quanto ao controle de fármacos moldaram, em conjunto, os interesses particulares que sobre a opinião pública se lançaram na construção de um problema inexistente e é neste cenário que, a princípios do século XX, líderes religiosos cômicos de suas funções morais, recebem com júbilo o ultimato inglês para a participação na Conferência de Haia.

3 Angelo Mariani, criador do *Vino Mariani*, licor a base de folhas de coca que atingiu grande sucesso na Europa e EUA durante o século XIX; e John Pemberton, criador do tônico *Coca-Cola*, que além das folhas também incluiu noz de cola como estimulante.

Foi em setembro de 1910 que a palavra cocaína foi pela primeira vez introduzida no discurso internacional sobre o controle do ópio, quebrando assim a restrição das conferências e convenções internacionais ao tema do ópio e dos opiáceos e introduzindo à força a questão dos alcalóides industrializados, ameaçando os interesses econômicos de países como a Alemanha, que lucravam não com a exportação de matéria-prima ou quase não elaborada (como a exportação de ópio da Índia para a China), mas com a exportação de produtos farmacêuticos de “alta tecnologia”. (SCHEERER, 1993, p. 174)

Na primeira reunião, ainda em Xangai, pouco se deliberou efetivamente pelo simples fato de que a necessidade de um controle mundial do ópio não encontrava respaldo nos demais integrantes reunidos. A Pérsia, por exemplo, enviou não um embaixador, mas um mercador de ópio como representante, um contrabandista, o que gerou mal-estar entre as comitivas. De toda forma, foi nessa reunião que se fez presente um argumento americano que por todo o século seria repetido como um mantra: a necessidade de um controle mundial para a real proteção das fronteiras estadunidenses (ESCOHOTADO, 2002, p. 619). Sem consenso, agendou-se uma nova reunião, sob convite dos norte-americanos, que visasse respaldar os acordos de Xangai. A diferença seria que em Haia, local da conferência, deveriam comparecer os representantes oficiais de seus países, com plenos poderes para negociar uma convenção a ser legalmente adotada. “Os tópicos da conferência deveriam ser, no entender dos Estados Unidos, os mesmos de Xangai.” (SCHEERER, 1993, p. 173)

Foi quando o interesse geopolítico inglês se fez presente e, com o respaldo moral americano, colocou na ordem do dia o “problema das drogas”. Mesmo com uma manobra diplomática alemã que impediu a imediata imposição do que previa a Conferência de Haia, o fim da Primeira Guerra Mundial obrigou aos derrotados a assinatura de tratados que não mais permitia o retardamento na adoção de medidas de controle sobre fármacos. (SCHEERER, 1993, p. 186)

Com o fim da Segunda Guerra e a criação da Organização das Nações Unidas (ONU), controlada pelas potências aliadas, o fórum para o debate de drogas passou a ser, gradualmente, impregnado pela moral americana e, convenção após convenção, terminou com o objetivo último, talvez inimaginável para aqueles puritanos do início do século, uma proibição de escala mundial que pôs sobre controle estrito e sob penas duríssimas uma ampla gama de entorpecentes incluídas a maconha, a folha de coca e o consumo, fumado ou mastigado, de ópio.

A redação e aprovação do texto final da *Convenção das Nações Unidas contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas de 1988* consuma o que hoje se conhece como *guerra às drogas*. Repleto de termos bélicos e com um tom que apela ao emocional e mesmo ao irracional, o texto dá o tom da política criminal a ser seguida pelos signatários. (MJ, 2008, p. 30)

As consequências dessas políticas no Brasil fez surgir um mercado de drogas que opera à margem da sociedade e onde foi capaz de se desenvolver dentro dos bolsos de miséria, principalmente em cidade como o Rio de Janeiro que, aliás, serve de cenário para talvez o caso mais extremo dessa omissão do Estado no controle sobre os entorpecentes. Grupos armados disputam imensas áreas da cidade promovendo morte, medo e tolhendo cidadania de uma imensa gama de habitantes. Situações como essa e experiências bem sucedidas em países que adotaram uma política pautada mais na Redução de Danos colocou em cheque o consenso sobre a política repressiva, como ficou claro na última reunião de Alto Nível da ONU sobre o tema⁴.

3.1 A opinião pública entorpecida e a judicialização como caminho

Porém se no âmbito da ONU o tema já parece dividir opiniões, aqui no Brasil o mesmo não pode ser afirmado. Apesar dos desastres sociais noticiados todos os dias, a postura de embate bélico permanece forte no imaginário social que o apoia de maneira quase irresoluta.⁵

Impregnado por um preconceito fundado em mentiras, a opinião pública hoje se posiciona de maneira completamente passional sobre o tema, contrariando a concepção de publicidade como Habermas utiliza na função para o debate democrático racional acerca do melhor caminho para a sociedade enquanto um todo.

O caso que ilustra o início do trabalho apenas retrata a que ponto o impedimento de um uso democrático da razão sobre um tema de interesse geral pode ser levado a cabo pelo Estado repressivo.

Quando o país regulamentou a lei n. 11.343/06, acreditou-se no grande passo que os grupos progressistas dentro do governo buscavam: a desvinculação da pena para usuários que deveriam receber encaminhamento para tratamento médico e não mais a prisão como ocorria até então. Tal legislação, além de reconhecer e aplicar uma política de redução de danos, coloca o Brasil em uma posição de vanguarda na América Latina. Porém o problema se deu na aplicabilidade da lei. Sem qualquer distinção prescrita do que deve ser compreendido como tráfico e o que pode ser anotado como uso pessoal, acabou por oferecer ao policial o poder da determinação legal do crime.

4 Na Reunião da Comissão de Drogas Narcóticas da ONU de 2009, ocorrida em Viena, houve uma quebra do consenso sobre a política repressiva. Alguns países desejavam ver no texto final o termo “redução de danos” relacionado aos “serviços de apoio relacionados”, porém o forte *lobby* dos Estados Unidos apoiados por China e Rússia derrubou a proposta. Na mesma reunião o representante brasileiro, o Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional, General Jorge Armando Felix, declarou que a meta de um mundo livre de drogas já se mostrou “inalcançável, e apontou para as consequências sociais do aumento da violência e da população prisional, relacionada com o mercado de drogas ilegais, assim como para o aumento da mortalidade de jovens, além da exclusão social”. (MJ, 2009, p. 43)

5 Em pesquisa encomendada pela Confederação Nacional do Transporte (CNT) e realizada em agosto, a Sensus constatou que 78,1% dos brasileiros são contrários à legalização. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/mat/2011/08/16/pesquisa-cnt-sensus-aponta-49-2-de-aprovacao-dilma-maioria-acha-governo-dilma-igual-ou-melhor-do-que-de-lula-925138700.asp>>. Acesso em: 16 ago. /2011.

Restringindo, inclusive, o direito à proporcionalidade da pena o qual permite que o juiz imponha a pena de acordo com as características da prisão (local, quantidade, porte de arma, etc), transformou as abordagens policiais em verdadeiros tribunais onde o que definia se a apreensão se configurava como tráfico ou não eram códigos subjetivos do policial e da própria vítima.

Segundo a pesquisa citada, houve um aumento vertiginoso da população carcerária após a aprovação da lei n. 11.343/06 colocando o tráfico de drogas como o segundo delito penal mais praticado no país sendo o único, dentre os principais, que não se configura como crime patrimonial. (MJ, 2009, p. 79)

A aberração dessa lei somente foi desfeita em setembro de 2010 quando o Supremo Tribunal Federal reconheceu a inconstitucionalidade do artigo que impedia a aplicabilidade de penas alternativas de acordo com a subjetividade de cada prisão julgada no tribunal de fato.⁶

Com uma legislação avançada e uma opinião pública retrógrada sobre o mesmo tema. Tal explicação pode ser vista se compararmos o cenário do tema na sociedade brasileira com a sociedade argentina. Se aqui foi necessário que o STF “legalizasse” a Marcha que incita a discussão sobre o tema, em terras argentinas não só o debate é público (tendo como exemplo a publicação regular e comercial de uma revista dedicada aos usuário de maconha⁷) como, em decisão recente, a *Corte Suprema de Justicia de la Nación* reconheceu o foro íntimo do cidadão enquanto portador e usuário de maconha.

3.2 O caso argentino

Em Santa Fé, província a nordeste do território argentino, segundo a Polícia Federal, subseção local, existia o que aqui no Brasil podemos chamar de *boca de fumo*, um ponto de venda de entorpecentes que se fazia rotineiramente no encontro das ruas Forest e México da cidade de Rosário. Os agentes policiares apresentaram à justiça vídeos e fotos que comprovavam tal suspeita e junto alguns meliantes flagrados na distinta localidade. Dentre estes, cinco rapazes responderiam pelo porte de alguns cigarros de maconha, ou os mal falados *porros*. Eram quantidades pequenas, comprovado pela perícia que nenhum deles carregava mais do que 1g da droga e, pela forma já preparada que estavam, presumidamente para consumo próprio, porém tal fato se lhes tirou a acusação de tráfico, não lhes livrou da condenação. Tudo dentro da lei uma vez que o artigo 14 da lei 23.737/89 previa punição também pra o consumo pessoal⁸.

6 Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/rio/mat/2010/09/02/decisao-do-stf-sobre-pena-alternativa-para-trafico-divide-especialistas-917548951.asp>>. Acesso em: 12 ago. 2011.

7 THC Magazine – La revista de la cultura cannabica Disponível em: <<http://www.revistathc.com/>>.

8 **Artigo 14** - Será reprimido con prisión de uno a seis años y multa de trescientos a seis mil australes el que tuviere en su poder estupefacientes.

La pena será de un mes a dos años de prisión cuando, por su escasa cantidad y demás circunstancias, surgiere

Baseado nesta lei, em agosto de 2007 os cinco foram julgados pelo Tribunal Criminal de Santa Fé que lhes decretou a pena de:

un mes de prisión de ejecución condicional (artículo 26 del Código Penal), imponiéndoles por el término de dos años las siguientes reglas de conducta (artículo 27 bis del Código Penal): 1) fijar residencia y someterse al cuidado de un Patronato; 2) abstenerse de usar estupefacientes, de abusar de bebidas alcohólicas y de relacionarse con personas vinculadas al expendio o consumo de estupefacientes.☒

Sob a ótica da defesa, tratava-se de uma indevida e inconstitucional violação do foro íntimo resguardado pela Constituição uma vez que, não promovendo perigo à sociedade ou a terceiros, este deve ser indevassável e estar fora do julgamento dos tribunais⁹. O Tribunal de Santa Fé rejeitou tal argumento e manteve a pena restando aos cinco o único caminho jurídico possível: a judicialização do tema levando o caso à *Corte Suprema de Justicia de la Nación*, última instância da justiça argentina.

Fenômeno recente, segundo Hirschil e Taylor, a judicialização de questões que toquem políticas públicas de Estado diante de determinados temas, muitos dos quais considerados tabus, tem garantido que diversos grupos minoritários consigam garantir seus direitos forçando o Estado a reconhecê-los.

Armed with newly acquired judicial review procedures, national high courts worldwide have been frequently asked to resolve a range of issues, varying from the scope of expression and religious liberties, equality rights, **privacy, and reproductive freedoms, to public policies pertaining to criminal justice, property**, trade and commerce, education, immigration, labor, and environmental protection. (HIRSCHIL, 2008, p. 2, grifo nosso)

Tais caminhos, em muitos casos, têm sido os únicos possíveis para atores minoritários que sejam tocados por determinadas políticas públicas praticadas pelo Estado. Com representações minoritárias e, em alguns casos, nulas dentro da cena *Executivo-Legislativo*, o caminho judicial acaba por ser o único possível para resguardar direitos e se fazer notar. (TAYLOR, 2007, p. 245).

No caso argentino, com repercussão nacional, o caso que ficou conhecido como *fallo Arriola*, opôs uma minoria estigmatiza, usuários de cannabis, contra um setor da sociedade conservador que, por motivos diversos, mantinham o apoio na política de perseguição e encarceramento do usuário ou pequeno portador da droga.

inequívocamente que la tenencia es para uso personal.

Disponível em: <<http://www.mseg.gba.gov.ar/Investigaciones/DrogasIllicitas/ley%2023737.htm>>. Acesso em: 28 ago. 2011.

9 **Artículo 19-** Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe. Disponível em: <<http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/capitulo1.php>>. Acesso em: 28 ago. 2011.

No dia 25 de agosto de 2009 os setes magistrados da alta corte se reuniram e, por unanimidade, votaram na inconstitucionalidade do referido artigo da dita lei revogando a pena imposta aos rapazes. A corte não despenalizou o porte de maconha ou regulamentou sobre a produção e plantio, porém referendou que o foro íntimo não deve estar sob o escrutínio do Estado uma vez que este não ameace a sociedade. Desta forma a mais alta corte de justiça do país sinalizou de maneira clara qual o entendimento dos magistrados acerca do que vem a ser liberdade individual e privacidade na questão do consumo e posse de maconha.

Em uma breve análise, podemos perceber que a decisão judicial não atentou contra a política de combate ao narcotráfico, mas tão somente garantiu a liberdade individual do cidadão argentino e limitou o alcance dessa política reconhecendo que ao tocar o usuário pela via policial o problema não só permanece, como se cria outro por um caminho inconstitucional, que não cabe ao Estado. A exortação dos juízes na decisão deixa tal postura clara. Na decisão da Corte a mesma também decidiu por

Exhortar a todos los poderes públicos a asegurar una política de estado contra el tráfico ilícito de estupefacientes y a adoptar medidas de salud preventivas, con información y educación disuasiva del consumo, enfocada sobre todo en los grupos más vulnerables, especialmente los menores, a fin de dar adecuado cumplimiento a los tratados internacionales de derechos humanos suscriptos por el país.¹⁰

Desta maneira a decisão da corte acaba por pressionar o debate e o exercício público da razão ao não referendar velhas atitudes estatais que cerceiam direitos conquistados ao longo da implementação de políticas entorpecidas por interesses diversos e que se valeram de um espaço público desequilibrado para gerar uma realidade, em relação à opinião pública, totalmente deturpado e em desacordo com os direitos individuais constituídos na sociedade burguesa assentada no Estado de Direito da qual fazemos parte com ou sem consentimento.

4. Conclusão

É fato cotidiano e autodemonstrável a falência total da política repressiva para o combate de drogas no país. Armados sobre argumentos que expõem nossas limitações na área de saúde e educação, as opiniões mais retrógradas que apoiam a proibição ainda parecem dominar o cenário de forma quase exclusiva. Abaixo destes argumentos se encontram os mais profundos preconceitos morais arraigados por décadas de mentiras mescladas a verdades religiosas e convicções sociais que “se comprovam” a cada história de algum dependente revelada.

¹⁰ Disponível em: <http://www.taringa.net/posts/info/3358304/Arriola_-el-fallo-de-la-despenalizacion_.html>. Acesso em: 16 abr. 2012.

O respeito ao indivíduo, porém, está praticamente ausente do dia a dia da população quando se trata de política pública para as drogas uma vez que o braço estatal que se encarrega do mesmo continua sendo a polícia. Já é lugar-comum em determinadas conversas a “culpa” do usuário que ao consumir tais substâncias acaba provendo os grupos assassinos com os recursos que os torna tão mais perigosos e a todos ameaçam. Sob essa lógica massacrada todo dia em mídia sensacionalista, é o usuário um suicida que nos quer levar também para o buraco de sua existência, ou seja, o foco é deturpado e ganha ares de verdade pela força da voz uníssona que emana da mídia.

Sem um espaço público para o debate amadurecido como se mostra diariamente no Brasil, este cenário é de difícil transformação. Sem dúvida a Marcha da Maconha e a decisão do STF em “legalizá-la” representam passos importantes rumo a um outro cenário, porém ainda tímidos. Podemos observar um exemplo de Habermas: na campanha eleitoral de determinado candidato para o *Bundestag*, a Câmara alemã, podemos perceber como se produziu uma publicidade em que buscava associar sua imagem à segurança, à continuidade, à manutenção do *status quo* enquanto seu adversário era associado a tudo de inseguro e amedrontador. Tal conformação política do ponto de vista comunicativo entre eleitor e candidato, não oferece qualquer cenário de engrandecimento da opinião pública. A publicidade utilizada não contribui para a formação de uma opinião pública, mas para a reafirmação de velhos preconceitos, pois esta ação se traduz em votos. Dessa forma, nega-se o requisito básico para formar a verdadeira opinião pública: racionalidade e debate. Esse é o cenário no qual se assenta a atual postura política frente às drogas e por isso tem o seu caminho impedido pela via legislativa no Brasil.

Para que uma opinião mais progressista sobre o tema possa se espalhar com mais velocidade e provocar de forma mais intensa o debate obrigando o Estado a tentar lidar com a questão, o caminho judicial tem se mostrado possível. Porém, como afirmar Taylor, o judiciário enquanto poder passivo, precisa ser provocado para agir e, se no momento nos é impossível prever qual seria a decisão do STF caso fosse provocado a decidir uma jurisprudência parecida com o caso argentino, as últimas decisões (reconhecimento de proporcionalidade para a pena de tráfico e permissão para a realização da Marcha da Maconha) podem nos indicar um caminho, ainda mais que nossa Constituição contempla o mesmo foro íntimo defendido pela decisão argentina¹¹, forçando assim o poder executivo à implementação de verdadeiras e efetivas políticas públicas para as drogas.

11 **Artigo 5o** - Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

X - são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas, assegurado o direito a

Referências

BOITEUX, Luciana (Coord.) *Tráfico de drogas e constituição: um estudo jurídico-social do tipo do art. 33 da Lei de Drogas diante dos princípios constitucionais-penais*. Brasília: Ministério da Justiça, 2009.

ESCOHOTADO, Antonio. *Historia general de las drogas*. Madrid: Editorial Epasa, 2002.

HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HIRSCHIL, Ran. The Judicialization of Mega-Politics and the rise of political courts. *Annual Reviews*, n. 11, p. 93-118, 2008. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=1138008>>.

ROSANVALLON, Pierre. *La légitimité démocratique: impartialité, réflexivité, proximité*. Paris: Éditions du Seuil, 2008. p 243-264.

SCHEERER, Sebastien. Estabelecendo controle sobre a cocaína (1910-1920). In: BASTOS, F. I.; GONÇALVES, O. D.. *Drogas: é legal?*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

TAYLOR, Matthew M. O judiciário e as políticas públicas no Brasil. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 2, p. 229-257, 2007.

indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação;
[] Acesso em: 18 ago. 2011.

OPINIÃO PÚBLICA, PUBLICIDADE E CONSUMO: uma leitura a partir de Habermas

Cândido Francisco Duarte dos Santos e Silva¹

Gilvan Luiz Hansen²

Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro³

1. Introdução

A opinião pública se modifica na proporção em que se sofisticam os meios de comunicação. Os jornais consagram à arte e à crítica cultural, instrumentos da crítica de arte institucionalizada. À medida que as obras filosóficas e literárias, obras de arte em geral, são produzidas para o mercado e intermediadas por ele, esses bens culturais se assemelham a mercadorias acessíveis a todas as pessoas privadas.

Num segundo momento, a cultura se converte em mercadoria, provocando o debate acerca de valores emancipatórios, algo que serviria para a reorganização da própria estrutura de Estado.

Com a evolução dos meios de comunicação, as massas de consumo começam a ser adestradas, afetando a formação da opinião pública com a transmissão às massas de ideias e valores já refletidos por uma elite burguesa.

Valores liberais se convertem em valores de consumo, dando início a novos instrumentos de dominação, que reorganizam a produção e o comportamento do consumidor.

A burguesia põe limite ao Poder Estatal, mas se favorece no processo de fabricação do consenso, sem se preocupar com a responsabilidade dos valores agregados aos seus produtos, fragilizando as massas nas relações de consumo.

Como mediação desses interesses antagônicos e com a necessidade da defesa dos direitos fundamentais dos cidadãos, surge o Código de Defesa do Consumidor, com objetivo de limitar o avanço do poder burguês.

1 Doutorando do PPGSD/UFF, docente, participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

2 Doutor em Filosofia, docente do Departamento de Direito Privado da Universidade Federal Fluminense (UFF), do Mestrado Profissional em Justiça Administrativa (PPGJA/UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). Também é líder dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”, ambos registrados no CNPq.

3 Doutorando do PPGSD/UFF, docente, participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

2. As estruturas sociais da esfera pública

A esfera pública burguesa pode ser entendida como a esfera das pessoas privadas reunidas num público, que reivindicam regulamentação dos seus interesses, principalmente no que tange às leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social, constituindo-se modelo historicamente inusitado de racionalização pública.⁴

Nesse contexto do homem como dono de mercadorias e pai de família se baseia a compreensão política que a esfera pública burguesa tem de si mesma.⁵

Ao mesmo tempo, a “cidade”, além de centro vital da sociedade burguesa, em antítese política e cultural à “coorte”, caracteriza-se numa primeira esfera pública literária nos *coffee-houses*, nos *saloons* e nas comunidades de comensais.⁶

No setor privado, a sociedade civil se transforma no setor de troca de mercadorias e de trabalho social, e o espaço íntimo da pequena família, enquanto nicho da intelectualidade burguesa passa a compor a esfera pública política, bem como a esfera pública literária dos clubes e imprensa, e o mercado de bens culturais. Essa nova reconfiguração altera a esfera do Poder Público, compreendido entre o Estado e a Corte.

Esse é cenário da França do século XVIII, onde o público destinatário consumidor e crítico da arte e da literatura era, em primeira linha, a coorte, e depois estendida a alta nobreza urbana, somadas a pequenas camadas da alta sociedade, nos camarotes da burguesia emergente dos parisienses.⁷

No lugar do salão da corte em que o monarca oferecia as suas festas e, como um mecenas, reunia ao seu redor os artistas, nos “*salons*”, mas à medida que a cidade assume suas funções culturais, modifica-se a esfera pública. A esfera da representação real torna-se uma fachada mantida com grandes dificuldades.⁸

A preponderância das cidades é assegurada por novas instituições, que em toda sua diversidade, na Inglaterra e na França assumem funções sociais semelhantes. Os cafés em seu período áureo de 1680 a 1730, os salões no período entre a Regência e a Revolução. Tanto cá quanto lá, são centros de uma crítica inicialmente literária e depois, também política na qual começa a se efetivar uma espécie de paridade entre homens da sociedade aristocrática e da intelectualidade burguesa.⁹

4 HABERMAS, Jürgen, *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1984. p. 42.

5 HABERMAS, 1984, p. 43.

6 HABERMAS, 1984, p. 45.

7 HABERMAS, 1984, p. 46.

8 HABERMAS, 1984, p. 47.

9 HABERMAS, 1984, p. 48.

Como nos salões, a literatura tinha de se legitimar nesses cafés em que a “intelectualidade” se encontrava com a aristocracia. O raciocínio nascido das obras de arte e políticas logo se expande também para as disputas econômicas e políticas, como nos salões. Nas sociedades dos cafés, somente eram admitidos homens, e as mulheres londrinas se viam abandonadas a cada noite, ainda que o estilo do salão, todo rococó, fosse essencialmente marcado pela influência feminina.

Na França, a burguesia excluída dos postos de comando no Estado e na Igreja assumia pouco a pouco as posições-chaves na economia, enquanto a aristocracia compensava esta superioridade por meio de privilégios da realeza. Essa nobreza e a grande-burguesia dos banqueiros e burocratas se encontrava nos salões como iguais na “intelectualidade”. No salão, o espírito não era mais de serviços prestados aos mecenas, a opinião se emancipava dos liames da dependência econômica, ainda que inicialmente tal local era mais abrigo dos prazeres galantes do que dos discursos; aos jantares logo se associaram as discussões, sempre a partir de critérios de sociabilidade, igualdade e paridade.¹⁰

Mas por outro lado, à medida que obras filosóficas e literárias, obras de arte em geral, são produzidas para o mercado e intermediadas por ele, esses bens culturais se assemelham a mercadorias acessíveis a todas as pessoas privadas, que profanam-na à medida que por vias do entendimento racional, entre si e por conta própria, o seu sentido, conversam sobre ela.¹¹

Com esse público difuso, que se constitui no embalo da comercialização da troca cultural, surge uma nova categoria social, em função da literatura e do teatro, que só ganha um público em sentido estrito quando os teatros das cortes ou dos palácios reais se tornam “públicos”.¹²

A arte, liberada das suas funções de representação social, torna-se objeto de livre escolha e de tendências oscilantes. O “gosto”, a partir do qual então se orienta, expressa-se no julgamento dos leigos sem competência especial, pois no público qualquer um pode reivindicar competência.¹³

Através de instituições e nova profissão de “crítico da arte”, que inclui a literatura e música, com papel dialético de mandatário e pedagogo de um público que se achava emancipado, e ao mesmo tempo podem voltar-se contra o próprio público como especialistas, apelando para a capacidade de julgamento daqueles que não haviam tido uma boa formação.¹⁴

10 HABERMAS, 1984, p. 49.

11 HABERMAS, 1984, p. 52.

12 HABERMAS, 1984, p. 53.

13 HABERMAS, 1984, p. 54.

14 HABERMAS, 1984, p. 57.

Os jornais consagrados à arte e à crítica cultural, instrumentos da crítica de arte institucionalizada, são criações típicas do século XVIII.¹⁵

Nesse contexto, surge o fenômeno dos *hebdomadários moralistas*, onde jornais periódicos com artigos objeto das discussões nos cafés, tornando-se não apenas elemento de coesão do grande círculo de freqüentadores de cafés, enquanto as antigas instituições da esfera pública burguesa estão presas, em sua origem, à sociedade aristocrática que se separava da corte, o “grande” público que se constituía em teatros, museus e concertos é um público burguês. As experiências, sobre as quais um público apaixonadamente tematiza sobre si mesmo, busca no raciocínio público das pessoas privadas entendimento mútuo e esclarecimento, essas experiências fluem de fontes de uma subjetividade específica: o seu lar é a esfera privada da pequena-família patriarcal.¹⁶

Por outro lado, a privatização da vida pode ser observada na alteração arquitetônica das casas recém construídas: O “espaço familiar”, o local de permanência em comum para o homem, a mulher, as crianças e a criadagem reduziu-se ou desapareceu. Os quartos privados para cada membro da família tornam-se cada vez mais numerosos, o isolamento do membro da família, mesmo no interior da casa, passa a ser considerado como algo positivo.¹⁷

A natureza “pública” do salão da grande família desapareceu, as festas familiares tornam-se noitadas em sociedade, a sala da família torna-se sala de recepção, em que as pessoas privadas se reúnem num público. As salas consagradas a toda a família torna-se reduzidas ao mínimo. O salão não serve ao “lar” mas à “sociedade”, e esta sociedade do salão está muito distante de ser equivalente ao círculo restrito, fechado, dos amigos da casa. O espaço fechado da pequena sociedade patriarcal, linha entre esfera privada e esfera pública, torna-se local de emancipação psicológica que corresponde à emancipação político-econômica, embora a esfera do círculo familiar pretende-se ver-se como independente, livre de todos os liames sociais.¹⁸

A Burguesia, na proporção de sua emancipação quanto às diretivas e controles estatais é que decidem livremente, não obrigados a se submeterem a ninguém e tão somente sujeitos às leis funcionais da racionalidade econômica imanente ao mercado, provisadas pela garantia ideológica da troca justa.¹⁹

Esta idéia que esfera íntima da família estrita tem de si mesma, colide com as reais funções assumidas pela família burguesa e isso inclusive na consciência do próprio burguês.

15 HABERMAS, 1984, p.58.

16 HABERMAS, 1984, p. 60.

17 HABERMAS, 1984, p. 61.

18 HABERMAS, 1984, p. 62.

19 HABERMAS, 1984, p. 63.

Pois a família não está livre das coações que a sociedade burguesa submete como qualquer outra sociedade anterior.²⁰

A leitura de romances torna-se hábito nas camadas burguesas. Estas constituem o público que, aquelas antigas instituições dos cafés, dos salões, e das comunidades de comensais, há muito já se emancipou e agora é mantido reunido através da instância mediadora da imprensa e de sua crítica profissional. Constituem a esfera pública de uma argumentação literária, em que a subjetividade oriunda da intimidade pequeno-familiar se comunica consigo mesma para se entender a si própria.

Portanto, na passagem do público que pensa a cultura para o público que consome cultura, o que anteriormente ainda se permitia que se distinguisse como esfera pública literária em relação à esfera política perdeu o seu caráter específico. A massa é particularmente uma cultura de integração: ela integra não só informação e raciocínio, as formas publicitárias como as formas literárias da beletrística psicológica para uma ocupação e “ajuda de vida” determinada pelo interesse humano; ela é suficientemente elástica para também assimilar, ao mesmo tempo, elementos da propaganda, até mesmo para servir como uma espécie de super-slogan. Na esfera pública que assume funções de poder utilizada como propaganda, quanto mais ela pode ser utilizada como meio de influir política e economicamente, tanto mais apolítica ela se torna no todo e tanto mais aparenta esta privatizada.²¹

O consumo de cultura também entra a serviço da propaganda econômica e política. Enquanto antigamente a relação da esfera pública literária com a esfera pública política era simplesmente constitutiva para a já citada identificação central dos proprietários com os “seres humanos”, hoje existe a tendência de absorver uma esfera pública de consumismo cultural.

3. A cultura como mercadoria

Habermas analisa a refuncionalização e reestruturação da esfera pública a partir da evolução da imprensa, onde, pela comercialização, os conceitos de mercadoria e o público se confundem, e à independência das instituições de imprensa é assegurada mediante garantias políticas, que passa a integrar a esfera pública. A imprensa, originária do sistema correspondências, na primeira fase do capitalismo, organizou-se em pequenas empresas artesanais, onde Editor visava apenas o lucro e essa limitava-se à coleta e organização da difusão de notícias (imprensa de informação). Posteriormente, a imprensa de informação evoluiu, diante de um novo momento político, para imprensa de opinião como meio de luta

20 HABERMAS, 1984, p. 64.

21 HABERMAS, 1984, p. 207-208.

político partidária. Internamente significou a inclusão do Redator, e que o Editor passou de “*vendedor de novas notícias a comerciante com opinião pública*”.²²

Essa mudança decorreu da autonomização da redação e, no continente europeu. Nesse momento, pretere-se lucro e rentabilidade, onde impulso do negócio, inicialmente, pedagógico tornou-se cada vez mais político.

Mas então, com o estabelecimento do Estado burguês de Direito e com a “*legalização de uma esfera pública politicamente ativa*”, surgem as regulamentações da imprensa que degradam a imprensa de opinião, enquanto instituição do público crítico era apenas com o fito de retorno lucrativo. O que, por sua vez, já não ocorre com a imprensa de informação, também censurada, mas que enquanto mera transmissora de acontecimentos, imperceptível nas lacunas entre eles.²³

Numa terceira fase, “*o jornal assume o caráter de empreendimento que produz espaço para anúncios como uma mercadoria que se torna vendável através da parte reservada à redação*”. Empresas jornalísticas privadas são organizadas como sociedades anônimas reorganizadas comercialmente para dar lucro, levando a subordinação a economia de mercado, e contrastando com as empresas manufatureiras dos velhos “editores” em que o lucro diante da motivação política era apenas uma possibilidade.²⁴

Com o tempo foram ocorrendo mudanças, no sentido de que, por um lado desenvolvem-se novas máquinas mais velozes para impressão e o sistema de informação revoluciona-se com o telégrafo, mas por outro, a subordinação da empresa jornalística a economia de mercado lhe entrega a interesses diversos que passam a influenciá-la, de forma que, “*torna-se instituição de determinados membros do público enquanto pessoas privadas*”, ou seja, *veículo de promoção de interesses privados nas esfera pública*.²⁵

Proporcionalmente se modifica a relação entre editora e redação, pela especialização técnica da atividade redacional, de literária para uma atividade mais jornalística, de autonomia reduzida; e pela “*linha*” (importância do conteúdo material selecionado e talento individual) do editor. A autonomia redacional antes gozada por fins políticos, agora é mitigada pelas leis de mercado, causando reorganização interna da empresa jornalística onde, com inserção comissão supervisora, o redator não está mais subordinado diretamente ao editor e sim a esta. Tais mudanças, possibilitaram tendências gerais a concentração, centralização, e cartelização econômica da imprensa que, alavancadas pelo surgimento de novas tecnologias de difusão de notícias, que tornam jornais de regiões rurais e jornais locais de regiões urbanas dependentes

22 HABERMAS, 1984, p. 213-214.

23 HABERMAS, 1984, p. 215.

24 HABERMAS, 1984, p. 216.

25 HABERMAS, 1984, p. 217-218.

dessas como redações municipais ou afiliadas, de forma que através da unificação das cadeias de jornais ocorre também a unificação tecnológica, bem como o fenômeno da sincronização redacional.²⁶

Portanto, se inverteu a base das originária da imprensa, “protegida” pelo modelo liberal de esfera pública. Mas se por um lado justamente pelo grande poder social que atingiram, sua permanência em mãos privadas ameaçou várias vezes as funções críticas do jornalismo liberal, por outro lado, na imprensa liberal, os meios de comunicação alcançaram extensão e eficácia incomparavelmente superiores, acarretando expansão da esfera pública. Gradativamente, foram cada vez mais reinseridos na esfera privada, pelo intercâmbio de mercadorias, de forma que quanto maior sua eficácia jornalístico-publicitária, mais vulneráveis à pressão de determinados interesses privados, principalmente após a liberação do trustes às grandes empresas de comunicação. À medida que a esfera pública foi tomada pela publicidade comercial, essas esferas confundem-se em meio a propaganda de forma que “*peçoas privadas passam imediatamente a atuar enquanto proprietários privados sobre peçoas privadas enquanto público*”.²⁷

A concorrência dos mercados oligopólicos tornou necessária a inundação da esfera pública por publicações jornalístico-publicitárias. Nisso, a concorrência imediata, quanto aos preços passou a buscar uma concorrência mediata no processo de estabelecer mercados, com uma clientela específica da firma. Como consequência, acaba a concorrência dos preços e entra-se numa, onde a multiplicidade indiscernível de mercados próprios e marcas de artigos, que pela dificuldade de serem comparados entre si, de acordo com padrões de racionalidade econômica, tem seu valor de troca determinado através da manipulação jornalístico-publicitária.²⁸

Os anúncios comerciais nos folhetins limitavam-se a mercadorias fora do comércio usual e a concorrência era realizada oralmente; depois, já no capitalismo avançado surge a publicidade comercial, como elemento da economia de mercado.²⁹ Hoje as agências de anúncios, à publicidade, cujos métodos, desde a grande crise mundial se aperfeiçoaram cientificamente, em nível cada vez alcançado pela pesquisa de mercado no aspecto econômico, sociológico e psicológico, ganhou importância, observada no fato de grandes empresas terem seu próprio departamento de publicidade. À medida em que os meios de comunicação alcançam expansão, a televisão comercial conquista uma influência preponderante, ao passo

26 HABERMAS, 1984, p. 219.

27 HABERMAS, 1984, p. 219-220.

28 HABERMAS, 1984, p. 220-221.

29 HABERMAS, 1984, p. 222.

que as mídias buscando atingir camadas mais elevadas, atingem também as mais inferiores de busca identificação com as superiores pelo seu estilo consumo.³⁰

A indústria da publicidade, além de absorver os órgãos publicitários existentes, cria os seus próprios jornais, revistas e cadernos, ao passo que surge o gênero publicitário das revistas de empresas feitas para clientes, não só como meio de diversão, mas que como os programas dos meios de comunicação de massa mesmo em sua parte não-comercial estimulam o comportamento consumista e fixam o público em determinados modelos. “David Riesman considera ser a essência dos meios de diversão de massa exatamente uma educação do consumidor que já começa na infância e que acompanha incessantemente os adultos”: *“hoje, a profissão futura de cada criança é a de consumidor formado”*. “A cultura de integração maciçamente difundida leva o seu público a troca de opiniões sobre artigos de consumo, submetendo-o à doce coação do contínuo treinamento para consumo”³¹

No Pós-guerra as novas técnicas encontraram difusão geral, inclusive na Europa. A publicidade se limitava a anúncios, mas a opinião pública transcendia o “reclame” através da promoção e da exploração: ela se intrometia no processo da “opinião pública” ao produzir planejadamente novidades ou ao se aproveitar de eventos que despertassem atenção. Se utilizando diretamente da psicologia e da técnica de publicidade gráfica e da publicidade pictórica ligadas aos meios de comunicação de massa, com os seus tópicos de interesse humano, mediante uma representação dramática dos fatos e de estereótipos calculados, ele representa uma reorientação da opinião pública mediante formação de novas autoridades ou símbolos que terão aceitação, ou inserindo material adequado ou aparelhando veículos de comunicação para criá-los.³²

4. Valores de consumo

Os Direitos Humanos surgem como direitos liberais, que orientam a construção das garantias individuais, essências para construção do Estado Democrático de Direito, mas também que auxiliam na construção de valores que estão plasmados no espaço público e na consciência do cidadão, norteando escolha e comportamento do consumidor.

Segundo o professor Allen M. W., professor da Victoria University of Wellington, na Nova Zelândia, o consumidor tem sido orientado por uma metodologia sócio-cognitiva, onde os valores refletidos são transmitidos através do processo midiático, porém sem lhe furta o benefício da aparente decisão final.³³

30 HABERMAS, 1984, p. 223.

31 HABERMAS, 1984, p. 223-224.

32 HABERMAS, 1984, p. 226.

33 ALLEN, M. W. “A Practical Method for uncovering the Direct and Indirect relationships between humans values and consumer purchases”. *Journal of Consumer Marketing*. Colorado. v.18, n. 2. p. 102-114. 2001.

O autor narra o treinamento das massas para o consumo pela internet, um ambiente inseguro e mal regulado pelo direito, inicialmente discriminado pelos clientes. Mas a campanha de publicidade associada aos serviços virtuais foi a de ineficiência dos serviços presenciais, relacionados as imagens de longas filas de espera e pagamento de taxas, como a impressão de extratos bancários. Após a campanha as vendas pela internet passaram a crescer a cada ano. Os mecanismos virtuais, ainda permitem mapear melhor as preferências dos consumidores, reduzindo a margem de erro no direcionamento das futuras campanhas publicitárias.

Existe uma intensa ponderação de valores do consumidor, que se traduzem no tempo de procura, em meio a quantidades de marcas e outras variáveis. Não necessariamente a variedade de marcas que retarda o tempo da procura, mas o conhecimento do consumidor acerca dessas marcas é que define reduz essa margem.³⁴

Por essa razão, a Max Factor do Japão, em 1995, reduziu o seu catálogo de 1.300 produtos para 600, com o objetivo de tornar possível o conhecimento de todas as suas mercadorias para os consumidores.

O comportamento de procura do consumidor é norteado pela busca antecipada de informações acerca do produto, levando em consideração valores, como os preços, boa qualidade das mercadorias e o equilíbrio desse binômio é convertido como um valor desejável. É nesse momento que a publicidade atua, levando informação acerca do produto, mas também agregando valores humanos, como: liberdade, status, confiança, autonomia, segurança, prazer, boa-fé e etc.³⁵

Muitas das vezes, existe uma distância da informação dos valores agregados aos produtos e a constatação na sua utilização. Para evitar essas distorções, os Estados Liberais passaram a estruturar normas em defesa dos direitos fundamentais dos consumidores. Um pressuposto normativo, com mandamentos éticos para publicidade, que a princípio colocaria limite nos interesses de grandes corporações privadas.

5. O código de defesa do consumidor

Com as primeiras Constituições modernas, os direitos fundamentais também garantem a sociedade como esfera da autonomia privada, um poder publico limitado a poucas funções, e, entre ambos, o setor das pessoas privadas reunidas num público de cidadãos que intermediam o Estado com necessidades da sociedade burguesa.

34 ALLEN, M. W., 2001, p. 104-107.

35 ALLEN, M. W., 2001, p. 107-110.

No entanto, a Constituição do Estado liberal de Direito, não só ordenava o Estado e sua relação com a sociedade, e dessa forma a ordem do Direito Privado, de forma que numa sociedade com livre intercâmbio de mercadorias, a “Justiça” é intrínseca ao mecanismo de mercado e à troca de mercadorias, mas também à igualdade de chances em obter propriedades, e à independência privada e co-gestão política. Mas essa igualdade de chances na participação em indenizações sociais e na participação nas instituições políticas só é possível indiretamente através da garantia de liberdades e seguranças frente ao poder concentrado no Estado, que só pode ser estabelecida por efeito denegatório dos direitos fundamentais, que rejeitam intromissões e interferências do Estado nos setores que fundamentalmente devam permanecer reservados a pessoas privadas ligadas a regras gerais de procedimento jurídico, mas também criam um mandamento ético nas relações burguesa.³⁶

Mas acaba aparecendo distinção entre as garantias liberais de liberdade e as garantias de participação democrática, quanto a posições e funções de bourgeois e de citoyen, de pessoa privada e de cidadão em geral, e espécies de direitos fundamentais a partir da relação originária entre esfera pública e esfera privada, onde o *status* passou a ser garantido tanto na esfera pública quanto na esfera privada, da sociedade burguesa e da família, com a esperança de que esfera pública e mercado possam funcionar enquanto a autonomia das pessoas privadas estiver garantida numa e noutra. No Estado liberal de Direito, os direitos liberais do homem e direitos democráticos do cidadão só se separam, quando se torna consciente dominação da burguesia.³⁷

Nesse contexto, a constituição brasileira de 1988, entre outros direitos, tratou o Direito do Consumidor como norma de eficácia limitada, cujo aplicação dependia da criação de lei específica. Trata-se de uma garantia individual contra o poder burguês, mas que deveria ser contruída ao longo da história da democracia brasileira.

Em 1999 foi promulgada a Lei n.º 8078, que ficaria conhecida como o Código de Defesa do Consumidor - CDC, um sistema de direitos fundamentais, que representa o estado de amadurecimento da população brasileira contra a influência do poder econômico e burguês na esfera pública.

O CDC traz a responsabilidade civil objetiva, tem-se que o elemento culpa é afastado tendo em vista a vulnerabilidade da vítima do evento danoso, bem como a hipossuficiência no que tange a comprovação da culpa do ofensor (CAVALIERI . p.145b).

As lutas constantes entre a indústria e o consumidor, que a partir do momento que passa a ter acesso aos produtos, serviços e especialmente a informação passa a cultivar desejos a bens

36 HABERMAS, 1984, p. 259-260.

37 HABERMAS, 1984, p. 260.

necessários e outros supérfluos que basicamente lhe trazem felicidade momentânea ou lhe dar a sensação de evoluir socialmente pelo acúmulo de bens.

Todo produto, representa, na verdade, a concretização de desejos e das necessidades humanas, a satisfação, a realização de suas carências e aspirações, tanto físicas quanto psíquicas.” É evidente que o indivíduo se encontra envolto por uma série de fatores que influenciam o consumo, de ordem cultural, social, pessoal e psicológico.

Nesse sentido, a aquisição de produtos os serviços e produtos traz ao indivíduo uma sensação de prazer, muitas vezes caracterizado pelos ditames da moda ou mesmo a partir de um supérfluo que se tornou um produto indispensável em razão da massificação do mercado em congruência como os desejos pessoais.

Para os profissionais de marketing, certos produtos se transformam em signos, ou ícones de certos países. É impossível não associar a Ferrari a Itália ou o vinho do porto a Portugal, no entanto, o que mais impressiona na chamada sociedade de consumo é a evolução constante na área tecnológica, criando novas necessidades e fazendo com que produtos antes mesmo de seu lançamento se tornem uma necessidade. Pessoas dormem em filas por semanas na intenção de ser uma das primeiras ou a primeira a adquirir certo bem de consumo.

A massificação das informações e o marketing fazem com que o indivíduo seja programado a se lembrar sempre de uma determinada marca ou produto ao longo dos tempos, chama atenção para slogans que perduram na memória dos brasileiros como “ se é Bayer, é bom”, “Bombril tem 1001 utilidades” entre outros. Assim, os profissionais de marketing são cada vez mais importantes como verdadeiros despertadores do desejo do consumidor em relação a certo produto.

Interessante assim verificar que os produtos cada vez mais tem um ciclo de vida menor. O ciclo de um produto conforme Schweriner engloba o lançamento do produto; o crescimento; a maturidade; declínio; retirada do mercado. Ao analisar as palavras do Schweriner, verifica-se que esse ciclo tende a ter as fases cada vez mais encurtadas, uma vez que na medida que todos tiverem certo produto, como resistirá o capitalismo? O ciclo de vida de um produto e sua permanência no mercado em cada um dos estágios acima destacados depende de três categorias: o estilo, a moda e a moda passageira.

Fica claro o quão vulnerável é o consumidor no mercado de consumo, de modo a tutelar esse indivíduo que de centro na atividade de consumo, rei da sociedade de consumo, se tornou escravo do mercado, tendo seus desejos manipulados pelos fornecedores de produtos e serviços. Como dito, o indivíduo numa ótica contemporânea passa a valer mais pelo que tem e não pelo que é. Este conceito é ligado ao que os publicitários chamam de fator cultural. Consumir é um ritual cultural!

O CDC cria mecanismo de proteção aos consumidores, como atingir a pessoa do sócio que seja devedor. Só perante o caso de desconsideração da personalidade jurídica “disregard

doctrinê”. Tornando responsáveis aqueles que no plano material não teriam nenhuma responsabilidade, como o sócio que utiliza a pessoa jurídica para cometer crimes contra o consumidor.³⁸

A legislação consumerista estabelece ainda possibilidade de inversão do ônus da prova a favor do consumidor, prevista no artigo 6º, VIII do CDC.³⁹

Com o escopo de responsabilizar os fornecedores acerca da veracidade dos valores agragados aos seus produtos através da propaganda midiática, o CDC proibiu a propaganda enganosa, conforme disciplina o artigo 60 do CDC.⁴⁰

Assim sendo, o Código de Defesa do Consumidor, se apresenta como garantia fundamental dentro do Estado Liberal, como instrumento capaz de mediar de interesses dos consumidores e burgueses nessa fase da modernidade.

6. Conclusão

Habermas analisa a refuncionalização e reestruturação da esfera pública a partir da evolução da imprensa, onde, pela comercialização, os conceitos de mercadoria e o público se confundem, e à independência das instituições de imprensa é assegurada mediante garantias políticas, que passa a integrar a esfera pública.

Essa mudança decorreu da autonomização da redação e, no continente europeu. Nesse momento, pretere-se lucro e rentabilidade, onde impulso do negócio, inicialmente, pedagógico tornou-se cada vez mais político.

Com o tempo foram ocorrendo mudanças, no sentido de que, por um lado desenvolvem-se novas máquinas mais velozes para impressão e o sistema de informação revoluciona-se com o telégrafo, mas por outro, a subordinação da empresa jornalística a economia de mercado lhe entrega a interesses diversos que passam a influenciá-la.

Hoje as agências de anúncios, à publicidade, cujos métodos, desde a grande crise mundial se aperfeiçoaram cientificamente, em nível cada vez alcançado pela pesquisa de

38 Art. 28 CDC: Art. 28. O juiz poderá desconsiderar a personalidade jurídica da sociedade quando, em detrimento do consumidor, houver abuso de direito, excesso de poder, infração da lei, fato ou ato ilícito ou violação dos estatutos ou contrato social. A desconsideração também será efetivada quando houver falência, estado de insolvência, encerramento ou inatividade da pessoa jurídica provocados por má administração.

39 Art. 6º CDC, VIII - São direitos básicos do consumidor: (...) VIII - a facilitação da defesa de seus direitos, inclusive com a inversão do ônus da prova, a seu favor, no processo civil, quando, a critério do juiz, for verossímil a alegação ou quando for ele hipossuficiente, segundo as regras ordinárias de experiências;

40 Art. 60 do CDC - Art. 60. A imposição de contrapropaganda será cominada quando o fornecedor incorrer na prática de publicidade enganosa ou abusiva, nos termos do art. 36 e seus parágrafos, sempre às expensas do infrator. § 1º A contrapropaganda será divulgada pelo responsável da mesma forma, frequência e dimensão e, preferencialmente no mesmo veículo, local, espaço e horário, de forma capaz de desfazer o malefício da publicidade enganosa ou abusiva.

mercado no aspecto econômico, sociológico e psicológico, ganhou importância, observada no fato de grandes empresas terem seu próprio departamento de publicidade. Na medida em que os meios de comunicação alcançam expansão, a televisão comercial conquista uma influência preponderante, ao passo que as mídias buscando atingir camadas mais elevadas, atingem também as mais inferiores de buscam identificação com as superiores pelo seu estilo consumo.

Nesse cenário, os Direitos Humanos surgem como direitos liberais, que orientam a construção das garantias individuais, essências para construção do Estado Democrático de Direito, mas também que auxiliam na construção de valores que estão plasmados no espaço público e na consciência do cidadão e norteiam a escolha e comportamento do consumidor.

Segundo o professor Allen M. W., professor da Victoria University of Wellington, na Nova Zelândia, o consumidor tem sido orientado por uma metodologia sócio-cognitiva, onde os valores refletidos são transmitidos através do processo midiático, porém sem lhe furta o benefício da aparente decisão final.

Existe uma intensa ponderação de valores do consumidor, que se traduzem no tempo de procura, em meio as quantidades de marcas e outras variáveis. Não necessariamente a variedade de marcas que retarda o tempo da procura, mas o conhecimento do consumidor acerca dessas marcas é que define reduz essa margem.

O comportamento de procura do consumidor é norteado pela busca antecipada de informações acerca do produto, levando em consideração valores como os preços, boa qualidade das mercadorias e o equilíbrio desse binômio é convertido como um valor desejável. É nesse momento que a publicidade atua, levando informação acerca do produto, mas também agregando valores humanos, como: liberdade, status, confiança, autonomia, segurança, prazer, boa-fé e etc.

Muitas das vezes, existe uma distância da informação dos valores agregados aos produtos e a constatação na sua utilização. Para evitar essas distorções, os Estados Liberais passaram a estruturar normas em defesa dos direitos fundamentais dos consumidores. Um pressuposto normativo, com mandamentos éticos para publicidade, que a princípio colocaria limite nos interesses de grandes corporações privadas

Nesse contexto, a constituição brasileira de 1988, entre outros direitos, tratou o Direito do Consumidor como norma de eficácia limitada, cuja aplicação dependia da criação de lei específica. Trata-se de uma garantia individual contra o poder burguês, mas que deveria ser construída ao longo da história da democracia brasileira.

As lutas constantes entre a indústria e o consumidor, que a partir do momento que passa a ter acesso aos produtos, serviços e especialmente a informação passa a cultivar desejos a bens necessários e outros supérfluos que basicamente lhe trazem felicidade momentânea ou lhe dar a sensação de evoluir socialmente pelo acúmulo de bens.

Para os profissionais de marketing, certos produtos se transformam em signos, ou ícones de certos países. É impossível não associar a Ferrari a Itália ou o vinho do porto a Portugal, no entanto, o que mais impressiona na chamada sociedade de consumo é a evolução constante na área tecnológica, criando novas necessidades e fazendo com que produtos antes mesmo de seu lançamento se tornem uma necessidade. Pessoas dormem em filas por semanas na intenção de ser uma das primeiras ou a primeira a adquirir certo bem de consumo.

Interessante assim verificar que os produtos cada vez mais tem um ciclo de vida menor. O ciclo de um produto engloba o lançamento do produto; o crescimento; a maturidade; declínio; retirada do mercado. O ciclo de vida de um produto e sua permanência no mercado em cada um dos estágios acima destacados depende de três categorias: o estilo, a moda e a moda passageira.

Fica claro o quão vulnerável é o consumidor no mercado de consumo, de modo a tutelar esse indivíduo que de centro na atividade de consumo, tendo seus desejos manipulados pelos fornecedores de produtos e serviços. Como dito, o indivíduo numa ótica contemporânea passa a valer mais pelo que tem e não pelo que é. Este conceito é ligado ao que os publicitários chamam de fator cultural.

Com efeito, o CDC cria mecanismo de proteção aos consumidores, como atingir a pessoa do sócio que seja devedor. Só perante o caso de desconsideração da personalidade jurídica “disregard doctrine”. Tornando responsáveis aqueles que no plano material não teriam nenhuma responsabilidade, como o sócio que utiliza a pessoa jurídica para cometer crimes contra o consumidor.

Assim sendo, o Código de Defesa do Consumidor, se apresenta como garantia fundamental dentro do Estado Liberal, como instrumento capaz de mediar interesses dos consumidores e burgueses nessa fase da modernidade. Uma ferramenta capaz de resistir aos sistemas de dominação dentro do Estado Liberal.

Referências

ALLEN, M. W. A practical method for uncovering the direct and indirect relationships between human values and consumer purchases. *Journal of Consumer Marketing*, Colorado, v. 18, n. 2, p. 102-114. 2001.

AMBRÓSIO, Vicente; SIQUEIRA, Rodrigo. *Plano de marketing passo a passo: serviços*. Rio de Janeiro: Reichmann & Affonso, 2002.

ANDRADE, Ronaldo Alves. *Curso de Direito do Consumidor*. São Paulo: Manole, 2006.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

BUITONI, Longinotti; LUIGI, Gian. *Vendendo sonhos: como tornar qualquer produto irresistível*. São Paulo: Negócio, 2000.

CAVALIERI FILHO, Sérgio. Programa de responsabilidade civil. In: _____. *Programa de Direito do Consumidor*. São Paulo: Atlas, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural na esfera pública*. Tradução Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61-141.

OLIVEIRA, Igor Chiesse Alves de. *A força da publicidade na cultura do consumo*. 2010. Disponível em <<http://www.partes.com.br/reflexao/publicidade.asp>>. Acesso em: 02 mar. 2012.

SCHWERINGER, Ernesto René. *A força da publicidade na cultura do consumo: comportamento do consumidor: identificando desejos e supérfluos e Essenciais*. São Paulo: Saraiva, 2008.

HABERMAS E A VERDADE NA ESFERA PÚBLICA

Frederico Oléa¹

1. Introdução

Habermas de modo retrospectivo esclarece que a “esfera pública, como âmbito das relações comunicativas racionais é o tema que (...) [l]he ocupou uma vida. A tríade conceitual, formada por esfera pública, discurso e razão” dominou seu trabalho científico e vida política (2009, p.330-331)². O tema central do “VIII Colóquio Habermas 2012”, “Esfera pública, 50 anos depois”, prestigia assim os 50 anos da publicação do livro *Mudança Estrutural de Esfera Pública*³, daqui em diante referido como MEEP. Proponho como caminho de exposição do tema aquele proposto pelo pensador na própria obra MEEP de 1962⁴. Busca-se, especificamente, identificar a existência de um dos componentes da tríade conceitual (esfera pública-discurso-razão) em Habermas, que parece já lá residir: o critério ou conceito de verdade, que de algum modo, informa como conceito normativo, a própria tríade.

A MEEP é dividida em sete capítulos, sendo que, primeiramente, Habermas além de apresentar o tipo de esfera pública que analisará (Cap. I), demonstra suas estruturas sociais, políticas (Cap. II e III), a ideia e ideologia presentes da esfera pública burguesa (Cap. IV), enquanto na segunda metade do livro (Cap. V, VI, VI e VII), Habermas mostra as mudanças na estrutura social e na função política, esclarecendo, ainda, o conceito de opinião pública.

Pretendo desenvolver uma via exploratória e genealógica da primeira metade da MEEP até Habermas abordar as mudanças estruturais, na confirmação de uma perspectiva intuitiva

1 Especialista em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. Email: adv.olea@gmail.com

2 Conforme discurso autobiográfico feito por ocasião do Prêmio Kyoto em 2004, cujo texto *Ensaio público e esfera pública: raízes biográficas de dois motivos conceituais*, foi incluído no livro *Entre o naturalismo e a relação: Ensaio filosófico* publicado originalmente em alemão no ano de 2005 e também como discurso de agradecimento em *Jürgen Habermas, 80 anos Direito e Democracia*, organizado por Gunter Frankenberg e Luiz Moreira, 2009.

3 Utilizei para este estudo a versão em português *Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, que utilizou-se da versão original de 1962. Também utilizei para o prefácio introduzido por Habermas em reedição de 1990, a versão em espanhol *História y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2006.

4 Farei todavia alguns conexões com os estudos posteriores de Habermas e os autores que o mesmo utiliza na MEEP.

da existência de um critério de verdade nas concepções teóricas deste, muito antes, portanto, da tematização por ocasião das Preleções para fundamentação linguística da Sociologia (Christian Gauss Lectures), que proferiu na Universidade de Princeton em 1971 (Habermas, 1989, p.19-111; 2009a, p.29-156; 2010a, p.29-136) e do ensaio Teorias da Verdade publicado em 1973 (Habermas, 1989, p. 113-158; 2009b, p.208-269; 2010b, p.181-233).

Em 1971 Habermas expõe suas Preleções para fundamentação linguística da Sociologia e, em particular, na quinta preleção aborda o tema: Verdade e sociedade. A revalidação discursiva de pretensões de validade fáticas. São distinguidas quatro classes de pretensões de validade, *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade), *Richtigkeit* (correção) e *Wahrhaftigkeit* (sinceridade) (2009a, p. 106 e 132; 2010a, p. 94-95 e 116), e delineadas a concepção e a tarefa de uma *Konsensustheorie der Wahrheit* (teoria consensual da verdade) (2009a, p.137; 2010a, p. 120). Em 1973 é publicado o ensaio Teorias da verdade, nele Habermas “toma posição em relação a algumas das mais conhecidas teorias da verdade e esboça sua própria teoria discursiva da verdade” (Pinzani, 2009, p. 88)⁵.

Posteriormente, na introdução da coletânea de ensaios publicados em 2009, sob o título original *Philosophische Texte. Studienausgabe, Band. 2^o*, no qual foi incluído o texto Teorias da verdade, Habermas diz ser este último ensaio bastante especulativo e conter teses precipitadas, mas que selecionava o texto por conter “motivos e mudanças de rumo que se tornaram importantes para (...) arquitetura teórica no seu todo” (Habermas, 2010, p.22-23). Encontra-se no próprio Habermas esclarecimentos sobre o conceito discursivo da verdade revisitado em *Comentários sobre verdade e justificação*, advindo de conferência proferida em Paris em fevereiro de 2001, no Centro Pompidou, contido na obra *A ética da discussão e a questão da verdade de 2003*⁷.

Não me ocuparei aqui pormenorizadamente do conceito de verdade ou da teoria discursiva da verdade revisitados por Habermas, ou mesmo diretamente dos próprios textos *Preleções para fundamentação linguística da Sociologia* (1971) e *Teorias da verdade* (1973). Embora, a viragem linguística em Habermas e a influência de suas reflexões filosóficas,

5 No ensaio Teorias da verdade, Habermas já chamava atenção para preferência na expressão “teoria discursiva”, ao invés da “teoria consensual da verdade”(Konsensustheorie der Wahrheit) para evitar mal-entendidos (2009b, p.244; 2010b, p.211).

6 Livro traduzido como *Teoria da Racionalidade e Teoria da linguagem: Obras escolhidas de Jurgen Habermas*, 2, Trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Edições 70, 2010.

7 “[...] Até há pouco tempo, eu procurava explicar a verdade em função de uma justificabilidade ideal. De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma alegação de verdade conduz a aceitabilidade racional, não a verdade. Embora nossa mente falível não possa ir além disso, não devemos confundir as duas coisas. Resta-nos assim a tarefa de explicar por que os participantes de uma discussão sentem-se autorizados – e supostamente o são de fato – a aceitar como verdadeira uma proposição controversa, bastando para isso que tenham, em condições quase ideais, esgotado todas as razões disponíveis a favor e contra essa proposição e assim estabelecido a aceitabilidade racional dela” (2007, p.61)

inclusive no tocante a Teoria discursiva da verdade, de algum modo já esboçada em 1971 e complementada no ensaio publicado em 1973, afigure posterior à MEEP, é esta obra que parece conter fortes indícios de problematização da tríade “esfera pública-discurso-razão” e do critério verdade.

Sensível às observações de Peter Uwe Hohendahl em seu texto “The public sphere: Models and boundariesby” contido na coletânea Habermas and the Public Sphere, organizado por Craig Calhoun, dirigidas a Thomas MacCarthy e Seyla Benhabid, sobre as análises em seus respectivos textos, os quais recaíram sobre o trabalho precoce de Habermas e o lugar da MEEP apenas como pano de fundo, contudo tentarei concentrar-me apenas na MEEP.

De todo modo, tal como afigura plausível que uma teoria da verdade ou mesmo as classes verdade e correção sejam necessárias ou pressupostos para formulação de uma ética do Discurso, posteriormente traçada por Habermas⁸, sob o risco de uma interação comunicativa se limitar a trocas retóricas e estratégicas, subtraindo a busca pelo melhor argumento e racionalidade comunicativa, o conceito de esfera pública me parece ser conexo à teoria discursiva, em que igualmente se supõe razoável a existência de um critério de verdade na esfera pública, a qual informe ações, interações e comunicações linguísticas. E parece que Habermas já na MEEP faz esta sinalização a que me proponho a confirmar.

Falar sobre verdade é, em certa medida, transcender a épocas históricas da humanidade, a se ver pelos fragmentos deixados por Parmênides no Século IV a.C, em seu poema o Caminho da Verdade (Aletheia)⁹, cuja temática está presente dos pré-socráticos a contemporaneidade, passando por Platão¹⁰, pelos neoplatônicos a Santo Agostinho, da escolástica a renascença, de Descartes a Kant, do idealismo alemão ao historicismo de Wilhelm Dilthey, do Neokantismo a Nietzsche, da tradição filosófica do século XX da fenomenologia e hermenêutica de Husserl, Heidegger e Gadamer à tradição analítica e à pragmática¹¹. O itinerário é longo¹², que perpassa as teorias do conhecimento, do significado, da verdade,

8 Habermas retoma a ideia fundamental sobre as classes de pretensão de validade, incluso pretensões de verdade, correção e sinceridade que desenvolveu nas Preleções e nas Teorias da verdade também nas Notas Pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso contido no livro Consciência moral e agir comunicativo.

9 Parmênides distinguia a via da verdade (aletheía) da via da opinião (doxa).

10 No diálogo no Teeteto, poderíamos ver descrições e problematizações que envolvem a habilidade de oradores e advogados e a capacidade de persuadir aos que julgam sobre a verdade factual amparado no “ouvir dizer”, onde há constatação de que prevalece a formação de opinião, ou seja, “um juízo sem conhecimento”. E, à maneira de Parmênides, Platão chega à seguinte conclusão distintiva, com a ironia socrática, “se conhecimento e opinião verdadeira nos tribunais fossem a mesma coisa, nunca o melhor juiz julgaria sem conhecimento. Mas agora parece que são coisas diferentes”. A preocupação e desconfiança platônica se manifesta, assim, em relação às condições não só do acesso ao conhecimento como sua apreensão por aquele que julga, mas uma desconfiança em relação ao poder e as leis que se compreende pela contraposição a ideia de Justiça (ideal).

11 Utilizei para traçar esta linha temporal, o índice contido em Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit (tradução livre: A história do conceito filosófico de verdade) organizados por Markus Enders e Jan Szaif, Berlin: Walter De Gruyter, 2006.

12 Karl-Otto Apel esboça uma espécie de classificação das teorias da verdade, assim: “1. Teorias clássicas de la

.....
da filosofia política e da filosofia do direito e por reflexões ontológicas, gnoseológicas, epistemológicas, metodológicas e lógicas, dentre outras.

O trabalho de pesquisa com o qual me ocupo está inserido num contexto restrito sobre a verdade e, a propósito deste texto, ainda mais específico ao observar se haveria nas obras de Habermas anteriores à década de 1970, no caso na MEEP, a possível gênese sobre o tema verdade que precedeu às Christian Gauss Lectures (1971) e ao ensaio Teorias da verdade (1973). O artigo proposto expõe assim, um olhar ainda parcial, mas em alguma medida reconstrutivo e genealógico da MEEP, na busca pela “verdade” enquanto conceito normativo. Ressalvo que a análise a qual se seguirá ainda se apresenta inacabada, fazendo parte de um contexto de pesquisa em desenvolvimento.

2. Entre a esfera pública helênica e gênese da esfera pública burguesa

Habermas, no prefácio da primeira edição da MEEP, ressalva que a esfera pública burguesa é uma categoria de época, ou seja, histórica e que a premissa metodológica e a investigação proposta destacam os elementos liberais presentes na esfera pública burguesa e as transformações sócios-estatais que ocorrem (idem, p.9-11).

Isso não o impede de traçar limites propedêuticos do tipo de esfera pública que analisará e de tecer considerações, ainda que breves, sobre o modelo de esfera pública helênica (idem, p.15-17). Habermas, destaca que as categorias “público” e “privado” são de origem grega os quais nos foram transmitidos em sua versão romana e que na cidade grega desenvolvida, a esfera da pólis, é rigorosamente separada da esfera particular de cada indivíduo e, além disso, que a vida pública não é restrita a um local, podendo constituir na conversação e também assumir a forma de conselho, tribunal e a de práxis comunitária (idem, p. 15).

Como é cediço, Hanna Arendt analisou as esferas públicas e privadas em sua *A condição humana* (1958), na qual apresenta a diferença marcante no cidadão grego, entre o que lhe é próprio (idion) e o que é comum (koinion) (Arendt, 1993, p.33). Segundo Arendt, o termo “público” envolve dois fenômenos correlatos: de um lado significa que “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (idem, 59). E de

correspondencia o adecuación, en sentido aristotélico. 2. Teoría de la evidencia, en el sentido de Descartes, Brentano o Husserl. 3. Teoría de la coherencia en el sentido de Hegel, del neohegelianismo británico o en el de Neurath o Rescher. 4. Teorías pragmáticas de la verdad en el sentido de James, Dewey o Rorty. 5. Teoría semántica de la correspondencia en el sentido de Tarski. 6. Formas postarskianas de la teoría realista de la correspondencia, por ejemplo Austin, Sellars o Popper. 7. Formas constructivistas de la teoría del consenso. 8. Formas pragmático-trascendentales de la teoría del consenso de procedencia peirceana.” Segundo Apel foi “omitido intencionadamente en esta lista la teoría de la «A-letheia» de Heidegger, porque finalmente fue revocada, por el propio autor, en tanto que teoría de la verdad, en favor de su función como teoría de la apertura epocal del sentido que debe preceder a toda posible verdad o falsedad de un enunciado” (APEL, 1991, p.45-46).

outro, o termo significa o próprio mundo, e conviver nele significa ter um “mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum” (idem, 62).

Habermas, que incluiu o referido livro de 1958 de Arendt na bibliografia da MEEP (Habermas, 2003, p.358), nega uma antítese entre privado e público (idem, p.17). Mas há algo em comum entre uma esfera pública helênica e o modelo moderno e burguês de esfera pública, ainda que resguardada as diferenças? Habermas sugere de modo explícito que há, a despeito de todas as evidentes distições¹³.

O modelo de esfera pública helênica, segundo Habermas, partilharia, desde a Renascença até os dias atuais, de autêntica força normativa cujo modelo ideológico se manteve à continuidade ao longo dos séculos da esfera pública, como res publica, ganhando novamente efetiva aplicação com o surgimento do Estado moderno e com a separação da sociedade. E, apesar de propensão à decadência da esfera pública, que embora se amplie cada vez mais e sua função tenha menos força, mantem-se “sempre ainda, um princípio organizacional de nosso ordenamento político” (idem, p. 17).

Habermas, esclarece que segundo a esfera pública helênica “só à luz da esfera pública é que aquilo que é consegue aparecer, tudo se torna visível a todos”, seja na conversão dos cidadãos, seja na disputa dos pares, enfim, as virtudes encontram o “reconhecimento” na esfera pública. (idem, p. 16).

O modelo de representação pública durante a Idade Média européia não se constituiu, segundo Habermas, num setor social ou em uma esfera daquilo que é público, mas numa marca de status, conferindo uma aura à autoridade do representante da nação ou determinados mandantes cuja representatividade pública liga-se a atributos pessoais como insígnia, hábito, gesto e retórica. Um código “nobre” que acaba por se consolidar em um sistema cortesão-feudal de virtudes, cuja virtude precisa de representação pública (idem, p. 20-21). Habermas parece sugerir que a teatralização da autoridade na esfera pública cortesã-feudal em alguma medida guardaria semelhança com a “encenação lúdica da arete” na esfera pública helênica, embora não se trata de nenhum setor de comunicação política (idem, p. 21).

A representatividade pública que dá estrutura a esfera pública cortesã-feudal, acaba por deslocar-se à corte do Príncipe, a qual alcança seu ápice de refinamento concentrado,

13 Harry C. Boyte no já citado livro *Habermas and the Public Sphere*, organizado por Craig Calhoun, destaca, que: “Para Habermas, a esfera pública no mundo moderno é diferente do que a dos gregos. “O tema da moderna (em contraste com o antigo) esfera pública deslocou-se correctamente as tarefas políticas de uma cidadania agindo em comum (ou seja, a administração da lei no que se refere assuntos internos e de sobrevivência militar relativamente aos assuntos externos) para as tarefas mais propriamente cívica de uma sociedade engajados no debate público crítico. “A separação conceitual do debate da ação cívica responsável diretamente em problemas corresponde à experiência política explícita em repúblicas modernas, onde os representantes tomar decisões formais sobre os assuntos públicos e da autoridade política é delegada, e não praticado diretamente pelo cidadão como um todo.” (tradução livre).

segundo Habermas, na “etiqueta de Luís XIV” (idem, p. 23). E a última configuração de representatividade pública na corte dos monarcas “já é uma espécie de reservado, em meio a uma sociedade que ia se separando do Estado. Só então é que, num sentido especificamente moderno, separam-se esfera pública e esfera privada” (idem, p. 24).

Habermas, para ilustrar o fim da representatividade pública, vale-se de versão de Wilhelm Meister de Goethe, em que o protagonista Wilhelm, rompe com o mundo da atividade burguesa, do qual Goethe teria captado e observado que a burguesia não mais podia dotar-se de representatividade pública, na qual representativamente “aparentar” é o que o nouveau riche procurar para si em mera “aparência”, e, assim, não pergunta a este o que ele é, mas o que tem (idem, p.25-27). Se Wilhem entende a necessidade de ser uma pessoa pública, que agrada e atua em um círculo amplo, entretanto não é e não quer aparentar ser um aristocrata, ele procura o palco como sucedâneo, e, como diz Habermas, por “assim dizer, como substituto da esfera pública”. No entanto, a peça teatral está fadada ao fracasso, pois o público já é “portador de outra publicidade” que não guarda relação com o tipo de representatividade pública e também porque falsificaria a esfera pública burguesa (idem, p. 27).

O “ser” e a “aparência”, os quais ora se confundem e ora se distinguem, que se viu tanto na esfera pública helênica, quanto na análise sobre o tipo representatividade pública, informam à esfera pública, inclusive os tipos de esfera pública analisadas por Habermas. A tensão que Arendt deparou-se em sua *A condição humana*, entre o “ser” e a “aparência”, e a ideia de que somente com a “eliminação das aparências pode haver esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento” (Arendt, 1993, p. 287), em alguma medida, como se vê supra e se confirmará à frente, perpassa as análises de Habermas, ainda que a maior preocupação na MEEP esteja relacionada às mudanças estruturais da esfera pública.

De um público que gravitava em torno da esfera pública cortesã-feudal, para um público que ascende à esfera que lhe é própria, já denota uma mudança. Interessa a propósito deste texto, saber se há alguma mudança nos binômios ser-aparecer e na verdade-falsidade, ou se continuam presentes também esfera pública burguesa propriamente dita.

3. A esfera pública burguesa: publicidade, razão pública e verdade

Segundo Habermas a “reunião das pessoas privadas em um público é antecipada, em segredo, uma esfera pública antecipada ainda com exclusão da publicidade” (2003, p. 50), enquanto a política do segredo na época do Iluminismo, como nas lojas maçônicas, guarda caráter dialético. “A razão que deve concretizar-se na comunicação racional de um público de homens cultos, no uso público do entendimento, por ameaçar uma relação qualquer de poder, ela mesma necessita de proteção e não se tornar pública” (idem).

Neste estágio a esfera pública ainda é obrigada a observar a prática do segredo, de modo que a razão “se esconde para se proteger” se abre passo a passo (idem, p. 51). A esfera pública burguesa que então promovia o segredo, acabou impondo-se contra a esfera pública controlada pelo poder (idem, p. 51).

Embora o “universal” continue a ser monopolizado por interpretações das autoridades (eclesiásticas/governamentais), os bens culturais passavam a ser, em princípio, acessíveis a todos enquanto mercadorias (idem, p. 52). Deste modo, todos devem poder participar (idem, p. 53), via julgamento leigo (idem, p. 56), de modo que o interesse cresce na dupla relação para consigo e para com o próximo (idem, p. 66). A subjetividade é ligada ao público (idem, p. 66) e, no chamado século das cartas, o indivíduo a desenvolve em sua subjetividade (idem, p. 65). Habermas cita Sterne o qual refinaria o papel de narrador mediante reflexões não mais para fins de estranhamento, mas para desaparecer a diferença entre “ser” e “aparecer”, ou seja, a realidade como ilusão criada em um novo gênero torna fiction (idem, p. 67).

Ocorre então a inversão do princípio da soberania absoluta, formulada na teoria de Hobbes do Estado: *veritas non auctoritas facit legem* (a verdade, não a autoridade, é que faz a lei). A racionalidade da lei em que o correto converge com o justo, a qual desenvolveu-se contra a política do segredo de Estado no contexto do raciocínio público das pessoas privadas. Enquanto o segredo serve ao propósito da manutenção da dominação baseada na vontade, a publicidade deve servir para impor uma legislação baseada na razão. (idem, p. 71). O tirocínio público capaz de racionalizar de acordo com sua própria concepção: “uma opinião pública nascida da força do melhor argumento, demanda racionalidade moralmente pretensiosa que busca unir certo com o correto” (idem, p. 72).

Seria uma antecipação em Habermas das três classes de pretensão de validade presentes em sua Teoria da verdade, a saber: *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade) e *Richtigkeit* (correção)? Talvez sim, podendo a primeira e a segunda (compreensibilidade e verdade) serem consideradas implícitas na MEEP e reveladas a partir do levantamento do véu do segredo que advém com a publicidade e a terceira (correção), expõe-se explicitamente, ou seja, pretensão de correção mencionada, presente na força do melhor argumento.

Isso também pode levar a conclusão de que haveria igualmente na MEEP já um esboço de um componente presente na teoria da ação comunicativa anunciada por Habermas em 1973¹⁴ e apresentada em 1981 com a Teoria da Ação Comunicativa sobre “a força do melhor argumento” que tem vinculação com à verdade. Vale lembrar que Habermas no pós-fácio (1973) de *Conhecimento em Interesse* explicitou que os discursos servem para comprovação da pretensão de validade problematizada de opiniões e normas e a única pressão permitida no

¹⁴ Ver que Habermas refere em 1973 sobre a activade construtiva de uma teoria da ação comunicativa que esperava brevemente apresentar (1990, p.301).

.....
discurso livre de coação é a força do melhor argumento¹⁵, bem como o único motivo admitido é a busca cooperada da verdade (1990, *idem*, p. 313).

Segundo Habermas, está “na natureza das pretensões de validade poderem ser revalidadas; e aquilo pelo que são revalidadas constitui precisamente o seu sentido” (2009b, p. 243; 2010b, p.211). Não se trata de admitir, apenas, como critério de verdade um consenso fundamentado, porém “tem de se demonstrar em que consiste à força do argumento conducente ao consenso: está não pode consistir no mero facto de a concordância poder ser alcançada de forma argumentativa, necessitando este próprio facto de uma explicação” (*idem*, p.243-244; *idem*, p. 212). Portanto, o resultado de um discurso deve ser decidido pela força do melhor argumento, designado por “motivação racional”, que há de ser esclarecida no âmbito de uma lógica do discurso (*idem*).

Retomada análise da MEEP, destaca-se o esclarecimento de Habermas de que a esfera pública funcionando politicamente surgiu da Inglaterra na passagem para o século XVIII e que a superação da censura prévia inaugura uma nova fase da esfera pública, possibilitando o ingresso do debate na imprensa e permitindo esta transformar-se num instrumento que pode ajudar e influenciar as decisões políticas tomadas perante o novo fórum do público (2003, *idem*, p. 76). É que, segundo Habermas, nos anos 70 do século XVII, o governo inglês viu-se a fazer proclamações contra perigos das conversações em cafés, como focos de agitações políticas de modo a impedir difamações e censuras dos procedimentos do Estado. Habermas, lembra que: o Licensing Act e a censura prévia cai em 1695, embora seja frequente ainda a ameaça do seu reestabelecimento; com Law of Libel, imposto do selo de 1812, a tiragem impressa cai (*idem*, p.77); o próprio Parlamento mantinha secretos os debates e persistiram na proibição de tornar os mesmos acessíveis (*idem*, p.79); em 1716 passou a publicar relatórios sobre debates e em 1739 o parlamento passou a considerar como quebra de privilégio (*idem*, p.80) e as galerias para jornalistas o que só foi oficializado em 1803 (*idem*).

Até o Século XIX o pensamento político do público havia de algum modo se organizado no papel permanente de comentarista crítico, em já se fala public opinion, o qual constitui em discussões públicas com precedente formação e informação e, assim, opinião fundamentada ou, em outras palavras: “a opinião pública se forma na luta dos argumentos em torno de algo, não sem crítica, na aprovação ou rejeição, seja ela ingênua ou plebiscitariamente manipulada, em relação a pessoas, através do common sense. Por isso é que ela precisa ter por objetivo antes a apresentação precisa dos fatos do que a pessoa dos governantes” (*idem*, p. 85).

Na França antes da Revolução, sem a aprovação da censura nenhuma linha podia ser impressa (*idem*, p. 86), enquanto com a Revolução surge a imprensa política diária (*idem*, p.

15 Ver tb. Problemas de legitimação do capitalismo tardio, p.180 (Habermas,1999).

89) e a palavra de ordem que se espalha na Europa imitada do Francês, publicit , termo alemão oeffentlichkeit, circula no começo como publizitat.

A Declara o dos Direitos do Homem e do Cidadão, no parágrafo 11 previu: “A livre comunica o das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei”. (idem, p. 89); enquanto a Constitui o de 1793 consagra também o direito de reunião (idem, p. 90). Não obstante, ressalva Habermas, com o golpe de Estado de 1800, Napoleão “suprime toda e qualquer liberdade de imprensa” e somente com a Revolu o de Julho de 1830 restitui a “liberdade de a o que lhe haviam assegurados os revolucionários Direitos do Homem” (idem)¹⁶.

Durante o século XVIII a esfera pública assume fun es políticas, passa a ter uma fun o central em que se torna diretamente o princípio organizacional dos estados de direito dos burgueses como forma de governo parlamentar (idem, p. 93). O Código Civil, projeto do ano de 1800 foi apresentado   opinião pública, não só a um foro interno de especialistas (idem, p. 95). O Estado de direito enquanto Estado burguês estabelece a esfera pública atuando politicamente como  rgo do Estado para assegurar de modo institucionalizado “o vínculo entre lei e opinião pública” (idem, p. 101). A esfera pública dissolve a domina o, segundo o brocardo Veritas non auctoritas facit legem (idem, p. 102). O poder é colocado, ele próprio, em “debate através de uma esfera pública que funcione politicamente”, na qual a voluntas é levada a uma ratio “que se produz na concorrência pública dos argumentos privados como consenso sobre o praticamente necessário no interesse geral” (idem, p. 103).

A esfera pública como princípio de organiza o é garantida pela publicidade (idem, p. 104), nos debates parlamentares, processos judiciais, pois mesmo a justiça independente necessita do controle da opinião pública. A esfera pública burguesa “se rege e cai com o princípio do acesso a todos. Uma esfera pública, da qual certos grupos fossem excluídos (...) não é apenas, incompleta, (...) nem sequer é uma esfera pública” (idem, p. 105).

A opinion enquanto juízo sem certeza, sujeito ao teste da verdade, relacionado na linguagem técnica filosófica   doxa de Platão e   Meinem de Hegel, conecta-se a opinion, enquanto reputation no “sentido de um modo de ver da multidão, questionável no cerne” (idem, p. 110). Explica Habermas que a opinion não evolui linearmente para public opinion,

16 A propósito, a Constitui o Portuguesa de 1822 no artigo I, item 7, previu “A livre comunica o dos pensamentos é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo o Português pode conseguintemente, sem dependência de censura prévia, manifestar suas opiniões em qualquer matéria, contanto que haja de responder pelo abuso desta liberdade nos casos, e pela forma que a lei determinar.” Assim, igualmente a Constitui o do Império do Brasil de 1824, igualmente previu no artigo 179, inc. IV “Todos podem comunicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publical-os pela Imprensa, sem dependencia de censura; com tanto que hajam de responder pelos abusos, que commetterem no exercicio deste Direito, nos casos, e pela f rma, que a Lei determinar”.

opinion publique do século XVIII, que se liga ao tiranocínio de um público capaz de julgar, pois o palpite e a reputação são contrárias à racionalidade que a opinião pública pretende, e a antítese de “opinion a truth, reason e judgement não é tão pregnante quanto no francês a contraposição de opinion e critique, fixada no século XVII” (idem, p. 111).

Hobbes, segundo Habermas, nivela todos os atos de crença, do julgamento, do parecer e da espera da opinião, e tampouco queria Hobbes, a par de identificar conscience e opinion, dar a esta a pretensão à verdade que retirava daquela, mas forneceu o comentário à história das ideias para uma evolução (idem, p. 111-112). Já Locke, fala em Law of Opinion ao lado da lei divina e a lei estatal, que julga virtudes e vícios: “measure of virtue na vice” e é também chamada de Philosophical Law (idem, p. 112). Opinion designa tecido informal dos folkways, cujo controle social é mais eficaz que a censura formal com ameaças de sanções (idem, p. 112), mas Law Opinion não é entendido como lei da opinião, pois a opinion não surge da discussão pública, mas ganha a sua obrigatoriedade por um consenso secreto e tácito (idem, p. 113). Engajar-se nela não exige a participação de uma argumentação pública, mas expressar hábitos, que depois transformam-se em preconceitos. (idem, p. 113).

Já Bayle, conforme Habermas, separou critique de sua origem histórica-filosófica, mas considera o exercício da crítica como sendo algo rigorosamente privado (idem, p. 113), que “embora a verdade seja revelada na discussão pública dos críticos entre si, o reino da razão continua a ser interior, contraposto à razão pública do Estado. Crítica para dentro, a raison continua a ser subalterna para fora. Assim como a conscience em Hobbes, também a critique em Bayle é uma coisa privada e sem consequências para o poder público” (idem, p. 113). Rousseau igualmente teria falado em opinion publique em seu discurso sobre arte e ciência, embora utilize a nova expressão no sentido antigo de opinion (idem, p. 114).

Em inglês, a evolução da opinion para public opinion passa pela noção de public spirit enquanto oposição política, na massa da população, estaria vivo um sentimento correto (idem, p. 115) em que o povo, em seu confiável common sense é até certo ponto infalível, o sense of the people transforma-se num public spirit atuante (idem, p. 115). No public spirit há duas coisas: senso inato para o justo e correto e articulação da opinion com o julgamento através da exposição dos argumentos (idem).

Edmundo Burke antes do início da Revolução Francesa formulou a diferenciação que se faria necessária: teoria liberal da virtual representation (o conhecimento dos milhões) (idem) e, a partir disso, a opinião do público pensante não é mais opinion, não deriva de uma inclinação, mas é uma reflexão sobre os public affairs e a discussão pública destes. E essa opinion de Burke passa a ter o nome de public opinion, fornecendo o Oxford Dictionary em 1781, prova disso (idem, p. 116-117). Enfim, a opinion publique passa a ter o significado de

uma opinião que, por meio da crítica na esfera pública, “é purificada numa opinião verdadeira: nela se dissolve e se supera a antítese entre opinion e critique” (idem, p. 117).

Enquanto os ingleses entendiam o public spirit como instâncias que podem obrigar legisladores à legitimação, na França a função crítica da opinion publique ainda continua separada da função legislativa, mas continha a ideia da esfera pública politicamente ativa, embora a máxima do absolutismo auctoritas facit legem esteja desativada, sua inversão ainda não foi realizada (idem, p. 119).

Já na democracia rousseauana, a vontade comum sempre tem razão, “mas nem sempre é bem esclarecido o juízo que o orienta; é preciso, portanto, colocar-lhe as coisas ante os olhos como elas são ou, às vezes, como elas devem aparecer ante ela” (idem, p. 121). Em Rousseau há ideia de plebiscito permanente, como na pólis helênica, reunido na praça de modo ininterrupto, mas os cidadãos estão reunidos para aclamar e não para argumentar publicamente (idem, p. 122). Os fisiocratas preconizam um absolutismo complementado por uma esfera pública crítica, já Rousseau, quer democracia sem discussão pública, e ambos pretendem opinion publique (idem, p. 122).

Jeremy Bentham, conforme esclarece Habermas¹⁷, pela primeira vez teria aplicado a correlação da opinião pública com o princípio da publicidade (idem, p. 123). Enquanto o exercício do poder político necessita de controle por meio da opinião pública, a publicidade das negociações parlamentares assegura supervisão do público. A totalidade do público constituiria um tribunal que valeria mais que todos os tribunais reunidos (idem). Bentham apud Habermas “entende os debates públicos do Parlamento apenas como um debate aberto do público”, no qual apenas a “publicidade dentro e fora do Parlamento pode assegurar a continuidade do raciocínio político e sua função” (idem, p. 123). Para Bentham, como refere Habermas, a publicidade dos fatos dá aos eleitores a possibilidade de agirem com conhecimento de causa (idem, p. 124).

Habermas também cita Guizot, quem já dera ao domínio da opinião pública, a formulação clássica (idem, p. 124-125):

[...] é característico do sistema, que não admite de jeito nenhum a legitimidade do poder absoluto, obrigar todos os cidadãos a procurar incessantemente e em toda ocasião a verdade, a razão, a justiça que devem regular o poder de fato. É isto o que faz o sistema representativo: 1. pela discussão que obriga aos poderes procurar em comum a verdade; 2. Pela publicidade que põe os poderes encarregados dessa busca

17 Ver Bentham, Capítulo II “Of Publicit” in “An Essay On Political Tactics, Or Inquiries Concerning the Discipline and Mode of Proceeding Proper to Be Observed In Political Assemblies: Principally Applied to the Practice of the British Parliament, and to the Constitution and Situation of the National Assembly of France”. Acesso em <http://oll.libertyfund.org>.

Consider, in particular, how much public deliberations respecting the laws, the measures, the taxes, the conduct of official persons, ought to operate upon the general spirit of a nation in favour of its government.

sob os olhos dos cidadãos; 3. pela liberdade de imprensa que estimula os cidadãos a procurarem eles mesmos a verdade e a dizê-la ao poder (NT).

Em Kant, Habermas, irá destacar a publicidade como princípio de mediação entre política e moral ou em outras palavras a “publicidade em Kant deve ser considerada como aquele princípio único a garantir o acordo da política com a moral” (idem, p. 128) e como sendo ao mesmo tempo, princípio da ordenação e método iluminista, em que a publicidade é identificada com o uso público da razão (idem). Seu espírito “dirige-se à exposição pública da verdade” (idem). A razão precisa manifestar-se, pois senão a “verdade” não iria aparecer (idem, p. 129). A esfera pública se realiza no “uso público da razão” por parte de todos aqueles que aí se entendam (idem).

A publicidade como princípio, na qual o mundo se estabelece na comunicação de entes racionais (idem, p. 130), a própria legislação baseia-se na “vontade do povo decorrente da razão”, ou seja, concordância pública do público pensante (idem, p. 131). Para Kant, conforme esclarece Habermas, a limitação da publicidade é causa que propicia as sociedades secretas, já que afigura vocação natural dos seres humanos a intercomunicação em tudo quanto diga respeito aos homens (idem, p. 132).

Habermas esclarece que haveria em Kant na *Crítica da Razão Pura* na atribuição ao consenso aberto dos debatedores públicos a função de um controle pragmático da verdade (idem). Habermas destaca excerto, que encontra-se na 3ª seção, capítulo II, da *Crítica da Razão Pura*. Vou deter-me um pouco aqui em Kant, o qual distingue crença (o considerar algo verdadeiro), convicção (válido para todos aqueles que sejam dotados de razão) de persuasão (ampara na natureza particular do sujeito) e esclarece que:

[...] a verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo (*consentientia uní tertio, consentiunt inter se*). A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou simples persuasão, será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a encontrar válida para a razão de todo o homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos os juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, a saber, o objeto, com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e desse modo será demonstrada a verdade do juízo (apenas o trecho grifado é o destacado por Habermas na *MEEP*, p.132)

A leitura talvez sugira uma concepção de verdade como correspondência com o objeto, mas que não é minha verdade, nem a tua ou a dele, mas a dos sujeitos e, portanto, consensual, e não coata, eis que segundo Kant “posso manter-me na persuasão, se nela me sentir bem, mas não posso nem devo querer torná-la válida fora de mim”. A crença para Kant “tanto objetiva como subjetivamente suficiente, recebe o nome de saber. A suficiência subjetiva designa-se por convicção (para mim próprio); a suficiência objetiva, por certeza (para todos)”.

E, então, Habermas, complementa: “a unidade inteligível da consciência transcendental correspondente à concordância de todas as consciências empíricas que se efetua na esfera pública”, fazendo a conexão entre o consenso sobre o empírico e o locus na esfera pública. Haveria aqui em Habermas uma certa gênese ou elementos não apenas de uma teoria consensual da verdade, mas também de uma pragmática universal¹⁸? É defensável e tenho a impressão que sim, o que é reforçado inclusive pela referência que Habermas faz na sequência sobre a Filosofia do Direito de Kant ao mencionar sobre a “concordância de todos os juízos” (idem). É possível que o contexto da esfera pública que Habermas tem em conta no trecho referido é o da esfera política, mas ainda assim, não deixa de conter elementos caros a Habermas, que vão acompanhá-lo em seu itinerário e à tríade conceitual, “esfera pública-discurso-razão”.

Na sequência Habermas, retoma a revelância do conceito de publicidade, que parece perpassar toda a MEEP, de modo que “todas as máximas da ação política precisam, agora, da publicidade para coincidirem univocamente com o direito e a política” (idem, p. 137). A unificação das consciências empíricas, exigida pela razão, tem como intermediadora uma com a outra, a publicidade (idem, p. 141).

Habermas esclarece que, enquanto em Kant o público das pessoas privadas pensantes é a concordância pública, na qual a publicidade do raciocínio é a pedra de toque da verdade, em que considerar algo verdadeiro pode-se comprovar como válido para a razão de qualquer ser humano (idem, p. 143), em Hegel é a opinião pública (idem, p. 141) e, neste último, o conceito de publicidade vai contra os fundamentos do próprio sistema, em que o conceito de opinião pública e a ideia da esfera pública burguesa passa a ser criticada como ideologia (idem, p. 142). Deste modo, a universalidade empírica dos pontos de vista e de pensamento em Hegel é racionalização da dominação (idem), para quem as ciências não se encontram na esfera da opinião e dos pontos de vista subjetivos, e também a sua exposição não consiste na arte de torneios retóricos, devendo ficar de fora do âmbito da opinião pública (idem, p. 143).

Em Hegel, a degradação da opinião pública das pessoas privadas reunidas num público não conserva mais uma base para a sua unidade e verdade: retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos (idem, p. 144). Opinião pública está espalhada entre o povo como preconceitos (idem), em que a esfera pública reduzida a um “meio de formação” não é mais considerada um princípio do iluminismo ou uma esfera na qual a razão se realiza. A publicidade serve aí apenas para a integração da opinião subjetiva na objetividade que o espírito se deu na figura do Estado (idem, p. 145-146). Hegel se fixa na ideia da realização da razão numa “ordem completamente justa”, na qual justiça e felicidade coincidem e como

¹⁸ Conforme esclarece Pinzani, Habermas no “importante ensaio de 1976 com o título “O que significa pragmática universal?” retoma e aprofunda “algumas teses das aulas de 1971” (PINZANI, 2009, p.85).

.....
avalista da concordância, o raciocínio político do público, a opinião pública está, contudo desqualificada. Assim, a opinion publique é remetida de volta para a esfera da opinion (idem, p. 146).

Marx apud Habermas denuncia a opinião pública como falsa consciência, ela esconde de si mesma a sua verdadeira face de máscara do interesse de classe burguês (idem, p. 149), a crítica destrói todas as ficções a que a ideia de esfera pública burguesa apela, na qual a esfera pública que Marx confronta-se contradiz ao próprio princípio de acessibilidade universal (idem, p. 150). A concepção no sentido de que as pessoas privadas reunidas num público, após argumentos e contra-argumentos passem a acordar, não pode, portanto, ser confundida com o justo e correto, pois rompe a identificação da opinião pública com razão (idem, p. 151).

Habermas mais tarde, muito provavelmente receptivo a constatação acima de Marx, defenderá concepção como parte de um projeto mais amplo de reabilitação da razão prática, em que *Verständlichkeit* (compreensibilidade), *Wahrheit* (verdade), *Richtigkeit* (correção) e *Wahrhaftigkeit* (sinceridade) (2009b, p. 219; 2010b, p. 190), que como já se viu, estão na base de sua teoria consensual da verdade, os quais apresentam um nexos que pode ser designado por “racionalidade” (idem). Mas segundo Habermas, na MEEP, “enquanto, na reprodução da vida social, relações de poder não tiverem sido efetivamente neutralizadas e a própria sociedade civil ainda basear-se em poder”, não será possível constituir um estado de direito ou substituição de autoridade política por racional (2003, p. 151).

Habermas, de um lado, ressalta que uma certa racionalidade ocorre a partir das formas de argumentos da discussão pública¹⁹ e igualmente por meio de convergência das opiniões nos parâmetros da crítica (idem, p. 157); e de outro, não olvida a tensão e os conflitos de interesses de um público ampliado através da difusão da imprensa e da propaganda que, até então, contido na esfera privado são lançados à esfera pública (que mediatiza as exigências grupais), de modo que “leis que surgem sob a ‘pressão da rua’ dificilmente podem (...) ser entendidas a partir do consenso razoável das pessoas privadas a debater publicamente”, correspondendo a necessidades grupais, interesses concorrentes (idem, p. 158).

O poder coercitivo, que antes era o poder do monarca, surge como poder não menos arbitrário da esfera pública que, conforme as análises de Habermas em relação a Mill e Tocqueville, pensam estes “ter chegado a época de considerar a opinião pública como uma força que, na melhor das hipóteses, possa servir como limitação aos poderes estatais, mas que, antes de mais nada, precisa ser ela mesma submetida a uma limitação mais efetiva” (idem, p.

19 Ver tb. referência à Marx o qual aponta uma espécie de contradição ao formular interpretação democrática radical, ao questionar: o regime parlamentar vive da discussão, como pode, portanto, proibir a discussão (idem, p. 151-152)? Se o regime parlamentar remete tudo à maioria, então, como a maioria que estão além dos portões do parlamento não devem querer decidir (idem)?

160). Embora Mill desenvolva em relação as opiniões conflitantes na esfera pública um conceito de tolerância análogo ao das lutas religiosas, em que a opinião racional, pode ser sustentada somente pela diversidade de opiniões, em que se garante a todos os lados da verdade perspectiva de jogo honesto, conquanto ressalve Habermas, que Mill suplica é por tolerância e não por crítica racional (idem, p. 161).

4. Considerações finais

O itinerário percorrido na primeira parte da MEEP mostra o critério verdade enquanto parte da racionalidade, o que se conecta com as Preleções para fundamentação linguística da Sociologia e o ensaio Teorias da Verdade. Esta conexão leva em conta componentes que subjaz também estas obras posteriores: a sociedade, a relação de poder e a argumentação pública, já presente na MEEP.

As pretensões à verdade (e também à correção, que sustentam a própria teoria discursiva da verdade habermasiana) enquanto dimensão normativa, devem estar em uma esfera em um espaço público, de modo que neste locus seja “revalidada”²⁰ e, assim, preservada a racionalização por meio de discussões públicas.

É, portanto, plausível supor que a teoria discursiva da verdade irá surgir exatamente como uma dentre outras respostas teóricas de Habermas à ameaça de desintegração da racionalização na esfera pública e não é por outro motivo que de viva voz dirá de modo retrospectivo²¹ sobre a importância da tríade conceitual “esfera pública-discurso-razão”.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. *Conocimiento e intereses*. Buenos Aires: Taurus, 1990.

20 Segundo Habermas (2009, p.211) está “na natureza das pretensões de validade poderem ser revalidadas; e aquilo pelo que são revalidadas constitui precisamente o seu sentido”, enquanto a teoria habermasiana “pretende explicar o peculiar constrangimento sem coação do melhor argumento com base em propriedades formais do discurso” (ibidem, p.212), cuja força do melhor argumento é a motivação racional o que se vislumbra na própria lógica do discurso, que é pragmática (ibidem, p. 213).

21 Conf. nota nº1.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *História y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2006.

_____. *Sprachtheoretische grundlegung der soziologie: philosophische texte, band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009a.

_____. *Rationalitäts- und sprachtheorie: philosophische texte, band 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009b.

_____. *Fundamentação linguística da sociologia*. Vol. I. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: 70 Lda, 2010a.

_____. *Teoria da racionalidade e teoria da linguagem*. Vol. II. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: 70 Lda, 2010b.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

A REINVENÇÃO DA ESFERA PÚBLICA: os discursos em rede, reconhecimento e política deliberativa

*Marcio Gonçalves¹
Clóvis Ricardo Montenegro de Lima²*

1. Introdução

Neste artigo discute-se a reinvenção da esfera pública na sociedade da informação, relacionada ao uso intensivo de tecnologias de informação e comunicação e as configurações sociais decorrentes deste processo. A esfera pública em rede parece funcionar como espaço político deliberativo, com enorme potencial para a redução das distorções causadas pelos sistemas de comunicação mediada. Ao mesmo tempo, esta esfera pública vincula-se aos processos produtivos da produção capitalista. Este cenário complexo abre enormes possibilidades de ação, e representa um grande desafio para uma sociedade plural em busca de bem-estar.

Parte-se da caracterização do conceito de esfera pública em Habermas, tal como é desenvolvido em “Mudança estrutural da esfera pública” de 1963. Nesta época Habermas trabalha com a noção de que os meios de comunicação privada introduzem distorções da dinâmica da esfera pública “burguesa”. Após a guinada linguista, entretanto, Habermas reconstrói sua própria abordagem da ideia de opinião pública em Hegel, e apresenta a política deliberativa como uma versão discursiva dos processos decisórios coletivos e o direito como uma instância capaz de regular e reduzir as distorções da esfera pública.

Faz-se então a discussão dos deslocamentos políticos e sociais decorrentes da mudança de um modo de desenvolvimento industrial para um modo de desenvolvimento informacional dentro do modo de produção capitalista. A centralidade da informação nos processos produtivos, associado à generalização intensa das organizações sociais em rede, abre espaço para dinâmicas políticas e organizacionais inovadoras. Este cenário abriga conflitos de interesse e de opinião em torno daquilo que se pode denominar hegemonia cultural.

1 Doutorando em Ciência da Informação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Email: marciog.goncalves@gmail.com

2 Pesquisador do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT. Email: clovismlima@gmail.com

Finalmente, busca-se discutir as características da esfera pública na sociedade em rede. Cabe então aproximar a noção de política deliberativa em Habermas com a noção de sociedade em rede em Castells, procurando entender como acontecem os processos de tematização, problematização e decisão dos conflitos, bem como a construção de acordos práticos entre atores e grupos de interesse. Este entendimento pode contribuir para orientar e permitir uma crítica da internet como espaço de discussão política.

Uma característica importante da sociedade da informação é a estrutura básica em redes, apresentada como explicação para o uso do conceito de sociedade em rede, ainda que o termo não esgote todo o seu significado. “Esta sociedade em rede é possível através do desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação que se agruparam em torno de redes de empresas, organizações e instituições para formar um novo paradigma sócio-técnico” (CASTELLS, 1999, p. 77).

Uma das mais significativas transformações sociais e econômicas ocorridas nas últimas décadas está nas formas de produção e distribuição dos recursos materiais e imateriais desenvolvidos, e na re-significação do valor do trabalho imaterial na sociedade. A informação é um dos produtos do trabalho imaterial, e, paralelamente a sua revalorização, surge a necessidade de saber onde a informação é criada e quem são os seus criadores, como a informação é desenvolvida e, principalmente, como se dá a transferência da informação.

Habermas (2003, 2, p. 48) observa que a necessidade de coordenação funcional que surge nas atuais sociedades complexas não pode mais ser suprida através do modelo simples de divisão do trabalho ou da cooperação entre indivíduos e coletividade: são necessários mecanismos de regulação indireta do poder. Os problemas cognitivos de regulação podem marginalizar os problemas éticos e morais, sobrecarregando o processo democrático e diminuindo sua capacidade de solucionar problemas. Além disto, a produção de saber organizada conforme uma divisão do trabalho gera uma distribuição desigual de competências e de conhecimento e as estruturas da esfera pública refletem assimetrias informacionais inevitáveis.

A esfera pública é o termo utilizado para designar espaços de cooperação entre agentes e atores que, a partir de canais específicos de comunicação, integram habilidades, conhecimentos e técnicas, resultando no fortalecimento de competências e maximização de resultados. Com isso há o compartilhamento e a discussão de opiniões e a criação de entendimento mútuo. Essa idéia de espaço ou ambiente de discussão para os agentes participantes torna-se importante pelo fato de que os próprios agentes possuem a oportunidade de discutir pressupostos, além de demonstrá-los e defendê-los publicamente.

Na concepção de Habermas das configurações sociais modernas constitui-se a “esfera pública”, a qual gera um espaço diferenciado de integração da sociedade e desde onde a

sociedade mantém relações permanentes de diálogo. A esfera pública ou os espaços públicos são espaços de formação social de opiniões e demandas que, ao não representar nenhum contexto de atividades específicas e nenhum grupo de interesses em particular, podem representar a todos eles. Neles são formados os discursos coletivos da sociedade, permitindo o exercício deliberativo e intersubjetivo da comunicação sociopolítica (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999, p. 10).

À semelhança do mundo da vida, a esfera pública se comunica na linguagem comum, ou na linguagem mais próxima possível das linguagens cotidianas. À diferença do mundo da vida, onde se realizam funções especializadas em espaços funcionais próprios (igrejas, escola, família) e das esferas especializadas com suas estruturas próprias de juízo de excelência e de regulação normativa (ciência, música, pintura), a esfera pública não tem nenhuma especialização. Os produtos da esfera pública são, em primeiro lugar, opiniões que seriam consideradas “públicas” a partir do modo como surgem e do tipo e extensão do assentimento que recebem (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999, p. 10).

2. Mudanças na abordagem da esfera pública em Habermas

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomada de posição e opiniões. Nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. A esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas no domínio da linguagem natural, e está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana.

A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público. Elas (as pessoas) reivindicam esta esfera pública a fim de discutir com a mesma as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social. O meio dessa discussão política não tem de modo peculiar e histórico, um modelo anterior: a racionalização pública. Os burgueses são pessoas privadas. Como tais, não ‘governam’. Por isso, se dirigem contra a concentração do poder que deve ser ‘compartilhado’. Muito mais eles atacam o próprio princípio de dominação vigente. O princípio de controle que o público burguês contrapõe a esta dominação, ou seja, a esfera pública, quer modificar a dominação enquanto tal. “A reivindicação de poder que se coloca na argumentação da esfera pública, exigência de poder, deve, caso possa se impor, levar a algo mais do que uma mera mudança na base da legitimação de uma dominação que, em princípio, é mantida” (HABERMAS, 1984, p.42-43).

O surgimento de uma esfera do social, cuja regulamentação a opinião pública disputa com o poder público, desloca o tema da esfera pública moderna, em comparação com a antiga, das tarefas propriamente políticas de uma comunidade de cidadãos agindo em conjunto para as tarefas mais propriamente civis de uma sociedade que debate publicamente (para garantir trocas de mercadorias) (HABERMAS, 1984, p.69).

No público das pessoas privadas pensantes se desenvolve o que em Kant se chama de ‘concordância pública’; em Hegel, de ‘opinião pública’; nela encontra a sua expressão ‘a universalidade empírica dos pontos de vista e dos pensamentos dos muitos’. Kant considera a publicidade do raciocínio como pedra de toque da verdade, em que considerar algo verdadeiro pode-se comprovar como válido para a razão de qualquer ser humano. Hegel, assim, considera a opinião pública, “pois é uma coisa diferente o que alguém se imagina em casa, com sua mulher ou seus amigos, e o que acontece numa grande assembléia, onde uma sensatez devora outra” (HABERMAS, 1984, p.143).

Marx denuncia a opinião pública como falsa consciência: ela esconde de si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse de classe burguês. A crítica à economia política atinge, de fato, os pressupostos sobre os quais repousava o auto-entendimento da esfera pública politicamente ativa: a emancipação da sociedade civil burguesa em relação à regulamentação governamental administrativa não leva a algo como uma neutralização do poder na interação das pessoas entre si. Ao invés disso, nas formas de liberdade contratual burguesa constituem-se novas relações de poder, a começar pelas relações entre proprietários e assalariados (HABERMAS, 1984, p.149-150).

Habermas recorda no prefácio de “Entre faticidade e validade”, publicado em 1992, que nas suas conferências sobre “Direito natural e revolução” de 1962, criticara a tentativa de Marx em trazer a filosofia hegeliana do direito para uma filosofia materialista da história:

Com a crítica ao Estado de direito burguês [...] Marx desacreditou de tal maneira a idéia de juridicidade e a intenção do direito natural enquanto tal, dissolvendo sociologicamente a base dos direitos naturais, que o liame entre revolução e direito natural se desfez. Os partidos de uma guerra civil internacionalizada dividiram o legado de modo desastroso: um dos lados assumiu a herança da revolução, o outro a ideologia do direito natural. (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 12).

Atualmente as teorias da política e do direito decompõem-se em facções que nada têm a dizer uma às outras. A tensão entre princípios normativistas, que correm o risco de perder o contato com a realidade social, e princípios objetivistas, que deixam fora de foco qualquer aspecto normativo, pode ser entendida como admoestação para não se fixar numa única orientação disciplinar e manter-se aberto as diferentes posições metódicas (participante versus observador), a diferentes finalidades teóricas (explicação hermenêutica do sentido e análise conceitual versus descrição e explicação empírica), a diferentes perspectivas de

papéis (cidadão, cliente, político, legislador, juiz, etc.) e a variados enfoques pragmáticos. O princípio da teoria do discurso, configurado inicialmente de acordo com a formação da vontade individual, comprova-se no campo ético e no da filosofia moral. A partir do princípio do discurso, a teoria do direito - e o Estado de direito - precisa sair dos trilhos convencionais de filosofia política e do direito, mesmo que continue assimilando seus questionamentos (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 23).

A teoria do discurso conta com a intersubjetividade presente nos processos de entendimento mútuo que se cumprem, por um lado, na forma institucionalizada de aconselhamento em corporações parlamentares, bem como, por outro lado, na rede de comunicação formada pela opinião pública de cunho político. Essas comunicações sem sujeito, internas e externas às corporações política e programadas para tomar decisões, formam arenas nas quais pode ocorrer a formação mais ou menos racional da opinião e da vontade acerca de temas relevantes para o todo social e sobre matérias carentes de regulamentação (HABERMAS, 2003, 1, p. 21).

A teoria do discurso novamente põe em cena a noção de que procedimento e pressupostos de comunicação da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como importantes escoadouros da racionalização discursiva das decisões de um governo e administração vinculados ao direito e a lei. A racionalização significa mais que mera legitimação, mas menos que a própria ação de constituir o poder. O poder administrativo muda seu estado de mero agregado desde que seja retro-alimentado por uma formação democrática da opinião e da vontade que não apenas exerça posteriormente o controle do exercício do poder político, mas que também o programe de uma maneira ou de outra (HABERMAS, 2004, p. 281).

A partir da teoria do discurso, Habermas desenvolve um procedimento ideal para o aconselhamento e a tomada de decisões: a política deliberativa. Este procedimento democrático cria coesão interna entre negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos. Com isto, a razão prática desloca-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade e restringe-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação linguística.

O modelo de Habermas baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se de modo deliberativo:

O conceito de política deliberativa só ganha referência empírica quando fazemos jus à diversidade das formas comunicativas na qual se constitui uma vontade comum, não

apenas por um auto-entendimento mútuo de caráter ético, mas também pela busca de equilíbrio entre interesses divergentes e do estabelecimento de acordos, da checagem da coerência jurídica, de uma escolha de instrumentos racional e voltada a um fim específico e por meio, enfim, de uma fundamentação moral... A política dialógica e a instrumental, quando as respectivas formas de comunicação estão suficientemente institucionalizadas, podem entrecruzar-se no médium das deliberações. Tudo depende, portanto, das condições de comunicação e procedimento que conferem força legitimadora à formação institucionalizada da opinião e da vontade. (HABERMAS, 2004, p. 277).

A política deliberativa realizada ou em conformidade com os procedimentos convencionais de formação institucionalizada da opinião e da vontade, ou informalmente nas redes de opinião pública, mantém uma relação interna com os contextos de um mundo da vida cooperativo e racionalizado. Os processos comunicativos de cunho político que passam pelo filtro deliberativo dependem dos recursos do mundo da vida – da cultura política libertadora, de uma socialização política esclarecida e, sobretudo, das iniciativas de associações formadoras de opinião, recursos que se formam de maneira espontânea (HABERMAS, 2004, p. 284).

3. Intersubjetividade, integração social e reconhecimento

Nas interações comunicativas as pessoas buscam acordo para coordenarem seus planos de ação, sendo o acordo alcançado em cada caso medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade situadas. Quando se tem presente a função coordenadora das ações que as pretensões de validade normativas desempenham na prática comunicativa cotidiana, percebe-se porque os problemas que devem ser resolvidos em argumentações não podem ser superados de modo monológico, mas requerem um esforço de cooperação. Ao entrarem numa argumentação, os participantes prosseguem sua ação comunicativa numa atitude reflexiva, com objetivo de restaurar um entendimento perturbado (HABERMAS, 1990).

O processo de argumentação exige que uma forma comunicativa do discurso não somente tematize todas as possíveis informações e explicações relevantes, mas também seja abordada de tal forma que os posicionamentos dos participantes possam ser motivados intrinsecamente apenas pela força revisora de argumentos que flutuam livremente. As pressuposições mais importantes são as seguintes: (a) inclusão e caráter público: não pode ser excluído ninguém que tenha uma contribuição relevante a dar no contexto de uma pretensão de validade controversa; (b) igualdade comunicativa de direitos: todos têm a mesma chance de se manifestar sobre um tema; (c) exclusão da ilusão e do engano: os participantes têm de acreditar no que dizem; (d) ausência de coações: a comunicação deve ser livre de restrições que impeçam a formulação de argumento capaz de por fim a discussão. (HABERMAS, 2007, p. 61-62).

O conceito de agir comunicativo faz com que as suposições contrafactuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade adquiram relevância imediata para a construção e a manutenção de ordens sociais: estas se mantêm no modo do reconhecimento de pretensões de validade normativa. Isso significa que a tensão entre facticidade e validade, embutida na linguagem e no uso da linguagem, retorna no modo de integração de indivíduos socializados - ao menos de indivíduos socializados comunicativamente - devendo ser trabalhada pelos participantes. Essa tensão pode ser estabilizada de modo peculiar na integração social realizada por intermédio do direito positivo (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 35).

O fardo da integração social se transfere cada vez mais para as realizações de entendimento de atores para os quais a facticidade (coação de sanções exteriores) e a validade (força ligadora de convicções racionalmente motivadas) são incompatíveis, ao menos fora dos domínios de ação regulados pela tradição e pelos costumes. Se for verdade que os complexos de interação não se estabilizam apenas através da influência recíproca de atores orientados pelo sucesso, então, a sociedade tem que se integrada, em última instância, através do agir comunicativo.

A necessidade crescente de integração nas modernas sociedades sobrecarrega a capacidade de integração do mecanismo de entendimento disponível quando quantidades crescentes de interações estratégicas, imprescindíveis para a estrutura social, são liberadas. Num caso de conflito, os que agem de modo comunicativo encontram-se frente às opções de suspenderem a comunicação ou de agirem estrategicamente - de protelarem ou de tentarem decidir um conflito não solucionado. Parece haver uma saída através da regulação normativa de interações estratégicas, sobre as quais os próprios atores se entendem (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 45).

As esferas públicas formam um complexo que não se deixa organizar completamente. Em função da sua estrutura anárquica, a esfera pública geral está muito mais exposta aos efeitos da repressão e da exclusão do poder social - distribuído desigualmente - da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida, do que as esferas públicas organizadas do complexo parlamentar, que são reguladas por processos. De outro lado, ela tem a vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, no qual é possível captar melhor novos problemas, conduzir discursos expressivos de auto-entendimento e articular, de modo mais livre, identidades coletivas e interpretações de necessidades:

A formação democrática da opinião e da vontade depende de opiniões públicas informais que idealmente se formam em estruturas de uma esfera pública política não desvirtuada pelo poder. De sua parte, a esfera pública precisa contar com uma base social no qual os direitos iguais dos cidadãos conseguiram eficácia social. Para se desenvolver plenamente o potencial de um pluralismo cultural sem fronteiras necessita desta base, que brotou por entre barreiras de classe, lançando fora os grilhões

milenarios da estratificação social e da exploração, e se configurou como um potencial que, apesar de seus inúmeros conflitos, produz formas de vida capazes de gerar novos significados. No entanto, numa sociedade secularizada, que aprendeu a enfrentar conscientemente a sua complexidade, a solução comunicativa desses conflitos forma a única fonte possível para uma solidariedade entre estranhos - entre estranhos que renunciam a violência e que, ao regularem cooperativamente sua convivência, também se reconhecem mutuamente o direito de permanecerem estranhos entre si. (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 33).

Após discutir o conceito procedimental de democracia, cabe indagar o papel da sociedade civil e da esfera pública política. Esta indagação inclui questões sobre os atores da sociedade, a opinião pública e o poder comunicativo. A esfera pública política é uma estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida através da sociedade civil. Este espaço público político é descrito como uma caixa de ressonância onde os problemas a serem elaborados pelo sistema político encontram eco. Nesta medida a esfera pública é um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém sensíveis no âmbito de toda a sociedade.

Na perspectiva de uma teoria da democracia a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, isto é, ela não pode se limitar a percebê-los e a identificá-los, devendo também tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz. Habermas diz que a esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado para o entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural: ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. (2003, v. 2, p. 91).

Pode-se dar uma forma abstrata e perene a estrutura espacial de encontros simples e episódicos, fundada no agir comunicativo, e estendê-la a um grande público de presentes. Existem metáforas arquitetônicas para caracterizar a infraestrutura de tais reuniões, organizações, espetáculos: foros, palcos, arenas, praças, etc. Quanto mais as esferas públicas se desligam da presença física, integrando a presença virtual, o que é possível com as tecnologias digitais de informação e comunicação, tanto mais claro se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização da esfera pública.

As estruturas comunicacionais generalizadas na esfera públicas comprimem-se em conteúdos e tomadas de posição desacopladas dos contextos densos das interações simples de determinadas pessoas e de obrigações relevantes para a decisão. A generalização do contexto, a inclusão e o anonimato crescente exigem grau maior de explicação e renúncia a linguagens

de especialistas ou a códigos especiais. Os processos de formação da opinião, uma vez que se trata de questões práticas, sempre acompanham a mudança de preferências e de enfoques dos participantes, mas podem ser dissociados da tradução dessas disposições em ações. Nesta medida, as estruturas comunicacionais da esfera pública aliviam o público da tarefa de tomar decisões (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 93).

As estruturas comunicacionais da esfera pública estão muito ligadas aos domínios da vida privada, fazendo com que a periferia, ou seja, a sociedade civil possua uma sensibilidade maior para os novos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes que os centros da política. Pode-se comprovar isso através dos grandes temas surgidos nas últimas décadas: ecologia, genética, religião, feminismo, etc. Não é o aparelho do Estado, nem as grandes organizações ou sistemas funcionais da sociedade que tomam a iniciativa de agendar estes problemas. Partindo da periferia, os temas então entram em cena, em vários casos transformando-se em movimentos sociais cristalizados e em novas subculturas. Assim estes temas são encenados e dramatizados, atraindo as luzes dos meios de comunicação. Entretanto, podem existir outras veredas que conduzam os temas da periferia para o centro. O Estado democrático de direito não se apresenta como configuração definitiva, mas sim como um empreendimento que tende a re-atualizar, em circunstâncias precárias, o sistema de direitos, o que equivale a interpretá-los melhor e institucionalizá-los de modo mais apropriado e a esgotar de modo mais radical o seu conteúdo. (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 117).

As lutas pelo reconhecimento das identidades coletivas são defesas contra a opressão, a marginalização e o desprezo, seja no contexto de uma cultura majoritária, seja em meio à comunidade dos povos. Feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e lutas contra o colonialismo são movimentos de emancipação cujos objetivos políticos coletivos se definem culturalmente, em primeiro lugar, ainda que as dependências sociais e econômicas também estejam sempre em jogo.

Nas sociedades atuais os movimentos de emancipação não constituem fenômenos unitários. Eles apresentam desafios diferentes de acordo com a situação. Quanto mais profundas são as diferenças, ou quanto maior é a assincronia histórico-cultural a ser superada, tanto maior é o desafio; e tanto mais ele é doloroso, quanto mais tendências de autoafirmação assumem caráter fundamentalista-delimitador, ora porque a luta pelo reconhecimento se desencaminha para regressões, por causa de experiências anteriores de impotência, ora porque ela precisa, primeiro, despertar a consciência em prol da articulação de uma nova identidade, gerada por uma construção através da mobilização.

Uma ordem social é legítima quando assegura por igual à autonomia a todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres

enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que as regras firmadas desse modo mereçam concordância geral, e motivada pela razão. Do ponto de vista normativo, não há Estado de direito sem democracia (HABERMAS, 2004, p. 242).

4. A política na sociedade em rede

Na sociedade em rede as relações sociais, os sistemas políticos e de valores estão diante de profundas mudanças. A complexidade desta nova realidade, na qual sociedade e cultura estão em formação, deve ser analisada a partir da revolução da tecnologia da informação e comunicação, devido à penetrabilidade em todas as esferas da atividade humana. Cabe observar que “devemos localizar este processo de transformação tecnológica revolucionária no contexto social em que ele ocorre e pelo qual está sendo moldado” (CASTELLS, 1999, p. 24).

A sociedade não determina a tecnologia, mas pode sufocar seu desenvolvimento principalmente por meio do Estado ou do mercado. Através da intervenção estatal, a “sociedade pode entrar num processo acelerado de modernização tecnológica capaz de mudar o destino das economias, do poder militar e do bem-estar social em poucos anos”. A tecnologia ou sua falta incorpora a potência das sociedades, bem como os usos e rumos que as sociedades decidem dar ao seu potencial tecnológico (CASTELLS, 1999, p. 45).

Castells (1999, p. 68) afirma que o cerne da mudança que estamos vivendo refere-se às tecnologias da informação, processamento e comunicação:

A tecnologia da informação é para esta revolução o que as novas fontes de energia foram para as revoluções industriais sucessivas, do motor a vapor à eletricidade, aos combustíveis fósseis e até mesmo à energia nuclear, visto que a geração e distribuição de energia foi o elemento principal na base da sociedade industrial. Porém, essa afirmação sobre o papel preeminente da tecnologia da informação muitas vezes é confundida com a caracterização da revolução atual como sendo essencialmente dependente de novos conhecimentos e informação.

Outra característica importante da sociedade informacional é a sua estrutura básica em redes, apresentada como explicação para o uso do conceito de sociedade em rede, ainda que o termo não esgote todo o seu significado. A sociedade em rede é aprofundada por meio de uma base material do desenvolvimento das plataformas de tecnologias da informação e da comunicação que se agrupam em torno de redes de empresas, organizações e instituições para formar um novo paradigma sócio-técnico (CASTELLS, 1999, p. 77).

As redes globais de compartilhamento conectam e desconectam indivíduos, grupos, regiões e até países, de acordo com sua pertinência na realização dos objetivos processados em

um fluxo contínuo. Segue-se, portanto, uma divisão fundamental entre o “instrumentalismo universal abstrato” e as “identidades particularistas historicamente enraizadas”. “Nossas sociedades estão cada vez mais estruturadas em uma oposição bipolar entre a Rede e o Ser” (CASTELLS, 1999, p. 41).

Nas redes existem propriedades e qualidades e essencialmente democráticas. A internet compartilha a sua particularidade de conferir aos indivíduos que dela fazem uso um poder de controle e de domínio sobre a linguagem. Muito antes de apresentar-se como uma relação de força entre os indivíduos, o poder deriva de uma relação de força entre a pessoa e a palavra. (KERCKHOVE, 2008, p. 126)

Na sociedade da informação a relação entre o individual e o coletivo parece mudar, assim como as regras que governam as associações de indivíduos. A sociedade industrial, baseado no espaço neutro e na gestão desse espaço pela política e pela economia, tende dar lugar a um novo regime baseado no acesso e no uso de informação. Desenvolve-se, portanto, uma nova consciência do tempo, como se, depois de termos conquistado o espaço, tornando-o menos constrangedor, a revolução tecnológica estivesse agora a dirigir-se ao tempo - real, virtual, pessoal e social (KERCKHOVE, 1997, p. 250).

Benkler (2006, p. 7) vincula a liberdade ao modo como se produz informação, como se pode obtê-la e como se dão as conversações. A economia da informação em rede melhora a capacidade prática de indivíduos em três dimensões: (i) melhora a capacidade de fazer mais por e para eles mesmos; (ii) amplia a capacidade de fazer mais numa larga conexão com outros, sem ser constrangido a organizar sua relação através de um sistema de preço ou do tradicional modelo de hierarquia de organização social e econômica; (iii) melhora a capacidade de indivíduos de fazer mais em organizações formais que operam fora da esfera do mercado.

Nas sociedades complexas a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre, de um lado, o sistema político e, de outro, os setores privados do mundo da vida e os sistemas de ação especializados em termos de funções. A esfera pública representa a rede complexa que se ramifica espacialmente num sem número de arenas, que se sobrepõem umas às outras. Essa rede se articula objetivamente, de acordo com pontos de vista funcionais e políticos, assumindo a forma de esferas públicas mais ou menos especializadas, porém ainda acessíveis a um público de leigos.

A esfera pública se diferencia por níveis, de acordo com a densidade da comunicação, da complexidade organizacional e do alcance, formando três tipos de esfera pública: episódica, da presença organizada e abstrata (produzida pelos meios de comunicação). Apesar destas diferenciações as esferas públicas parciais, constituídas através da linguagem comum ordinária, são porosas, permitindo uma ligação entre elas. As esferas públicas parciais constituem-se com

o auxílio de mecanismos de exclusão, porém como as esferas públicas não podem cristalizar-se na forma de organizações ou sistemas, não existe regra de exclusão sem cláusula de suspensão (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 106).

Diante de diferentes arenas políticas, na primeira, facilmente reconhecível, elites políticas levam a termo suas resoluções de dentro do aparelho estatal. Abaixo está a segunda, na qual grande número de grupos anônimos e atores coletivos influem uns sobre os outros, formam coalizões, controlam o acesso aos meios de produção e comunicação e, menos nitidamente reconhecível, delimitam progressivamente (através do seu poder social) o campo para a tematização e resolução de questões políticas. Por fim, a terceira arena encontra-se abaixo, na qual fluxos de comunicação dificilmente determinam à forma da cultura política e com ajuda de definições de realidade rivalizam em torno do que Gramsci chamou hegemonia cultural — aqui se realizam as reviravoltas nas tendências do espírito da época. (OFFE, apud HABERMAS, 1987, p. 113).

Cabe destacar que a comunicação política circulando de baixo para cima e de cima para baixo, por meio de um sistema multinível, (das conversas diárias na sociedade civil, através do discurso público e da comunicação mediada em públicos fracos, aos discursos institucionalizados no centro do sistema político), assume diferentes formas em diferentes arenas. A esfera pública constitui a periferia de um sistema político e pode, assim, facilitar os processos de legitimação deliberativa pela lavagem de fluxos de comunicação política através de uma divisão do trabalho com outras partes do sistema (HABERMAS, 2006, p. 415).

Habermas (2006, p. 411-412) considera que, na esfera pública, a comunicação política mediada pode facilitar os processos de legitimação deliberativa. Em sociedades complexas a legitimação só acontece se o sistema de autorregulação dos meios de comunicação adquirir independência de seus ambientes sociais, e se audiências anônimas garantirem retorno entre as falas de uma elite informal e de uma sociedade civil responsiva.

Cabe dizer que as sociedades dispõem de três recursos que podem satisfazer suas necessidades no exercício do governo: dinheiro, poder e solidariedade. As esferas de influência desses recursos têm de ser postas em novo equilíbrio. Os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, integrar grupos e socializar crescimentos, sempre dependem da solidariedade. Mas desta fonte também tem de brotar a formação política da vontade que exerça influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida comunicativamente estruturadas, de um lado, e Estado e economia, de outro lado.

Habermas (1987, p. 113) considera que o problema prático deixa-se apreender concretamente: todo programa que quiser redirecionar forças em favor do exercício solidário do governo tem de mobilizar a arena inferior ante as duas de cima. Nesta arena não se luta

diretamente por dinheiro ou poder, mas por definições: trata-se da integridade e da autonomia de estilos de vida, como, por exemplo, a transformação da gramática de formas de vida legadas. Essas lutas permanecem quase sempre latentes, elas têm lugar nos micro-domínios da comunicação cotidiana, apenas de vez em quando se condensam em discursos públicos e em intersubjetividades de nível mais alto. Nestes teatros podem constituir-se esferas públicas autônomas, que se põem em comunicação umas com as outras tão logo seu potencial é aproveitado para a auto-organização e para o emprego auto-organizado dos meios de comunicação.

A esfera pública autônoma de Habermas defende a independência em relação aos sistemas e subsistemas sociais a exemplo do sistema político, econômico e da mídia, e aposta no poder comunicativo dos atores da sociedade civil, que devem ser ao mesmo tempo autores e destinatários das leis. As esferas públicas autônomas compõem o “processo de formação espontânea da opinião”. (HABERMAS, 1997, p. 270).

Acrescenta-se, também, que a construção de uma esfera pública autônoma e retroalimentada de informação pelos próprios integrantes dos grupos excluídos seria capaz de reverter as tendências de concentração da propriedade e controle da mídia, permitindo a “construção de opiniões públicas sem constrangimento” (Brittes, 2003, p. 13). Neste caso, cabe ao direito o papel central como sistema capaz de garantir que a racionalidade comunicativa ocorra, para que a própria legitimidade democrática se efetive baseada numa esfera pública autônoma de argumentação e debate.

Associações livres formam os pontos de entroncamento de uma rede comunicacional nascida no entrelaçamento de esferas públicas autônomas. Tais associações se especializam na propagação de convicções práticas, portanto em descobrir temas relevantes para a sociedade em geral, em trazer contribuições para possíveis soluções de problemas, em interpretar valores, em produzir bons argumentos e em desvalorizar outros. (HABERMAS, 1997, p. 272)

O equilíbrio ou mediação da interação entre os atores, para não cair nos erros da esfera pública burguesa, torna necessário procedimentos de normatividade democrática. Habermas discute que para haver uma participação cooperativa entre os atores tem-se como instrumento normativo na esfera pública ações “deliberativas”: “A deliberação refere-se a certa atitude voltada para a cooperação social, ou seja, a essa abertura à persuasão mediante razões relativas às pretensões dos outros como às nossas próprias. O meio deliberativo é uma troca bem intencionada de visões - incluindo os relatos dos participantes sobre sua própria compreensão de seus respectivos interesses vitais”. (HABERMAS, 2004, p. 283).

A política deliberativa de Habermas (2004, p. 309) apela a diversidade das formas comunicativas na qual se constitui uma vontade comum, não apenas por um auto-

entendimento mútuo de caráter ético, mas também pela busca de equilíbrio entre os interesses divergentes dos participantes e do estabelecimento de acordos. Negociações pressupõem uma disposição à cooperação, a fim de se obter resultados satisfatórios e aceitáveis para todos, mesmo que por razões diversas. A política deliberativa mantém relação interna com os contextos de um universo de vida cooperativo e racionalizado.

5. Considerações finais

As mudanças nas dinâmicas sociais e econômicas contemporâneas e a emergência das tecnologias digitais de informação e comunicação transformam o pensar e o fazer política. As redes sociais e a internet possibilitam que as pessoas, numa ágora pública, expressem suas inquietações e construam vínculos. A comunicação em rede no ciberespaço permite que a sociedade civil desfrute de maior igualdade de fato nos processos de produção e uso de informação, facilitando esforços argumentativos e a formação de acordos práticos.

A internet tem um enorme potencial para estimular a constituição de esfera pública ampliada e informada. A internet reativa a base que torna igualitários os escritores e leitores, através de suas tramas de conexão. A comunicação na rede pode fomentar inequívocas possibilidades democráticas, inclusive por sua característica estrutural: a internet pode “furar” os dispositivos de controle e de censura de governos autoritários usem para reprimir ou distorcer a opinião pública (HABERMAS, 2006, p. 414).

Os atores, nas praças virtuais de esfera pública interconectada, podem ser classificados em termos de poder ou do capital que têm a sua disposição. A estratificação das oportunidades de transformar o poder em influência do público através dos canais de comunicação mediada revela uma estrutura de poder. Este poder pode ser limitado, no entanto, pela reflexividade de uma esfera pública que permite que todos os participantes discutam e reconsiderem o que eles percebem por opinião pública (HABERMAS, 2006, p. 416).

As mudanças proporcionadas pela internet oferecem oportunidades de aumentar a liberdade individual, melhorar os meios de participação democrática, contribuindo para a construção de uma sociedade crítica e de uma economia da informação para melhorar o desenvolvimento humano por meio das ações descentralizadas. Assim, as pessoas podem ter maior autonomia aumentada e a esfera pública pode sair do controle dos sistemas de comunicação. (BENKLER, 2006, p. 159).

A esfera pública interconectada possibilita que muitas pessoas possam expressar suas observações e pontos de vista para muitas outras. A internet permite fazer uma comunicação não controlada pelos sistemas de comunicação, e não facilmente corruptível pelo dinheiro como é a comunicação de massa (Benkler, 2006, p. 10). O uso que a sociedade faz das

ferramentas digitais disponíveis depende das suas necessidades e do modo como cada grupo se organiza para buscar sua satisfação.

As facilidades da comunicação em rede permitem que as pessoas tornem-se falantes e participantes ativos nas conversações. Essa mudança afeta profundamente o poder relativo dos sistemas de comunicação. Isso afeta as formas de uso público da razão. Afeta o modo como os assuntos emergem e são filtrados. Afeta o processo argumentativo e a construção dos acordos. Finalmente, afeta o modo como a esfera pública se informa e forma seus entendimentos.

Referências

BENKLER, Yochai. *The wealth of networks: how social production transforms markets and freedom*. USA, 2006. Disponível em: <<http://www.benkler.org/>>. Acesso em: 08 maio 2011.

BRITTES, Juçara. *Internet, jornalismo e esfera pública: estudo sobre o processo informativo do ciberespaço na formação de opinião*. São Paulo, 2003 (Tese de Doutorado em Ciências da Comunicação – Escola de Comunicação e Artes, USP).

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede: a era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v.1

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, M. N. Novos cenários políticos para a informação. *Ciência da Informação*, Brasília: IBICT, v.31, n.1, p.27-40, jan. 2002.

_____. Da política de informação ao papel da informação na política. *Revista Internacional de Estudos Políticos*, Rio de Janeiro: NUSEG/UERJ, v.1, n.1, p.67-93, abr. 1999.

HABERMAS, J. Political communication in media society: Does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. *Communication Theory*, v. 16, 2006.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*. Novos Estudos CEBRAP nº 18, setembro 87, pp. 103-114.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v. II. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v. II. 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.

KERCKHOVE, Derrick de. Da democracia para a ciberdemocracia. In: Di Felice, Massimo (org). *Do público para as redes: a comunicação digital e as novas formas de participação social*. São Caetano do Sul, SP: Difusão, 2008.

_____. *A pele da cultura: uma investigação sobre a realidade electrónica*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.

REPERCUSSÕES DO CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA HABERMASIANO NO PROJETO PROFISSIONAL DO SERVIÇO SOCIAL

Alessandra Genú Pacheco¹

1. Projeto profissional do Serviço Social

O surgimento da profissão de Serviço Social, criada no Brasil em 1936, com a abertura da 1ª escola de Serviço Social (38 anos depois da abertura da 1ª escola de Serviço Social no mundo, o que ocorreu nos Estados Unidos) é analisado como estando intrinsecamente vinculado ao advento do modo de produção capitalista, mais especificamente à fase industrial do capitalismo.

No Brasil apresentava-se o mesmo contexto social, econômico e político - observando-se as devidas diferenças de proporção - que deu ensejo para o surgimento desta profissão em diversos outros países do mundo: mazelas sociais potencializadas pelo processo de industrialização, devido ao êxodo rural, à diminuição dos postos de trabalho, ao crescimento populacional acelerado nos centros urbanos, e, sobretudo, às péssimas condições de trabalho e baixos salários dos operários nas jovens indústrias brasileiras.

Essas foram as condições propícias para as primeiras manifestações de insatisfação dos trabalhadores daquele período nacional quanto às características e ambiente de trabalho que lhes estavam sendo impostas. Algumas dessas manifestações, como as greves, assumiram tal proporção que ganhou a atenção da sociedade em geral e dos industriais. Algo precisava ser feito para evitar uma crise maior, e qualquer providência que fosse não poderia ser implementada de modo privado pelos empresários.

Segundo as análises que mormente são feitas com base no materialismo histórico dialético, o Estado tem um papel mediador entre os interesses da classe dominante – burguesia – e da classe operária; no entanto, não se pode dizer que essa mediação considera os dois lados de maneira igual, pois, sendo o Estado reflexo da estrutura de dominação característica do capitalismo, então ele realiza essa mediação no sentido de manter a estrutura da qual ele é

¹ Assistente Social licenciada pela Fundação Hospital de Clínicas Gaspar Vianna (Pará). Doutoranda em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Mestre em Serviço Social pela UFPA. Email: genule@uol.com.br.

reflexo. Suas ações, portanto, mesmo quando representam ganhos e melhorias para a classe dominada, não almejam a transformação de ordem social

Ainda de acordo com aquelas análises materialistas histórico-dialéticas, a profissão de Serviço Social seria um instrumento do Estado para realizar aquela mediação entre burguesia e operariado. Nesse sentido, o principal empregador de assistentes sociais nos primeiros tempos da profissão foi o Estado – cuja prevalência como empregador permanece até hoje. Os principais trabalhos que eram demandados do assistente social eram no âmbito de serviços diretos à população, ou ainda no planejamento destes.

Essa percepção do papel do Serviço Social, a princípio desalentadora, foi exatamente o que permitiu a esses profissionais construir a identidade do Serviço Social. A análise materialista histórico-dialética da profissão explicita que, embora a função do Serviço Social na divisão sociotécnica do trabalho na sociedade capitalista resulte das condições materiais de produção e das suas respectivas relações sociais, é possível pensar e agir de modo emancipado daquelas condicionantes, desde que se realize a crítica dessa ordem e dessas condições dadas.

Desde o final da década de 70 (Movimento de Reconceituação e abertura política do governo nacional), a abordagem teórica que predominantemente orienta o projeto do Serviço Social brasileiro até os dias atuais é formada por um conjunto de teorias herdeiras do materialismo histórico, que analisam a sociedade em termos de conflito e luta de classes, cuja superação definitiva é a condição sem a qual as desigualdades sociais não serão adequadamente resolvidas.

Disso resulta a necessidade da articulação da profissão com os movimentos dos trabalhadores, únicos considerados portadores da visão de classe capaz de criticar e superar o *status quo* do capitalismo. Toda a atuação do assistente social permanece no âmbito da contradição entre classes, e nessa contradição podemos contribuir, pontual e modestamente, na mudança de correlação de forças a favor do trabalhador. O trabalho realizado no âmbito dos serviços institucionais tem se mostrado em demasia condicionado pelos objetivos da instituição, que muitas vezes conseguem suplantar a autonomia profissional e a relação singular que se mantém com o usuário.

A pergunta inicial que se fez foi: Considerando os condicionantes institucionais do trabalho do assistente social, a inserção na esfera pública poderia ser uma via alternativa eficiente de contribuição para a transformação social? Quando nos referimos aos condicionantes institucionais do trabalho do assistente social, aludimos ao fato primordial de que os princípios relacionados no código de ética do assistente social não coincidem necessariamente com os princípios assumidos pelas instituições em que esse profissional trabalha. Além disso, os objetivos da instituição não são os objetivos do Serviço Social; os recursos da instituição são limitados e não estão inteiramente disponíveis para o

assistente social; e os valores da instituição não são apenas diferentes, mas muitas vezes são contraditórios aos valores do Serviço Social.

As relações institucionais podem ser vistas sob diferentes ângulos, ora valorizando-se o conflito entre os diferentes atores institucionais, ora tomando-se o projeto profissional como uma mediação integradora e harmonizadora de conflitos. Sob o primeiro prisma pode-se salientar [...] os conflitos entre auxiliares e profissionais, entre os próprios profissionais, entre as políticas sociais e o projeto institucional, entre a instituição/profissionais e usuários, num processo contraditório de interesses e projetos concretos. Não basta uma definição abstrata do objeto de ação profissional para que este seja assumido e transformado em prática. (FALEIROS, 2002, p. 33).

Poder-se-ia imaginar que essa discrepância ocorre tão somente nas instituições privadas, no entanto, é fato que ela existe também nas instituições públicas, executoras das políticas sociais. Dois motivos devem ser dados para tal fato: (a) o primeiro é de que o Serviço Social não se confunde com a Política Social, pois esta é datada, é temporal e correspondente às circunstâncias históricas e político-econômicas de uma nação, além do que raramente se realiza na plenitude do que prescreve, pois também está limitada a orçamentos e forças políticas locais; vários profissionais podem ser demandados para execução das políticas sociais, entre eles o assistente social, e todos eles contribuem diferenciadamente para a materialização da política social, de acordo com suas respectivas atribuições privativas e competências. O segundo motivo é (b) o fato de que, no Estado contemporâneo, o público e o privado se imiscuem, não podendo ser afirmado que ele seja catalisador tão somente do interesse público. Todas as escolhas, decisões, prioridades, orçamentos, etc., são definidos segundo interesses privados, os quais frequentemente colidem com os interesses públicos.

Portanto, cabe lembrar a ‘relativa autonomia’ do assistente social, descrita por Yamamoto, a qual remete (1) à autonomia de todo profissional liberal, garantida pela lei de regulamentação da profissão e pelo código de ética, e (2) à relatividade dessa autonomia, devido às circunstâncias históricas em que surge e se desenvolve a profissão, resultando na condição inescapável de trabalhador que vende sua força de trabalho em troca de salário, tendo, portanto, que se submeter às condições oferecidas pelo empregador proprietário dos meios de produção.

O dilema condensado na inter-relação entre projeto profissional e estatuto assalariado significa, por um lado, a afirmação da relativa autonomia do assistente social na condução de suas ações profissionais, socialmente legitimada pela formação acadêmica de nível universitário e pelo aparato legal e organizativo que regulam o exercício de uma “profissão liberal” na sociedade (expresso na legislação pertinente e nos Conselhos Profissionais). Aquela autonomia é condicionada pelas lutas hegemônicas presentes na sociedade que alargam ou retraem as bases sociais que sustentam a direção social projetada pelo assistente social ao seu exercício, permeada por interesses de classes e grupos sociais, que incidem nas condições que circunscrevem o trabalho voltado ao atendimento de necessidades de segmentos majoritários das classes trabalhadoras. (IAMAMOTO, 2007, p. 415).

O problema dessa análise é que interpretar as contradições da sociedade moderna a partir exclusivamente da luta de classes não é mais suficiente, diante do fenômeno da globalização, dos fatos da complexidade e do pluralismo e dos vários conflitos étnicos, culturais, políticos e religiosos que têm surgido, cujos grupos protagonistas demandam direitos que precisam ser avaliados a partir de abordagens menos dicotomizantes e mais inclusivas e democráticas.

2. Conceito de Esfera Pública habermasiano

Não em substituição, mas complementarmente, há outro âmbito não institucional onde os assistentes sociais podem implementar o projeto ético-político da profissão: a esfera pública. 'Esfera pública' é um dos fenômenos sociais elementares, tais como 'coletividade', 'ator', 'ação', sem os quais não é possível explicar a sociedade. Além disso, indica que esfera pública não se trata de uma instituição ou de uma organização², nem de um sistema³. Nesse sentido, antes mesmo de dizermos o que é 'esfera pública', já podemos dizer o que ela não é: não se confunde com o aparelho estatal, nem com ONGs, nem com outras organizações da sociedade civil (HABERMAS, 1997, p. 92).

Deve-se esclarecer que esfera pública não pode ser confundida com os espaços ou instituições nas quais ela se manifesta. Talvez a palavra que melhor designe o termo no sentido do que foi escolhido para este trabalho seja "filtro". Deste modo, a esfera pública filtra e sintetiza o conteúdo refletido, discutido e verbalizado sobre os temas de interesse público, não se confundindo com os meios ou lugares de discussão/verbalização, que podem ser os mais diversos; também não se confunde com os temas em si, pois estes são apenas a enumeração variável, dinâmica e temporal do que tem se constituído relevante para a sociedade. Resulta da esfera pública um conteúdo sempre inacabado de opiniões e manifestações sobre aqueles temas.

Para Habermas, esfera pública é uma caixa de ressonância, metaforicamente falando. Isso significa dizer que os conteúdos que chegam nessa caixa, dispersos e em voz baixa, são agrupados, concentrados, e potencializados em seu volume, ganhando a visibilidade tipicamente associada à esfera pública. Ela é na verdade uma:

[...] rede adequada para a comunicação de *conteúdos, tomadas de posição e opiniões*, [onde] os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. [...] Constitui uma estrutura comunicacional do *agir orientado pelo entendimento*; essa estrutura tem

2 Duas características de 'estruturas normativas' são [1] diferenciar competências e papéis, e [2] regular o modo de pertença a uma organização (HABERMAS, 1997, p. 92).

3 Um sistema apresenta limites internos e externos bem definidos.

a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo; não tem a ver com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana. (HABERMAS, 1997, p. 92).

Podemos sintetizar o conceito de esfera pública habermasiano em cinco estruturas/características: (1) as estruturas jurídicas e políticas, (2) as organizações que contribuem para a deliberação pública, (3) a heterogeneidade da esfera pública, (4) os diferentes papéis desempenhados pelos participantes na comunicação e (5) a estratificação dos participantes na esfera pública (NEVES & LUBENOW, 2008, p. 258).

As (1) *estruturas jurídicas e políticas* servem para garantir a liberdade de expressão, de associação e de imprensa. Dentre essas estruturas, devemos destacar o que está regulamentado pela Constituição, pelas leis e o se estabelece através da jurisprudência. É importante observar que na análise de contextos concretos, muitas normas que deveriam garantir essa liberdade comunicativa, muitas vezes acabam por ameaçá-la. É o caso, por exemplo, das normas que regulamentam a abertura de emissoras de televisão, cujos critérios estabelecem orçamentos mínimos tão altos, que acabam por restringir bastante quais grupos podem fazê-lo.

As (2) *organizações que contribuem para deliberação pública* o fazem promovendo conferências e seminários, produzindo e fazendo circular ideias, elaborando relatórios e pareceres sobre temas específicos, etc. Podem ser classificadas em quatro tipos principais: aquelas que têm a função primordial de influenciar a esfera pública; os parlamentos e tribunais; aquelas que influenciam a esfera pública, mas esta não seria sua principal tarefa; e os meios de comunicação de massa.

Institutos, ONGs, fundações acadêmicas, entre outras, são exemplos de organizações *que têm a função primordial de influenciar a esfera pública*. Já os *parlamentos e tribunais* o fazem porque a deliberação faz parte dos procedimentos internos dessas organizações, e, como seus debates são públicos e frequentemente transmitidos ou mencionados pela mídia, acabam por exercer certa influência.

Movimentos sociais, igrejas, empresas, entidades de classe, órgãos do governo, partidos políticos, entre outras, são exemplos de *organizações que influenciam a esfera pública, mas esta não é sua principal tarefa*. Elas o fazem manifestando publicamente suas opiniões através de anúncios, distribuição de publicações próprias, contatos diretos com jornalistas, etc.

Podemos destacar como principais *meios de comunicação de massa* a televisão, o rádio, a imprensa escrita e a publicação de livros. No entanto, com o aumento do alcance desses meios, eles passaram a ser bastante utilizados para fins propagandísticos privados. Isso tem sido a causa de uma possibilidade constante de que os conteúdos de interesse para a deliberação sejam substituídos por tipos viesados de comunicação, como a propaganda direta e as diversas formas de entretenimento. Na maioria dos casos, essa substituição se faz

com o propósito de se exercer uma influência nociva no público, no sentido mesmo de emitir informações omissas ou inverídicas.

A (3) *heterogeneidade da esfera pública* nos remete ao fato de que ela não está restrita a alguns tipos de tema, a alguns atores selecionados ou a certo tipo de opinião. A esfera pública é pluralista e está aberta a qualquer tema de interesse público, a todas as opiniões, concordantes ou opostas, atores diversos, etc. Existem quatro diferenciações importantes para visualizarmos essa pluralidade. A mais básica de todas é que os atores se revezam na posição de **(a)** falantes ou ouvintes, sendo que qualquer um pode assumir uma ou outra posição. A heterogeneidade também é garantida pelas **(b)** organizações mobilizadas a favor dos mais *diversos temas*, e lutam para ocorram mudanças no sistema político e no sistema administrativo a partir das opiniões e justificativas que emitem.

É necessário discernir também entre um **(c)** público geral e um público mais participante. No primeiro caso, 'geral' não se refere a um público mais passivo, mas sim a um público que é mobilizado por questões mais amplas, que são de interesse geral, como a questão do aborto. No segundo caso, trata-se de um público mobilizado por questões mais específicas, como a inserção de uma nova disciplina no ensino médio, ou a mudança da grade curricular de um curso superior específico. Quando se diz 'mais participante', não se quer dizer mais 'ativo', mas sim envolvido mais diretamente com aquele tipo de questão.

Por último, talvez a diferenciação mais importante e mais difícil de ser identificada, é aquela que distingue entre atores que surgem do público e que participam na reprodução da esfera pública, e atores que ocupam uma esfera pública já constituída, com o intuito de tirar proveito dela. Explicitando melhor, o primeiro tipo de ator é aquele que surge da percepção de um problema social é compartilhado por outras pessoas, e decide, a partir desta percepção, conduzir a questão à esfera pública. O segundo tipo de ator é aquele que observa quais são os temas que já ganharam ressonância na esfera pública e, se algum desses temas possui relação com um interesse seu, então ele toma parte no debate público, aproveitando-se da repercussão já existente daquele tema que se relaciona com o seu interesse, beneficiando-o.

Nesse caso, mesmo sabendo que existem esses dois tipos de atores, a avaliação na verdade não se volta para o ator ou sua origem, mas sim para as razões, os argumentos que os atores oferecem para seus pontos de vista. Se forem argumentos válidos, então deixa de ter importância que tipo de ator os ofereceu. Entretanto, supomos que a importância de reconhecer qual tipo de ator oferece os argumentos serve para ligarmos os sinais de alerta para razões advindas de um ator que não surge das entranhas do público.

Os principais tipos de (4) *papéis exercidos pelos participantes na comunicação* dentro esfera pública são cinco: jornalistas, representantes, intelectuais, experts e defensores. De modo geral, podemos dizer que os atores, quando contribuem diretamente para os debates

e questionamentos públicos, estão desempenhando um desses papéis. Os (a) jornalistas contribuem ao fazerem análises, emitirem suas opiniões e comentários sobre temas específicos. Na verdade, com a amplitude de público que a mídia alcançou nas últimas décadas, os jornalistas são naturalmente tomados como fortes formadores de opinião pública, e eles têm se especializado cada vez mais, a fim de responder a essa expectativa com maior propriedade.

Os (b) *representantes* são porta-vozes de grupos de interesse, de associações ou de movimentos sociais, e podem assumir esse papel seja por um mandato formal seja por um reconhecimento informal do público do público que representa. Os (c) *intelectuais* apresentam ideias sobre algum tema em geral, enquanto que os (d) *experts* colaboram para a discussão de algum tema específico, embora ambos possam utilizar os mesmos meios de comunicação, como jornais, revistas, rádio e televisão. Os (e) *defensores* buscam chamar a atenção do público para as causas que defendem, que em geral são problemas sociais nos quais se especializaram.

A (5) *estratificação dos participantes na esfera pública* nos remete aos diferentes graus de poder comunicativo na esfera pública. Isso significa que no exercício de cada um dos papéis agora há pouco mencionados, podemos encontrar atores com menor ou maior poder comunicativo. A escala de gradação pode ser simplificada em três níveis crescentes: proeminência, autoridade e influência.

A (a) proeminência é tão somente a visibilidade, a possibilidade que um participante tem de aparecer para um grande número de pessoas. A (b) autoridade é credibilidade que *alguém* transmite em suas declarações, mesmo que elas estejam desprovidas de argumentos bem elaborados. Trata-se de um poder comunicativo mais relacionado à *pessoa* que fala - e não ao rigorosamente ao conteúdo que ela explana - e pode derivar da vinculação a alguma instituição de prestígio. O resultado dessa credibilidade é que o público estará mais predisposto a agir conforme as declarações dessa pessoa.

A (c) influência é a importância que as *ideias e declarações* de uma pessoa têm para a aceitação ou mudança de convicção das demais pessoas. Nesse caso, depende mais dos argumentos oferecidos por essa pessoa. É perceptível que esses graus de poder comunicativo variam muito a depender do falante, a depender dos ouvintes e a depender do contexto.

Considerando a definição inicial dada acima, o que se quer destacar é o trabalho dos assistentes sociais na revitalização dessa esfera pública, não como ator mais especial que os demais, mas como ator que alimenta a reflexão, o debate e a verbalização daqueles referidos conteúdos, ciente da importância desse âmbito e do quanto essa ação contribui, em outro nível, para a implementação do projeto ético-político da profissão.

Embora o trabalho nesse âmbito não tenha um resultado tão palpável de transformação e mobilidade social, tampouco se dê em um tempo previsível - o debate pode ser apenas referência ou mote para outras discussões, que podem ter repercussões 10 ou 20 anos depois,

como foi o processo que materializou o Sistema Único de Saúde, o Estatuto da Criança e do Adolescente, ou ainda a Lei Orgânica de Assistência Social – ele pode se dar livre dos condicionantes institucionais. A princípio, pode-se dizer que, quanto mais difuso ele for, mais emancipado pode ser esse trabalho, e, conseqüentemente, mais poderá contribuir para a emancipação da sociedade.

3. Repercussões da incorporação do conceito

Podemos dizer que não existem controvérsias dentro do Serviço Social sobre o fato de que nossa profissão defende os direitos dos cidadãos, ou ainda que afirma esses direitos garantindo acesso a eles. Entretanto, devemos refletir um pouco sobre de que direitos nós estamos falando, e sobre como eles são gerados e garantidos, pois a diferenciação dessas nuances tem desdobramentos no projeto profissional. É útil lembrar que a discussão sobre direitos é anterior ao surgimento de nossa profissão, podendo a Revolução Francesa, de 1848, ser apontada como um marco desse processo, com a defesa de três valores que foram considerados incontornáveis: liberdade, igualdade, fraternidade. Na consolidação dos Estados Modernos, com a predominância do modelo econômico capitalista, as liberdades individuais foram a preocupação principal dos Estados. Entretanto, percebeu-se que *ter direito à liberdade* não era suficiente para o *exercício da liberdade*. Apregou-se que a economia de livre mercado garantiria as condições mínimas para o exercício da liberdade, mas isso não aconteceu. As desigualdades se acirraram, e a garantia de outras modalidades de direito se tornou necessária.

Avançou-se, portanto, para a interpretação de que as liberdades individuais só poderiam ser plenamente garantidas através de condições materiais mínimas, o que fortaleceu a defesa de um direito material complementar ao direito formal à liberdade. Se à defesa das liberdades individuais correspondeu um Estado liberal, o Estado Social, ou Estado de Bem Estar Social, correspondeu a essa interpretação da necessidade de garantia de direitos sociais.

No entanto, entre as várias críticas que podem ser feitas ao Estado de Bem Estar Social, destacamos agora justamente aquela que aponta sua contradição com a garantia das liberdades individuais. Ocorre que, na intenção de garantir condições sociais mínimas, o Estado decide unilateralmente quais condições são essas e o que o cidadão precisa fazer para acessar esse direito. Assim, sua liberdade é ferida em dois momentos: no momento em que ele *não decide* quais são as necessidades materiais que precisam ser atendidas para que ele possa exercer sua autonomia privada; e no momento em que lhe são *impostas* condições para que seu direito seja garantido. Exemplo disso são as condicionalidades vinculadas aos benefícios de transferência de renda, como frequência escolar, cartão de vacinação, realização de pré-

natal, etc.: imposições do Estado que violam a autodeterminação desses cidadãos; imposições que, quando não cumpridas, impedem os cidadãos de acessar aquilo que supostamente lhes é um direito; direito a condições materiais mínimas que lhe permitam, contraditoriamente, o exercício da liberdade, da autonomia privada.

Dessa crítica não resulta que não devam existir direitos sociais, ou que devemos interromper abruptamente as políticas sociais existentes; dela resulta a necessidade de mais uma vez reinterpretar o direito, de modo a dissolver a contradição que se formou na sua operacionalização. Nesse sentido, Habermas propõe o *paradigma procedimental do direito*, assim chamado porque se centra “nas condições procedimentais do processo democrático” (HABERMAS, 1997, p. 183).

Habermas diferencia a *autonomia privada* dos sujeitos privados da autonomia enquanto cidadãos, quer dizer, a autonomia pública. A primeira se refere à liberdade individual de decidir o que fazer comigo mesmo e para mim mesmo. A segunda se refere à liberdade/necessidade de decidirmos o que fazer para nós enquanto cidadãos, enquanto grupos de mulheres, de índios, de negros, etc. Assim, se algo será decidido para uma determinada coletividade, então membros dessa coletividade precisam ser levados em consideração, tantos quantos forem possíveis – essa seria a garantia da *autonomia pública*. (HABERMAS, 1997, p. 169).

Como uma e outra guardam a mesma importância, e uma não se realiza sem a outra, então, para que não se perca em autonomia pública no processo de operacionalização da garantia de direitos sociais - necessários para a garantia de autonomia privada -, o paradigma procedimental do direito se preocupa menos em dizer o que é ou não direito do cidadão, e se preocupa mais em garantir que o procedimento pelo qual se define o que é direito ou não seja realmente democrático, que não viole a autonomia pública daqueles que serão afetados pelas consequências advindas do processo decisório.

Desta forma, a luta por direitos deve ser uma luta principalmente pela participação real dos cidadãos nos processos democráticos, sobretudo naqueles que lhes dizem respeito diretamente. A defesa e garantia dos direitos sociais já constituídos, já desdobrados em políticas, programas e projetos, não deve ser interrompida, mas deve ser acompanhada de ações democráticas que permitam a reformulação das políticas e de suas formas de operacionalização com a participação dos próprios envolvidos nessas políticas, daqueles que frequentemente chamamos ‘público-alvo’.

Não devemos supor que sabemos de antemão quais são as necessidades de certa coletividade. E se tal assertiva for admitida como verdadeira, então o processo democrático que dá voz aos cidadãos, e a criação de condições que qualifiquem a participação democrática, são objetivos incontornáveis do projeto profissional do Serviço Social.

4. Possibilidades e limites do Serviço Social

A estrutura da esfera pública tal como descrita por Habermas em *Direito e Democracia* pode contribuir para a renovação do Serviço Social em diversos aspectos. Em primeiro lugar, pode contribuir para a *renovação do projeto ético-político da profissão*, à medida que amplia a análise de sociedade, de direito e de Estado que temos atualmente, bem como específica com quais sujeitos estamos lidando quando nos referimos à esfera pública e a sua atuação na nela. As demais contribuições são desdobramentos da reinterpretação do projeto profissional.

Entre jornalistas, representantes, intelectuais, experts e defensores, os assistentes sociais assumem com maior frequência o papel de intelectual. Habermas fala sobre a importância que os intelectuais têm ao trazer para a esfera pública questões relevantes para o debate aberto, bem como ao esclarecer nuances e relações subliminares, e ao apontar incoerências argumentativas no discurso oferecido para legitimação.

A incorporação do conceito de esfera pública reforça a importância do assistente social como *intelectual* público e como *expert* da operacionalização das políticas sociais, desempenhando o papel de ator que contribui “no debate público com a apresentação de ideias sobre algum tema geral” ou que colabora “para a discussão de algum tópico específico” (NEVES & LUBENOW, 2008, p. 261), no caso, relacionado à nossa área de atuação e análise.

Os intelectuais não teriam o papel forte de conduzir a esfera pública - retirando a autonomia dos atores sociais - mas sim de alimentar constantemente o que já ganhou ressonância nessa esfera. Os intelectuais teriam um papel pedagógico e formador no processo de estímulo ao potencial crítico dos próprios atores sociais, independentemente de a que classe social pertencem, com mais foco nos argumentos e razões oferecidas (GENÚ & SILVA, 2011, p. 13).

Atuamos como experts nos debates sobre temas mais específicos que dizem respeito ao campo objetual de nosso trabalho. Assim, somos chamados a falar sobre os resultados de determinada política social, como o ‘Bolsa Família’, e quando isso acontece, o mais importante é participarmos em primeiro lugar como cidadão dessa esfera pública, a despeito dos vínculos institucionais que possamos ter e que criem a expectativa de que defendamos ou façamos elogios às estratégias das políticas públicas. Sabemos das represálias que tal atitude pode acarretar, mas a ciência desses papéis nos compromete com toda a esfera pública que espera de seus participantes declarações honestas e competentes. Esse é o pressuposto de que partem para levarem em consideração as opiniões dos experts e, se for o caso, problematizá-las.

A atuação como representantes e como defensores também acontece entre assistentes sociais, embora neste caso dependa de uma ligação mais orgânica e exclusiva com uma causa ou um movimento social específico. Muitos profissionais cruzaram a fronteira do

assessoramento a um grupo, para passarem a se manifestar lado a lado com seus membros, tal foi a identificação produzida. Não há nada de ilícito em tais ocorrências, apenas que é preciso destacar que esses profissionais passam a falar mais como representantes de grupos, associações e movimentos sociais, e como defensores de causas específicas, e menos como assistentes sociais. Todavia, em se tratando de esfera pública, suas declarações têm a mesma importância de qualquer outra pessoa, qualquer que fosse sua profissão inicial. Reiteramos que no debate na esfera pública, nossa atenção deve se voltar menos para o sujeito que fala e mais para o conteúdo de sua fala.

Na verdade, indo às minúcias da ideia de esfera pública, o assistente social pode ser o ator que contribui na transição dos temas da esfera privada para a esfera pública, promovendo o encontro, a intersubjetividade dos problemas sociais vivenciados particularmente. Embora a prática da discussão e da socialização de *experiências comuns* não seja novidade entre as estratégias metodológicas do assistente social, o sentido de que tal prática pode conduzir uma determinada questão aos holofotes da esfera pública amplia bastante os escopos do fazer profissional.

Outra possibilidade disponível ao Serviço Social, que não é exatamente nova, mas sim reinterpretada à luz das estruturas da esfera pública, é a de o Conselho Federal de Serviço Social, juntamente com os Conselhos Regionais de Serviço Social – o conjunto CFESS/CRESS - atuarem como organização influenciadora da opinião pública, ainda que está não seja a tarefa principal do conjunto. Entidades de classe em geral, principalmente as de âmbito nacional, possuem grande visibilidade, a exemplo da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), e o uso dessa visibilidade é legítimo desde que ela se amplie para uma influência racional e justificada, em que a organização esteja pronta para dar e receber razões em *debates públicos*.

O conjunto CFESS/CRESS tem trabalhado na mobilização da opinião pública quando lança ou apoia campanhas que refletem sua opinião a respeito da direção da política social no país, sobre preconceitos persistentes em nossa sociedade, ou sobre o combate à violação de direitos. Embora o alcance dessa contribuição ainda seja restrito, é necessário termos ciência da importância dela, a fim de ampliarmos os meios de sua veiculação e a tornarmos a linguagem das manifestações desse conjunto mais acessível.

Partindo da diferenciação entre esfera pública difusa e institucionalizada, e reconhecendo a importância desta última, uma vez que ela muitas vezes tem poder decisório, é portanto redimensionado o papel do assistente social - como de outros atores - de apontar no transcorrer do debate público as argumentações distorcidas, as razões inadequadas e as decisões ilegítimas. Tomando como exemplo mais próximo de esfera pública institucionalizada a atividade dos Conselhos de Assistência Social, sabemos que essa tarefa é muito mais árdua para o profissional vinculado ao poder administrativo do que para o profissional que age a

partir da esfera pública difusa, ou seja, manifestando-se como *intelectual* ou *expert* através dos meios de comunicação.

Em síntese, o assistente social que reconhece a importância da esfera pública discursiva não guarda o peso de falar em nome dos atores sociais, mas sim a responsabilidade de criar cada vez mais condições de que falem por si, de promover quantas oportunidades de participação que lhe for possível, pois é a partir deste exercício que se gera poder comunicativo, com o qual se pode fazer frente ao poder administrativo dos sistemas.

Referências

FALEIROS, Vicente de Paula Faleiros. *Estratégias em Serviço Social*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

GENU PACHECO, Alessandra; SILVA, Elaine Cristina. Gramsci e Habermas: aproximações teóricas. In: SEMINÁRIO CIENTÍFICO INTERNACIONAL, 4., 2011, Marília. **Anais...** Marília, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, volume II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

IAMAMOTO, Marilda Villela. *Serviço Social em tempo de capital fetiche: capital financeiro, trabalho e questão social*. São Paulo: Cortez, 2007.

NEVES, Raphael; LUBENOW, Jorge. Entre promessas e desenganos: lutas sociais, esfera pública e direito. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

INFORMAÇÃO E POLÍTICA DE DEFESA: o debate da defesa no brasil após 1988

Angelica Ceron¹

Clóvis Ricardo Montenegro de Lima²

1. Introdução

A discussão da política de defesa na sociedade é fundamental no contexto democrático. A política de defesa, como toda política de Estado, requer debate com a sociedade, o que ainda é incipiente no Brasil. No entanto, avanços significativos foram obtidos nessa direção, trazendo uma mudança no regime de informação na área da Defesa.

O processo de produção, registro, disseminação e uso de informações de Defesa estende-se a participação social da temática, ampliando-se, assim, o fluxo de informações. Nesse processo, a mediação da informação para a sociedade possibilita uma interface com o público que proporciona mais subsídios à participação democrática nas questões relacionadas a Defesa.

Assim, o objetivo geral, aqui, é identificar, descrever e discutir a dinâmica social de produção e uso de informação no debate da política de defesa do Brasil após a Constituição de 1988. Como objetivo específico pretende-se estudar a informação como elemento da política de defesa no Brasil. Outro objetivo específico é avaliar a importância da informação e dos meios de comunicação no debate da política de Defesa do Brasil.

Neste trabalho propõe-se o estudo da política de informação no contexto da Defesa no Brasil, a partir das contribuições teóricas e metodológicas da Ciência da Informação. Nessa pesquisa considera-se informação, tal como apresentado por Braman (2006), como força constitutiva na sociedade.

Quanto à definição de “informação” a ser adotada neste trabalho cabe observar as possíveis concepções de informação apresentadas por Braman (2006, p. 12-20) 1) informação como recurso, 2) informação como mercadoria, 3) informação como percepção de padrões,

1 Mestranda em Ciencia da Informacao. Instituto Brasileiro de Informações em Ciência e Tecnologia, IBICT. Especialização em Organização do Conhecimento para Recuperação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

2 Pesquisador do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia – IBICT. Email: clovismlima@gmail.com

4) informação como agente, 5) informação como força constitutiva na sociedade. A seleção de uma definição particular de informação é usada de acordo com o estágio ou com a finalidade política do processo de tomada de decisão; dessa forma, a escolha de uma definição de informação é, também, uma decisão política.

Para efeitos desse trabalho será considerada a definição de informação como força constitutiva da sociedade, uma vez que, pela análise aqui realizada considera-se que a informação tem um papel de troca na construção de uma política de Defesa.

As Forças Armadas são produtoras de diversas informações de interesse da sociedade, algumas de caráter mais técnico, como a cartografia e a meteorologia, outras de caráter mais cultural como os registos históricos contidos em seus museus e arquivos. Nessa pesquisa trabalha-se com informações que venham a subsidiar o debate da política de Defesa e não as atividades subsidiárias das Forças Armadas³. No que tange à definição de informação a ser adotada nesse trabalho, considera-se mais adequada a visão de informação como força constitutiva na sociedade.

Os métodos de pesquisa propostos incluem como procedimentos: (1) a análise da legislação sobre Defesa no Brasil de modo a evidenciar o papel da informação nesse contexto; e (2) a análise do campo acadêmico de Defesa no Brasil. A análise visa a identificar elementos para discussão do regime de informação subjacente à produção dos estudos de Defesa no Brasil em um contexto democrático.

Neste contexto, o problema que se apresenta nesta pesquisa é como as informações disponíveis sobre Defesa subsidiam a sociedade no debate da política de Defesa, quais os atores que se envolvem no debate e como esses obtêm informação e a transformam no decorrer do debate. Apresenta-se, neste quadro, um novo contexto de análise na política de informação, principalmente no que tange ao surgimento de mudanças no regime de informação em Defesa no Brasil. Nessa análise se buscará aplicar o referencial teórico dos estudos de González de Gómez e Braman no que tange a política e regime de informação.

Esta pesquisa irá trabalhar com a Política de Informação segundo o conceito apresentado por González de Gómez (1999, p. 69): “conjunto das ações e decisões orientadas a preservar e reproduzir, ou a mudar e substituir um Regime de Informação e podem ser tanto políticas táticas ou explícitas, micro ou macro-políticas”.

As informações sobre Defesa estão centralizadas no entendimento das possibilidades de atuação, tanto na proteção dos recursos brasileiros, quanto na participação em missões humanitárias no exterior e, ainda, na Defesa como instrumento da política externa brasileira.

3 Atividades exercidas pelas Forças Armadas que não são típicas da Defesa.

A informação, quando direcionada ao público-alvo, por intermédio de profissionais desse campo de atuação, deve atentar às condições de Política da Informação.

No desenvolvimento de suas atividades, o Estado é também um agente de produção, recepção e agregação de informações na sociedade contemporânea. A Defesa, como função básica de Estado, também participa desse processo. Neste trabalho pretende-se verificar o regime de informação referente à Defesa, tendo em vista a política governamental para a área.

Observa-se que a área de Defesa está cada vez mais presente no cenário político brasileiro e nas decisões estratégicas do governo. Além disso, pode-se notar uma mudança significativa no que se refere ao processo de decisão relativo à Defesa. Embora tenha sido concebida como política de Estado e prevista na Política de Defesa Nacional (PDN) e na Estratégia Nacional de Defesa (END), a política de Defesa tem recebido da sociedade uma participação ainda incipiente, embora haja avanços significativos.

Cabe destacar, no presente trabalho, alguns aspectos conceituais a serem utilizados. Em relação aos conceitos de “Segurança” e “Defesa Nacional” utiliza-se nesta trabalho a concepção apresentada pela Política de Defesa Nacional (2005) “A segurança, em linhas gerais, é a condição em que o Estado, a sociedade ou os indivíduos não se sentem expostos a riscos ou ameaças, enquanto que defesa à ação efetiva para se obter ou manter o grau de segurança desejado” (BRASIL, 2005).

2. Estado na sociedade da informação

A ação do Estado passa por alterações ao longo do tempo tendo em vista o ambiente. Nesse processo, a importância da informação é evidente. A informação, na presente seção, será objeto de análise no que diz respeito à atuação do Estado nos diferentes períodos da história e principalmente no contexto atual, que muitos autores denominam sociedade da informação. O conceito de sociedade da informação pode ser usado para designar nova etapa de desenvolvimento do modo de produção capitalista, em que a informação sucede o trabalho como motor da produção e como potência fundadora de vínculos sociais e solidariedade, o que gera novas relações com o Estado.

A agilidade na troca de informação afeta não só as empresas e a economia, como também a atuação do Estado. As tecnologias da informação possibilitam também a participação política mais ativa. A expansão, rapidez e influência do uso da informação são paralelas às mudanças na atuação do Estado. Assim, a informação passa a ganhar valor estratégico, sendo, conseqüentemente, importante meio de atuação estatal. O Estado é um ator importante no trabalho com a informação, uma vez que é um produtor, coletor e disseminador de informações sociais, e, sobretudo, é um agente

de estruturação de políticas públicas sobre o uso de informação por parte dos agentes privados e públicos.

Atualmente, o armazenamento de informações do Estado tem sua expansão graças aos recursos eletrônicos que possibilitam agilidade e ampliação de sua cobertura. Isso também possibilita maior eficácia do Estado em suas tarefas, uma vez que o armazenamento de informações permite tanto a padronização de certa variedade de acontecimentos quanto sua coordenação mais efetiva.

González de Gómez (1996, p. 60) igualmente destaca que o Estado, como um observador privilegiado, é capaz realizar operações de totalização e unificação sobre o saber e a informação que se manifesta: nos arquivos, na estatística, na cartografia, nas bibliografias nacionais. Essas operações testemunham uma ação de informação em tendência totalizante, que aspirava a reunir e unificar o excedente cognitivo, como se um território de conhecimento alargasse a unidade espaço-tempo do Estado nacional. A essa ação de informação liga-se a busca de códigos unificados tais como linguagens e formatos padronizados, metrologia e normas técnicas.

Em paralelo ao avanço da importância da informação, desenvolve-se um forte debate sobre a atuação do Estado. Esse debate é influenciado pelo avanço tanto de ideias neoliberais, quanto da globalização, bem como de uma cobrança por mais eficiência da atuação do Estado. Com isso, surge a necessidade de o Estado trabalhar melhor com a informação.

González de Gómez (1999a) observa o contexto em que se desenvolvem as políticas de informação, seus reflexos na gestão da informação e racionalização da administração pública. A política de informação, segundo a mesma autora, necessita de um marco jurídico que deve ser complementado por ações positivas. Dentro do cenário contemporâneo o Estado sofre mudanças em seu papel, sendo afetado por fluxos econômicos, tecnológicos e estratégicos. Daí surge debates sobre importantes questões, como a da governança.

De fato, a informação é um elemento fundamental da cidadania. Informação esta, também, gerada e disseminada pelo Estado. Assim, a informação na esfera pública⁴ utiliza-se da linguagem comum e os espaços de informação possibilitam, em âmbito local, a publicidade da informação. A esfera pública tem uma estrutura complexa e se organiza em rede. A esfera pública se transforma ao longo do tempo, suas fronteiras não são rígidas. Nesse novo cenário de atuação estatal, altera-se a forma como o Estado exerce o poder. Braman (2006) aborda a

⁴ Trata-se do espaço comunicativo entre a esfera civil privada e o Estado. É caracterizada pelo acesso livre, universal, desimpedido do público, pela publicidade e, com isso, pela possibilidade da crítica ao Estado autoritário e da autodecisão autônoma do cidadão.

importância do debate sobre política⁵ de informação no contexto de transformação do estado de bem-estar burocrático em estado informacional.

Segundo Braman esta mudança ocorre no contexto do surgimento do Estado Informacional, que é precedido de uma longa história de sucessivas formas de estado. O estado informacional tem múltiplas interdependências com outros entes estatais e não estatais, de forma que grande parte requer o uso da infraestrutura global de informação para produção, processamento, fluxo e uso de informações. Estados informacionais usam o controle sobre a informação para produzir e reproduzir *loci* de poder e de construir áreas de influência autônoma dentro do ambiente de rede. As fronteiras são móveis, permeáveis, e com mais precisão definida em termos de alcance de informação do que do espaço geográfico. O estado informacional se especializa na utilização da energia informacional (BRAMAN, 2009, p. 13).

Giddens (2008, p. 72-73) defende que a violência, no contexto da informação com propósitos administrativos, está fortemente lidada ao controle como supervisão direta. Esse processo dá-se na relação com a natureza do poder administrativo. O uso da informação regularizada sobre atividades sociais e sobre acontecimento naturais é fundamental para a existência de organizações e igualmente do Estado. O poder administrativo é fundamentado na regulação e articulação da conduta humana por meio da manipulação das situações nas quais elas ocorrem.

Por outro lado, salienta que todas as organizações têm aspectos políticos, mas apenas nos Estados isso envolve a consolidação de um poder militar em combinação ao controle dos meios de violência dentro de uma extensão territorial. Assim, pode-se definir um Estado como uma organização política cujo domínio é territorialmente organizado, sendo capaz de acionar os meios da violência para manter esse domínio (GIDDENS, 2008, p. 45).

O Estado, dadas as suas características, merece uma análise especial no que diz respeito a suas políticas de informação. A organização burocrática, o poder de cobrar impostos, o monopólio do uso legítimo da força, a organização de instâncias de representatividade da coletividade (legislativo) são aspectos típicos do Estado que conduzem a um trabalho diferenciado com a informação.

Braman (2009, p. 36) caracteriza o Estado informacional por múltiplas interdependências com outras entidades estatais e não estatais no sentido de que, em grande parte requer o uso da infraestrutura global de informação para criação de informação, processamento, fluxo e uso. Estados informacionais controlam por meio da informação

5 Em inglês *policy*. Cabe destacar a diferença entre os termos *policy* e *politics*, em inglês, ambos traduzidos para o português pelo termo “política”. Segundo o dicionário Collins, *policy* refere-se a um cenário de ideias ou planos que são usados como base para tomada de decisão, especialmente em Política, Economia ou negócios; e *Politics*, por sua vez, são as ações ou atividades que dizem respeito ao alcance e uso do poder em um país ou sociedade.

a produção e reprodução dos *loci* de poder e conquistam áreas de influência autônomas no ambiente em rede.

González de Gómez (2011) destaca que o tema da “sociedade da informação” é debatido fortemente nos anos 1990, em detrimento do debate da informação no contexto do Estado. Isso se deve, segundo a autora, ao surgimento de novas esferas transnacionais de interação para além-fronteiras estatais, e ao surgimento e fortalecimento de atores internacionais.

Há uma cobrança de setores da sociedade para que a atuação do Estado se movimente no sentido de aumentar sua transparência o que implica no trabalho com a informação. Nesse contexto, é fundamental o uso da internet e outros meios de comunicação como divulgadores de informações que possibilitem a participação social. Entre as informações governamentais ganham destaque a informação legislativa⁶ e as informações subsidiárias para a construção de políticas públicas⁷. O debate e a construção de políticas públicas democráticas dependem de um amplo acesso à informação sobre o tema para que dada política venha realmente a atingir seus objetivos.

O Estado informacional sabe mais e mais sobre os indivíduos, enquanto os indivíduos sabem menos e menos sobre o Estado. O modelo de representação da democracia requer conhecimento individual dos processos e das atividades do governo e do governo sobre os cidadãos para aportar representação e recursos necessários (BRAMAN, 2006, p. 314).

A precariedade da organização da informação governamental afeta a eficácia da formulação de políticas públicas, que não levam em consideração os requisitos de informação necessários tanto na sua formulação quanto ao suporte aos objetos desejados. Igualmente a organização da informação estatal é necessária à participação democrática como subsídio ao debate na esfera pública.

A construção da democracia passa por um processo de transparência e acesso a informações, para a sociedade de decisões políticas no contexto democrático. A comunicação e a informação são fundamentais na esfera pública política. “A esfera pública política tem que se formar a partir dos contextos comunicacionais das pessoas virtualmente atingidas para cumprir sua função de captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo.” (LIMA, 2009, p. 52).

Os meios de comunicação de massa têm seu poder nos processos de seleção que não obedecem a critérios profissionais. Os produtores da informação impõem-se na esfera pública por meio de seu profissionalismo, qualidade técnica e apresentação pessoal. Os atores coletivos, por sua vez, que operam fora do sistema político têm normalmente menos oportunidades de influenciar o conteúdo e a tomada de posição nos grandes meios (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 110).

6 Leis, decretos, portarias e demais normas jurídicas em vigor.

7 Informação que circula no debate político que visa à criação ou alteração da legislação.

A informação é um elemento de fundamental importância na sociedade. É por meio da troca de informações que os cidadãos se comunicam e conhecem os seus direitos e deveres e, conseqüentemente, tomam decisões sobre suas vidas, individualmente ou em grupo. A construção da cidadania passa pelo acesso e uso da informação, uma vez que a conquista de direitos políticos, civis e sociais, depende da informação e do conhecimento sobre essas temáticas e de um amplo debate crítico sobre os processos que se desenvolvem no contexto social.

Um aspecto a considerar na informação, no contexto político, é que a disseminação da informação vai além do mero acesso à informação. É necessário que ela seja adequada ao nível de quem a recebe, e que possibilite estabelecer uma relação com o conhecimento previamente existente na construção de uma nova visão da realidade. A informação na esfera pública utiliza-se da linguagem comum, e os espaços de informação possibilitam, em âmbito local, a publicidade da informação. O meio utilizado é também fundamental nesse processo, já que é cada vez mais presente na vida de todos.

As Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) estão mais sofisticadas, acessíveis e presentes no cotidiano. Com isso, a troca de informação ganha mais agilidade e presença na vida das pessoas e instituições. Esse cenário possibilita novas formas de participação na produção de conhecimento, que passa a ser uma construção social e fator estratégico de desenvolvimento social e a ter valor mais significativo do que os tradicionais ativos econômicos. O desenvolvimento está atrelado à transformação de conhecimento em valor econômico e social.

A informação como redutor de incerteza passa a ser fator estratégico. Visando à maior eficácia e redução do tempo de trabalho, investe-se cada vez mais na busca de informações e conhecimentos que venham aprimorar o processo produtivo. Assim, esse processo gera conseqüências importantes na Economia. González de Gómez (2011, p. 190) destaca que esse processo é um desafio aos estudos da ciência da Economia, uma vez que é variável interveniente na definição do modo de produção e do processo de trabalho, o que gera mudanças nos prévios critérios de valor e riqueza.

Atualmente, a troca de informações na sociedade gera novas relações na produção, disseminação e uso da informação, o que modifica os modos de vida social. A apropriação social de conhecimentos está vinculada ao desenvolvimento social e à sua capacidade de produção. Essa apropriação envolve relações de poder nesse novo ambiente. As relações sociais são dinamizadas pela velocidade de circulação de informação em um fluxo constante de agregação de valor e uso de novos elementos imateriais. As relações sociais ampliam-se pela tecnologia, o que representa mudança em sua forma de condução dessas relações.

González de Gómez (2002) afirma que a economia do conhecimento é proposta como o novo conteúdo e a referência da política da informação ou, de certa forma, da totalidade do

político. Consideramos que contribui, para essa subversão de sentido um terceiro termo, que para uns seria ‘infraestrutura’, e para outros, ‘sociedade da informação’. Se o modo de operação dessa virada estratégica seria a mudança do informacional e semiótico no econômico, por meio da mediação tecnológica e dos mercados, optou-se por considerar as mudanças do papel do Estado – como modo de conhecer essas transformações, que afetam profundamente o que se denominara, em sentido restrito, ‘Política de Informação’. A autora analisa ainda o conceito “governança”, adotando como apoio argumentativo o conceito de “regime de informação”. Assim, com base na consideração de alguns dos pressupostos da governança, indagaremos quais estruturas de informação poderiam sustentar os processos de formação, circulação e institucionalização do poder em um horizonte democrático.

Tendo em vista esse cenário aqui exposto, e a busca da construção de uma sociedade democrática⁸, é fundamental ampliar o debate sobre a informação nos mais diversos contextos e atores. Podem-se destacar segmentos significativos desse debate, como privacidade, transparência administrativa, direito autoral, propriedade intelectual e informação ao cidadão, entre outros. Esses temas ganham importância no cenário político atual devido aos reflexos do avanço da agilidade da troca de informações possibilitada pelas novas Tecnologias da Informação e Comunicação.

Outro aspecto relevante na circulação da informação é a linguagem. É relevante considerar nas práticas de informação e comunicação em Defesa para o público não militar a tradução da linguagem e da terminologia técnica em um nível capaz de ser entendido por esse público, de modo que possibilite sua participação. O fato de o público ser composto de leigos e de a comunicação pública se dar numa linguagem compreensível por todos não leva necessariamente a uma incompreensão das questões essenciais ou das razões que levam a uma decisão (HABERMAS, 2003, v. 2, p. 106).

Dessa forma, o nível de apresentação das informações precisa ser adequado ao público-alvo, devendo ter linguagem acessível e contextualizada à sua realidade. “À semelhança do mundo de vida, a esfera pública se comunica na linguagem comum, ou na linguagem mais próxima possível das linguagens cotidianas” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 1999a, p. 85).

A informação que circula no debate da política de Defesa idealmente deve ser veiculada em linguagem comum, acessível aos diversos segmentos da sociedade, permitindo, assim, o amplo debate sobre a temática. A linguagem é parte fundamental para a efetiva comunicação de ideias.

8 O uso do termo democracia, aqui apresentado, vai além da noção de regime de governo que se caracteriza pela liberdade do ato eleitoral, pela divisão dos poderes e pelo controle da autoridade. Democracia também inclui um modo de ser e de pensar, sendo um verdadeiro estilo de vida individual e social (ABBAGNANO, 2007, p. 277-279).

A disseminação da informação vai além do mero acesso a documentos. É necessário, portanto, que ela seja adequada a quem a recebe e que possibilite estabelecer uma relação com o conhecimento previamente existente na construção de uma nova visão da realidade. A tradução para a linguagem comum do conhecimento sobre Defesa é um aspecto relevante a ser considerado na análise, sendo essa um aspecto do problema a ser estudado.

Com o avanço na velocidade do acesso à informação, a relação entre informação e poder ganha uma dimensão maior. Essa relação pode dar-se de diferentes formas e contextos. Por isso, as questões de política da informação ganham espaço tanto no campo da Ciência da Informação e no da sociedade.

O termo política é polissêmico e abarca o conjunto de objetivos que formam a ação governamental e condicionam a sua execução dentro de um dado Estado (um dado espaço), a orientação de uma determinada forma de gerenciamento, e habilidade de negociar e harmonizar interesses. Da mesma forma, há uma dificuldade de estabelecer-se um conceito de política de informação, conforme relata González de Gómez (2011):

O escopo e abrangência do que se denomina “política de informação” e, logo, dos estudos que a tenham como objeto seriam ainda mais difíceis de estabelecer. Pensada, por muitos, antes como meio e recurso que como domínio finalístico de políticas, para outros, uma política de informação só poderia ser, por razões intrínsecas ao seu papel social, uma política pública: no sentido pleno dos modos de sua elaboração, dos atores implicados, das condições de sua implementação e vigência e de sua dupla articulação com as outras políticas e com as esferas de sua intervenção (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2011, p. 184).

Essa análise trabalha a relação entre Política e Informação, estabelecendo-se a diferença entre os termos da relação. Assim, há uma diferença significativa entre “política de informação” e “informação na política”. A primeira entende a informação em seu papel social intrínseco e sujeita a políticas próprias, já a segunda a entende como meio e recurso para o debate político. Assim, no termo “política de informação”, a política seria aplicada à informação e, em “informação na política”, o contrário, a informação usada no contexto político.

Braman (2006 e 2011), em sua análise, não trabalha com essa dicotomia, considera a definição de informação como força constitutiva na sociedade a mais apropriada. A partir dessa definição, a informação não é mero recurso e sim um poder na constituição da sociedade. A informação é parte do jogo político no Estado informacional.

Braman (2011, p. 2) considera a política da informação como um termo “guarda-chuva” para leis, regulamentos e posições doutrinárias que tratam de informação, comunicação e cultura. Mais precisamente, assim se expressa:

A política de informação é composta por leis, regulamentos e posições doutrinárias - e outra tomada de decisão e práticas com efeitos constitutivos para toda a sociedade - que

envolvem a criação de informação, processamento, fluxos, acesso e uso⁹ (BRAMAN, 2011, p. 3).

Essa definição é menos presa aos aspectos legais, mas é mais limitada no que diz respeito a sua aplicabilidade, já que não considera a geração e processamento da informação. Como se pode observar, a denominação “Política de informação” abrange estudos que dizem respeito aos impactos legais e políticos da informação. Nesse contexto, a informação suscita um duplo papel: subsidiar o debate político e ser por ele regulado. Os resultados da política de acesso à informação incidirão sobre o tipo de debate político a ser realizado.

A definição de política de informação que melhor atende aos propósitos dessa pesquisa é apresentada por González de Gómez (1999a, p. 69): “conjunto das ações e decisões orientadas a preservar e reproduzir, ou a mudar e substituir um Regime de Informação e podem ser tanto políticas táticas ou explícitas, micro ou macro-políticas”.

Um conceito importante no estudo de políticas de informação é o de “regime de informação”. As concepções de regime de informação trabalhadas no campo Ciência da Informação foram apresentadas por Frohmann (1995), González de Gómez (2002) e Braman (2004) como um arcabouço não só para compreender, mas também atuar nesse cenário de transformação.

Frohmann (1995) orienta o estudo e a pesquisa de política (*policy*) de informação para a representação perspicaz de regimes de informação: como eles se orientam e se estabilizam; como eles determinam relações sociais e como essas formas específicas de poder são exercitadas por meio deles. Podem-se destacar dois pontos centrais na análise de Frohmann (1995). O primeiro, sua ênfase nas práticas informacionais e menor importância dada aos aspectos formais ou legais. O segundo, o reconhecimento do regime de informação como um campo de disputa e conflito que ao mesmo tempo promove a negociação e a estabilização.

Braman (2004) trabalha o regime global da política de informação constituído por novas instituições, ferramentas políticas e comportamentos. Esse regime envolve tanto atores estatais quanto não estatais; os regimes envolvem o governo, a governança (atores estatais e não estatais) e a governabilidade (contexto cultural e social). Diferentemente de Frohmann, a análise de Braman tem ênfase, sobretudo, no aspecto legal que consolida e registra formalmente as políticas de informação.

Na análise de González de Gómez (2002),

o conceito de ‘regime de informação’, que designaria um modo de produção informacional dominante em uma formação social, conforme o qual serão definidos

9 “Information policy is comprised of laws, regulations, and doctrinal positions – and other decision making and practices with society-wide constitutive effects – involving information creation, processing, flows, access, and use.”

sujeitos, instituições, regras e autoridades informacionais, os meios e os recursos preferenciais de informação, os padrões de excelência e os arranjos organizacionais de seu processamento seletivo, seus dispositivos de preservação e distribuição. Um “regime de informação” constituiria, logo, um conjunto mais ou menos estável de redes sociocomunicacionais formais e informais nas quais informações podem ser geradas, organizadas e transferidas de diferentes produtores, através de muitos e diversos meios, canais e organizações, a diferentes destinatários ou receptores, sejam estes usuários específicos ou públicos amplos (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2002, p. 34)

Embora os regimes de informação tenham a participação de diversos atores – estatais e não estatais –, o regime de informação em Defesa tem características diferenciadas dada a prerrogativa do Estado como detentor do monopólio do uso da força. A participação de atores não estatais se dá no âmbito do debate sobre a questão de Defesa, sendo, no entanto, as decisões dessa área tomadas no governo pelos mais diversos níveis hierárquicos.

Um conceito utilizado na Ciência da Informação para analisar os regimes de informação de forma mais específica são as ações de informação.

Wersig e Windel (1985) consideram que a Ciência da Informação teria como objeto estudar ações de informação que tenham por finalidade a provisão de fontes externas de argumentação.

O indivíduo (ou grupo) no estado de necessidade e os possíveis mecanismos de provisão externa, portanto, tem que ser encarado como um sistema de ação no qual atividades de informação, como estamos acostumados a pensar nelas formam apenas um aspecto que está embutido em um contexto muito maior. Para lidar com essa situação parece ser inevitável para a Ciência da Informação desenvolver uma espécie de teoria da ação que permita a alguém localizar e descrever a “ação de informação” mais apropriadamente¹⁰ (WERSIG; WINGEL, 1985, p. 18, tradução nossa).

Assim, González de Gómez (1997b, p. 30) destaca que as práticas e ações de informação são parte de um *continuum* que tem em um dos extremos a comunicação, como forma ideal de construção intersubjetiva das informações, em um marco de plena reciprocidade normativa e argumentativa, e, em outro extremo, a transferência de informação, como situação total assimétrica entre os sujeitos emissores e receptores participantes dessa ação. Assume que nunca se está em uma situação de pura comunicação, mas que também é impossível a absoluta passividade da recepção em uma situação de transferência totalmente assimétrica. A transferência de um mínimo de informação sobre o qual se sustentaria a socialização moderna requer um mínimo lógico e ético de normas, conhecimento e significados reciprocamente compartilhados.

¹⁰ The individual (or group) in the need and the possible external provision mechanisms, therefore, have to be looked at as an action system in which information activities as we are used to think of them form only one aspect which is embedded in a much larger context. To deal with this situation it seems to be unavoidable for information science to develop a kind of theory of action which allows one to localize and describe ‘information action’ more properly.

González de Gómez (2003, p. 36) busca apoio em Collins e Kursh (1999)¹¹ para reconhecer três modalidades de manifestação de uma ação de informação: de mediação (quando atrelada aos fins e orientação de uma outra ação); formativa (orientada à informação não como meio, mas como finalização); e relacional (quando tem por finalidade intervir em outra ação de informação).

As ações de informação interferem profundamente no regime de informação que são produto das relações sociais e têm sua configuração de acordo com as dinâmicas de informação na sociedade. No contexto do debate de Defesa no Brasil, os conceitos apresentados serão identificados no âmbito do regime de informação em Defesa no Brasil.

3. A política de defesa na esfera pública

Desde a Constituição de 1988, o Brasil começou a trilhar novos caminhos na Democracia. Nesse contexto, o debate sobre as questões de Defesa, que era restrito principalmente aos agentes do Estado, passou a se estender a outros segmentos da sociedade, em especial ao político e ao acadêmico. Para compreender melhor esse processo, decidiu-se analisar os documentos oficiais sobre a política de Defesa e da atuação acadêmica nessa área. Convém ressaltar que esses dois aspectos de análise não cobrem todas as possibilidades da análise do problema, por essa razão consta nas considerações finais deste trabalho, algumas propostas para continuidade da pesquisa.

Neste capítulo serão analisados os aspectos políticos que possibilitaram a ampliação do debate das questões de Defesa na história recente do Brasil. Entre marcos dessa mudança está a Constituição de 1988, a criação no Ministério da Defesa, a publicação da Política de Defesa Nacional (PDN) e da Estratégia Nacional de Defesa (END), os debates para consolidação do *Livro Branco de Defesa Nacional* e o debate das questões de Defesa no âmbito acadêmico das universidades e das associações acadêmicas.

A Constituição de 1988 é fundamental para a definição do papel das Forças Armadas. Desse modo, a Constituição é o marco significativo na definição do papel das Forças Armadas e consequentemente da política de Defesa. Durante a Assembleia Nacional Constituinte, houve um debate sobre a questão.

Segundo Castro e D'Araujo (2001, p. 18-19) os ministros militares da época da constituinte buscaram a manutenção da destinação constitucional das Forças Armadas como mantenedoras da lei e da ordem em casos excepcionais. Dessa forma, foi acrescentada essa tarefa e a missão das Forças Armadas ficou consolidada, no artigo 142 da Constituição Federal

¹¹ COLLINS, H. M.; KUSH, M. **The shape of actions:** what humans and machines can do. Cambridge, Mass: MIT Press, 1999. p. 11-21.

de 1988. Castro e D'Araujo (2001, p. 18) relatam que houve uma intensa atuação dos ministros militares e de seus assessores parlamentares junto às lideranças da Constituinte. O *lobby* militar ficou facilitado com a criação do “Centrão”, bloco suprapartidário de centro-direita.

A Constituição de 1988 não alterou significativamente a destinação constitucional das Forças Armadas. Naquela época, não houve tempo para discutir com profundidade, em termos constitucionais, o controle das Forças Armadas. A criação do Ministério da Defesa, por sua vez, não foi adiante. Assim, as Forças Armadas brasileiras e os militares passaram pela Assembleia Nacional Constituinte sem terem recebido alterações significativas nas suas prerrogativas.

A criação do Ministério da Defesa foi a mudança mais acentuada no tocante às Forças Armadas na estrutura republicana brasileira, uma vez que o Ministério da Defesa aglutinou os quatro ministérios militares (Marinha, Exército, Aeronáutica e Estado-Maior das Forças Armadas) em apenas um.

Em 1995, o presidente Fernando Henrique Cardoso (mandato 1995-2002) começou a discutir a criação do Ministério da Defesa. Embora tenha pretendido criar o Ministério no seu primeiro mandato, o Presidente só conseguiu fazê-lo no início do seu segundo mandato. A ideia era aperfeiçoar o sistema de defesa nacional, formalizar uma política de defesa sustentável e integrar as três Forças, racionalizando as suas atividades.

Oliveira (2005, p. 303-304) considera que as razões para a criação do Ministério da Defesa, pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, foram de caráter técnico, ou seja, a melhor forma encontrada para a promoção da eficiência e da operacionalidade das Forças Armadas. Não seria a reafirmação do poder político sobre as Forças Armadas, mas, sim, uma questão operacional e estratégica.

Nos anos de 1995 e 1996, o Estado-Maior das Forças Armadas (EMFA) foi responsável pelos estudos sobre a criação do Ministério da Defesa. Para dar continuidade a esses estudos foi instituído o Grupo de Trabalho Interministerial, que definiu as diretrizes para a implantação do Ministério da Defesa. Reeleito, Fernando Henrique Cardoso nomeou o então senador Elcio Álvares ministro Extraordinário da Defesa, em 1º de janeiro de 1999, sendo, ele o responsável pela implantação do órgão. Mas, somente em 10 de junho de 1999, o Ministério da Defesa foi oficialmente criado, o Estado-Maior das Forças Armadas extinto e os ministérios da Marinha, do Exército e da Aeronáutica transformados em Comandos¹².

O Ministério da Defesa procura promover o aprimoramento da política de Defesa e a produção de seus desdobramentos propriamente militares e estratégicos. Além disso, o Ministério da Defesa busca articular as forças singulares e promover a sua integração. A

12 Cf. <https://www.defesa.gov.br/index.php/historico-do-md.html>

unificação das Forças Armadas traz vantagens de coordenação e facilita o diálogo sobre as questões de Defesa com a sociedade brasileira e com os demais Estados. Essa questão é importante para o Brasil em face dos desafios regionais e internacionais existentes no contexto internacional do pós-Guerra Fria (1989). No entanto, a consolidação do Ministério da Defesa há de ser, no Brasil, como tem sido em outros países, um processo demorado, em que práticas e concepções tradicionais precisam ser revistas e reformuladas.

As alterações da política de defesa levam à alteração na produção, disseminação e uso da informação sobre Defesa no Brasil. Novos atores que debatem a temática da Defesa buscam e transformam a informação dessa área. Nesse processo não há uma mera transmissão de informação sobre a atuação militar do Estado para a sociedade, mas, sim, um intercâmbio na construção do debate que leve a uma política de Defesa que reflita os anseios da sociedade brasileira.

A política de Defesa é parte importante das políticas de Estado. Nos Estados democráticos, a participação da sociedade nas discussões da política contribui para seu aperfeiçoamento e sua legitimidade. Assim, a participação da sociedade nas questões de Defesa pode ser considerada uma questão de cidadania, pois ao focar sua atenção nos temas governamentais, inclui a Defesa. Como nas demais políticas públicas, que dizem respeito a todos os cidadãos e não apenas aos profissionais das respectivas áreas, assim também é a Defesa, pois ultrapassa o campo de atuação do estamento militar e se inclui entre outros seguimentos da sociedade brasileira. É razoável supor que os cidadãos possam ter informação e conhecimento dos principais problemas que motivam a Defesa no Brasil, tais como a soberania sobre o território, a capacidade de utilização do mar territorial, do espaço aéreo, da Amazônia, do petróleo existente no pré-sal, entre outros. Trata-se de colocar na agenda da área política a discussão sobre Defesa e torná-la parte do debate democrático. Assim, os investimentos e a atuação no campo da Defesa terão maior significado e representatividade.

O processo de concepção da Defesa como política de Estado está previsto na Política de Defesa Nacional (PDN)¹³ e na Estratégia Nacional de Defesa (END)¹⁴. Nesses documentos o tema da Defesa é apresentado como algo que envolve toda a sociedade brasileira, não sendo, portanto, de exclusivo interesse das Forças Armadas. Esse envolvimento pressupõe o estabelecimento do acesso à informação sobre o tema pela sociedade.

A evolução da tecnologia da informação trouxe mudanças na forma como a sociedade participa nas questões de Defesa. A cobertura televisiva joga um papel importante no conhecimento da sociedade das questões de Defesa, como vimos no capítulo anterior. Essa participação é voltada mais para a informação do que para uma atuação efetiva em conflitos.

13 Publicada pelo Decreto n. 5.484, de 30 de junho de 2005 (BRASIL, 2005b).

14 Publicada pelo Decreto n. 6.703, de 18 de dezembro de 2008 (BRASIL, 2008).

A END expõe que embora exista “Forças Armadas identificadas com a sociedade brasileira, com altos índices de confiabilidade” (BRASIL, 2008), há “pouco envolvimento da sociedade brasileira com os assuntos de Defesa e escassez de especialistas civis nesse tema” (BRASIL, 2008). Não basta, portanto, que a PDN e a END apresentem a questão da Defesa como tema de interesse social. É indispensável também a construção de canais de informação e comunicação que possibilitem a implantação desta ideia.

A publicidade nos temas de Defesa está inserida nas ideias modernas de participação nas questões de Estado. Um dos requisitos para que a informação disponível realmente possibilite uma efetiva participação social nas questões de Defesa é a construção de sua relevância para o cidadão. A participação da sociedade na temática de defesa é incipiente porque o debate de Defesa é novo para os brasileiros. Entretanto, passos significativos foram dados na ampliação do debate das questões de Defesa no contexto brasileiro. Nesse processo, devem-se considerar as mudanças no regime de informação em face das mudanças no cenário político brasileiro e internacional. No contexto do regime de informação, que é naturalmente complexo, há o envolvimento de diversos atores, tais como militares, industriais de defesa, especialistas civis de Defesa, políticos, diplomatas, estudantes e população em geral.

Atualmente, as Forças Armadas são uma instituição que está harmonizada com o compromisso democrático do Estado e imbuída de um espírito de profissionalismo na defesa do Brasil. O poder político dispõe sobre a Política de Defesa Nacional (PDN) e a Estratégia Nacional de Defesa (END), que dão as linhas gerais para os comandantes atuarem nas respectivas forças. A subordinação do militar ao poder constitucional e legítimo orienta todo o contexto da Defesa Nacional.

D’Araujo (2010, p. 108-109) evidencia que no Brasil passou a haver menos presença militar na política nacional a partir da Nova República (1985), e uma crescente aceitação de um novo padrão nas relações civil-militares. No processo de construção de uma nova institucionalidade militar foram elaborados dois documentos importantes: a Política de Defesa Nacional, de 1996, reformulada em 2005, e a Estratégia Nacional de Defesa, de 2008.

Oliveira (2005, p. 338) considera que a orientação que transcende a Política de Defesa Nacional é a finalidade de um patrimônio diplomático e militar, tanto no plano conceitual, como no plano instrumental de inserção internacional e da política externa brasileira. A PDN exige o equacionamento conceitual e político dos fatores que se inscrevem nas relações civis-militares. Está em elaboração pelo Ministério da Defesa o Livro Branco de Defesa Nacional. Este será um documento público que expõe a visão do governo sobre o tema da defesa, a ser divulgado para as comunidades nacional e internacional.

Antes da criação do Ministério da Defesa havia poucos estudos acadêmicos na área de Defesa no Brasil, o que limita o debate sobre a temática na esfera pública brasileira. No

entanto, a partir da criação do Ministério da Defesa houve um movimento importante na mudança nesse quadro, como reflexo da política de defesa. Foi incentivada a pesquisa acadêmica em Defesa, e esta nova realidade será considerada como objeto desta pesquisa. A principal iniciativa para esta mudança está no incentivo à pesquisa na área de Defesa no Brasil.

Para que esse debate seja possível, a Defesa deve ser parte do debate político nos diversos segmentos da sociedade e converter-se num instrumento político do Estado brasileiro que, por ser conhecido e debatido, tem maior apoio social. No Legislativo brasileiro existem duas comissões de Relações Exteriores e Defesa Nacional: uma na Câmara dos Deputados e outra no Senado Federal. Essas comissões têm papel importante no debate da Defesa Nacional.

Oliveira (2005, p. 106) considera que o Legislativo é mantido à margem do emprego da força militar do país. Quando há maior ou menor participação dos parlamentares, individualmente considerados, isto não implica alteração da regra geral: a responsabilidade pela defesa cabe ao presidente da República. Dessa forma, a participação do Poder Legislativo no debate das questões de defesa tem sido tímida e pouco priorizada em sua agenda. Essa baixa participação política do Legislativo sobre questões de Defesa ocorre, em especial, nos países de regime presidencialista.

Pode-se observar que a área de Defesa sofreu alterações significativas ao longo da história recente do Brasil. Essa mudança possibilitou a ampliação do debate sobre essa área, de modo a contemplar a participação de novos atores e temáticas. O quadro histórico aqui traçado servirá de apoio à análise a ser realizada durante a pesquisa.

4. Aspectos informacionais da política de defesa do Brasil

A circulação de informação como elemento presente na Política de Defesa do Brasil será tratada nesta seção. Essa circulação de informação se evidencia na relação do Estado com a sociedade brasileira, no modo de operação das atividades de Defesa, bem como na atuação militar do Estado brasileiro em relação com os demais países. Nessa análise aparte-se do que consta nos documentos oficiais para a partir daí, considerá-los como elemento de atuação do Estado.

Nos dispositivos legais são apresentados diversos aspectos que consideram circulação da informação no contexto da atuação da Defesa no Brasil. Nessa seção serão analisados esses aspectos e as possíveis influências na construção do debate das questões de Defesa no Brasil.

Nesses documentos, diversos aspectos sobre a circulação de informação no contexto da Defesa no Brasil são apresentados. Destacamos os seguintes aspectos que serão aqui desenvolvidos: a atuação das forças armadas, em rede e no contexto cibernético; a indústria

e a tecnologia de defesa; a defesa e a política externa; a profissão militar e o serviço militar obrigatório; e a informação militar fora das forças armadas.

A PDN considera o avanço da tecnologia da informação como um aspecto importante no novo contexto internacional, a forma de inserção ou não nesse contexto como possível fonte de conflitos.

A tecnologia de informação igualmente afeta o modo de atuação na Defesa do Estado: na operacionalidade das forças, na atuação dos serviços de inteligência, no modo como as forças se relacionam com a sociedade. Ou seja, afeta a tecnologia da informação afeta todo o modo de operação militar.

Os ataques cibernéticos passam a ser uma ameaça à segurança da sociedade. Desse modo, faz-se necessário o investimento no sentido de evitar ou minimizar os efeitos de ataques cibernéticos. As consequências desses ataques seriam danosas tendo em vista o alto grau de dependência das tecnologias de informação na atualidade.

A integração das forças armadas é um aspecto que requer ampliação do regime de informação no contexto interno do Ministério da Defesa, a fim de que a articulação entre as forças singulares se desenvolva de modo a atender aos desafios de atuação nos setores espacial e cibernético. Nesse contexto, a END propõe a atuação das forças armadas em rede.

A capacidade de atuação em rede, na concepção da END, deve ser uma habilidade de todos que atuam no contexto das forças armadas, sendo essa componente da prática militar. A END aponta três setores estratégicos: o espacial, o cibernético e o nuclear. O setor cibernético tem particular interesse nesse trabalho. Nesse setor inclui a capacidade das forças armadas de fazer uso eficiente das tecnologias de comunicação e informação no desenvolvimento de sua atividade fim.

END aponta para a necessidade de investimentos em instrumentos de comunicação que possibilitem a integração operacional das Forças Armadas. O uso desses instrumentos modifica o *modus operandi* das forças singulares possibilitando maior integração operacional.

As atividades operativas de Defesa ganham nova dinâmica com o uso das tecnologias de informação e comunicação, que demandam conhecimento técnico especializado. Dessa forma ganha importância a profissionalização das Forças Armadas. Conforme observa Giddens (2008, p. 248):

[...] a comunicação eletrônica abriu possibilidades de coordenação das forças militares aumentando grandemente a extensão da zona de guerra. Possibilitando o relato instantâneo, isso acabou trazendo a guerra ao domínio público de um modo bastante coerente com o apoio que “esforços de guerra” demandam dos cidadãos de um Estado moderno, embora tais notícias também possam, com certeza, repercutir nas aspirações das autoridades do Estado (GIDDENS, 2008, p. 248).

As atividades militares e de relações exteriores no Brasil estão centralizadas na União conforme, prevê a Constituição Federal. Assim, cabe à instância federal dos três poderes deliberar sobre as questões de defesa.

A END aponta a tecnologia e o conhecimento como fator estratégico para o Brasil, não apenas no campo da defesa, mas também como fator de desenvolvimento do país. O desenvolvimento de tecnologia militar contribui para o avanço da tecnologia em outros setores da sociedade. No entanto, o intercâmbio para o desenvolvimento de tecnologia militar e civil não é muito comum na história brasileira. Hoje, mais do que nunca, esse intercâmbio se torna indispensável.

A END igualmente considera que a tecnologia e o conhecimento representam um fator estratégico para a intendência nacional. O desenvolvimento de uma indústria nacional de defesa, com tecnologia autônoma, é um dos pontos enfatizados pela END. Na área de atuação da Marinha do Brasil, a construção do submarino de propulsão nuclear é um dos projetos apontados pela END como elemento propulsor para o desenvolvimento brasileiro e um diferencial estratégico ao país.

A indústria de Defesa é um dos complementos não estatais mais significativos da Defesa no Brasil. A indústria brasileira de Defesa produz tanto para as Forças Armadas brasileiras quanto para as de outros países. O Programa de Desenvolvimento de Submarinos (Prosub) da Marinha, criado pelo acordo estratégico firmado entre Brasil e França em 2008, prevê transferência de tecnologia francesa para o Brasil. O projeto para o reator do submarino nuclear, entretanto, é exclusivamente brasileiro. Os franceses se comprometeram a repassar às indústrias brasileiras a técnica de fabricação de peças usadas nos submarinos. Atualmente, apenas cinco países dominam essa tecnologia: China, Estados Unidos, França, Inglaterra e Rússia¹⁵. Graças a esse programa, o Brasil passará a integrar o grupo.

O Brasil é um país que tem seus valores pautados na busca de solução pacífica para as controvérsias surgidas com outros países. Essa concepção é igualmente apresentada pela PDN, que considera que a Defesa deve ser compatível com a estatura e com as aspirações políticas do país.

Os objetivos da atividade de Defesa no Brasil expressam o modo como a atuação militar está em consonância com as aspirações políticas do Brasil no plano regional e internacional. A END associa a liderança do Brasil ao desenvolvimento da defesa com o envolvimento na população brasileira no debate dessa questão.

No contexto de uma análise que considera o Estado como parte de um sistema internacional de Estados, a atuação do Brasil é entendida como elemento desse sistema. Sob esse ponto de vista toda a ação do Estado brasileiro terá reflexo no sistema como um todo. A busca do “lugar que lhe cabe” tem relação com uma possível redução da hegemonia norte-americana, enquanto outros Estados, comparativamente, ampliam sua influência nos

15 Cf. <http://www.senado.gov.br/sf/comissoes/cre/ap/AP20090827_Apresentacao_do_Ministro_Nelson_Jobim.pdf> Acesso em: 25 set. 2011.

destinos do sistema internacional. É relevante considerar que qualquer ação militar Brasileira tem reflexo no sistema internacional, por essa razão a busca de protagonismo no sistema internacional passa também pela ação militar.

Sabe-se que atuação militar não é um fim em si mesmo, mas um entre tantos instrumentos possíveis da política externa, um instrumento de realização de políticas de longo prazo.

A Constituição Federal prevê limites na circulação de informações quando decretado Estado de Defesa. Espera-se que o estado de defesa seja limitado no tempo e no espaço de modo a minimizar os prejuízos às liberdades fundamentais dos cidadãos.

A Constituição Federal prevê o serviço militar obrigatório para cidadãos do sexo masculino. A temática do serviço militar obrigatório é tratada na END. O serviço temporário de jovens nas Forças Armadas possibilita a ampliação do conhecimento militar a um grupo que, futuramente, irá integrar outros setores da sociedade. A convocação de conscritos ocorre nas três forças singulares, embora seja mais valorizada pelo Exército brasileiro.

O serviço militar pode ser contextualizado entre as obrigações da cidadania, conforme coloca Giddens (2008, p. 249): “Se o estado soberano é uma ordem poliárquica, na qual os direitos de cidadania são o ‘preço pago’ pela classe dominante pelos meios de exercer seu poder, a cidadania, por sua vez, implica a aceitação das obrigações do serviço militar.”

Cabe notar que o serviço militar obrigatório não impede a renovação dos recursos humanos das Forças Armadas. Entre as inovações na incorporação de jovens às Forças Armadas pode-se destacar a inclusão de mulheres desde a década de 1980 e a inclusão de oficiais formados no meio civil, não cabendo exclusivamente às academias militares a formação de oficiais.

A profissionalização militar está relacionada à manutenção de uma estrutura armada permanente e bem equipada. Para manter essa estrutura faz-se necessário, cada vez mais, o conhecimento especializado para lidar com tecnologia militar mais avançada. Assim, a profissão militar demanda conhecimentos específicos que são ensinados tanto em cursos regulares de formação quanto em cursos extraordinários. Nesse processo de qualificação, os militares realizam cursos promovidos tanto por Organizações Militares quanto por instituições civis, especialmente nas universidades. A qualificação dos militares tem sido um campo de forte interação entre militares e civis.

A END assinala algumas estratégias a serem utilizadas para que se amplie a participação da sociedade e da administração pública nas questões de Defesa. A END valoriza a integração entre Forças Armadas, meio universitário e meio empresarial em prol do desenvolvimento tecnológico e que seja igualmente útil a militares e a civis.

O poder judiciário, no contexto da justiça militar, armazena e produz diversas informações constantes de processos referentes à sua especialidade. A Justiça Militar tem como

atribuição processar e julgar os crimes militares definidos em lei e é guardiã e organizadora de informações contidas em processos. Essas informações podem ser consideradas como fonte de informações privilegiadas para a pesquisa acadêmica das questões de defesa, revestindo-se, portanto, de capital importância para a pesquisa histórica e para os estudos do gênero.

5. O campo acadêmico da defesa

Uma das características do novo regime de informação na área de Defesa no Brasil é a participação de pesquisadores civis dedicados aos estudos das questões de Defesa. Pode-se destacar, nesse processo: o incentivo às pesquisas acadêmicas que é dado pelo Pró-defesa, a pesquisa e formação de pesquisadores da temática da Defesa no âmbito da Pós-graduação em universidades civis brasileiras, associações acadêmicas que debatem a temática e promovem eventos e periódicos acadêmicos dedicados à temática.

Entretanto, os sistemas militares de ensino são autônomos e submetem-se a legislações diferentes daquelas que regem o sistema civil. A Lei n.º 9.394/96, que “estabelece as diretrizes e bases da educação nacional” no que tange ao ensino nas instituições militares, assim prevê: “Art. 83 - O ensino militar é regulado em lei específica, admitida a equivalência de estudos, de acordo com as normas fixadas pelos sistemas de ensino.” Os cursos do sistema de ensino militar não se submetem à avaliação do Ministério da Educação ou da CAPES.

O Programa de Apoio ao Ensino e à Pesquisa Científica e Tecnológica em Defesa Nacional - Pró-Defesa é um passo significativo dado na direção da criação de um campo acadêmico consolidado na área de Defesa no Brasil. Para seu desenvolvimento foram publicados dois editais: o primeiro foi publicado em 2005, com vigência até 2009; o segundo, publicado em 2008, com vigência até 2012.

O Pró-Defesa busca incentivar projetos de pesquisa e formação de recursos humanos em nível de Pós-Graduação em Defesa Nacional. Esse incentivo visa ao desenvolvimento e consolidação do pensamento brasileiro na área.

Entre os objetivos específicos do programa destaca-se a criação de programas de pós-graduação em Defesa Nacional e a criação de áreas de concentração em programas já existentes. Todos têm como finalidade estimular a ampliação da produção científica e o intercâmbio acadêmico nessa área, especialmente pelo intercâmbio de instituições civis e militares. Dessa forma, busca estender o debate entre especialistas civis e militares no desenvolvimento das pesquisas.

A temática da Defesa Nacional é ampla e abarca diversas visões. De modo a especificar o seu foco de atuação, definiu, em ambos os editais, suas áreas temáticas contempladas da seguinte forma em ambos os editais:

O **PRÓ-DEFESA** contempla a área de Defesa Nacional, entendida como a defesa da integridade do território, da soberania e dos interesses nacionais contra ameaças preponderantemente externas. Confere ênfase, ainda, a aspectos da defesa nacional que contribuam para a consolidação da estabilidade regional, para a manutenção da segurança internacional e para a projeção do Brasil no cenário internacional (CAPES, 2005 e 2008).

Quanto ao desenvolvimento de pesquisa sobre Defesa, na Pós-graduação brasileira, esta temática teve forte contribuição do Pró-defesa. Podem-se observar, pelo que se vê nas grandes-áreas de conhecimento, diferenças na institucionalidade dos programas de Pós-graduação. Nas áreas exatas/saúde, as pesquisas são desenvolvidas pelos programas existentes. Não são criados programas específicos para a área de defesa em instituições civis de ensino. No âmbito militar, destacam-se os cursos de mestrado e doutorado em “Engenharia de Defesa”, do Instituto Militar de Engenharia, cujo início se deu em 2007.

Nas Ciências Humanas/Sociais existem cursos específicos de Defesa e em cursos de relações internacionais com linhas de pesquisa em defesa. Dessa forma observa-se a tendência do entendimento da Defesa como objeto de estudo das ciências sociais e humanas, mais especificamente relacionada a Ciência Política e Relações Internacionais. Esses cursos serão detalhados na seção seguinte.

Esse requisito dá nova dinâmica às atividades de pesquisa permitindo um maior fluxo de informação entre instituições civis e militares. Outro requisito igualmente importante para ampliar o fluxo de informações no âmbito da Defesa é o uso de tecnologia da informação para a troca de informações entre os pesquisadores e a sociedade.

Pode-se constatar a existência de sites na internet que divulgam as pesquisas e as atividades acadêmicas. Entretanto, em alguns casos, a informação ali registrada não é constantemente atualizada e os sites nem sempre são de fácil navegação. Alguns grupos de pesquisa fazem igualmente uso de redes sociais como Facebook e Twitter como forma de divulgação.

Os programas devem ser mencionados por debaterem profundamente as questões de política de Defesa no contexto das Ciências Humanas e/ou Sociais. Pode-se observar que, em face das demandas dos editais do Pró-Defesa, especificadas no item anterior, e o fato de que os pesquisadores atuam dispersadamente, ou seja, em diferentes instituições, há programas de pós-graduação que são organizados por meio de convênio envolvendo duas ou mais instituições.

A seguir, a relação de instituições e respectivos programas suscitada no primeiro parágrafo deste item: Consórcio Forças Armadas Século XXI (UFSCAR – UFPA – FGV) e Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP e PUC-SP).

As Associações Acadêmicas são importantes para o desenvolvimento, o estímulo e a geração de condições de desenvolvimento da pesquisa. Desempenham o trabalho de preservação da história da área de estudo pelo registro das suas atividades ao longo do tempo.

A principal associação acadêmica que se dedica a temática da Defesa é a Associação Brasileira de Estudos de Defesa (ABED). Entretanto, outras associações se dedicam a temáticas tais como a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) que mantém um Grupo de trabalho, o GT14 - Forças Armadas, Estado e Sociedade; o Instituto de Geografia e História Militar do Brasil (IGHMB); a Associação Brasileira de Relações Internacionais; e a Associação Brasileira de Ciência Política.

Na análise sobre a Defesa como estudo acadêmico é importante considerar os periódicos que tratam o tema uma vez que o periódico é considerado um dos mais importantes veículos de comunicação e atualização de conhecimentos na comunidade científica. O periódico serve de veículo de registro do conhecimento científico, além de ser o único capaz de atingir um grande número de leitores. Por seu caráter oficial e permanente, reflete as atualidades científica e técnica, informando sobre os últimos avanços do conhecimento.

A partir da análise as informações do WebQualis do triênio 2007-2009, podemos chegar a algumas conclusões. Pode-se observar que os periódicos relacionados à Defesa têm caráter interdisciplinar; que a maioria dos periódicos são vinculados a instituições militares; que esses periódicos recebem artigos tanto de civis quanto de militares. A existência de periódicos vinculados a Universidades e Associações já demonstra a notória ampliação que tende a ser maior no próximo triênio de avaliação. A interdisciplinaridade dos estudos de Defesa enseja muitos artigos, publicados em revistas da área de Política e Relações Internacionais.

O apoio ao estudo das questões referentes à Defesa é indispensável. Não se pode imaginar que a Defesa do Estado possa ser debatida apenas por agentes do Estado. A democracia depende da participação do maior número de segmentos da sociedade na construção de um efetivo debate sobre a política de Defesa, para o qual diversos atores são convidados a participar, cujas ideias exercem importante papel. Embora haja o aumento do número de pesquisadores especializados em Defesa, ainda há muito a se fazer nessa área. A inclusão a Defesa como integrante da área do conhecimento acadêmico se enquadra nesse processo. A afirmação da democracia demanda o desenvolvimento da política de defesa em novos alicerces, ou seja, com a diversificação de atores que participem do debate.

6. Considerações finais

A política de Defesa, assim como as demais políticas de Estado, requer o debate com a sociedade, por meio da qual ela possa expressar seus anseios. Nesse processo, a circulação

de informações sobre a Defesa contribuiu para o debate, pois fornece subsídios para que os participantes tenham uma visão mais abrangente dos aspectos envolvidos.

O Estado é um ator privilegiado, trabalha com informações públicas e privadas sobre a população e sobre as instituições. Embora esse trabalho sempre seja presente na atuação estatal, o advento de novas tecnologias de informação e comunicação modificaram a dinâmica da atuação do Estado de modo a trazer maior controle, agilidade e transparência aos processos administrativos. Por outro lado, essa mesma tecnologia possibilita ao cidadão um maior acesso às informações sobre o Estado e permite, assim, ter maior participação e no debate sobre as políticas de Estado. Nesse contexto, a Política de Defesa, como uma política de Estado, é construída tendo à disposição os recursos eletrônicos para difundir informação aos diversos segmentos da sociedade de modo que esses possam debatê-las.

A Constituição de 1988 consolidou-se a democracia brasileira e criou um ambiente estímulo ao debate sobre diversas áreas de atuação do governo, com um leque mais amplo de atores envolvidos. As questões de Defesa, deste século XXI, mereceram, neste trabalho, uma análise sob dois aspectos. O primeiro, referente à busca de um novo marco legal que registrasse a Política de Defesa do país em documentos públicos, que irão culminar na publicação do *Livro Branco de Defesa Nacional*. Este será um documento de referência sobre as atividades de Defesa. De modo a manter sua atualidade, far-se-ão necessárias reedições do livro branco, a fim de que venham a refletir o produto de futuros debates, uma vez que, os interesses sociais naturalmente se alteram ao longo do tempo, em face de novas circunstâncias políticas, internas e externas, econômicas e sociais.

O segundo aspecto é a formação de um corpo acadêmico que estude as questões de Defesa, que passa a ser um assunto acadêmico relevante, a ser estudado no âmbito universitário, mediante programas de Pós-Graduação. Dessa forma, as questões de Defesa ganham uma análise mais aprofundada, com um alicerce teórico mais efetivo. Nesse aspecto, como já dito anteriormente, destaca-se prioritariamente, o intercâmbio entre o meio acadêmico e as instituições militares graças ao Pró-Defesa.

O desenvolvimento da pesquisa acadêmica é significativo pelo acesso ao uso das tecnologias de informação e comunicação que possibilitam rapidez e intercâmbio de informação em diferentes pontos do vasto território brasileiro, tornando possível, inclusive, que o ensino e a pesquisa se realizem em convênio com instituições dispersas geograficamente.

Em ambos os casos evidencia-se a que intenção do debate político provoca mudanças no regime de informação na área da Defesa no contexto da democracia brasileira. No passado, por razões políticas, o tema se restringia ao âmbito governamental. A troca de informações entre o Estado e a sociedade era bastante limitada. Atualmente, em face da mudança das condições políticas, o regime de informação é marcado pela ampliação do debate, por meio de estudos acadêmicos e pela institucionalização da política de defesa.

Não restam dúvidas de que as mudanças nas circunstâncias políticas afetaram fortemente o regime de informação. Como se pode observar o debate da temática de Defesa ganhou nova dinâmica no contexto democrático. Nesse aspecto, tem-se um exemplo de como as circunstâncias políticas refletem na produção, disseminação e uso da informação, ou seja, refletem no que vem a ser o regime de informação vigente.

O presente estudo ainda está em aberto, uma vez que as mudanças no regime de informação no campo da Defesa no Brasil estão em pleno curso. Seria proveitosa a realização de outras pesquisas para verificar o acompanhamento dessas mudanças que ainda estão por vir na área de Defesa no Brasil.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BRAMAN, Sandra. *Changes of state: information policy and power*. Cambridge, MA: MIT Press, 2006.

_____. The emergent global information policy regime. In BRAMAN, Sandra (Ed.) *The emergent global information policy regime*. Houndsmills, UK: Palgrave Macmillan, 2004. p. 12-37. Disponível em: <https://pantherfile.uwm.edu/braman/www/bramanpdfs/022_emergentregime.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2010.

_____. Information Policy and the Information Regime: Critical Review of Analytical Frameworks and Concepts. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA “POLÍTICA E REGIME DE INFORMAÇÃO: ABORDAGENS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS”, 3, 2009, Rio de Janeiro. *Anais ...* Rio de Janeiro, 2009.

_____. Defining information policy. *Journal of Information Policy*, v. 1, p. 1-5, 2011. Disponível em: <<http://jip.vhost.psu.edu/ojs/index.php/jip/index>>. Acesso em: 5 maio 2011.

_____. A economia representacional e o regime global da política de informação. In MACIEL, Maria Lucia; ALBAGLI, Sarita (Orgs.). *Informação, conhecimento e poder: mudança tecnológica e inovação social*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011. p. 41-66.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações em pelas emendas constitucionais n^{os} 1/92 a 53/2006 e pelas emendas constitucionais de revisão n^{os} 1 a 6/94*. Brasília: Senado Federal, Secretaria de Edições Técnicas, 2007.

BRASIL. Lei nº 11.111 de 05 de maio de 2005a. Regulamenta a parte do disposto no inciso XXXII do caput do art.5º da Constituição Federal e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 6 maio 2005a. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11111.htm>. Acesso em: 15 out. 2009.

BRASIL. Decreto nº 5.484 de 30 de junho de 2005b. Aprova a Política de Defesa Nacional, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 1 jul. 2005b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Decreto/D5484.htm>. Acesso em: 15 out. 2009.

BRASIL. Decreto nº 6.703 de 18 de dezembro de 2008. Aprova a Estratégia Nacional de Defesa, e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 19 dez. 2008. Disponível em: <http://www.mar.mil.br/diversos/estrategia_defesa_nacional_portugues.pdf>. Acesso em: 25 set. 2011.

CAPES. *Instruções para Apresentação de Projetos do Programa de Apoio ao Ensino e à Pesquisa Científica e Tecnológica em Defesa Nacional Pró-Defesa. Edital Pró-Defesa Nº 01 / 2005*. Brasília, 28 de abril de 2005.

CAPES. *Instruções para Apresentação de Projetos do Programa de Apoio ao Ensino e à Pesquisa Científica e Tecnológica em Defesa Nacional Pró-Defesa. Edital Pró-Defesa Nº 01 / 2008*. Brasília, 28 de abril de 2008.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

CASTRO, Celso; D'ARAUJO, Maria Celina. *Militares e política na Nova República*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001.

D'ARAUJO, Maria Celina. *Militares, democracia e desenvolvimento: Brasil e América do Sul*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

FROHMANN, Bernd. *Taking information policy beyond Information Science: apply the actor network theory*. Edmonton, 1995. Disponível em: <<http://www.fims.uwo.ca/people/faculty/frohmann/Documents/TAKING%20INFORMATION%20POLICY%20BEYOND%20INFORMATION%20SCIENCE.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2010.

GIDDENS, Anthony. *O Estado-nação e a violência: segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico*. São Paulo: EdUSP, 2008.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélida. Da organização do conhecimento às políticas de informação. *Informare – Cad. Prog. Pós-Grad. Ci. Inf.*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 58-66, jan./dez. 1996.

_____. Las acciones de transferencia de información y la comunicación. *Investigación Bibliotecológica*, México, v. 11, n. 23, p. 19-31, jul./dic. 1997.

_____. Da política de informação ao papel da informação na política contemporânea. *Revista Internacional de Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 67-93, abr. 1999.

_____. Novos cenários políticos para a informação. *Ciência da Informação*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 27-40, jan./abr. 2002.

_____. Escopo e abrangência da Ciência da Informação e a Pós-Graduação na área: anotações para uma reflexão. *Transinformação*, Campinas, v. 15, n. 1, p. 31-43, jan./abr. 2003.

_____. Informação, conhecimento e poder: do ponto de vista das relações entre política, economia e linguagem. In. ALBAGLI, Sarita; MACIEL, Maria Lucia (orgs.). *Informação, Conhecimento e poder: mudança tecnológica e inovação social*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011. p. 183-210.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.

LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de. *Agir comunicativo, discurso e trabalho imaterial*. Rio de Janeiro, 2009. Relatório do estágio (pós-doutorado) – Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2009.

OLIVEIRA, Eliézer Rizzo de. *Democracia e Defesa Nacional: a criação do Ministério da Defesa na presidência de FHC*. Barueri, SP: Manole, 2005.

WERSIG, G.; WINDEL, G. Information science needs a theory of 'information actions'. *Social Science Information Studies*, v. 5, p. 11-23, 1985.

AS IMPLICAÇÕES BURGUESAS DA ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS

Gilvan Luiz Hansen¹
Gilvan Luiz Hansen Júnior²
Ozéas Corrêa Lopes Filho³

1. A esfera pública burguesa: significado e contexto de formação

Quando falamos de esfera pública burguesa, principalmente se o referencial para esta expressão é de cunho habermasiano, temos que considerar como decisivo que a mesma é oriunda de um processo histórico. Isso significa que ela não surge instantaneamente, mas é resultado de um conjunto de fatores que se acumula ao longo do tempo e que gera desdobramentos e conseqüências.

A ideia de esfera pública burguesa trazida por Habermas na obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* traz implícita um duplo sentido ao conceito de burguês, refletindo tanto uma dimensão econômica quanto uma perspectiva social. Ser burguês é estar sujeito a um tipo de relação capitalista, voltada ao comércio, ao consumo, ao lucro; mas, ao mesmo tempo, é viver nos “burgos”, nas cidades, com a intrincada gama de implicações que isso traz.

E esse processo de constituição da esfera pública moderna, interpretada por Habermas como esfera pública burguesa, tem seu início já na Idade Média, especialmente ao longo da chamada Baixa Idade Média. Das sementes aí plantadas surgem os elementos viabilizadores da esfera pública burguesa. Passemos a resgatar alguns destes elementos e aspectos significativos.

2. O feudalismo e as Cruzadas

O feudalismo predominante na organização das sociedades medievais, mormente na Alta Idade Média, ocasionou uma situação de descentralização política, posto que os reis, os senhores

1 Doutor em Filosofia, docente do Departamento de Direito Privado da Universidade Federal Fluminense (UFF), do Mestrado Profissional em Justiça Administrativa (PPGJA/UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). Também é líder dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”, ambos registrados no CNPq.

2 Graduando em Direito pela IMED/RS, participante do Grupo de Pesquisa “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

3 Doutorando do PPGSD/UFF, docente, servidor público federal e participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

feudais e seus vassalos criaram um sistema de interdependência onde a terra era explorada de forma descentralizada, com o pagamento de tributos e taxas específicos em face desta concessão.

Assim, os senhores feudais concediam aos feudatários o uso e posse da terra, recebendo a devida compensação patrimonial (pecuniária ou em produtos).

Tal sistema, porém, gerava como efeito a descentralização política, pois desde que fossem pagos devidamente os valores combinados pela exploração da terra, esta continuava sob o controle de gestão dos feudatários, que a repassavam por herança aos seus primogênitos.

Em contrapartida, as paróquias, nomes dados aos feudos conferidos pela hierarquia da Igreja cristã aos seus “servidores” (padres, bispos, etc.), não estavam afeitos às mesmas consequências descentralizadoras das terras seculares, já que os sacerdotes, graças ao expediente do celibato clerical exigido na instituição eclesial, de princípio não deixavam filhos como herdeiros para os seus bens; e mesmo quando algum destes clérigos se via em condição anômala, sua prole era considerada bastarda e, por conseguinte, juridicamente afastada de qualquer direito sucessório ou hereditário. O principal resultado disso era uma força política concentrada muito maior na Igreja cristã do que nos reinos seculares medievos.

Sob este prisma, o feudalismo começa a se tornar desinteressante para os reis e nobres seculares medievos, ávidos por expandir seu poder político e econômico, mas de algum modo controlados ou impedidos disso pelo poder eclesial.

Igual desprestígio apresenta o feudalismo quando analisado pela ótica dos comerciantes, pois os mesmos se vêem prejudicados nos negócios pela logística feudal: para poder oferecer seus produtos e serviços, estes necessitam transitar em cada feudo, submetendo-se aos riscos da empreitada, visto que cada feudo tem suas regras e normas próprias. Comercializar os produtos, como um mascate que se desloca por entre os feudos, implica em estar sujeito à negação de concessão para comercializar produtos neste feudo, pagar comissões exorbitantes naquele feudo, ter suas mercadorias apreendidas naquele outro, ou ainda, ser aprisionado, despossuído dos bens ou morto noutro; é sempre uma operação de risco, que acaba encarecendo os produtos e serviços, diminuindo margens de lucro.

A esses inconvenientes a que os comerciantes são submetidos, via de regra, pelos senhores feudais, assoma-se a vigilância atenta, que por vezes beira a perseguição, que lhes é imputada pela Igreja cristã, posto que esta instituição combate a usura e o lucro, finalidade-mor dos negócios e do comércio.

A partir do séc. VIII, todavia, a ocupação árabe de parte da península ibérica, com a decorrente ameaça de expansão territorial e de disseminação religiosa do muçulmanismo faz com que a Igreja cristã, a realeza e a nobreza se unam em torno da necessidade de consolidar reinos cristãos na Europa. Esse mesmo espírito acaba motivando, ao início do segundo milênio, o empreendimento expansionista rumo ao oriente, através das Cruzadas.

As Cruzadas, expedições iniciadas a partir de 1096 da era cristã, representam a confluência dos interesses da Igreja cristã, dos reis, da nobreza e dos comerciantes:

- a) A Igreja cristã tinha como interesse a expansão e propagação do cristianismo, fator gerador de ampliação do domínio político e do aumento de arrecadação por parte de novos fiéis.
- b) Os reis e nobres, além das riquezas advindas dos espólios das conquistas e das novas terras conquistadas, almejavam recuperar as terras dos seus feudos e concentrar maior poder político. Isso porque, em face da guerra santa, convocavam os feudatários e seus herdeiros para formar o exército de combatentes e, diante do óbito destes, a terra retornava ao controle dos nobres e dos reis.
- c) Os comerciantes obtinham vantagens com as Cruzadas porque tinham a possibilidade de auferir dividendos com a comercialização dos produtos e serviços atinentes à guerra (armas, munições, fardamentos, alimentos, bebidas, ferraria, selaria, etc.), acompanhando as caravanas. Além disso, participando dos resultados das pilhagens, aquinhoavam produtos a serem vendidos na Europa. Assomado a isso tudo, ainda firmavam parcerias comerciais com os negociantes orientais, garantindo especiarias a serem levadas e comercializadas na Europa. Finalmente, outro fator decisivo a beneficiar os comerciantes, e que se vincula à logística necessária às campanhas das Cruzadas, é o surgimento das corporações de ofício, então apoiadas pela Igreja e pelos reis, posto que a presença destas garantia uma padronização dos atos de comércio e dos preços, bem como um maior controle sobre a qualidade dos produtos.

As Cruzadas provocam uma mudança do cenário político, econômico e social medieval, propiciando a gradativa derrocada do feudalismo e, com ela, a quebra do sistema obrigacional vigente. Os servos e vassalos, sem as condições de continuidade nas terras dos antigos senhores, passam a migrar para as cidades que se formam, seja nas ruínas das cidades romanas, seja nas vilas oriundas das feiras comerciais que se tornaram permanentes por toda a Europa (Antuérpia, Flandres e Champagne, por exemplo).

O comércio efervescente nas cidades medievais promoveu a possibilidade de absorção de parte do contingente populacional migrante do meio rural, enquanto mão-de-obra não especializada.

Ao mesmo tempo, gerou uma mudança nas relações entre o rei e os seus súditos, pois a riqueza gerada pelo comércio fez com que o primeiro se sentisse impelido a cobrar impostos mais elevados dos cidadãos, tendo que, em contrapartida, oferecer-lhes serviços em troca (segurança, iluminação urbana, estradas, etc.). Ademais, isso impingiu uma exigência de gradativa separação entre as coisas e o patrimônio do estado e as coisas e o patrimônio do rei.

Outro aspecto decisivo para a formação da esfera pública moderna foi a influência cultural árabe no ocidente. O embate com os árabes no oriente e a ocupação árabe da península ibérica até 1330 permitiram que o patrimônio cultural armazenado no oriente desde a época de Alexandre de Macedônia (séc. IV a.C.) se tornassem conhecidos na Europa. Dentre os contributos trazidos à baila neste período, destacam-se o resgate das obras Aristotélicas, as reflexões dos filósofos orientais (Avicena, Averrois, etc.), além dos mapas legados pelos fenícios; os dois primeiros contribuíram para o desenvolvimento da Escolástica e o último foi decisivo para a vanguarda dos países ibéricos nas navegações que resultaram na descoberta das Américas.

3. A esfera pública burguesa enquanto perspectiva econômica

A expressão “burguesa” utilizada por Habermas para definir a esfera pública moderna adquire significado no âmbito econômico porque nos remete para uma nova forma de compreender os negócios e as atividades produtivas.

Durante o período medieval, o lucro e a usura eram combatidos pela Igreja cristã que, valendo-se da interpretação de determinados textos bíblicos, propugnava a condenação destes elementos ligados às atividades econômicas (por exemplo: Mateus 6,26; Lucas 10,4). O acúmulo de bens ou a preocupação com os “alforjes cheios” não deve fazer parte do horizonte de um cristão, pois Deus proverá as necessidades fundamentais.

Em face disso, o comércio tinha severo controle por parte da Igreja cristã e os comerciantes se viam impedidos de práticas mercantis reconhecidas e admitidas se não fizessem parte de corporações de ofício.

Ora, a Igreja dispensava um ensinamento que não era especialmente favorável aos comerciantes, ou que lhes era até francamente hostil. Considerava como “usura” não apenas – como nos nossos dias – o fato de se exigir um juro excessivo, mas “qualquer acréscimo fornecido por quem pede emprestado a quem empresta”, – por mais ínfimo que esse acréscimo fosse. Os textos da Escritura em que esta doutrina se baseava eram, aliás, ambíguos; um passo do Deuteronômio (Antigo Testamento) proibia aos judeus a prática entre si do empréstimo a juros; Cristo (Lucas VI, 34-35) aconselhava – sem que o ordenasse! – “a emprestar sem nada esperar em troca”. Sobre uma base tão frágil, foi evidentemente o espírito do tempo que construiu um edifício tão sólido.⁴

Todavia, à medida que a riqueza era gerada como resultado das transações de especiarias e outros produtos trazidos do oriente, graças às rotas viabilizadas pelas Cruzadas, os comerciantes e suas corporações desenvolveram subterfúgios para escapar ao rígido controle eclesial, alicerçado nos ditames do Direito Canônico.

4 WOLFF, 1988, p. 134.

O problema era, portanto: como desenvolver os negócios sem incorrer na condenação da usura? Paradoxo aparente: se não tivessem esbarrado com este obstáculo, teriam mercadores e cambistas sido tão inventivos?⁵

A efervescência das relações comerciais a partir do séc. XII faz surgir, nos escombros das antigas cidades romanas e nas encruzilhadas dos feudos, as feiras.

Inicialmente, as feiras são restritas, para acontecer em algumas semanas (duas a três), mas *pari passu* se tornam permanentes; isso sem contar que “era frequente sucederem-se várias feiras em lugares vizinhos, durante a maior parte do ano”⁶.

As feiras têm um papel decisivo neste segundo momento da Idade Média, pois elas incentivam o desenvolvimento de instrumentos comerciais como: os seguros, a formação de bancos para empréstimos e das lojas de câmbio, bem como os protótipos das notas promissórias e das letras de câmbio.

O papel das feiras podia ser múltiplo. Comercialmente, punham em relação mercadores de regiões muito diversas, aos quais estas reuniões periódicas proporcionavam ocasiões certas de encontro; muitas vezes constituíam também um escoamento cômodo para uma grande região de produção – era o caso, sobretudo, dos panos. Mas desempenhavam também um papel financeiro. O crédito era nelas largamente utilizado. Os mercadores tinham de contrair empréstimos, reembolsáveis na feira, para adquirirem as mercadorias que nela iam vender. Quando, no fim de uma feira, lhes acontecia ficarem a dever dinheiro, podiam mandar estabelecer uma letra de feira, isto é, um reconhecimento da sua dívida, pagável na próxima feira, e que servia também para aí saldarem dívidas contraídas noutros lugares, cujo pagamento fora estipulado na feira⁷.

Ademais, as feiras viabilizaram o incremento de associações e corporações mercantis, que surgem concomitantemente ao crescimento da cidade medieval.

As corporações de mercadores, enriquecidas de recursos, obtêm grande sucesso e poderes políticos, a ponto de conquistarem a autonomia para alguns centros comerciais, de que se citam como exemplos as poderosas cidades italianas de Veneza, Florença, Gênova e outras.

Vale ressaltar que os comerciantes, organizados em poderosas ligas e corporações, conquistam enorme poder político e militar que vão tornando autônomas as cidades mercantis a ponto de, em muitos casos, os estatutos de suas corporações se confundirem com os estatutos da própria cidade.

É nessa fase que começa a se consolidar o direito comercial, interpretado das regras corporativas e, sobretudo, da jurisprudência das decisões dos cônsules que eram juízes designados pela corporação para, em seu âmbito, dirimirem as questões entre comerciantes.

5 WOLFF, 1988, p. 135.

6 WOLFF, 1988, p. 153.

7 WOLFF, 1988, p. 153.

A Igreja cristã, por sua vez, começa a combater as corporações de ofício, dando apoio aos reinos cristãos e aos estados nacionais cristãos surgidos a partir de 1330, com a expulsão dos árabes da Península Ibérica. Sob o ponto de vista jurídico, este combate ocorre pela elaboração de um direito comercial vinculado aos estados nacionais e de inspiração eclesial, de sorte que coube ao italiano Benvenuto Stracca, em 1553, publicar a primeira grande obra doutrinária de sistematização do direito comercial: o *Tractatus de Mercatura seo Mercatore*, que influencia a legislação posterior em matéria mercantil⁸. O advento e o fortalecimento dos estados nacionais gerarão a gradativa perda de significado das Corporações de Ofício e da legislação comercial delas decorrentes.

O contraponto à Igreja cristã e ao controle por esta impingido às relações sociais e comerciais surge do seio desta própria Igreja, quando padres cristãos começam a questionar os rumos institucionais da Igreja e se vêem perseguidos e impelidos à ruptura, sendo rotulados de Protestantes.

O Protestantismo terá decisivo papel para a construção de uma esfera pública burguesa, principalmente por duas razões:

- a) Primeiramente, porque reconstrói a interpretação teológica que tem incidência sobre as atividades econômicas e os empreendimentos mercantis, ao tomar outros textos bíblicos como referência para justificar a virtude presente na busca da riqueza e da prosperidade material, como forma de valorizarmos e multiplicarmos os dons e talentos recebidos por nós como dádiva divina (Mateus 25, 14-30). Isso permitirá ao cristão o acúmulo de riquezas, necessário ao desenvolvimento dos negócios. Porém, não é concedido ao cristão, tal como na Igreja cristã medieval, agora autodenominada católica, a possibilidade da ostentação da riqueza acumulada, fator relevante para entendermos o fenômeno da poupança, condição motora do mercantilismo ao início da modernidade.
- b) Por último, porque provoca uma crise de legitimação política do Estado em bases religiosas, porque agora surgem diferentes pretendentes a “porta-vozes” da divindade a apontar rumos distintos aos estados nacionais emergentes, de sorte que outro modo de legitimação do poder político necessita ser estabelecido. É o espaço a partir do qual se viabilizam as condições para o Contratualismo moderno.

Com o reposicionamento do significado da riqueza e do lucro, ganha ênfase o espírito burguês ao início da modernidade, caracterizado pela busca da rentabilidade nos empreendimentos, pela agilidade e acuidade nas transações, pela iniciativa privada

⁸ A esse respeito, cf. RAMOS, 2010. p. 3-4.

e pela versatilidade nos negócios. O comerciante é, por excelência, alguém disposto a transigir para firmar uma negociação, a regatear para se sobrepôr à concorrência, a pechinchar na busca do melhor preço, a não demonstrar escrúpulos diante das situações de mercado, a procurar sempre o acordo mais favorável para si e a vantagem mais ampla para o seu interesse. Habermas, no excurso sobre Wilhelm Meister, aponta para essas características.

4. A esfera pública burguesa sob o prisma social e político

A esfera pública moderna apresenta também uma dimensão distinta que caracteriza a expressão “burguesa” a ela referida: a dimensão sócio-política.

No período feudal, como bem ressalta Habermas em *Mudança estrutural da esfera pública*, o rei e a sua corte personificavam a opinião pública e o espaço de esfera pública. Os servos da gleba e os feudatários possuíam obrigações internas aos feudos, mas pouco eles conviviam, a não ser para o desenvolvimento destas obrigações ligadas ao mundo do trabalho. As distâncias entre os feudos não favoreciam a formação de uma opinião pública mais ampla, visto que raramente havia o encontro das pessoas.

Entretanto, com a gradativa deterioração do sistema feudal e a necessidade de busca pela sobrevivência, ocorre uma migração para as vilas e cidades daqueles vassallos que não encontram mais trabalho no campo.

O crescimento destas vilas e cidades provoca, por um lado, uma mudança de comportamentos e de necessidades, que faz com que modifiquem também as expectativas e as relações: se no campo a vida era difícil, havia ainda assim o sustento garantido através do alimento e do teto sob o qual se abrigar, com a proteção do senhor feudal. Agora, porém, conseguir um lugar para morar, ter o que comer, manter a família, são desafios angustiantes, obrigando as pessoas a se adaptarem a novas tarefas, a aprender ofícios distintos dos até então praticados, a aceitar empregos por qualquer valor que permita a sobrevivência.

Ao mesmo tempo, o fato de estar morando em vilarejos e cidades faz com que as pessoas, outrora separadas por quilômetros de distância e agora residindo a poucos metros umas das outras, comecem a conviver mais intensamente, a trocar informações e opiniões, a partilhar valores, desejos e expectativas, bem como a confluir e a chocar interesses.

Se no ambiente dos feudos essa aproximação era controlada e os atritos eventuais eram gerenciados pelos senhores feudais, administradores da justiça interna, esse controle já não mais se faz presente e a mediação dos conflitos vai exigir outras estruturas institucionais e políticas. As associações, as agremiações, os partidos políticos e, em última instância, o parlamento, vão preencher essa função política; a formação dum aparato policial para garantir

a ordem e de tribunais para julgar e imputar sanções aos transgressores da lei são os reflexos jurídicos deste novo modo de ser cidadão, de vida no burgos.

Necessário também apontar o caráter decisivo da esfera pública literária, brilhantemente enfocada por Habermas, que desloca dos palácios reais a opinião pública para gestá-la num novo “útero”, representado pelos teatros patrocinados pelos comerciantes e que fazem a crítica aos costumes tradicionais, bem como também presente nos bares e cafés, a partir do final do séc. XVI, especialmente na Inglaterra.

Sucedâneo e decorrente desta esfera pública literária, surge a esfera pública política, que se vale da imprensa para, através da edição de folders e periódicos, disseminar as ideias e os ideais ligados às diferentes tendências políticas presentes.

O desenvolvimento da imprensa e dos demais elementos de comunicação burguesa a ela vinculados, a transformação do espaço midiático em lócus para a formação, a manipulação e a transformação da opinião pública, são fenômenos que nos acompanham até hoje.

5. O significado da esfera pública burguesa na contemporaneidade

Se ao início da modernidade o caráter econômico, político e social do termo burguês atribuído à esfera pública tinham os contornos acima expostos, cabe-nos a pergunta, ao início da segunda década do século XXI: que significado possui atualmente o termo “burguês”? Ele ainda define a esfera pública? A partir de que bases e elementos?

As transformações observadas ao longo do séc. XX apontam para um novo entendimento acerca do caráter burguês da esfera pública. Senão vejamos:

a) Com a explosão demográfica resultante dos avanços da medicina e com a melhoria das condições de vida em geral, ocasionando menor mortandade e maior longevidade, a espécie humana, que levara desde os seus primórdios até o séc. XIX para alcançar o primeiro bilhão de exemplares no planeta terra, atingiu rapidamente a marca superior a seis bilhões de habitantes em pouco mais do que um século. Esse excesso populacional, concentrado em sua ampla maioria nas cidades, demanda cada vez mais por produtos e serviços e está ávida por consumir. Não bastasse o desejo natural de consumo, a mídia e a propaganda estimulam a voracidade consumista e convertem grande parte deste contingente humano em “consumodependentes”. O sentido econômico do elemento “burguês” tem hoje esta face.

b) As novas tecnologias, fascinantes pela velocidade de seu desenvolvimento e pelas possibilidades que criam e põem à disposição dos seres humanos, praticamente acabaram com as distâncias e com o tempo, comprimindo-os num perene aqui e agora. As distâncias foram pulverizadas e os prazos reduzidos a ficção, de sorte que tudo é para agora, nada que demore escapa do pejo de obsoleto, e o “*panta rei*” (tudo flui) heraclitiano jamais possuiu tamanho

sentido quanto hoje. As relações são fluidas, as informações se pulverizam, os valores e as normas se dissolvem ao soprar do vento.

Neste ambiente, somos burgueses, somos cidadãos, mas de uma cidade que é o planeta e que, ao mesmo tempo, pode ser vários planetas na ficção da paradoxal expressão “realidade virtual”.

Nossos dados, percepções, opiniões, manifestações, desejos, necessidades e expectativas podem ser conhecidos e expressos potencialmente a todos os seres humanos, via rede mundial de comunicação. Contudo, ainda que armazenadas em sofisticados sistemas de controle da informação, estas manifestações terão o impacto de um clarão de luz ou de um relâmpago, pois quase que imediatamente cairão no esquecimento e serão condenadas ao eterno anonimato, destino inexorável da torrente de mensagens que em cascata sucederão aquelas que postamos.

Os instrumentos tecnológicos que alavancam a globalização não traduzem sinônimos ou expressão de emancipação da espécie por outras questões: se por um lado, *hardware* e *software* não estão disponibilizados a todos e da mesma forma, para que possam participar conectados à Rede, por outro, embora em quantidade elevada e transitando por todas as áreas de conhecimento, as informações constantemente são traduzidas por conteúdos manipulados à interesses privados, ou mesmo compactados ao mínimo de conteúdo permitido organizando a produção em uma nova escala; mensagens se traduzem em lacônicas intervenções de “140 caracteres”, abstraídas de conteúdo material que possibilite uma melhor análise, não raramente, traduzindo-se em poucos *slogans* ou palavras de ordem, ou ainda em postagens resumidas que “copiam e colam” outros *links*, tal como fossem a edição de um folhetim de atualidades. Todavia, por conta desse fazer descompromissado, instantâneo, objetivo e direto, estão veladas pretensiosas intenções de formações da opinião pública, bem como instrumentos disciplinares e de segurança para a ordem vigente.

Quanto ao risco de manifestações vazias de análises críticas, ou forjadas ao consumo das massas, como salutar cautela, é sempre bom lembrar que algumas das expressões mais contundentes da história, sequer precisavam de 140 caracteres para transmitir todo seu potencial de poder, guerra, ódio, segregação e preconceitos: *Ave Caesar morituri te salutant; Guerra Santa; Heil Hitler; Mare Nostrum; Where there's a problem, there's a man. No man. No problem; Deus, Pátria e Família; Pátria ou muerte; Anauê; Brasil, ame ou deixe-o*, etc.

O crescimento da moderna mídia pode ser observado através do intenso fluxo de informações das mais variadas matizes; tem-se por destaque no espaço de expressão pública as diversas manifestações dos movimentos sociais pelo planeta, que ao se identificar como causas da humanidade, a partir de suas divulgações no ciberespaço, se tornam questões universalizadas.

Muito embora de repercussão geral, entretanto, causas comuns não são os principais focos de acompanhamento dos usuários da Rede, notadamente mais afinados com questões noticiosas, empresariais e interação de cunho relacional-afetivo. Proliferam, neste sentido, manifestações de “pílulas” de otimismo, mensagens motivacionais de caráter psicologista ou emotivista, pouco preocupados com a reflexão das questões sociais e mais arraigadas a interpretações subjetivistas e espiritualistas, com pseudoconsciências do tempo presente.

A questão dos principais temas abordados na Rede, o destaque para a questão das intenções negociais, sem dúvida que prevalecem na própria manutenção da Rede, até porque esta se tornou não só a ferramenta para, mas como também de um lucrativo negócio, haja vista que centenas de milhões de pessoas participam dessa nova mídia global, na condição de vorazes consumidores, transitando por *sites* de compras e negócios, ou mesmo, na simples habilitação a um provedor para manter-se *linkado*

Assim, em pretendido recorte, alguns instrumentos disponibilizados à comunicação de massa através da internet (*blogs* e redes de relacionamentos em geral – Facebook, Orkut, Myspace, Imeem, Twitter etc.) mais se identificam com o momento da informação curta e imediata, afastando-se de antigas manifestações, que conduziam a uma reflexão crítica da realidade e apontavam tensões, com conteúdo mínimo suficiente para que se pudesse em exercício de dedução saltar logicamente de um ponto ao outro, privilegiando a racionalidade intelectual e consequentes considerações.

Não que inexistam espaços ao debate mais compromissados na *www*, nichos acadêmicos, intelectuais, filosófico-reflexivos ou mesmo ideológicos em contínua produção crítica social. Entretanto, devido ao emprego mais lúdico do que racional, mais sistêmico-empresarial do que questionador do modelo, parece ser natural que a Rede Mundial de Computadores bem expresse a passividade coletiva de significativa parcela de usuários, decorrente da ausência de uma cidadania ativa que se encontram lotados, como também, que a Rede atenda as demandas do mercado, transformando a internet em reflexo do modelo dominante mundial e seu substrato cultural.

Destarte, o atual momento revela-se como o da velocidade, do *fast food*, da encomenda expressa, dos conteúdos rápidos, das relações intensas e imediatas, das medidas sem avaliação de ricos e consequências, e dos relacionamentos vazios e distantes, realizados por pessoas conectadas ao mundo, porém, que não ultrapassam estágios iniciais burocráticos de meras relações.

Mesmo os hebdomadários moralistas do século XVIII eram mais ricos em discussão acumulada que as intermináveis listas de *posts* atuais das redes sociais, até porque os primeiros estavam ligados “tão intimamente com a vida dos cafés que ela poderia ser reconstruída através de cada número”⁹, enquanto que, embora as publicações nas atuais redes fiquem armazenadas

9 HABERMAS, 1984, p. 59.

em arquivos do ciberespaço, são ultrapassadas, entretanto, em poucos minutos ou segundos após suas publicações pelo atropelo de novas informações, não restando assim o mínimo tempo de maturação crítica das ideias, ou sequer, seu conhecimento; no mundo virtualizado, percebe-se uma maior preocupação com a expressão de algo “novo” a todo tempo, para consumo imediato e rápido, que a reflexão sobre a que se refere, ou como na alegoria bourdiana, “apenas *fast thinkers*, pensadores que pensam mais rápido que sua sombra”¹⁰.

Na busca permanente da expressão através do “novo”, as notícias se multiplicam, porém, de forma repetitiva, alteradas vez por outra somente em suas formatações, mesmo porque um fato ocorre somente uma vez e sua narrativa só pode se alterar conforme o enfoque que se dê as notícias. Logo, os seus conteúdos constantemente são os mesmos. Todavia, sem a devida análise, se forjam em novidades; diante dessa saturação de informações repetidas, o destinatário, consumidor final do produto, chega ao ponto de ler e não conhecer da mensagem, contentando-se com breves recortes e fragmentos como elemento de suas convicções, dando-se por satisfeito por ter simplesmente o acesso ao que lhe é apresentado, acreditando assim estar inserido e compreendendo um mundo repleto de informações. Portanto, o volume de informações não implica no esclarecimento dos interlocutores.

Essa mesmice regula também as relações com o que passou. O que é novo na fase cultural de massas em comparação com a fase do liberalismo avançado é a exclusão do novo. A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco. (...) Nada deve ficar como era, tudo deve estar em constante movimento. Pois só a vitória universal do ritmo da produção e a reprodução mecânica é a garantia de que nada mudará, de que nada surgirá que não se adapte.¹¹

Não se pode estabelecer um diálogo racional, dotado de poder transformador quando as informações são pouco mais que migalhas ou duplicatas de outras informações, constantemente manipuladas por uma mídia comprometida e interessada na formação de determinada opinião pública.

Assim, a repetição das informações elaboradas a partir de um processo acrítico mais serve à conservação do *status quo*, verdadeiro instrumento condutor a caminhos desejáveis e oportunistas. Embora não haja *a priori* condições de se estabelecer quais são as informações que possam ser consideradas valiosas ao esclarecimento, contudo, “os processos decisórios e de aconselhamento precisam ser instaurados de tal maneira que os discursos e negociações funcionem como filtros e deixem passar somente os temas e contribuições que devam ‘contar’ para a tomada de decisão”.¹²

10 HABERMAS, 1984, p. 40

11 ADORNO & HORKHEIMER, 1986, p. 111.

12 HABERMAS, 2001, p. 312.

Assim, se por um lado a globalização indica a uma integração planetária, “à medida que ganha força, as mudanças que descrevi neste capítulo estão criando algo que nunca existiu antes, uma sociedade cosmopolita global”¹³, entretanto, por outro, percebe-se que os participantes dessa comunidade global se isolam cada vez mais em seus individualismos; embora busquem a satisfação de expressão e identificação nessa coletividade por via de intervenções na Rede, porém, vazias e descompromissadas, seus usuários não demonstram de maneira efetiva pretender transformação, ao contrário, limitam-se a acomodados “compartilhamentos” ou “retweetar”, contentando-se em ter participado do ciclo interminável de *posts*, como se fizessem parte das engrenagens que movimenta o mundo das comunicações.

Em reverso desejável de um desenho passivo, o espaço virtual poderia ser utilizado como condição de possibilidade de uma nova formação de opinião pública crítica, onde seus participantes *linkados* em rede argumentariam em condições de desejável simetria, com reais possibilidades de se fazer representar em quantidade e qualidade de intervenções, entretanto, conforme se pode constatar, embora as condições técnicas já estejam disponíveis, não parece fácil a alteração dessa realidade, isso porque, no decorrer do último século as práticas de dominação através da comunicação foram sendo aperfeiçoadas, resultando num distanciamento desejado pelo *establishment* quanto a temas que afetem suas condições de conforto.

O desafio que se nos apresenta, neste horizonte de esfera pública burguesa contemporânea, é o de encontrarmos mecanismos e procedimentos capazes de permitir a construção de relações sociais, políticas, econômicas, afetivas, etc., que consigam ultrapassar a automação de performances, que permitam a construção de espaços de efetivo reconhecimento recíproco em parâmetros mais amplos do que a mera identidade de consumidores, que viabilizem práticas cotidianas de solidariedade e de democracia. Somente a partir deste prisma talvez seja possível ultrapassar o próprio significado da esfera pública moderna como esfera burguesa para reconfigurá-la, quiçá, numa esfera pública comunicativa.

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. ed. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolado: o que a globalização está fazendo de nós*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

13 GIDDENS, 2003, p. 28.

As implicações burguesas da esfera pública em Habermas

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76 – Série Estudos Alemães).

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

RAMOS, André Luiz Santa Cruz. *Direito empresarial esquematizado*. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2010.

WOLFF, Philippe. *Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?*. Lisboa: Edições 70, 1988.

HOBBS E ROUSSEAU: ressonâncias modernas na esfera pública habermasiana

Hélio Alexandre da Silva¹

1. Primeira formulação habermasiana da esfera pública: contribuições da modernidade

Mudança Estrutural da Esfera, publicado há cinquenta anos, não é um livro de história da filosofia, mas uma obra com pretensões políticas. Como sabemos, trata-se nessa obra essencialmente de retomar um certo modo de compreender a democracia que não esteja preso apenas à concepção estreitamente plebiscitária ou eleitoral partidária. Em termos contemporâneos, poderíamos dizer em resumo que se trataria, para Habermas, de “retomar” a crítica social a partir de um programa intelectual e político centrado em torno de uma concepção exigente e não convencional de democracia, e que por sua vez está fortemente amparado na categoria de esfera pública. Tratar-se-ia então de mostrar que a democracia tem mais a ver com uma sociedade civil politicamente vigilante, mobilizada e inquieta no que se refere ao sentido do presente histórico e de seu futuro, do que com o processo eleitoral ou com o triste funcionamento da maquinaria representativa estatal e para-estatal, que de fato, encoraja a despolitização. Para realizar essa tarefa Habermas remonta aos inícios da modernidade com intuito de investigar os potenciais capazes de auxiliar a realização dessa tarefa eminentemente contemporânea. Nesse sentido, pretendo no presente trabalho retomar a discussão de Habermas com a filosofia moderna, especialmente aquela que se refere ao pensamento de Hobbes e Rousseau, e apontar os ecos das obras desses dois clássicos na construção da categoria de esfera pública habermasiana. Para tanto, faço uma breve reconstrução do debate de Habermas com os autores modernos supra citados em torno da noção de opinião e de opinião pública no texto de 62. Em seguida, pretendo retomar o debate com os modernos no interior da discussão que Habermas realiza na obra de 92 *Direito e Democracia*, em torno da noção de direito cooriginário. E finalmente, procuro desenvolver a categoria de esfera pública com sua nova roupagem presente na obra de 92. Nesse trajeto, procuro salientar pontualmente algumas divergências em relação à interpretação que Habermas faz das obras de Hobbes e de

¹ Mestre em Filosofia pela Unesp e Doutorando em Filosofia pela Unicamp. E-mail: helioale@yahoo.com.br

Rousseau, e também, ainda que muito brevemente, indico ao final duas críticas a categoria de esfera pública habermasiana que me parecem relevantes e frutíferas.

Quando expõe a efervescência histórica que ocorre principalmente em terras inglesas e francesas no séc. XVII e XVIII e que assume papel relevante no processo de crítica aos poderes absolutos monárquicos, Habermas acentua a importância que teve o “mundo das letras”. Essa relevância se ancora nas discussões que frequentemente ocorriam nos cafés e nos salões, e que se notabilizou como momento histórico que criou um espaço literário que posteriormente atuou como espaço para “crítica política”. Esse momento histórico salientado por Habermas foi fértil no sentido de oferecer elementos que foram apropriados por paradigmas teóricos de onde brotaram os primeiros indícios de uma crítica do poder político, e que por sua vez, pôde reunir os elementos capazes de posteriormente alavancar e estruturar uma arena pública de discussões que Habermas chamou de esfera pública. Esse espaço de discussão pública, de forma cada vez mais crescente, ganhou *status* e importância durante o séc. XVIII, especialmente no contexto da controvérsia do direito constitucional acerca do *princípio da soberania absoluta*².

Segundo Habermas, o que surge como mediador para a questão do poder absoluto é o *direito*. A pergunta que se fazia então, diz ele, era se a vontade do soberano seria legítima e por isso daria legitimidade ao direito, ou se para ser legítima a vontade do soberano deveria estar de acordo com os princípios do direito. Nesse contexto, o que os opositores da monarquia tinham em mente quando se questionavam publicamente sobre essa questão era o aumento do poder das *opiniões* professadas nas assembleias dos Estados³.

Contudo, é especialmente importante para meus propósitos nesse trabalho, notar que Habermas salienta que não há uma linha reta que leve do conceito de “opinião” (tida como espelho da opinião comum e da reputação) para a “opinião pública”, pois a “opinião pública” estava diretamente ligada ao conceito de razão (reflexão) crítica de um público formado (educado) forjado no séc. XVIII. No entanto, ele mostra também que no contexto inglês o contraste entre “opinião” e “verdade ou razão” não era tão acentuado quanto aquele existente no contexto francês entre “opinião” e “crítica” que foi estabelecido em meados do séc. XVII⁴. Penso ser possível entender essa relação estabelecida por Habermas entre as categorias de “opinião” e “opinião pública” no sentido de uma *afinidade eletiva*⁵ dado que não se trata

2 Habermas, Jürgen. *The Structural transformation of the public sphere*. translated by Thomas Burger, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1993. p.52. (Tradução brasileira: Habermas, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1984. p.69).

3 Para Habermas, o primeiro teórico a tematizar a questão nesses termos foi Hobbes, ou seja, o filósofo inglês teria sido o primeiro a notar que a opinião tornada pública nas assembleias cada vez mais adquiria peso e representatividade nos processos de decisão política. *Idem*, p. 52-3 (trad. em português, p.69).

4 *Idem*, p.90 (trad. em português, p.110-111)

5 Tal conceito, que na sociologia foi consagrado pelos trabalhos de Max Weber ao relacionar capitalismo e

de um tipo de relação dedutiva de uma categoria à outra, mas de elementos comuns que se entrecruzam no transcorrer da história influenciando assim mudanças de comportamentos morais, éticos e políticos.

No contexto britânico, aponta Habermas, Hobbes teria sido o primeiro autor a ter pensado a “opinião” como um julgamento privado ligado a “consciência”, uma vez que o autor inglês teria sido influenciado pelas experiências de livre uso da “opinião”, especialmente no âmbito religioso, que caracterizou a guerra civil inglesa. Graças aos percausos políticos causados por essas opiniões religiosas, Hobbes acabaria optando por afastá-las do contexto político. Segundo Habermas, a desvalorização das convicções religiosas levou Hobbes a supervalorizar o que poderíamos chamar de lado “negativo” das opiniões ou convicções privadas. Nesse sentido, o autor inglês retira a força política da religião situando-a no âmbito privado, o que permite que ela seja reduzida à uma questão de consciência ou “convicção privada”. Mas com isso, diz Habermas, Hobbes teria se sentido impelido a também retirar da cena política pública a “opinião”. Assim se justificaria o esforço do autor em tomar a “razão” enquanto “consciência”, pois tal decisão teórica permite que ela permaneça enquanto uma questão privada e por isso sem consequências políticas em um contexto em que as decisões se tornavam cada vez mais públicas⁶.

Por outro lado, no contexto francês Rousseau teria visto a “opinião pública” inicialmente como crítica da cultura, enquanto os enciclopedistas por sua vez tentaram dissolvê-la por meio de uma crítica da ideologia. O objetivo de Rousseau teria sido o de fundar uma “constituição social” enquanto ordem natural, embora essa não apareça enquanto leis imanentes da sociedade civil mas sim inteiramente transcendente à sociedade existente⁷. De acordo com Habermas, a corrupção da natureza humana, tal como pensada à moda rousseuista, separou em cada indivíduo o homem e o cidadão, e o contrato social viria então para corrigir essa fratura. Tal correção ocorreria a partir do momento que cada indivíduo se doa a cada um sendo assim submetido apenas ao corpo político mediado pela *vontade geral* que surge fundada nesse ato de doação. Ainda de acordo com Habermas, o contrato social rousseuniano pediria uma doação sem reservas, ou seja, o homem seria absorvido pelo cidadão, o que por sua vez teria como consequência um modelo teórico de sociedade que não oferece espaço para a esfera da autonomia privada nem para separação entre Estado e sociedade civil emancipada⁸.

religião, foi definido por Michel Löwy como “um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais *não redutível à determinação causal direta* ou «influência» no sentido tradicional”. (cf. Löwy, Michel, *Redenção e utopia*. Trad. port. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989, p. 13). Grifo meu

6 Habermas, 1993, p.90-91 (trad. em português, p.111-112)

7 *Idem*, p.96 (trad. em português, p.119).

8 *Idem*, p.97 (trad. em português, p.110-111. A tradução em português diz que “o homme *ressurge* no citoyen. Na versão em inglês: “the homme was *absorbed* by the citoyen). Diferente de Habermas, não penso que o “homem”

A partir dessa retomada de um debate teórico que pretendia dar conta das mudanças históricas que se forjavam no interior do sistema político moderno, Habermas não apenas detecta o surgimento de uma esfera pública de função crítica a partir da opinião pública que vinha se tornando cada vez mais influente no contexto europeu, como aponta também para perda dessa capacidade crítica da opinião no interior das democracias de massa. A esfera pública moderna carregava em si, segundo Habermas, potenciais que garantiam a distinção das preocupações privadas dos indivíduos (no âmbito familiar, econômico e social) frente as demandas e preocupações da vida pública. Essa distinção apontada por Habermas envolvia, segundo Douglas Kellner, “uma mediação da contradição entre burguês e cidadão [...] ultrapassando os interesses e opiniões privadas para descobrir um interesse comum e alcançar um consenso societal”⁹. No texto de 62, especialmente nos capítulos V, VI e VII o autor alemão aponta quais os “desvios” ocorridos na sociedade contemporânea, caracterizada por democracias de massa, que neutralizaram o potencial crítico da esfera pública. Muito brevemente quero apenas destacar quatro aspectos salientados por Habermas como causadores dessa neutralização do potencial crítico da esfera pública nas democracias contemporâneas.

O primeiro aspecto diz respeito ao que Habermas chama de “interpenetração progressiva da esfera pública e esfera privada”. Brevemente, isso significa que a esfera pública burguesa de fato se desenvolveu no interior de um intercâmbio entre Estado e sociedade. No entanto, esse desenvolvimento produziu uma tal reconfiguração social que a própria esfera pública tornou-se parte da esfera privada¹⁰. Uma das principais consequências desse processo de absorção do público pelo privado foi que, com o passar dos tempos, houve uma transferência das funções públicas para corporações privadas¹¹. Essa “decomposição” da esfera pública, que pode ser demonstrada pela alteração de suas funções políticas, está amparada na mudança estrutural que permeia as relações entre esfera pública e privada¹².

O segundo aspecto se refere ao que Habermas chama de polarização da esfera social e da esfera íntima. De uma maneira geral o autor alemão procura mostrar que a vida íntima centrada na família perdeu seu caráter privado na medida em que ela também passou a ser “refém” de garantias públicas fornecidas pelo Estado. Contudo, essas mesmas garantias fornecidas pelo Estado é que propiciam às famílias se tornarem consumidoras de rendimentos

rousseauista é absorvido pelo “cidadão”. O que existe, especialmente no texto do *Contrato social*, é uma tensão interna entre homem e cidadão. A proposta de organização do Estado defendida por Rousseau, mantém sempre nas mãos do povo (por meio da vontade geral) a prerrogativa de legitimação do poder que pode ser retomada a qualquer tempo.

9 Cf. KELLNER, Douglas, “Habermas, the public sphere, and democracy: A Critical intervention”, disponível em: <<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/habermas.htm>>.

10 Habermas, 1993, p.141 (trad. em português, p.169)

11 *Idem*, p.142 (trad. em português, p.170)

12 *Idem*, p.142-143 (trad. em português, p.171)

e tempo livre¹³. Nesse sentido, a esfera íntima, anteriormente núcleo da vida privada, recua para uma periferia do sistema na medida em que se desprivatiza¹⁴.

O terceiro aspecto que aponta para a neutralização do caráter crítico da esfera pública em sua versão contemporânea é a transição do que poderíamos chamar de “cultura do debate público” para um “público consumidor de cultura” ou simplesmente para uma “cultura do consumo”. De acordo com o filósofo, o desdobramento daquela esfera pública literária do séc. XVIII culminou em um setor da sociedade que ele nomeia de “pseudo-público” e que se alimenta do “consumismo cultural”¹⁵. Nesse sentido, a esfera pública literária avança de tal modo em direção ao consumo que a cultura de massas procura antes de tudo conformar-se “às necessidades de distração e diversão de grupos de consumidores” ao invés de “formar um público mais amplo”¹⁶ com uma cultura mais substancial.

E finalmente, o quarto e último aspecto que penso ser importante salientar nesse contexto de desagregação ou despolitização da esfera pública, que por sua vez aponta para neutralização da crítica como umas de suas características fundamentais, é exatamente a perda da clareza de suas funções. Essa perda ocorre especialmente, segundo Habermas, a partir do momento em que o público deixa de pensar a cultura e passa a consumir cultura. A partir desse momento, os meios de comunicação de massa passam a difundir uma cultura que possui como característica principal não mais a crítica, mas simplesmente a integração¹⁷. Nesse momento a esfera pública deixa de possuir função crítica e assume funções de propaganda¹⁸ e o público enquanto tal apenas esporadicamente é chamado à participar desse círculo de poder. E ainda assim, quando participa, na grande maioria das vezes é para dar seu assentimento de maneira passiva ou por aclamação¹⁹. Nesse sentido, diz Habermas, a tendência maior é que a esfera pública política seja absorvida pela esfera pública do consumismo cultural²⁰.

Essa brevíssima menção à esses quatro aspectos sublinhados por Habermas no texto de 62, pretende apresentar de modo esquemático o diagnóstico produzido pelo autor a partir da recuperação do debate moderno acerca da opinião e do espaço público. Com esse quadro rápido, pretendo ter mostrado que o tom do texto de Habermas é de crítica à uma espécie de processo de “corrupção” das potencialidades críticas da esfera pública. A imprensa teria sido um dos principais causadores desse desvio ou corrupção da esfera pública, que teria deixado de ser crítica para tornar-se veículo de publicidade e integração e assim se despolitizado. No

13 *Idem*, p.155 (trad. em português, p.185)

14 *Idem*, p.152 (trad. em português, p.180)

15 *Idem*, p.159-160 (trad. em português, p.189)

16 *Idem*, p.165 (trad. em português, p.195)

17 *Idem*, p.175 (trad. em português, p.207)

18 *Idem, Ibidem* (trad. em português, p.207)

19 *Idem*, p.176 (trad. em português, p.208)

20 *Idem*, p.177 (trad. em português, p.209)

entanto, na obra de 1992 *Direito e Democracia*, Habermas pretende retomar o tom de defesa de uma possível repolitização da esfera pública. Vejamos a partir de que bases ele pode retomar o mesmo debate dando-lhe nova roupagem.

2. Hobbes, Rousseau e Kant: a construção habermasina do direito cooriginário

Em *Direito e Democracia*, Habermas retoma uma vez mais a filosofia moderna no sentido de perseguir os indícios de racionalização que ele já havia notado em *Mudança Estrutural da Esfera pública*. Ainda que o pano de fundo continue sendo a busca pela legitimação do poder político e o papel que a opinião pública possui nesse contexto, a partir de agora o enfoque se direciona no sentido de investigar como esses indícios de racionalização podem ser abordados, segundo Habermas, à luz da relação de cooriginaridade entre direitos privados e soberania popular. Tal forma de legitimação do poder abriria os caminhos na direção da “auto-compreensão das ordens jurídicas modernas” apontando para a *tensão* entre verdade (pretensões normativas) e faticidade (contexto social) existente no quadro do sistema de direitos²¹. A partir de agora a questão do direito, aliás já notada no texto de 62 porém não trabalhada com tanta ênfase, será um fator de extrema relevância para Habermas, especialmente no sentido de tentar recuperar os potenciais críticos da esfera pública que, no texto de 62, haviam sido neutralizados pela propaganda e pela cultura do consumo de massa.

De acordo com Habermas, na dogmática do direito civil alemão os direitos subjetivos são “direitos negativos que protegem os espaços de ação individual” que se resguardam contra a intervenção ilícita na liberdade, na vida e na propriedade. Resguardada especialmente na forma de direitos de fechar contratos, adquirir, herdar ou alienar propriedade²². O direito privado, segundo teria mostrado o séc. XIX, apenas se manteve por estar legitimado por uma autonomia moral da pessoa, isto é, ele necessita de uma fundamentação moral e idealista como a kantiana, em outras palavras, o direito privado necessita da ligação estreita entre liberdade de arbítrio e autonomia da vontade. Ao se romper esse vínculo o direito passou a ser fundamentado seguindo uma formulação positivista, isto é, “como uma forma que reveste competências com a força da obrigatoriedade fática”²³.

Desse modo, Habermas aponta que a separação teórica entre pessoa natural e pessoa moral abriu caminho para uma interpretação funcionalista dos direitos subjetivos, o que produziu decisões “jurídicas metódicas que se distanciam de qualquer consideração

21 HABERMAS, Jürgen, *Direito e Democracia: Entre faticidade e validade*, trad. Flávio Beno Siebeneichler, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1997. p.113.

22 *Idem*, p. 116-7

23 *Idem*, p. 117

normativa”²⁴. Os direitos subjetivos não possuem como pressuposto indivíduos atomizados e alienados que competem entre si, mas ao contrário, os indivíduos portadores de direitos subjetivos se reconhecem mutuamente em seus direitos e deveres, e nesse sentido eles são co-origenários com o direito objetivo uma vez que o último resulta dos direitos que os sujeitos se atribuem reciprocamente.

Para explicar a estrutura intersubjetiva que ampara as condições de reconhecimento que estão na base do direito é insuficiente, segundo Habermas, acrescentar direitos sociais. Desconsiderar essa questão poderia encaminhar a teoria para o idealismo ou para o positivismo²⁵. Assim, segundo ele, percebe-se que o direito subjetivo surge no processo de crescente independência dos direitos morais subjetivos que buscam legitimidade maior que aquela outorgada pelo processo político. Dito de outro modo, os direitos subjetivos pretendem uma “autoridade moral” que seja destacada da autoridade política amparada na “legalização democrática”, contudo essa “autoridade moral” assim pretendida não poderia ser fundada em uma teoria do direito²⁶.

À essa corrente se contrapõem uma outra que pretende subordinar os direitos subjetivos ao direito positivo cuja legitimidade estaria ancorada na dominação política tomada enquanto direito positivo. E tal vertente traria consigo um outro problema que diz respeito a origem da legitimação do direito positivo. Problema esse que é comumente resolvido na medida em que se atribui ao processo democrático de legislação a origem da legitimação do direito positivo, e o próprio processo democrático está por sua vez amparado no princípio da soberania do povo. Contudo, segundo Habermas, tal processo democrático ancorado no princípio da soberania popular “não preserva o conteúdo moral independente dos direitos subjetivos” isto é, destacado da liberdade individual. Disso decorre que, nem o princípio que defende o direito subjetivo reivindicando uma “autoridade moral” e idealista, nem o princípio do direito positivo sustentado na democracia legitimada pela soberania popular seriam capazes de “atingir o sentido intersubjetivo de liberdades de ação subjetivas estruturadas juridicamente [...] e nem a relação entre autonomia privada e a do cidadão”²⁷.

É no interior desse debate que ele pretende reconstruir a teoria social moderna mediada pela relação entre direitos subjetivos e soberania popular. Habermas aponta que Kant foi quem teria mais se aproximado de uma solução de não concorrência entre eles, porém ele também não teria sido bem sucedido na tentativa de encontrar esse “sentido intersubjetivo” pois sua doutrina dos direitos não esclarece a relação entre os princípios da moral, do direito

24 *Idem*, p. 119

25 *Idem*, p. 121

26 *Idem*, *ibidem*

27 *Idem*, p. 122

e da democracia, uma vez que cada um a sua maneira “exprime a mesma idéia da auto-legislação”²⁸. Habermas afirma ainda que com esse ponto de partida ancorado na autonomia do indivíduo Kant tentou responder a Hobbes, na medida em que o autor inglês tentou justificar um “sistema de direitos burgueses” utilizando-se apenas do auto-interesse e não de argumentos morais²⁹. Nesse sentido, diz Habermas, se olharmos para Hobbes com os olhos de Kant, veremos que o autor do *Leviatã* é um teórico do “estado constitucional burguês sem democracia, muito mais do que um apologeta do absolutismo desenfreado”³⁰. Isso porque o soberano dá suas ordens sempre tendo em conta a “linguagem do direito moderno” que garante uma ordem que assegura liberdades subjetivas³¹ aos indivíduos privados.

Uma vez que Hobbes trata os indivíduos no estado de natureza, segundo Habermas, do mesmo modo que o direito privado trata os seus sujeitos de direito, ou seja, “com um enfoque orientado para o sucesso”, logo ao autor inglês seria conveniente se utilizar do contrato (instrumento do direito privado) para legitimar o poder, de tal modo que todos transfiram sua liberdade em benefício de um soberano. Porém, Habermas enxerga um problema nesse argumento, qual seja, que Hobbes não teria sido capaz de considerar que os indivíduos em estado de natureza tomam suas decisões sempre tendo em consideração seu próprio interesse particular que segundo Habermas se dá sempre “numa perspectiva da primeira pessoa do singular”³².

O modo empirista, portanto, não seria suficiente para explicar um sistema de direitos a partir do jogo de cálculos de lucros e interesses de atores racionais, (como mais tarde tentou-se por exemplo com a teoria dos jogos). Por isso que é importante, acentua Habermas, a reação de Kant a essa tentativa. Kant teria percebido que Hobbes não compreendeu a diferença entre “a figura de legitimação do contrato social” e um “contrato privado” pois, o contrato entre indivíduos privados é feito “para uma determinada finalidade” e o contrato social “é um fim em si mesmo” uma vez que ele “fundamenta o direito dos homens a viver sobre leis coercitivas públicas”³³.

28 *Idem*, p. 122

29 *Idem*, p. 122

30 *Idem*, p. 123

31 *Idem, Ibidem*. Aqui Habermas retoma Hobbes por meio dessa tese central que, invariavelmente, é mobilizada no sentido de tornar Hobbes um autor liberal, o que me parece conter sempre uma dose de exagero. Atribuir “liberdades subjetivas” ou “direitos privados” ao homem hobbesiano é querer dotá-lo de algo que ele não possui. É inchar a teoria. Penso que é totalmente possível sustentar o peso e a releância do pensamento de Hobbes e Rousseau, mantendo a categoria “opinião” enquanto ponto central capaz de oferecer elementos para pensar a esfera pública no modelo habermasiano, sem ter que chamar Hobbes de “liberal” e Rousseau de “totalitário” por submeter o homem (em sua face privada) ao cidadão (em sua face pública).

32 *Idem, ibidem*

33 *Idem*, p.126

Habermas salienta que Kant, ao criticar o modelo hobbesiano, mostra que para o autor inglês, ao estabelecer o contrato, as partes envolvidas não atribuem a competência legislativa ao soberano uma vez que o contrato social não tem nenhum conteúdo especial. Desse modo, ele é acima de tudo o artifício que constitui por si mesmo a condição para a socialização sob o princípio do direito³⁴. Assim, segundo Habermas, Kant teria dado um passo na direção da construção de uma relação em que o direito subjetivo e o direito público assumam uma forma positiva, no entanto, os direitos subjetivos (direitos humanos) devem ser diferenciados do sistema de direitos³⁵. E isso ocorre na medida em que existem “leis públicas” que possuem validade na medida em que estão ancoradas em “atos da vontade pública dos cidadãos autônomos e unidos”³⁶, o que também mostra que a legitimidade está diretamente ligada ao sistema de direitos positivos na medida em que ela une a vontade do legislador à procedimentos democráticos cujos resultados expressam a “vontade consensual” ou “consenso racional” dos concernidos³⁷.

Desse modo, o princípio do direito parece mediar o princípio da moral e da democracia, porém segundo Habermas, não resta claro, também em Kant, como esses princípios se comportam de modo simetricamente recíproco, pois parece que o conceito de autonomia de Kant, “que sustenta a construção inteira”, está amparado numa perspectiva privada daquele que julga moralmente, e que está ancorado na categoria de *imperativo categorico*³⁸. Assim, Habermas aponta que o “rousseauismo” de Kant o impede de resolver o problema da relação entre os princípios da “moral” e da “democracia”, e por isso ele busca uma solução para essa questão com uma doutrina do direito. Porém, essa tentativa de resolução kantiana não faria do direito o intermediário entre moral e democracia, mas sim o outro lado da moeda da própria democracia³⁹. E esse problema se perpetua em Kant, bem como em Rousseau, porque haveria uma “não confessada *relação de concorrência* entre os *direitos humanos*, fundamentados moralmente, e o princípio da *soberania do povo*”⁴⁰.

No que se refere à Rousseau, o problema residiria no fato de que ele parte da autonomia do cidadão e apenas posteriormente procura introduzir um nexos entre a soberania do povo e os direitos humanos. A linguagem soberana do povo em Rousseau se exprimiria por meio de leis gerais e abstratas que contém naturalmente em si mesma o “direito a iguais liberdades subjetivas”⁴¹. A autonomia política não estaria sob a tutela dos direitos naturais subjetivos.

34 *Idem, ibidem*

35 *Idem, p. 127*

36 *Idem, ibidem*

37 *Idem, ibidem*

38 *Idem, ibidem*

39 *Idem, p.128*

40 *Idem, p.127*

41 *Idem, p. 135*

Por meio das leis gerais e abstratas, a vontade dos cidadãos estaria ligada a um processo de legislação democrática que exclui interesses não universalizáveis. Desse modo, com a soberania do povo alcançada por um procedimento democrático, Rousseau conseguiria garantir também a substância do direito humano originário, ou seja, garantiria direitos humanos e soberania do povo de um modo não concorrente mas comcomitante. Contudo, observa Habermas, ele foi traído por sua ênfase no caráter republicano ao interpretar a auto-legislação como uma questão mais ética do que moral ao descrever a soberania do povo como um “ato existencial da socialização” onde indivíduos singulares tornam-se “cidadãos de uma comunidade ética”⁴². Assim, na medida em que são parte de um corpo ético, os indivíduos rousseauistas se diluiriam “no grande sujeito de uma prática de legislação” que rompe com os “interesses singulares de pessoas privadas”⁴³.

Para realizar tal movimento, Rousseau teria contado com virtudes forjadas em uma sociedade culturalmente homogênea onde a coerção⁴⁴ seria uma das ferramentas para corrigir os possíveis desvios individuais que pudessem surgir. Contudo, ele não foi capaz de explicar sob que condições poderia existir uma mediação sem repressão entre a “orientação para o bem comum” (vontade comum normativa) e os “interesses sociais das pessoas privadas”⁴⁵. Para que isso ocorresse seria preciso uma “mediação moral” capaz de avaliar se o que “é bom pra nós” pode ser bom “para cada um”⁴⁶. Por não haver esse ponto de vista moral, a versão ética da soberania do povo perderia o “sentido universalista do princípio do direito”⁴⁷. Por isso, diz Habermas, o conteúdo normativo presente na ética da soberania popular não pode surgir da “gramática de leis gerais e abstratas”, isso porque o sentido das igualdades presentes no conteúdo do direito moderno não pode ser esclarecido pelas “qualidades lógico-semânticas de leis gerais”. “A forma gramatical de mandamentos universais nada diz sobre sua validade”⁴⁸, isso porque uma norma só pode ser do interesse de todos, se e somente se, todos derem seu assentimento racional.

Habermas acrescenta ainda que, tal processo só pode ser evidenciado por meio de “condições pragmáticas de discurso nos quais prevaleçam apenas a coerção do melhor argumento, apoiado nas respectivas informações”⁴⁹. E ainda mais adiante, diz também que

42 *Idem*, p.136

43 *Idem, ibidem*

44 Como é possível encontrar na letra do texto rousseauiano, diferentemente do que afirma Habermas, o autor francês é claro ao dizer que a coerção e a violência jamais podem ser legítimas no interior de um Estado legitimamente constituído. Cf. Rousseau, 1993, p. Pléiade, tomo I, p.62.

45 Habermas, 1997, p.137

46 *Idem, ibidem*

47 *Idem, ibidem*

48 *Idem, ibidem*

49 *Idem, ibidem*

“tem 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”⁵⁰. E essa garantia é dada pelos direitos que todo cidadão possui de “participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador”⁵¹.

Ainda segundo Habermas, Rousseau teria pressentido um “conteúdo normativo do princípio do direito nas propriedades lógicas-semânticas do que é requisitado” e que poderia ser vislumbrado “nas condições pragmáticas que determinam como se forma a vontade política”. O que Rousseau não teria observado é que o nexos entre soberania popular e direitos humanos reside num conteúdo normativo que deve ser assegurado “através da formação discursiva da opinião e da vontade” e não através de “leis gerais”. É o discurso que se traduz nas formas do direito, e não leis gerais que formam uma vontade racional. Habermas diz que esse princípio do direito como *medium político*, isto é, “o sentido *racionalizador* da forma jurídica enquanto tal” foi algo primeiramente visto por Hobbes e depois Rousseau⁵².

Esse processo de racionalização que segundo Habermas começa com Hobbes e passa por Rousseau e Kant cria também um campo de forças mais amplo de onde torna-se cada vez mais possível retirar a força legitimadora dos processos decisórios políticos, isto é, segundo Habermas é possível dizer que a racionalização crescente da política é diretamente proporcional à crescente influência da participação de novos atores políticos através de um espaço público que mais tarde se tornará esfera pública. O sistema de direitos pensados

50 *Idem*, p. 163-4

51 *Idem*, p. 164

52 *Idem*, p. 163. É importante nesse momento salientar que o próprio Hobbes ao construir seu projeto político amparado na ciência de seu tempo, não parecia ter em mente que seu pensamento de alguma forma pudesse criar as bases para o surgimento de um espaço público que fosse capaz, dois séculos depois, de servir como ponto de partida para uma crítica ao poder absoluto e abertura para uma via democrática. O projeto de Hobbes de fato caminha exatamente na direção oposta, isto é, sua preocupação maior era legitimar cientificamente um Estado capaz de se impor, inclusive pela força se fosse preciso, para manter a segurança e a coesão interna de um corpo político que naturalmente tende à dissolução. No entanto, ao buscar uma base científica para a legitimação do poder, Hobbes estabelece um novo paradigma para política moderna, qual seja, aquele da justificação científica do poder. De acordo com a interpretação de Habermas é esse novo paradigma que permitirá que, pouco a pouco, a despeito das intenções do autor inglês, possa se constituir um campo teórico capaz de interpretar as mudanças em curso no início da modernidade, ampliando assim cada vez mais o campo de crítica ao poder estabelecido. Portanto, ao pretender dar um caráter científico ao poder absoluto, Hobbes parece ao mesmo tempo e contra sua própria vontade, ter escancarado as portas da crítica ao próprio absolutismo. O que Habermas faz ao detectar esse potencial em Hobbes, nada mais é que aplicar ao autor inglês um dos princípios norteadores da Teoria Crítica que é a *crítica imanente*. Ou seja, trata-se de ler a teoria tradicional hobbesiana à luz dos princípios da Teoria Crítica, algo que é comum e que pode ser notado em outros autores pertencentes ao Instituto de Pesquisa Social, como por exemplo Herbert Marcuse, que em sua obra *Eros e Civilização* pretende fazer com a obra de Freud aquilo que, guardadas as proporções, Habermas faz com a obra de Hobbes e de outros autores da modernidade. Portanto, é preciso deixar claro que não penso que seja possível estabelecer uma linearidade de pensamento que comece em Hobbes e passe por Rousseau e Kant como se fossem estágios mais avançados de um projeto democrático em construção. Diferente dos dois últimos, Hobbes está preocupado com a manutenção do poder absoluto e com a segurança do Estado, e não com as liberdades individuais e com a crítica ao poder absoluto que caracterizam, em alguma medida, parte significativa do pensamento político moderno.

cooriginariamente e a esfera pública são modos de apresentar esse processo de convivência quase-pacífica entre razão e opinião. Vejamos agora um pouco mais de perto como Habermas descreve o funcionamento da esfera pública a partir dessas ferramentas teóricas mobilizadas pelo direito cooriginário.

3. Esfera pública a partir de Direito e Democracia

Habermas diz que “quando escolhemos o sistema de ação administrativa” ou o “aparelho do Estado” como ponto de referência, a esfera pública política e o complexo parlamentar passam a formar o “lado-*input*, a partir do qual o poder social de interesses organizados flui para o processo de legislação. No seu lado-*output* (Estado ativo), a administração encontra a resistência dos sistemas funcionais das grandes organizações que fazem valer o seu poder no processo de implementação”⁵³. A consequência mais importante que decorre desse processo é a tendência que induz à “autonomia do poder administrativo” que é capaz de atravessar, tanto do lado *output* como do *input*, os “processos de decisão democrático”⁵⁴. A tarefa de Habermas nesse contexto é construir um modelo sociológico que enfatiza o peso “empírico do fluxo oficial do poder prescrito pelo Estado de direito”, peso esse que é diretamente vinculado à capacidade que a sociedade civil possui de “desenvolver impulsos vitais através de esferas públicas autônomas e capazes de ressonância [que podem] *introduzir no sistema político conflitos existentes na periferia*”⁵⁵.

Após traçar o caminho que pretende justificar a possibilidade de “desenvolver impulsos vitais” por meio de uma esfera pública que atua enquanto “rede adequada para comunicação de conteúdos”⁵⁶, no sentido mesmo de trazer à tona os “conflitos existentes na periferia”, Habermas desenvolve detidamente uma crítica do que chama de “teoria do pluralismo”, da “escolha racional”⁵⁷ e da “teoria dos sistemas”⁵⁸. Ao final dessa crítica ele conclui que “as condições para uma formação política racional da vontade não devem ser procuradas apenas no nível individual das motivações e decisões de atores isolados, mas também no nível social dos processos institucionalizados de formação de opinião e de deliberação”⁵⁹. E ainda salienta que “a formação institucionalizada da opinião e da vontade precisa abastecer-se nos contextos comunicacionais informais da esfera pública, nas associações e na esfera privada. Isso tudo

53 Habermas, 1997, p.57-8

54 *Idem*, p.58

55 *Idem, Ibidem.* (grifo meu)

56 *Idem, Ibidem*, p.92

57 Cf. «A democracia no crivo das teorias sociológicas» in: Habermas, 1997, p.59 ss.

58 Não reproduzirei essas críticas feitas por Habermas por não se tratarem de questões diretamente ligadas ao tema central do presente trabalho.

59 Habermas, 1997, p. 72

porque o sistema de ação político está embutido em “contextos do mundo da vida”⁶⁰, por isso o sistema político é distinto do poder administrativo e comunicativo uma vez que permanece sempre “aberto ao mundo da vida”⁶¹.

Para Habermas, um exemplo desse processo é a existência de uma espécie de “código comum da linguagem ordinária” que mantém sempre em relação o “mundo da vida” com o “sistema político”, que faz com que os chamados “núcleos privados do mundo da vida” tais como a escola e a família, que segundo Habermas são “protegidos da publicidade”⁶², não se distanciem do sistema político. Tais núcleos portanto, “mantém uma relação complementar com a esfera privada, a partir da qual é recrutado o público titular da esfera pública”⁶³. No entanto, Habermas aponta para possíveis ruídos que podem emergir desse sistema na medida em que existe uma “redução inevitável [da] complexidade do ciclo oficial” que, entre outras coisas, é responsável por reduzir “imperceptivelmente os problemas a unidades menores”. Exemplos desse tipo de redução podem ser presenciados quando “tribunais emitem sentenças, burocracias preparam leis e elaboram petições, parlamentos despacham leis e orçamentos, centrais de partidos conduzem disputas eleitorais, clientes influenciam «suas» administrações”⁶⁴, etc. Contudo, existe a possibilidade de vislumbrar um “antídoto” para esse mal quando se aponta para os potenciais de pressão política presentes na esfera pública, pois com ela é possível uma “busca intensificada por soluções” que conflui para maior problematização das questões em voga, isto é, uma vez dectados os ruídos, a atenção do público cresce e surgem novas controvérsias na esfera pública⁶⁵.

Note-se que Habermas aposta no potencial de “regulação do poder” que a opinião pública realiza via “Estado de direito”, ou seja, a pressão por demandas sociais é realizada por meio do que ele chama de “estruturas periféricas de transformação da opinião” que conseguem identificar os problemas centrais, interpretá-los e colocá-los em cena de modo inovador. Tais estruturas periféricas realizam esse trabalho “na medida em que as redes de comunicação

60 *Idem*, p.84

61 *Idem*, *Ibidem*

62 Aqui temos um exemplo claro de mudança de perspectiva teórica em relação à análise feita por Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. No texto de 62 o autor mostra, como vimos acima (p. 4), que uma das razões que apontam para a neutralização da capacidade crítica da esfera pública era justamente o fato que a esfera íntima, ao tornar-se refém dos auxílios sociais provenientes do Estado, perdeu seu caráter privado e as pessoas se tornaram “consumidoras de rendimentos e tempo livre” vendidos com auxílio da propaganda. Já no trabalho de 92, em grande medida graças ao peso que Habermas passou a atribuir ao direito como mediador entre moral e política, ele pôde enxergar mais espaços livres de coerção e protegidos da força integradora da publicidade.

63 Habermas, 1997, p.86

64 *Idem*, p. 89

65 “Então, a pressão da opinião pública consegue forçar um modo extraordinário de elaboração de problemas, que favorece a regulação da circulação do poder através do Estado de direito, atualizando, portanto, sensibilidades em relação às responsabilidades políticas reguladas juridicamente”. Cf. Habermas, 1997, p. 89.

pública não institucionalizadas possibilitam processos de formação de opinião mais ou menos *espontâneos*⁶⁶. No entanto essa espontaneidade social não é vista por Habermas como algo que pode ser multiplicado ou “regenerado a seu bel-prazer”, ao contrário, como qualquer questão empírica ela é também condicionada e depende portanto de uma regulação jurídica ou política, ou seja, depende de um “mundo da vida racionalizado”⁶⁷.

Diante dessas considerações do caráter político da esfera pública e do modo com que ela pode atuar no processo tanto de legitimação quanto de contestação do poder político, Habermas a define como “um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda sociedade”⁶⁸ e sua tarefa política, como dito acima, não é apenas passiva (legitimação) mas também ativa (contestação)⁶⁹. O autor alemão atribui à esfera pública um papel de centralidade política estratégica, na medida em que diz que ela deve não apenas tematizar, mas problematizar e *dramatizar* os problemas sociais, ou seja, ela deve estar preocupada sempre com o modo com que os “espectadores” recebem as mensagens. Por isso ele chama a atenção para o aspecto da dramatização, uma vez que a eficácia ou não de uma determinada demanda repousa também sobre o modo com que ela é apresentada e exposta na arena pública composta de pessoas privadas. Enquanto um espaço que dramatiza, problematiza e tematiza os problemas, a esfera pública pode se notabilizar também como espaço de disputa e pressão por demandas sociais e políticas ao se colocar enquanto categoria privilegiada na arena dos debates acerca da busca constante pela legitimação do poder⁷⁰. Isso porque, mais do que “uma rede adequada para comunicação de conteúdos” a esfera pública tem como tarefa ligar os sub-sistemas de legitimação da ação, sejam os de reprodução simbólica tais como religião, escola, família, ou de reprodução de aspectos de validade do saber tais como ciência, moral, arte, etc. No entanto, é preciso notar que “a esfera pública não se especializa em nenhuma dessas direções”, isto é, ela não pode se preocupar especificamente

66 Habermas, 1997, p. 90. grifo do autor

67 *Idem*, p. 91

68 *Idem, Ibidem*

69 “A esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar”. Cf. Habermas, 1997, p. 91

70 De modo mais detido Habermas diz: “Esfera pública ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social. A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula um modo de pertença à uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para 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”. Cf. Habermas, 1997, p.92. (grifo do autor)

com qualquer desses sub-sistemas e por isso, “deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada”⁷¹.

A generalização enquanto característica dos discursos presentes na esfera pública exige, para seu bom funcionamento, “a renúncia a linguagens de especialistas ou a códigos especiais” na medida em que as “manifestações são escolhidas de acordo com temas e tomadas de posição pró ou contra”, e a consequência dessa renúncia é o surgimento do que Habermas chama de “*orientação leiga*”. Essa orientação se distingue daquela que é dada no sentido da “separação das opiniões” que pretendem se tornar obrigação na medida em que forem absorvidas pelo aparato institucional político, essas por sua vez caminham “rumo a uma *intelectualização*”⁷². No entanto, seja do ponto de vista “leigo” ou “especializado”, quando se trata de questões de normatividade, a esfera pública é que “fundamenta uma medida para a legitimidade da influência exercida por opiniões públicas sobre o sistema político”⁷³.

Inicialmente, os problemas tematizados pela esfera pública surgem sempre no interior das sociedades enquanto “sofrimento que se reflete no espelho de experiências pessoais de vida” e encontram na religião, na arte e na literatura canais privilegiados para se expressarem. É nesse sentido que Habermas retoma o fio do argumento que foi desenvolvido em *Mudança Estrutural* para dizer que a esfera pública “literária” que é “especializada na articulação e na descoberta do mundo, entrelaça-se com a política”⁷⁴. Nesse sentido, parece tornar-se clara a relação entre esfera privada e esfera pública na medida em que é possível constatar que as questões políticas que se tornam públicas, e portanto matéria de discussão na esfera pública, tem sua origem no “sofrimento” exposto de pessoas privadas⁷⁵. Tal diagnóstico permite ao

71 *Idem*, p. 92. Vale ressaltar que: «A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana». E ainda: «as esferas públicas estão muito ligadas aos espaços concretos de um público presente. Quanto mais elas se desligam de sua presença física, integrando também por exemplo, a presença virtual de leitores situados em lugares distantes, de ouvintes ou espectadores, o que é possível através da mídia, tanto mais clara se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização da esfera pública». Habermas, 1997, p. 92-3 (grifos do autor).

72 *Idem*, 93. grifo do autor.

73 *Idem*, 94.

74 *Idem*, p.97. E o sistema político por sua vez “deve continuar sensível a influências da opinião pública [e conectar-se] com a esfera pública e com a sociedade civil, através das atividades dos partidos políticos e através da atividade eleitoral dos cidadãos” *Idem*, p. 101

75 No entanto é preciso salientar que Habermas mostra que não há uma ligação direta entre esfera privada e esfera pública, entre elas existe a *sociedade civil* que “compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política” ou ainda “O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas”. Cf. Habermas, 1997, p.99

autor sustentar que “a esfera pública retira seus impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares”⁷⁶.

Os agentes privados, que são a fonte de onde a esfera pública retira sua força política, devem possuir certos “direitos fundamentais” sem os quais seria sufocada a “fagulha da liberdade comunicativa nos domínios da vida privada”⁷⁷. No entanto, esses direitos são insuficientes para assegurar e proteger a esfera pública de possíveis deformações, nesse sentido Habermas diz que as estruturas comunicacionais da esfera pública devem ser sempre mantidas pela ação de sujeitos privados, em outras palavras, “isso equivale a afirmar que a esfera pública política tem que estabilizar-se [...] por si mesma”⁷⁸. Tal estabilização deve ocorrer com o crescente aumento da participação dos atores políticos nos discursos públicos uma vez que, “o sentido performativo implícito de discursos públicos mantém atual a função [que deve ser antes de tudo crítica] da esfera pública”⁷⁹.

Os atores ou agentes que estão presentes na esfera pública podem ser distinguidos em duas grandes correntes: de um lado aqueles que Habermas chama de atores *conscientes* que “estão envolvidos no empreendimento *comum* de reconstituição e manutenção das estruturas da esfera pública”⁸⁰; e do outro os *atores que se contentam com a utilização dos foros já existentes* e que possuem uma dupla orientação, pois de um lado “exercem influência direta no sistema político, porém, ao mesmo tempo, estão interessados reflexivamente na estabilização e ampliação da sociedade civil e da esfera pública”⁸¹, uma vez que é através do espaço de debates garantido por ela que esses atores podem continuar a exercer e “assegurar sua própria identidade e sua capacidade de ação”⁸². Não obstante, Habermas ainda ressalta que os atores sociais presentes na esfera pública tem papel importante no processo de decisão política, no entanto, ao menos no que se refere à esfera pública liberal, eles “não podem exercer poder político, [mas] apenas *influência*”⁸³. O que não significa, porém, que tais atores

76 *Idem*, p.98

77 *Idem*, p. 102

78 *Idem, Ibidem*

79 *Idem, Ibidem*

80 *Idem*, p. 103

81 *Idem, Ibidem*.

82 *Idem, Ibidem*. Habermas salienta também, seguindo de perto Cohen e Arato (*Civil Society and political Theory*, Cambridge, Mass, 1992, p. 346) que os novos movimentos sociais seguem objetivos “ofensivos” e “defensivos” concomitantemente, pois “Através de uma “ofensiva” eles tentam lançar temas de relevância para toda sociedade, definir problemas, trazer contribuições para a solução de problemas, acrescentar novas informações, interpretar valores de modo diferente, mobilizar bons argumentos, denunciar argumentos ruins, afim de produzir uma atmosfera consensual, capaz de modificar os parâmetros legais de formação da vontade política e exercer pressão sobre os parlamentos, tribunais e governos em benefício de certas políticas. Ao passo que “defensivamente” eles tentam preservar certas estruturas da associação e produzir contra-esferas públicas subculturais e contra-instituições, solidificar indenticidades coletivas e ganhar novos espaços na forma de direitos mais amplos e instituições reformadas”. *Idem, Ibidem*.

83 Habermas, 1997, p.105. (grifo meu)

não sejam capazes de “mover algo” uma vez que a opinião construída na esfera pública é “uma grandeza empírica”⁸⁴. Contudo, essa influência jamais deve ser exercida de modo direto no processo público de decisão política, antes é preciso passar “pelo filtro dos processos institucionalizados da formação democrática da opinião e da vontade, transformar-se em poder comunicativo e infiltrar-se numa legislação legítima”⁸⁵. Note-se que essa preocupação de Habermas se deve à necessidade de pensar acerca dos resultados que podem advir de processos de decisão política que são amparados na opinião de uma esfera pública de pessoas privadas, pois eles podem eventualmente não carregar consigo todo processo de racionalização e “modernização capitalista”, o que poderia levar a resultados “anti-democráticos”⁸⁶. Para evitar tais desvios do processo decisório é preciso entender que, “a soberania do povo, [ainda que seja] diluída comunicativamente, não pode impor-se apenas através do poder dos discursos públicos formais - mesmo que eles tenham se originado de esferas públicas autônomas”⁸⁷. Para se tornar uma opinião “autorizada” e com isso gerar um “poder político” é preciso que ela, mesmo amparada na soberania do povo, apenas exerça sua influência após passar também pelas “deliberações de instituições democráticas da formação da opinião e da vontade”⁸⁸. Ou seja, as opiniões precisam passar pelo filtro do sistema de direitos construídos cooriginariamente.

A necessidade de passar por esses “filtros democráticos”, segundo Habermas, tem sido interpretada como possível barreira que pode limitar e impedir que as potencialidades da esfera pública sejam todas atualizadas. Para o autor, o fato do público ser composto de leigos e da comunicação se desenvolver numa “linguagem compreensível a todos” não significa necessariamente, como pretende sugerir a “tecnocracia política”, que do interior da esfera pública possa surgir apenas “um obscurecimento das questões essenciais ou das razões que levam a uma decisão”⁸⁹. Para justificar esse posicionamento teórico Habermas mostra que a esfera pública atua enquanto uma “estrutura intermediária” que media de um lado o “sistema político” e do outro “os sistemas privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados”⁹⁰. Essa mediação constrói um sistema complexo que reúne várias esferas públicas.

Essas arenas públicas se articulam em torno do que ele chama de “pontos de vista funcionais”, que mesmo sendo dotadas de certas “especialidades” não deixam de atender

84 *Idem, ibidem*

85 *Idem, Ibidem*. Grifo do autor

86 *Idem*, p.104

87 *Idem*, p. 105

88 *Idem, Ibidem*.

89 *Idem*, p.106

90 *Idem*, p.107

um público de leigos. Exemplos dessas arenas são as “esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas ou ainda, esferas públicas “alternativas” da política de saúde, da ciência e de outras”⁹¹. Mas há também as diferenciações por níveis de complexidade ou densidade comunicacional que Habermas divide em três: esfera pública *episódica* (bares, cafés, encontros na rua); esfera pública da *presença organizada* (encontros de pais, público que frequenta o teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congressos de igreja); e finalmente a esfera pública *abstrata* produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares e espalhados globalmente)⁹². A reunião dessas “esferas públicas parciais” forma o que ele chama “A esfera pública”, e essa ligação pode ser pensada graças à “porosidade” que elas possuem por serem “constituídas através da linguagem comum ordinária”⁹³. Além disso, a esfera pública não é uma estrutura onde as fronteiras são sempre rígidas, ao contrário, ela se caracteriza pelos “direitos à inclusão e à igualdade ilimitada [...] que impedem mecanismos de exclusão”⁹⁴.

Nem mesmo a mídia pode ser considerada apenas e tão somente como uma barreira que impeça a realização dos potenciais comunicativos presentes na esfera pública. De acordo com Habermas, os sécs. XIX e XX apresentaram mostras convincentes de que é possível emergir contra-discursos do interior mesmo da esfera pública, exemplo disso foram o “movimento dos trabalhadores e o feminismo [que] retomaram esses discursos, afim de romper as estruturas que tinham constituído inicialmente como “o outro” de uma esfera pública burguesa”⁹⁵. Por isso, o autor se posiciona contrário ao discurso que, segundo ele, é veiculado pela sociologia da comunicação que afirma que a esfera pública está “submetida ao poder e à dominação dos meios de comunicação de massa”⁹⁶; Habermas insiste que tal avaliação poderia ser tomada como verdadeira para uma “esfera pública em repouso”. Contudo, o que se verifica no mais das vezes é que “a partir do momento em que acontece uma mobilização, as estruturas sobre as quais se apoia a autoridade de um público que toma posição começam a vibrar. E as relações de força entre sociedade civil e o sistema político podem sofrer modificações”⁹⁷. Numa palavra, pode-se dizer com isso que o sistema político está sempre sob a influência da esfera pública na medida em que os atores sociais se fazem notar por meio principalmente de ações levadas a cabo no interior de movimentos sociais organizados.

91 *Idem, Ibidem*

92 *Idem, Ibidem*

93 *Idem, Ibidem*

94 *Idem*, p.107-8

95 *Idem*, p.108

96 *Idem*, p.113. Certamente é importante notar que nesse momento Habermas já possui uma visão diferente daquela sustentada no texto de 1962. Isso porque em *Mudança Estrutural*, ele não pôde acorar sua esperança na realização da tarefa crítica da esfera pública burguesa, em grande medida, devido à sua consideração acerca das instituições do capitalismo tardio. Cf. Calhoun, 1992, p.29.

97 Habermas, 1997, p. 108.

Essa influência sofrida pelo sistema político pode se dar em três vertentes: a primeira é o que Habermas chama de *modelo do acesso interno*, onde a iniciativa é sempre dos dirigentes políticos sem a “influência perceptível” da esfera pública e às vezes até com sua exclusão⁹⁸; a segunda é o *modelo de mobilização*, onde a iniciativa também é do sistema político, porém “seus agentes são obrigados a mobilizarem a esfera pública [pois necessitam do seu apoio para] conseguir a implementação de um programa”⁹⁹; e finalmente a terceira vertente que é o *modelo de iniciativa externa*, esse por sua vez “pertence às forças que se encontram fora do sistema político [e] impõe o tratamento formal utilizando-se da esfera pública mobilizada, isto é, da pressão da opinião pública”¹⁰⁰.

Porém Habermas salienta sem rodeios que “em caso normal, os temas e sugestões seguem um caminho que corresponde mais ao primeiro e ao segundo modelos, menos ao terceiro”¹⁰¹. Seria o caso então de nos questionar sobre a razão do processo político ocorrer de tal forma, isto é, entender por que as demandas exigidas pela via da *iniciativa externa* é menos comum ou, menos eficaz? A resposta de Habermas aponta para o poder da mídia enquanto arena pública privilegiada e que possui maior poder de influência sobre a formação do discurso público. Segundo ele “enquanto os meios de comunicação de massa [...] conseguirem seu material de produtores de informações [...] enquanto eles preferirem estratégias publicitárias que diminuem o nível do discurso da circulação pública da comunicação [...], os temas em geral serão dirigidos [de forma] centrífuga, que vai do centro para fora, contrariando a direção espontânea que se origina na periferia social”¹⁰². Não obstante, e apesar da reconhecida influência da mídia nos processos de formação discursiva, Habermas é capaz de apontar para um certo protagonismo político dos atores sociais presentes na sociedade civil e nas esferas públicas¹⁰³.

Essa aposta na capacidade organizacional do público no sentido de detectar novos problemas e inverter a ordem de influência nas estruturas de poder, se ampara no diagnóstico que mostra que as bases de formação discursiva estão muito mais próximas da esfera privada, isso permite que a periferia “possua uma sensibilidade maior para os novos problemas,

98 *Idem*, p.113

99 *Idem*, p.114

100 *Idem, Ibidem*

101 *Idem, Ibidem*

102 *Idem*, p.114

103 Acerca da renovada aposta de Habermas sobre o poder político da esfera pública, é revelador quando ele diz que: “Basta tornar plausível que os *atores da sociedade civil*, até agora negligenciados, *possam* assumir um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência da situação de crise. Com efeito, apesar da diminuta complexidade organizacional, da fraca capacidade de ação e das desvantagens estruturais, eles tem a chance de *inverter* a direção do fluxo convencional da comunicação na esfera pública e no sistema político, transformando destarte o modo de solucionar problemas de todo o sistema político. Cf. Habermas, 1997, p.115. grifos do autor

conseguindo captá-los e identificá-los antes que os centros da política”¹⁰⁴. Partindo dessa periferia é que os problemas são tematizados e publicizados em “revistas, associações interessadas, clubes, academias, grupos profissionais, universidades, etc”¹⁰⁵, esses por suas vez encontram frequentemente a “iniciativa de cidadãos” que são capazes de transformar tais problemas em “núcleos de cristalização de movimentos sociais e de novas subculturas”¹⁰⁶. E finalmente tais movimentos podem ser dramatizados chamando assim a atenção dos meios de comunicação de massa.

Essa dramatização é importante, segundo Habermas, na medida em que para alcançar o “grande público” e posteriormente se tornar “agenda pública”, o canal mais eficaz a ser utilizado ainda é a “abordagem controversa da mídia”¹⁰⁷. O que segundo Habermas, não significa que não existam outros meios para que essas mensagens se propagem, uma vez que o mais importante é entender que no interior das esferas públicas políticas, mesmo as mais afetadas pelos poder, “as relações de força modificam-se tão logo a percepção de problemas sociais relevantes suscite uma *consciência de crise* na periferia”¹⁰⁸.

Se a partir dessa “tomada de consciência” os atores se reunirem e forem capazes de expandir suas demandas para a esfera pública, então a possibilidade de alcançar os objetivos comuns será potencializada. Isso porque uma tal mobilização mexe com “uma lei, normalmente latente, inscrita na estrutura interna de qualquer esfera pública [...] segundo a qual os que estão jogando na arena devem a sua influência a galeria”¹⁰⁹, isto é, ao público. Nesse sentido, se tomarmos como parâmetro um “mundo da vida racionalizado” pode-se afirmar que uma esfera pública liberal se fortalece na medida correspondente ao aumento “das controvérsias públicas”. Tal processo ocorre porque, ao se mobilizarem devido à crises, os atores sociais fazem com que a comunicação se movimente em dois sentidos: de um lado na direção de impedir a “concentração de massas doutrinárias, seduzíveis populisticamente”¹¹⁰; e

104 *Idem, Ibidem*. Segundo Habermas “Pode-se comprovar isso através dos grandes temas surgidos nas últimas décadas – pensemos na espiral do rearmamento atômico, nos riscos de outras instalações técnicas de grande porte ou de experimentos genéticos, pensemos nas ameaças ecológicas que colocam em risco o equilíbrio da natureza (morte das florestas, poluição da água, desaparecimento de espécies, etc) no empobrecimento progressivo e dramático do Terceiro Mundo e nos problemas da ordem econômica mundial, nos temas do feminismo, no aumento da emigração que traz consequências para a composição étnica e cultural da população, etc. Não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações ou sistemas funcionais da sociedade que tomam a iniciativa de levantar esses problemas. Quem os lança são intelectuais, pessoas envolvidas, profissionais radicais, “advogados” autoproclamados, etc”. *Idem, Ibidem*.

105 *Idem, Ibidem*

106 *Idem, Ibidem*

107 *Idem*, p.116. “às vezes é necessário o apoio de ações espetaculares, de protestos em massa e de longas campanhas para que os temas consigam ser escolhidos e tratados formalmente, atingindo o núcleo do sistema político e superando os programas cautelosos dos velhos partidos” *Idem, Ibidem*.

108 *Idem, Ibidem*. grifo do autor

109 *Idem, Ibidem*

110 *Idem, Ibidem*

de outro, reduzindo “os potenciais críticos dispersos de um público que não está mais unido a não ser pelos laços abstratos da mídia [auxiliando assim] a exercer uma influência político-publicitária sobre a formação institucionalizada da opinião e da vontade”¹¹¹.

É nesse sentido que Habermas justifica que apenas a esfera pública liberal é capaz de atuar de modo distinto das ditas “esferas públicas *formadas*, que servem apenas como fóros de legitimação plebiscitária”¹¹², pois apenas ela pode se situar fora de ações políticas que estão compromissadas com “os trilhos convencionais da política de interesses”¹¹³.

4. E a crítica?

Meu intento nesse trabalho foi tentar de alguma forma retomar o peso de alguns autores modernos (especialmente Hobbes, Rousseau) no processo de construção da categoria de esfera pública habermasiana. No entanto, apenas à título ilustrativo, gostaria de mencionar dois autores que problematizam criticamente essa categoria tal como constituída no interior na obra de Habermas, são eles, Oskar Negt¹¹⁴ e Douglas Kellner¹¹⁵. O primeiro, que foi aluno de Habermas, desenvolve sua crítica já bastante conhecida e reconhecida, no sentido de iluminar um ponto cego da categoria habermasiana que é a face classista de sua esfera pública que se constitui enquanto uma esfera burguesa. Nesse sentido, ao lado de Alexander Kluge, Negt pretende apontar os déficits de uma teoria que não leva em consideração a face proletária da esfera pública. Douglas Kellner, por sua vez, dirige sua crítica no sentido de apontar como os novos *medias* podem auxiliar no sentido de repolitizar a esfera pública, ou seja, diferente do diagnóstico de Habermas que consta em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, a mídia (TV, rádio, internet, jornais e revistas) não seria apenas um braço do poder que atua no sentido da integração dos atores políticos na estrutura hegemônica de organização política, mas ao contrário, haveriam neles potenciais capazes de retomar o aspecto crítico que caracterizou o nascimento da imprensa. Penso que a articulação entre esses dois aspectos pode nos ajudar a repensar a esfera pública sem cairmos no embuste de que sua face burguesa carrega em si as pretensões da esfera pública proletária como disse Habermas no texto de 62; nem por outro lado, ter que aceitar resignadamente que os meios de comunicação são apenas veículos de publicidade política que disseminam uma ideologia de integração e perdem de vista seu

111 *Idem, Ibidem*

112 *Idem, Ibidem*

113 *Idem, Ibidem*

114 NEGHT, Oskar; Kluge Alexander, *Sphere public and experience: toward an analysis of the bourgeois and proletarian public sphere*, University of Minnesota Press, 1993.

115 Cf. KELLNER, Douglas, *op. cit.*

horizonte originalmente crítico. Pretendo trabalhar essas questões críticas com mais atenção no futuro.

Referências

A ESFERA PÚBLICA 50 ANOS DEPOIS:
Esfera pública e meios de comunicação em Jürgen Habermas
Em homenagem aos 50 anos de *Mudança estrutural da esfera pública*¹

Jorge Adriano Lubenow²

“A crítica da cultura de massas de Adorno deveria ser continuada e reescrita” (Habermas, 1985).

“Assim como antes, a crítica de Adorno da indústria cultural é a chave correta” (Habermas, 2008).

Este artigo trata da relação interna entre os temas “esfera pública” e “meios de comunicação de massa” no corpus bibliográfico de Jürgen Habermas, nestes 50 anos que nos separam da publicação de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). O tema central desta obra sobre a esfera pública é a subversão do princípio da publicidade crítica (*Öffentlichkeit*) para uma publicidade manipulativa (*Publizität*), e a conseqüente despolitização da esfera pública operada pela intervenção estatal e a influência dos meios de comunicação de massa. A conclusão de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* mostrou que a esfera pública e os meios de comunicação estão intrinsecamente relacionados: os meios de comunicação são responsáveis pela despolitização da esfera pública e o engendramento do consumo de massa. A esfera pública, espaço onde se dão os debates para a formação da opinião pública (sentido crítico), sofre mudanças e, com isso, uma nova conotação (sentido manipulativo). A esfera pública manipulada não é um lugar para que a racionalidade emancipatória aconteça.

-
- 1 Este artigo é resultado do Projeto de Pesquisa “Esfera pública e meios de comunicação em Jürgen Habermas” junto ao Mestrado em Filosofia da UFPB. Foi apresentado no **VIII Colóquio Habermas – Esfera Pública 50 Anos Depois**, realizado no IBICT/Rio de Janeiro, entre 22 e 24 de maio de 2012.
 - 2 Doutor em Filosofia pela UNICAMP (2007), com Estágio Doutoral na Flensburg Universität, Alemanha (2005-2006). Foi Pesquisador do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP (2003-2007). Realizou pesquisa de Pós-doutorado CNPq/FAFEPI junto ao Mestrado em Ética e Epistemologia da UFPI (2007-2010). Atualmente é Professor Adjunto I do DFE e do Mestrado em Filosofia da UFPB, Líder do *Grupo de Pesquisas em Hermenêutica e Teoria Crítica* (UFPB/CNPq), Pesquisador do *HERMES – Grupo de pesquisa em fenomenologia, linguagem, hermenêutica, história dos conceitos e teoria crítica* (UFPB/CNPq), e Professor Associado no Mestrado em Ética e Epistemologia da UFPI. É autor do livro *A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas* (Editora Manufatura, 2012). E-mail: jlubenow@hotmail.com

Este diagnóstico negativo – da subversão do princípio crítico da esfera pública numa esfera pública despolitizada, infiltrada pelo poder e dominada pelos meios de comunicação de massa – mostrou os problemas estruturais de uma esfera pública incapaz de ser um critério de regulação racional de conflitos existentes e, com isso, não consegue ser uma base normativa efetiva para uma teoria da legitimidade democrática, na qual a esfera pública é o conceito-chave.

No entanto, apesar da forte ênfase nos efeitos dos meios de comunicação de massa na decadência da esfera pública, apesar das reformulações de 1990,³ e apesar de Habermas ter mencionado o tema da regulação da mídia trinta anos depois em *Faktizität und Geltung* (1992),⁴ esta relação – esfera pública e meios de comunicação – permaneceu não tematizada de modo sistemático nos principais escritos posteriores, ao menos até 2006.⁵ O que ganhou ênfase foram os problemas de legitimidade resultantes de uma esfera pública dominada pelo poder ideológico e tecnocrático da ciência,⁶ das crises de legitimação do estado intervencionista⁷, e das influências do direito⁸, da religião⁹ e da política internacional¹⁰ na esfera pública. Ou seja, enquanto o tema da intervenção estatal ganhou ênfase nos principais escritos políticos posteriores, o tema dos meios de comunicação de massa permaneceu implícito, latente.¹¹

Diante disso, o que interessa perguntar aqui é: por que este tema dos meios de comunicação de massa e sua relação com a esfera pública, tão central na primeira obra de Habermas, permaneceu *secundário* por quase todo corpus bibliográfico posterior? Por que este tema permaneceu *latente* nos escritos posteriores, apesar da expectativa, embora remota, de repolitização da esfera pública mediante a redemocratização dos meios de comunicação na conclusão de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*?¹² Por que o *desinteresse* de Habermas em explorar a segunda causa da despolitização da esfera pública e não “atualizar” suas investigações acerca da relação entre esfera pública política e *mass media*? Por que Habermas não emite posição acerca do caráter secundário de um tema que, ao contrário, se mostra tão importante, empiricamente relevante, num contexto de emergência e incremento de novas formas de comunicação midiáticas? Por que Habermas não emitiu um juízo mais preciso sobre

3 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, “Neues Vorwort”, 1990.

4 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 455.

5 Com a publicação de: “Political communication in media society”, in *Communication Theory*, n.16/4 (2006), p. 411-26.

6 *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, 1968.

7 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973; *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981.

8 *Faktizität und Geltung*, 1992; *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996.

9 *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005.

10 *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996; *Die postnationale Konstellation*, 1998; *Zeit der Übergänge*, 2001; *Der gespaltene Westen*, 2004; *Ach Europa*, 2008; *Zur Verfassung Europas*, 2011.

11 Como mostrei noutro momento em: Lubenow, *A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas*. Tese de Doutorado. UNICAMP, 2007, “Conclusão”, p. 208-211.

12 Cf. Habermas, “Ein Interview mit *New Left Review*”, in *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, 1985, p. 245.

o papel democrático dos meios de comunicação, ou de como eles poderiam criar condições para o exercício da discussão e da crítica na esfera pública política? O fato de não ter explorado este problema significa a desconfiança de Habermas em relação ao potencial democrático dos *mass media* de poder contribuir para a repolitização da esfera pública? Se for este o caso, porque Habermas não elaborou uma crítica mais sistemática ao *déficit* de democratização dos *mass media*? A latência pode estar relacionada com o pessimismo de Habermas acerca do potencial democrático dos meios de comunicação de massa? Em que sentido esta posição pessimista mantém a proximidade de Habermas da posição original da crítica da cultura de massas de Adorno?

Alguns comentadores críticos apontam uma *lacuna investigativa* em Habermas, sugerindo uma ausência da discussão sobre o papel dos meios de comunicação de massa no âmbito da esfera pública política; de que, apesar da ênfase nos meios de comunicação, esta perspectiva de abordagem teria sido abandonada, ou permaneceu inexplorada. Para Luke Goode, é curioso que, dadas as conseqüências explosivas atribuídas por Habermas à imprensa de massa na sua obra inicial, os meios de comunicação tenham permanecido claramente não-teorizados em seu trabalho como um todo.¹³ Para Douglas Kellner, Habermas negligenciou a função crucial dos meios de comunicação e novas tecnologias na estrutura e atividade das sociedades contemporâneas; falhou em explicar precisamente a função normativa e institucional da mídia, conferindo um caráter limitado à análise da democracia procedimental e deliberativa, com enfoque apenas no mundo da vida e sociedade civil; enfim, Habermas não teria teorizado a função da mídia na esfera pública contemporânea.¹⁴ Para Nicholas Garnham, o conceito da esfera pública habermasiano, apesar de oferecer um importante ponto de partida para o estudo dos meios de comunicação e políticas democráticas, falhou em resolver o problema de como construir sistemas de responsabilidade democrática integrados com meios sistêmicos em grande escala que ocupam o mesmo espaço social onde impactam decisões econômicas e políticas.¹⁵

13 Goode, *Jürgen Habermas, democracy and public sphere*, p. 142.

14 Kellner, "Habermas, the public sphere, and democracy: a critical intervention", in Hahn, *Perspectives on Habermas*, pp. 274-79.

15 Garnham, Nicholas. "The media and the public sphere", in Calhoun, *Habermas and the public sphere*, p.371. Para outros comentários críticos, ver: Rodney Benson, "Shaping the public sphere: Habermas and beyond", in *American Sociologist*, n.40, 2009, 175-197; Bernhard Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*. Suhrkamp, 2007, Partes II e III; Felicitas Söhner. *Entwicklung der Massenmedien und Strukturwandel der medialen Öffentlichkeit bei Habermas*. GRIN Verlag/FernUniversität Hagen, 2007; Pauline Johnson, *Habermas: rescuing the public sphere*. Routledge, 2006; Sérgio Costa, "Der Kampf um Öffentlichkeit: Begriffe, Akteure, politische Dynamiken", in *Jahrbuch Lateinamerika. Medien und ihre Mittel*, n. 28, 2004, p. 13-31; Nick Crossley & John M. Roberts, *After Habermas: new perspectives on the public sphere*, Blackwell, 2004; Hauke Brunkhorst, "Critical Theory and the analysis of contemporary mass society", in Rush, *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge Univ. Press, 2004, p. 248-279; H. Brunkhorst, *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*. Suhrkamp, 2000, cap.3; Carl Sunstein, "Das Fernsehen und die Öffentlichkeit", in Wingert & Günther, *Die Öffentlichkeit*

Diferentemente, gostaria de mostrar que *não se trata de uma lacuna investigativa, mas de uma investigação secundária*. Não se trata necessariamente da ausência, abandono ou não exploração do tema, mas do seu caráter secundário, menos significativo. Embora os comentários críticos possam ser um bom ponto de partida para a problematização do tema, gostaria de mostrar que o argumento da lacuna investigativa não se sustenta no sentido da ausência ou abandono do tema, mas apenas no sentido secundário, no tratamento do tema de modo paralelo, implícito. Não é que o tema dos meios de comunicação e sua influência na esfera pública não tenha sido abordado. Um olhar mais atento pode mostrar que a atenção de Habermas para com a influência dos *mass media* depois de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) não foi totalmente abandonada (o que justificaria a tese da “lacuna investigativa”). Ela é tematizada sim, *embora de modo secundário*, em suas principais obras, tais como *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) e *Faktizität und Geltung* (1992),¹⁶ e em alguns pequenos escritos políticos, como no prefácio à nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990)¹⁷ e em “Political communication in media society” (2006).¹⁸ Apesar das reformulações no prefácio à nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, em 1990, este artigo de 2006 é a mais completa e atual sistematização do tema – esfera pública-meios de comunicação – desde a obra sobre a esfera pública de 1962. Ele vem suprir a falta de uma abordagem mais sistemática sobre dois aspectos fundamentais e que se correlacionam: os meios de comunicação de massa e sua influência nos processos de comunicação pública. Ao tematizar o poder da mídia e suas

der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, 2001, p. 678-701; J. B. Thompson, *Media and modernity*. Stanford Univ. Press, 1995; Kenneth Baynes, “Communicative ethics, the public sphere and communication media”, in *Critical Studies in Mass Communication*, n.11, 1994, p. 315-326; John Peters, “Media ethics and the public sphere”, in *Communication*, n.12, 1991, p. 197-215; J. Keane, *The media and democracy*. University of Westminster, 1991; P. Klier, *Im Dreieck von Demokratie, Öffentlichkeit und Massenmedien*. Dunker & Humblot, 1990; Peter U. Hohendahl & Marc Silbermann, “Critical Theory, public sphere and culture. Jürgen Habermas and his critics”, in *New German Critique*, n. 16, 1979, p. 89-118. Sobre a relação entre esfera pública política e meios de comunicação de massa no Brasil contemporâneo, ver: Rousiley Maia & Maria Castro, *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Ed. UFMG, 2006; Wilson Gomes & Rousiley Maia, *Comunicação e democracia*. Paulus, 2008; Wilson Gomes, “Esfera pública e media: com Habermas, contra Habermas”, in Rubin; Bentz; Pinto (Orgs.) *Produção e recepção dos sentidos midiáticos*. Petrópolis: Vozes, 1998.

16 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 455.

17 Aqui Habermas retoma uma das causas da decadência e despolitização da esfera pública, tal como formulada em *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a saber, a influência e manipulação dos meios de comunicação de massa (a outra era uma esfera pública infiltrada pelo poder decorrente da interferência estatal) e que na *Theorie des kommunikativen Handelns* permaneceu implícita.

18 Habermas, “Political communication in media society. Does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research”. Trata-se do título da comunicação de Habermas na 56ª *International Communication Association Annual Convention*, em 20 de junho de 2006, realizada em Dresden/Alemanha, e posteriormente publicada com pequenas alterações em forma de artigo na revista *Communication Theory*, 16/4, 2006, p. 411-26 (versão a ser utilizada aqui). A versão publicada em alemão – “Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie”, in *Ach Europa*. Suhrkamp, 2008, cap. 10, p.138-191 – tem pequenas modificações em relação a versão original e ao artigo, como a supressão da primeira parte do título original, a inclusão de dois gráficos explicativos e o acréscimo de dois capítulos, além de um *Postskriptum*.

novas dinâmicas de comunicação de massa, Habermas busca suprir seu próprio *déficit* sobre os reais potenciais de democratização de uma esfera pública influenciada e controlada pelos *mass media*.

Além disso, desconfio que o caráter secundário da abordagem habermasiana esteja relacionado com a posição cética e pessimista de Habermas acerca da influência negativa dos meios de comunicação de massa na despolitização da esfera pública e seu ambivalente potencial (de repolitização) democrático, e que esta posição mantém uma conexão interna com a posição original da crítica da cultura de massas de Adorno. Suspeito que *a argumentação secundária da relação esfera pública-meios de comunicação, especialmente na elaboração da filosofia política habermasiana, esteja relacionada com o ceticismo, embora implícito, em relação ao potencial democrático dos mass media*. Isso significa que *a compreensão habermasiana original do papel dos meios de comunicação de massa e sua influência na esfera pública parece não ter mudada em seus fundamentos* e, por isso, continua o pessimismo de Habermas em relação ao potencial de democratização da esfera pública através dos *mass media*.

O texto está dividido em três partes. Em primeiro lugar, gostaria de mostrar os principais momentos em que a relação “esfera pública – meios de comunicação” é tematizada no corpus bibliográfico habermasiano, desde *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), passando pela *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), as reformulações de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990), até *Faktizität und Geltung* (1992) (I). Em seguida, gostaria de mostrar como Habermas retoma a relação esfera pública - meios de comunicação em “Political communication in media society” (2006), e problematiza o crescente incremento dos *mass media* e o papel que desempenham nos processos contemporâneos de interação social e política (II). Por fim, gostaria de mostrar que, apesar das retomadas e reformulações sobre o tema e dos discursos críticos, a posição original de Habermas em relação ao potencial democrático dos meios de comunicação na repolitização esfera pública não se modificou em seus fundamentos nestes 50 anos (III).

1. Strukturwandel der Öffentlichkeit (1962)

O ponto de partida da discussão sobre a esfera pública é a obra *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.¹⁹ A intenção de Habermas é derivar um modelo de esfera pública (“tipo ideal”) dos desenvolvimentos históricos da emergência de uma esfera pública burguesa, esclarecida e politizada, principalmente no século XVIII e XIX europeu (com ênfase na Inglaterra, França e Alemanha), e sua transformação, progressivo declínio e desaparecimento das condições que

¹⁹ Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Luchterhand, 1962 (Nova Edição, Suhrkamp, 1990).

alimentavam a esfera pública, no século XX. Nessa trajetória, a esfera pública surgiu como um espaço de discussão e exercício da crítica, independente da (ou que não segue puramente a) lógica do mercado e do Estado, e que foi capaz de impulsionar, a partir de sua eficácia política, os desdobramentos necessários para a democratização das formas pré-burguesas de dominação, racionalizando o poder vinculando a dissolução da dominação à visão de uma “publicidade”, baseada no discurso crítico e racional. Habermas estava interessado nos aspectos normativos (a idéia de um interesse geral, de leis ou regras universais e racionais), bem como na crítica ao modelo liberal de esfera pública, que não soube ser capaz de manter as promessas da racionalização do poder e da neutralização da dominação. A esfera pública dominada pelos meios de comunicação de massa e infiltrada pelo poder torna-se um cenário de manipulação da busca por legitimidade. A esfera pública, que surgiu como um espaço público de discussão e exercício da crítica, é reorientada para algo como “publicidade” (no sentido da *Publizität* enquanto “propaganda”), e é articulada com fins manipulativos.

Para explicitar este potencial ambivalente da esfera pública, capaz de carregar tanto um potencial crítico como um potencial manipulativo, Habermas introduz a distinção entre as funções “críticas” e “manipulativas” da esfera pública, para distinguir entre os genuínos processos de comunicação pública e aqueles que têm sido subvertidos pelo poder. Esta intenção provê um “modelo provisório” de esfera pública, como esboçado no final do livro. O “modelo crítico”, formulado a partir dos traços normativos de uma esfera pública politizada, ao ser aplicado à realidade das sociedades capitalistas avançadas, não consegue

ser um padrão plausível de medida de legitimidade. Este diagnóstico de uma esfera pública encolhida, atrofiada, despolitizada, apresenta o problema da efetiva realização do princípio da esfera pública, cuja base institucional está “corrompida”. Por isso, a tentativa de Habermas (que daqui segue) em recuperar um potencial crítico-normativo ou encontrar um modo de fundamentá-lo, permanece “aberta”, porque não tem mais uma esfera pública crítica.²⁰

(a) Estrutura e função da esfera pública em *Strukturwandel der Öffentlichkeit*

A categoria de esfera pública burguesa refere-se a uma esfera pública política, que teve sua existência objetiva configurada a partir de uma esfera pública literária, do estabelecimento de um moderno *Publikums* literário que se constituiu em torno de conversações sobre literatura e arte. A configuração de uma esfera pública literária, a partir de suas instituições ou

20 Ver: Lubenow, *A subversão do princípio da publicidade em Habermas*. Monografia. UNIJUÍ, 1999. A questão que permanece em aberto aqui é identificar estratégias necessárias para as sociedades capitalistas avançadas preservarem, sob as presentes condições, o princípio da esfera pública (publicidade crítica), embora não com as formas burguesas.

centros da crítica literária como os cafés, os salões e associações literárias, caracterizou uma antítese cultural - e posteriormente política - à sociedade aristocrática. Caracterizou-se como uma esfera crítica. A institucionalização de uma crítica cultural através dos jornais favoreceu a publicidade de parte dessa crítica inicialmente cultural. Os jornais foram os instrumentos publicitários que possibilitaram a publicidade desta crítica de argumentação literária e cultural. A consciência de que a esfera pública política tem de si mesma é intermediada pela consciência institucional da esfera literária. Esta serve de instância mediadora para a efetivação daquela. A esfera pública política, que provém da literária, intermedia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade. A esfera pública assume expressamente funções políticas nesse campo tensional entre o Estado e a sociedade. Sua função se objetiva essencialmente como uma esfera de mediação da sociedade burguesa com o poder estatal. Sua tarefa política é a regulamentação da sociedade civil a fim de enfrentar a autoridade do poder público estabelecido, dirigindo-se contra a concentração de poder que deveria ser compartilhado. A esfera pública ataca o princípio da dominação vigente, contrapondo à prática do segredo do Estado o princípio da publicidade, enfrentando, com isso, pela eficácia política, a autoridade estabelecida. Este pressuposto - a exigência da publicidade - revela uma “esfera crítica” que se apresenta na forma de opinião pública.

(b) Mudança estrutural e funcional da esfera pública

Depois de configurada a categoria de esfera pública, o movimento argumentativo importante agora é a análise das condições para seu exercício sob condições institucionais avançadas – tópico central da segunda metade do livro *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Para tanto, Habermas transfere a idéia de esfera pública, capturada de um recorte sócio-histórico, e a utiliza como chave de leitura para analisar o declínio da esfera pública: as grandes linhas da decadência, da subversão do princípio crítico e do comprometimento do potencial democrático e emancipatório da esfera pública nas sociedades capitalistas avançadas do século XX, organizadas institucionalmente sob a forma de Estados de bem-estar- social. A esfera pública, espaço onde se dão os debates para a formação da opinião pública (sentido crítico), sofre mudanças e, com isso, uma nova conotação (sentido manipulativo).

Dois são os grandes fatores diagnosticados por Habermas como responsáveis pela transformação e subversão da esfera pública: a interpenetração progressiva entre o setor público e o setor privado, e a ampliação do público da esfera pública e a conseqüente irrupção das massas na política. Para nossos propósitos, importa explorar este segundo argumento.

A ampliação do público da esfera pública deve-se, por sua vez, a três fatores: a expansão do público leitor (i), a ampliação dos direitos políticos (ii) e a refuncionalização da imprensa

(iii). O fator “ampliação do público” revela como na esfera pública ampliada infiltram-se interesses particulares e utilitaristas que *desvirtuam o princípio crítico da publicidade e sua função política*. De acordo com Habermas:

Com a ampliação do público, interesses arranjam a sua representação numa opinião pública fragmentada e fazem da opinião pública, na configuração de uma opinião dominante, um poder coercitivo [...] Ela penetra *esferas* cada vez mais extensas da sociedade e, ao mesmo tempo, perde a sua *função* política, ou seja, submeter os fatos tornados públicos ao controle de um público crítico [...] A esfera pública parece perder a força de seu *princípio*, publicidade crítica, à medida que ela se amplia enquanto *esfera* [...].²²

(i) A “expansão do público-leitor” expressa o progressivo declínio daquela esfera pública literária, decadência que se sintetiza neste fenômeno: estreita-se o campo de ressonância de uma camada culta criada para usar publicamente a razão.²³ O contexto de uma minoria de especialistas, de um lado, e de uma grande massa de consumidores influenciados pela comunicação pública de massa, do outro, expressa *a passagem de um público pensador de cultura para um público simplesmente consumidor de cultura*, da qual, ele mesmo, o grande público, não é mais, como no princípio, o sujeito. Nessa passagem, a publicidade perde seu caráter específico do princípio (crítica) e a esfera pública passa a assumir funções de propaganda.²⁴ Sobre a inversão da relação originária da esfera pública literária, Habermas escreve:

Originariamente, a publicidade garantia a correlação do pensamento público tanto com a fundamentação legislativa da dominação como também com sua supervisão crítica sobre seu exercício. Entrementes ela possibilita a peculiar ambivalência de uma dominação sobre a opinião pública: serve à manipulação do público na mesma medida que à legitimação *ante* ele.²⁵

(ii) A “ampliação dos direitos políticos”, através da participação eleitoral - tema da reforma da justiça eleitoral no século XIX -, foi outro aspecto importante que ocasionou a ampliação do público da esfera pública. Como nem todos são burgueses, estreita-se o campo tensional entre burgueses e não-proprietários. Estes reivindicam participar na esfera pública, no sentido de também se tornarem sujeitos da esfera pública. Assim, ao avançar no sentido de se tornarem sujeitos da esfera pública, a estrutura desta teria que se alterar a partir de sua base. Entretanto, a expansão dos direitos de igualdade política para todas as classes ocorreu no âmbito desta mesma sociedade de classes. Ou seja, a esfera pública ampliada não levou fundamentalmente à superação daquela sobre a qual o público de pessoas privadas tinha

21 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 213.

22 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 223-24.

23 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 265-66.

24 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 267.

25 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 270.

inicialmente tencionado algo como uma “soberania da opinião pública”. Esta “ampliação” da esfera pública ampliada teve um duplo efeito: *positivo*, com a expansão progressiva da esfera pública, ampliação do espectro de participação dos cidadãos na vida pública; *negativo*, pois a expansão foi induzida de modo manipulativo pelos meios de comunicação de massa. O objetivo do trabalho de relações públicas – a necessidade de pensar e avaliar rapidamente sobre a formação e circulação da opinião (informações) – é engendrar o consenso entre os consumidores da cultura de massa. E isso afeta a formação da opinião e do consenso público, racional e crítico, tolhendo as funções críticas e democráticas da esfera pública.

(iii) Por fim, “a refuncionalização comercial da imprensa”. A imprensa precisa arranjar, de um modo geral, o acesso das massas à esfera pública. Então, no lugar da autêntica esfera pública literária, surge o setor aparentemente privado do consumo cultural. A imprensa, de um momento de simples informação evoluiu para uma imprensa de opinião, a partir do jornalismo literário. Entretanto, à medida que evolui para um empreendimento capitalista, cai no campo de interesses que procuram influenciá-la. A infra-estrutura da esfera pública mudou juntamente com a emergência dos meios de comunicação de massa, com as novas formas de organização, marketing, consumo de uma produção literária especializada e com a imprensa. Com a crescente exigência de capital e escala organizacional, os canais de comunicação passaram a ter um novo tipo de influência: a do poder dos meios de comunicação usados para propósitos privados de manipulação. Por isso, a imprensa torna-se manipulável à medida que se comercializa. Com isso, a base originária das instituições jornalísticas é exatamente invertida: “*Enquanto antigamente a imprensa só podia intermediar e reforçar o raciocínio de pessoas privadas reunidas num público, este passa agora, pelo contrário, a ser cunhado primeiro pelos meios de comunicação de massa*”.²⁶ Na medida em que estas instituições jornalísticas passam a se concentrar em aspectos econômicos e técnicos, cristalizam-se em complexos com grande poder social. A indústria da publicidade toma conta dos órgãos publicitários existentes. Assim, a publicidade, além de uma influência sobre a decisão dos consumidores, também opera como pressão política. As técnicas publicitárias ao nível de ação política tornam-se um fenômeno-chave para o diagnóstico da esfera do setor político. A nova tarefa central dessa reorientação da publicidade é engendrar o consenso:

“Trabalhar a opinião pública” [...] também expressa as intenções comerciais que o emissor esconde sob o papel de alguém interessado no bem comum. A *manipulação dos consumidores* empresta as suas conotações à figura clássica de um público culto de pessoas privadas e se aproveita de sua legitimação [...].²⁷ A disponibilidade despertada nos consumidores é mediada pela falsa consciência de que eles, como pessoas privadas que pensam, contribuam de modo responsável na formação da opinião pública.²⁸

26 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 284.

27 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 289-90.

28 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 291. Grifo meu.

Todavia, esse consenso fabricado não tem mais muito em comum com a opinião pública, com a concordância final após um laborioso processo de recíproca *Aufklärung*. O “interesse geral” desapareceu à medida que interesses privados o adotaram para si, a fim de se autorepresentarem através da publicidade. A crítica competente quanto às questões politicamente discutidas cede lugar a um comportamento conformista. Se outrora, publicidade significava “a desmistificação da dominação política perante o tribunal da utilização da razão”, agora, pelo contrário, ela “subsume as reações de um assentimento descompromissado”.²⁹ Ao invés de desenvolver a crítica, a opinião pública passa a ser organizada com fins manipulativos, uma publicidade pré-fabricada e opinião não-pública. Assim, *a publicidade gira seu princípio contra si mesmo, reduzindo sua eficácia crítica*. De acordo com Habermas:

Outrora, a “publicidade” teve de ser imposta contra a política do segredo praticada pelos monarcas: aquela ‘publicidade’ procurava submeter a pessoa ou a questão ao julgamento público e tornava as decisões sujeitas a revisão perante a instância da opinião pública. Hoje, pelo contrário, a publicidade se impõe com a ajuda de uma secreta política de interesses [...] A esfera pública não “há” mais, ela precisa ser “fabricada”.³⁰

Estas passagens mostram como a esfera pública passa a ser definida em função daquela manipulação que procura coadunar as disposições e os resultados do processo contínuo de formação de opinião e processos de decisão. Trata-se da síntese das grandes linhas da decadência da esfera pública burguesa: a esfera pública, expoliada da sua concepção original, desenha o quadro de uma vida política degradada, em que o conteúdo político do modelo liberal de opinião pública foi subvertido numa manipulação generalizada; em que a opinião pública deixou de ser medida como padrão de legitimidade, para se dissolver num agregado de opiniões individuais pesquisadas, representativas apenas no sentido estatístico. O que se configura na esfera pública manipulada é apenas um “clima de opinião”, de maneira geral, manipulada sobretudo pelo cálculo sócio-psicológico de tendências inconscientes que, todavia, provocam reações como que previsíveis. Nesse sentido, opinião pública que resulta das pesquisas de opinião é tida antes como uma coerção à conformidade do que uma força crítica. A opinião pública aparece simplesmente como uma reação informe de massa:

O que, de acordo com a crença dos contemporâneos, era, há cem anos, um princípio coercitivo dos indivíduos na sociedade (a opinião pública), tornou-se, ao longo do tempo, um lugar-comum mediante o qual à multidão acomodada e espiritualmente indolente é apresentado o pretexto para escapar ao próprio esforço de elaboração mental.³¹

29 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 292.

30 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 299-300. Grifo meu.

31 In: Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 347-48. Sobre a despolitização da esfera pública, ver: Lubenow, “A despolitização da esfera pública em Jürgen Habermas”, in Garcia; Fraga; Cossetin (Orgs.),

2. Theorie des Kommunikativen Handelns, v.2 (1981)

Que lugar a esfera pública ocupa, que função ela desempenha e qual a relação com os meios de comunicação ao ser incorporada na arquitetura da *Theorie des kommunikativen Handelns*?³²

Habermas retoma os temas da esfera pública e meios de comunicação no segundo volume da *Theorie des kommunikativen Handelns* enquanto discute a distinção entre sistema e mundo da vida, e onde apresenta seu “diagnóstico do tempo”. Esta retomada dá-se, entretanto, num outro quadro analítico, na concepção dual de sociedade como sistema e mundo da vida, e na relação entre os dois níveis. O conceito dual de sociedade refere-se à relação de dois mundos diferenciados estruturalmente pela racionalização em “sistema” e “mundo da vida”. Estas duas noções são utilizadas por Habermas para compreender a sociedade moderna racionalizada; refletem o duplo conceito de racionalização que desemboca em dois tipos de ação: instrumental e comunicativa; designam as funções de integração na sociedade (sistêmica e social), nos diferentes contextos de ação (instrumental e comunicativa). O *mundo da vida* é o pano de fundo da ação comunicativa, o horizonte de referência em que os agentes comunicativos já sempre se movem, o contexto da comunicação lingüística, que permite as condições de possibilidade do entendimento e do consenso. O *sistema*, por sua vez, integra diversas atividades mediante a regulação de conseqüências não pretendidas. Refere-se à capacidade de manipular regras formais. Restringe-se a manter o funcionamento, a integração entre os elementos constituintes. É nesta esfera sistêmica que atua a razão instrumental. A integração sistêmica não é vista como uma relação intencional entre os atores, mas como uma rede de mecanismos funcionais que regulam as conseqüências não-intencionais desses atores. Esta “regulação automática” Habermas denomina “integração sistêmica”. Estes mecanismos acabam destruindo com sua complexidade as formas de solidariedade, sem gerar ao mesmo tempo orientações normativas que poderiam assegurar a solidariedade social. As ações que se coordenam através de meios deslingüistizados fazem com que o marco normativo das interações venha abaixo. O mundo da vida, regido pela razão comunicativa, acaba ameaçado por esta visão sistêmica, que desativa as esferas regidas pela razão comunicativa. Esta “sobreposição” (*Übergewicht*) do sistema no mundo da vida, Habermas chama de “colonização do mundo da vida”: a instrumentalização dos recursos comunicativos pelos imperativos sistêmicos “dinheiro” (econômico), “poder” (administrativo) e “direito” (juridificação), ao avanço colonizador dos sistemas não comunicativos, que vão anulando e aniquilando os

Linguagem, intersubjetividade e ação, Editora UNIJUÍ, 2003, p. 273.

32 Ver: Lubenow, “A reorientação da categoria esfera pública na *Teoria do agir comunicativo* de Jürgen Habermas”, in *Revista Ideação*, n. 14, 2005, p. 37-59.

.....

contextos do mundo da vida capazes de comunicação. A colonização reverte em patologias do mundo da vida induzidas sistemicamente, fragmentando-o. Patologias que podem suspender ou reprimir a capacidade da ação comunicativa. Esta estratégia de interpretação, de que a modernização social ocidental teria desenvolvido um potencial racional “unilateral” (*einseitige*) provocando “distorções” (a colonização do mundo da vida), permite a Habermas expor tanto as causas da “nova intransparência”, bem como formular sua perspectiva crítica.³³ A fragmentação do mundo da vida permite a Habermas perceber as anomalias constitutivas da esfera pública e seu conceito de crise para a sociedade contemporânea.

Na interpretação em termos da teoria da ação comunicativa, a categoria de esfera pública é retomada num outro quadro de referência. Numa primeira passagem, Habermas reestabelece o vínculo com *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, ligando as categorias de sociedade civil e mundo da vida.³⁴ Numa segunda passagem, pelo vínculo relacional entre sistema e mundo da vida, a esfera pública tem agora as funções de proteger e garantir a autonomia do mundo da vida frente aos imperativos sistêmicos, bem como a função simbólica de integração social: a solidariedade nascida da cooperação. Cabe a esfera pública ser o espaço social da prática comunicativa que confere vitalidade ao mundo da vida, da reprodução simbólica do mundo da vida, visto que o sistema não consegue desempenhar este papel. A esfera pública assume assim a função simbólica de integração social e de assegurar a autonomia do mundo da vida frente ao sistema administrado. Surge como uma “zona de conflitos”, na qual conflitam princípios opostos de integração social.³⁵ Agora, a esfera pública tem essa outra função, embora “mais defensiva”, de assegurar a autonomia do mundo da vida diante do sistema administrado. Diferentemente de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a esfera pública tem agora uma *posição de mediação* entre sistema e mundo da vida, em que sua normatividade implícita se realiza em um processo de “sitiamento” do sistema pelo mundo da vida, mas sem pretensões de conquista. Ela continua sendo a estrutura intermediária importante que faz a mediação entre sistema político e administrativo, e mundo da vida e a sociedade civil.

No entanto, é interessante notar que o “modelo comunicativo” de esfera pública que resulta do quadro teórico da ação comunicativa apresenta uma restrita capacidade de efetivação de uma prática social discursiva nos contextos institucionais.³⁶ Uma das causas principais apontadas por Habermas é o papel que desempenham os meios de comunicação de

33 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v.2, cap. 8.

34 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v.2, p. 485.

35 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, v.2, pp. 507-8.

36 Habermas reconhece isso no Prefácio à 3ª ed. da *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1985. Aqui, Habermas aceita a crítica dirigida por J. Berger e já reconhece que a relação sistema–mundo da vida precisa ser também de refluxo, de dupla mão. Sobre o reconhecimento do “derrotismo” da concepção de política e do modelo de acoplamento que resultaram da obra sobre a ação comunicativa, ver: Habermas, “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, in *Die Normalität einer Berliner Republik*, p.139.

massa. Na mediação entre sistema e mundo da vida, os meios de comunicação de massa são *instrumentos de “colonização”* do mundo da vida, impedindo o potencial emancipatório. Nesta interferência na esfera pública e no mundo da vida, os meios de comunicação *hierarquizam* o horizonte das comunicações possíveis, *estabelecem barreiras e substituem* as estruturas de comunicação que haviam possibilitado a discussão pública:

Ao canalizar unilateralmente os fluxos de comunicação em uma rede centralizada, do centro para a periferia, de cima para baixo, os meios de comunicação de massa podem reforçar consideravelmente a eficácia dos controles sociais. Mas a utilização deste potencial autoritário resulta sempre precária, já que as próprias estruturas da comunicação carregam o contrapeso de um potencial emancipatório [...].³⁷

A lógica própria da prática comunicativa põe-se na defensiva contra as intervenções diretamente *manipuladoras* dos meios de comunicação de massa.³⁸

Como vimos, na *Theorie des kommunikativen Handelns* Habermas mantém o diagnóstico negativo do papel manipulativo dos meios de comunicação na colonização da esfera pública, anulando seu potencial emancipatório

3. Strukturwandel der Öffentlichkeit, Vorwort zur Neuauflage (1990)

Na nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, publicada em 1990,³⁹ Habermas acrescenta um prefácio no qual retoma uma das causas da decadência e despolitização da esfera pública, tal como formulado em *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, a saber, a influência e manipulação dos meios de comunicação de massa.⁴⁰

Para Habermas, as reflexões posteriores sobre a gênese da categoria de esfera pública no prefácio à nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, visam reconhecer as limitações da descrição habermasiana de esfera pública inspirada nos séculos XVIII e XIX, a insuficiência da sua interpretação, as inúmeras restrições de um modelo de esfera pública idealizado, algumas deficiências na sua interpretação, relativizando algumas passagens, justificando algumas interpretações “por demais simplistas”, fazendo algumas ressalvas em relação a deficiências empíricas, admitindo a relevância e respondendo aos discursos críticos.⁴¹ Trata-

37 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol 2, p.573.

38 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol 2, p.574 . Grifo meu.

39 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, “Vorwort zur Neuauflage”, Suhrkamp, 1990.

40 Ver: Lubenow, “A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para a reconstrução da autocrítica”, in *Cadernos de ética e filosofia política* (USP), n. 10, v. 1, 2007, p. 103-123.

41 Habermas, novo prefácio a *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1990. Sobre os discursos críticos, ver as contribuições na coletânea editada por Craig Calhoun, *Habermas and the public sphere*. MIT Press, 1992,

se da reformulação do conteúdo da categoria própria de esfera pública e uma reformulação da posição que a categoria ocupa no quadro mais amplo da teoria da ação comunicativa e da concepção de sociedade como sistema e mundo da vida.

A questão-chave que havia permanecido em aberto, desde *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) e *da Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), dizia respeito à possibilidade de repolitização uma esfera pública não manipulada pelos meios de comunicação de massa e não subvertida pelo poder. Agora, esta questão seria retomada e vinculada ao tema da “sociedade civil”. A configuração de uma nova esfera pública é tematizada e discutida, principalmente pela teoria social nos anos 90, sob a rubrica da “redescoberta da sociedade civil” (*zivilgesellschaftliche Ausbruch*).⁴² Resultante de uma nova dinâmica política, com um avanço da sociedade civil sobre o Estado, o crescimento das organizações da sociedade civil indica o fortalecimento de uma esfera pública relativamente autônoma em relação ao Estado. Esta nova dinâmica política, com novas experiências democráticas, promoveu um campo fértil para repensar categorias e renovar discussões sobre temas como participação, democracia, sociedade civil, autonomia cidadã, direitos civis, direitos humanos, justiça social, institucionalismo, entre outros. Agora, o conceito de sociedade civil já não remete mais àquele, a saber, o que identificava sociedade burguesa como sendo a sociedade civil em geral. O novo significado corrente de sociedade civil remete às associações informais formadoras de opinião e da vontade, tais como associações culturais, de leitura e de debate, igrejas, instituições alternativas, entre outras. Esferas públicas autônomas, que não fazem parte do sistema político-administrativo, mas que articulam e organizam influência política por meios públicos de comunicação, participação e deliberação, contribuindo, assim, para a tematização, discussão pública e tomada de decisões.

O conceito de sociedade civil voltou à tona principalmente com a emergência de forças dissidentes dos estados socialistas do leste europeu. Movimentos sociais que mobilizaram transformações em torno de demandas de liberdades civis e políticas democráticas - algo que já estava assegurado, ao menos formalmente (igualdade formal), nas sociedades ocidentais -, contra a aniquilação totalitária da esfera pública política e a inibição da emergência de esferas públicas autônomas, de associações formadoras de opinião, que estavam sob controle do aparato da dominação. O conceito de sociedade civil adquire uma conotação mais positiva.

Por conseguinte, a questão que surge é: qual a chance da sociedade civil colocar os temas e determinar a orientação dos fluxos de comunicação, que poderiam culminar no tratamento formal de temas novos e politicamente relevantes? Com uma esfera pública dominada pelos

obra organizada em virtude da conferência de lançamento da tradução inglesa da nova edição alemã de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* nos Estados Unidos em 1990 (trad. *The structural transformation of the public sphere*); e Cohen & Arato, *Civil society and political theory*, MIT Press, 1992.

42 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, “Vorwort zur Neuauflage”, p. 45.

meios de comunicação e infiltrada pelo poder, como os membros da sociedade civil podem ter a chance de canalizar influências e promover mudanças?

Para Habermas, estas questões não podem ser respondidas sem considerável pesquisa empírica, visto que existem fortes evidências atestando para o ambivalente potencial democrático de uma esfera pública cuja infra-estrutura é marcada pela gradativa *influência constrangedora seletiva imposta pela comunicação eletrônica de massa*.⁴³ No entanto, Habermas viria a se ocupar com as pesquisas empíricas apenas posteriormente em “Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics” (2005) e em “Political communication in media society” (2006). Neste momento, Habermas estava interessado nas reformulações sobre sua teoria da esfera pública formulada na década de 60. Apesar disso, é preciso destacar nesta revisão que Habermas *reafirma o pessimismo* em relação ao poder de resistência e ao potencial crítico de um público dominado pelos meios de comunicação de massa que poderia abalar as estruturas de classe.⁴⁴ Noutra passagem Habermas justifica:

Os problemas teóricos são diferentes agora do que eles eram no final dos 50 e no começo dos anos 60 quando este estudo surgiu [...] A cena contemporânea tem mudado, isto é, o contexto extracientífico que forma o horizonte da experiência da qual a pesquisa social deriva sua perspectiva. Minha própria teoria, finalmente, tem também mudado, *embora menos em seus fundamentos* do que em seu grau de complexidade.⁴⁵

4. Faktizität und Geltung (1992)

Em *Faktizität und Geltung*, Habermas reformula a relação sistema-mundo da vida e altera as características da esfera pública, redimensionando-a dentro de um sistema de “eclusas”.⁴⁶ Em *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas tematizou a esfera pública como constitutiva do mundo da vida, responsável por garantir sua autonomia e protegê-lo frente ao sistema administrado. Uma esfera de caráter “defensivo” que, no máximo, poderia “sitiar” o sistema, mas sem grandes pretensões de conquista. Já em *Faktizität und Geltung*, Habermas confere à esfera pública um caráter mais “ofensivo”, abandona a metáfora do “sitiamento” e a substitui adotando o modelo das “eclusas”. Trata-se do abandono da tese do desacoplamento entre sistema e mundo da vida e a formulação de uma concepção diferente de poder e de sistema político em *Faktizität und Geltung*.⁴⁷

43 Cf. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, “Vorwort zur Neuauflage”, p.47.

44 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, “Vorwort zur Neuauflage”, p. 27.

45 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, “Vorwort zur Neuauflage”, p.12. Grifo meu.

46 Ver: Lubenow, “Esfera pública em Habermas: da *Teoria da ação comunicativa* (1981) à *Direito e democracia* (1992)”, in *Revista Ideação*, n.18, 2007, p. 79-122.

47 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 430; Lubenow & Neves, “Entre promessas e desenganos: lutas sociais, esfera pública e direito”, in Nobre & Terra, *Direito e democracia: um guia de leitura*. São Paulo: Malheiros, 2008,

Na contrapartida ofensiva do novo modelo de circulação do poder político, os processos de comunicação e decisão do sistema político são estruturados através de um sistema de eclusas, no qual os processos de comunicação e decisão já estão ancorados no mundo da vida por uma “abertura estrutural”, permitida por uma esfera pública sensível, permeável, capaz de introduzir no sistema político os conflitos existentes na periferia. Para Habermas, tal desencadeamento está amarrado a um processo de normatização, que se inicia pela formação da opinião e da vontade nas esferas públicas informais, acaba desaguando, pelo caminho procedimental, nas instâncias formais de deliberação e decisão. Este processo de “abertura” para a institucionalização está ancorado num amplo conceito de democracia procedimental e deliberativa.⁴⁸

Na linguagem habermasiana, o procedimento da política deliberativa constitui o âmago do processo democrático.⁴⁹ A esfera pública, por sua vez, é a categoria normativa chave do processo político deliberativo habermasiano. A esfera pública é uma “estrutura intermediária” que faz a mediação entre o Estado e o sistema político e os setores privados do mundo da vida.⁵⁰ Uma “estrutura comunicativa”, um centro potencial de comunicação pública, que revela um raciocínio de natureza pública, de formação da opinião e da vontade política, enraizada no mundo da vida através da sociedade civil. A esfera pública tem a ver com o “espaço social” do qual pode emergir uma formação discursiva da opinião e da vontade política.⁵¹ No seu bojo colidem os conflitos em torno do controle dos fluxos comunicativos que percorrem o limiar entre o mundo da vida e a sociedade civil e o sistema político e administrativo. A esfera pública constitui uma “caixa de ressonância”,⁵² dotada de um sistema de sensores sensíveis ao âmbito de toda sociedade,⁵³ e tem a função de filtrar e sintetizar temas, argumentos e contribuições, e transportá-los para o nível dos processos institucionalizados de resolução e decisão, de introduzir no sistema político os conflitos existentes na sociedade civil, a fim de exercer influência e direcionar os processos de regulação e circulação do poder do sistema político,⁵⁴ através de uma abertura estrutural, sensível e porosa, ancorada no mundo da vida.⁵⁵

Além disso, a esfera pública tem como característica elementar ser um espaço irrestrito de comunicação e deliberação pública, que não pode ser anteriormente estabelecido, limitado

p. 249.

48 Cf. Habermas, *Faktizität und Geltung*, cap. 7; Lubenow, “Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos”, em *Revista Kriterion* (UFMG), n. 121, 2010, p. 227-258.

49 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 359.

50 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 451.

51 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 436.

52 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 400; 417.

53 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 364.

54 Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 364; 398; 435; 532-33.

55 Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 429-30; 435-36; 452.

ou restringido, os elementos constitutivos não podem ser antecipados. Em princípio, está aberta para todo âmbito social. Não existem temas ou contribuições *a priori* englobados ou excluídos. A esfera pública é sempre indeterminada quanto aos conteúdos da agenda política e aos indivíduos e grupos que nela podem figurar. É por isso que Habermas não quer (nem pode) descrever, precisamente, quais as linhas internas e externas, quais as fronteiras da esfera pública, embora necessite, por outro lado, de uma certa auto-limitação, para, por exemplo, não ficar a mercê de toda e qualquer forma de manifestação pública (como formas de comunicação estratégicas). Esse é o duplo caráter constitutivo da esfera pública, pelo qual ela acaba oscilando entre a exigência de livre participação e circulação de temas e contribuições e uma certa auto-limitação.⁵⁶ Para tanto, Habermas propõe a adoção da idéia procedimental de deliberação pública, pela qual os “contornos” da esfera pública se forjam durante os processos de identificação, filtragem e interpretação acerca de temas e contribuições que emergem das esferas públicas autônomas e são conduzidos para os foros formais e institucionalizados do sistema político e administrativo.⁵⁷ É nesse caráter procedimental de justificação da legitimidade que se realiza a normatividade da esfera pública.⁵⁸ É da inter-relação entre as esferas públicas informais e a esfera pública formal – qual seja, dos fluxos comunicativos e influências públicas que emergem das esferas públicas informais, autônomas, e são transformados em poder comunicativo e transportados para a esfera formal –, que deriva a expectativa normativa da esfera pública.⁵⁹

No entanto, de acordo com os discursos críticos, apesar da contrapartida ofensiva, os impulsos oriundos da sociedade civil, e que passam pela esfera pública, garantem uma margem de *ação muito limitada* para as formas não institucionalizadas de expressão política; os “mecanismos de transformação” não estariam muito claros; a existência de um “déficit estrutural” da esfera pública deliberativa: um desprendimento dos processos informais do mundo da vida e da sociedade civil das instâncias formais de tomada de decisão, o que faz com que as reivindicações e as ações alternativas, ou seja, uma crítica prática, permaneçam restritas e limitadas.⁶⁰

56 Sobre essa *dual politics*, ver: Cohen & Arato, *Civil society and political theory*, 1992, pp. 460 ss; e Demirovic, “Hegemonie und Öffentlichkeit”, in *Das Argument*, n. 4-5, 1994, p. 689.

57 Com isso, Habermas quer resolver também um problema que já aparecia na obra seminal da esfera pública de 1962. O poder da sociedade civil não pode ser associado à idéia de um povo concreto que tem no Estado sua corporificação institucional (a contraparte institucional da sociedade civil) - influência direta no institucional que caracteriza a concepção republicana de soberania popular (como acontecia na obra de 1962). Esta influência precisa ser mediada, se dar através de “meios”, precisa ser “procedimentalizada”. Sobre isso, ver: Leonardo Avritzer, Além da dicotomia estado/mercado: Habermas, Cohen e Arato, in *Novos Estudos CEBRAP*, n. 36, 1993.

58 Regh & Bohman, “Discourse and Democracy: the formal and informal bases of legitimacy in ‘Between facts and Norms’”, in Schomberg & Baynes, *Discourse and democracy*, 2002, pp. 31-60.

59 Habermas, *Faktizität und Geltung*, “Nachwort”, p. 625.

60 Sobre os discursos críticos, ver: Neidhardt, *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegung*, p. 32-34; B.

É preciso destacar que o próprio Habermas, por exemplo, chega a compartilhar com Cohen e Arato uma certa dose de *ceticismo em relação às possibilidades oferecidas por esferas públicas dominadas pelos meios de comunicação de massa*, de que os sinais emitidos são muito fracos e os impulsos que fornecem são geralmente pouco ativos e influentes para despertar e reorientar os processos de decisão do sistema político. O modo próprio de operar destes meios na elaboração de estratégias e mecanismos de comunicação acaba afetando a esfera pública, diminuindo o nível discursivo da circulação pública da comunicação, despolitizando-a. Esta preocupação de Habermas aumenta ainda mais o seu *ceticismo em relação às chances da sociedade civil vir a exercer influência sobre o sistema político*.⁶¹

No volume II, capítulo 7, “O papel da sociedade civil e da esfera pública política”, encontramos inúmeras referências sobre a influência dos meios de comunicação de massa na despolitização da esfera pública.⁶² Ao tratar das barreiras e estruturas de poder que surgem no interior da esfera pública, e as chances da sociedade civil poder influenciar o complexo parlamentar, obrigando o sistema político a modificar o rumo do poder oficial, Habermas escreve: “A sociologia da comunicação de massas é cética quanto às possibilidades oferecidas pelas esferas públicas tradicionais das democracias ocidentais, dominadas pelo poder e pela mídia”.⁶³ E, ao descrever o funcionamento da esfera pública dominada pela mídia - que escolhe, controla, centraliza e é influenciada pelo capital -, Habermas afirma:

Um terceiro grupo é formado por repórteres que coletam informações, decidem sobre a escolha e apresentação dos “programas”, controlando de certa forma o acesso dos temas, das contribuições e dos autores à *esfera pública dominada pela mídia* [...]

Peters, “Der Sinn der Öffentlichkeit”, p. 48-9; Peters, “Deliberative Öffentlichkeit”, p. 657; Kenneth Baynes, “Democracy and the Rechtsstaat: Habermas’s ‘Faktizität und Geltung’”, in White, *The Cambridge Companion to Habermas*, p. 216; John Sitton, “The limitations of Habermas’s social and political argument”, in ____, *Habermas and the contemporary society*, p. 121-140; James Bohman, “Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45.6, 1997, p. 927-941; Kenneth Baynes, “Deliberative democracy and public reason”, p. 35; William E. Scheuerman, “Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas’s ‘Between Facts and Norms’”, in Peter Dews, *Habermas: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1999, p. 153-177; Nancy Fraser, “Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of the actually existing democracy”, in Calhoun, *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press; Wingert & Günther, *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Suhrkamp, 2001; Crossely & Roberst, *After Habermas: new perspectives on the public sphere*. Blackwell, 2004; W. Daele & F. Neidhardt, *Kommunikation und Entscheidung. Politische Funktionen öffentlicher Meinungsbildung und diskursiver Verfahren*. Berlin: Sigma, 1996; ver ainda: Lubenow, “As críticas de Nancy Fraser e Axel Honneth à filosofia política de Habermas”, in *Revista Veritas* (PUC-RS) v. 55, n.1, 2010, 121-134.

61 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 449, 455-58. Ver ainda: H. Brunkhorst, “Globale Solidarität: Inklusionsprobleme der modernen Gesellschaft”, in Wingert & Günther, *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, 2001, p. 605-626; Brunkhorst, “Globalising democracy without a state: weak public, strong public, global constitutionalism”, in *Millenium - Journal of International Studies* 31, 2002, p. 675-690; Brunkhorst, “Demokratie in der Weltgesellschaft. Hegemoniales Recht, schwache Öffentlichkeit, Menschenrechtspolitik”, in *Bloch-Jahrbuch*, 2003, p.147-162.

62 Cf. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 431, 444.

63 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 451. Grifo meu.

A esfera pública 50 anos depois

A crescente complexidade da mídia e o aumento do capital acarretam uma centralização dos meios de comunicação [...]

Enquanto os meios de comunicação de massa [...] preferirem estratégias publicitárias que diminuam o nível discursivo da circulação pública da comunicação, os temas em geral serão dirigidos numa direção centrífuga, que vai do centro para fora.⁶⁴

Em outra passagem podemos encontrar uma descrição ainda mais completa de como a estrutura e o modo de operar da esfera pública dominada pela mídia implicam na fonte de uma nova espécie de poder: o *poder da mídia*. Os processos de seleção elaborados estrategicamente por técnicos em publicidade, a imposição de informações, a mistura de informação e entretenimento são as principais causas da despolitização da esfera pública:

Em geral, é possível dizer que a imagem política construída pela televisão compõe-se de temas e contribuições que já foram produzidos para a publicidade e lançados nela através de conferências, esclarecimentos, campanhas, etc. Os produtores de informação impõem-se na esfera pública através de seu profissionalismo, qualidade técnica e apresentação pessoal. Ao passo que os atores coletivos, que operam fora do sistema político ou fora das organizações sociais e associações, têm normalmente menos chances de influenciar conteúdos e tomadas de posição dos grandes meios. Isso vale especialmente para opiniões que extrapolam o leque de opiniões da grande mídia eletrônica, “equilibrada”, pouco flexível e limitada centrísticamente. Antes de serem postas no ar, tais mensagens são submetidas a *estratégias de elaboração da informação*, as quais se orientam pelas condições de recepção ditadas pelos técnicos em publicidade. E dado que *a disposição de recepção, capacidade cognitiva e atenção do público constituem uma fonte extremamente escassa* [...] a apresentação de notícias e comentários segue conselhos e receitas dos especialistas em propaganda. A personalização de questões objetivas, a mistura entre informação e entretenimento, a elaboração episódica e a fragmentação de contextos formam uma síndrome que promove a *despolitização da comunicação pública*. Este é o verdadeiro núcleo da teoria da indústria cultural.⁶⁵

Note-se como este diagnóstico negativo de uma esfera pública despolitizada pelos meios de comunicação mantém uma conexão interna com a crítica da cultura como indústria cultural, orientação original da Teoria Crítica, especialmente de Adorno. O poder da mídia transformado em influência político-publicitária acaba minando as chances da sociedade civil de superar as barreiras e influenciar o sistema político. Além disso, este diagnóstico negativo impede Habermas de indicar quem seria o sujeito capaz de colocar os temas e determinar a orientação dos fluxos de comunicação ou até de invertê-los “da periferia para o centro”. Como vimos, este diagnóstico negativo não alterou em seus fundamentos da posição original de Habermas, porque aqui também não temos uma esfera pública “crítica”, mas manipulativa. Daí a fonte do ceticismo:

64 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 454, 455, 458. Grifo meu.

65 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 455-56. Grifo meu.

Quando tomamos consciência da imagem difusa da esfera pública veiculada pela sociologia da comunicação de massa, que aparece submetida ao poder e à dominação dos meios de comunicação de massa, cresce nosso *ceticismo* com relação às chances de a sociedade civil vir a exercer influência sobre o sistema político.⁶⁶

Por fim, embora tenha retomado o tema dos *mass media* na obra sobre o direito e democracia, posteriormente numa entrevista publicada em 1995, ao responder questões sobre o poder dos *mass media* e da necessidade de regulação da influência dos meios de comunicação no âmbito político, Habermas reconhece que a operacionalização disto requer uma fantasia institucional (*institutionelle Phantasie*), e que ele mesmo não se ocupou suficientemente com isso.⁶⁷ Isso significa que uma análise pormenorizada do uso do modelo deliberativo de comunicação pública permaneceu não tematizado de modo mais explícito e sistemático ao menos até “Political communication in media society” (2006). Aqui, Habermas retoma a relação da esfera pública com os meios de comunicação ao tematizar o crescente incremento dos *mass media* e o papel que desempenham nos processos contemporâneos de interação social e política.

II

Depois de *Faktizität und Geltung*, vários estudiosos de Habermas – assim como ele próprio – se ocuparam com as implicações empíricas do modelo deliberativo de comunicação pública.⁶⁸ A partir de inúmeras pesquisas, evidências do impacto do procedimento deliberativo sobre a formação de preferências políticas podem ser conferidas tanto em estudos empíricos com pequenos grupos,⁶⁹ quanto em estudos sobre deliberação em larga escala (esferas públicas e instituições, nos níveis nacional e internacional).⁷⁰ No entanto, se os resultados indicam que

66 Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 458. Grifo meu.

67 Habermas, “Interview mit der *Frankfurter Rundschau*”, in *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995, p. 80-81.

68 **Para pesquisas empíricas sobre o modelo deliberativo, ver: A. Bächtiger & Jürg Steiner, *Empirical Approaches to Deliberative Democracy*, in Revista *Acta Politica*, vol. 40, 2005, n.2-3; M. Nobre & V. S. Coelho, *Participação e deliberação: teoria democrática e experiências institucionais no Brasil Contemporâneo*. Editora 34, 2004.**

69 Sobre “Deliberations Among Citizens”, ver: Conover & Searing, **Studying ‘every political talk’ in the deliberative system**, in *Acta Politica* 40, n.3, p. 269; Fishkin & Luskin, **Experimenting with a democratic ideal: deliberative polling and public opinion**, in *Acta Política* 40, n.3, p. 284; Nobre & Coelho, *Participação e deliberação, parte II*.

70 **Sobre “Deliberation in formal arenas”, ver: A. Bächtiger et al, “The deliberative dimensions of legislatures”, in *Acta Politica* 40, n.2, p. 225; K. Holzinger, “Context or conflict types: which determines the selection of communication mode”, in *Acta Politica* 40, n.2, p. 239. Sobre “Deliberation at the international level”, ver: D. della Porte, “Deliberation in movement: why and how to study deliberative and social movements”, in *Acta Politica* 40, n.3, p. 336; C. Ulbert & T. Risse, “Deliberative changing the discourse: what does make arguing effective?”, in *Acta Politica* 40, n.3, p. 351; P. Nanz & J. Steffek, “Assessing the democratic quality of deliberation in international level: criteria and research strategies”, in *Acta Politica* 40, n.3, p.368; e Nobre & Coelho, *Participação e deliberação, 2004, parte I*.**

questões de participação e deliberação funcionam melhor em interações locais, conferindo modos mais efetivos de participação democrática,⁷¹ problemas surgem quando se trata de procedimentos deliberativos nas arenas europeia e internacional.⁷² Neste nível, a discussão gira em torno do “déficit democrático”, questões de racionalidade e problemas de legitimidade nos processos de tomada de decisão.⁷³

O próprio Habermas deslocou nos últimos anos seu foco teórico da esfera pública nacional para o âmbito da teoria política normativa internacional.⁷⁴ No entanto, Habermas observa que, neste nível, a deliberação na esfera pública, como um mecanismo de solução de problemas e resolução de conflitos, ainda está fracamente institucionalizada.⁷⁵ Além disso, há falhas evidentes nos procedimentos deliberativos de uma esfera pública política dominada por uma comunicação pública mediada pelos meios de comunicação de massa e estruturas de poder, pois as dinâmicas de comunicação de massa são dirigidas pelo poder seletivo da mídia e pelo uso estratégico do poder social e político para influenciar a triagem e

71 Cf. Conover & Searing, “Studying ‘everyday political talk’ in deliberative system”, in *Acta Politica* 40, n. 3, p. 269; Hayer & Wagenaar, *Deliberative policy analysis*, p. 67, 95-6.

72 Sobre isso, ver: “**Deliberation at the International Level**”, in *Acta Politica* 40, n.3; David Held, *Democracy and the global order. From the modern state to cosmopolitan governance*, 1995; Bohman, “**Pluralismus, Kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung**”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45/6, 1997, p. 927-941; Klaus Eder, “**Zur Transformation nationalstaatlicher Öffentlichkeit in Europa**”, in *Berliner Journal für Soziologie*, n. 2, 2000, p. 167-184; Koopmans & Erbe, “**Towards a European public sphere? Vertical and horizontal dimensions of Europeanized political communication**”, in *Innovation* 17.2, 2004, p. 97-118; Nanz, *European Community without a demos? Rethinking conceptions of the public sphere*, 2005.

73 D. della Porta se ocupa com a deliberação nos movimentos sociais transnacionais, em especial, os movimentos anti-globalização na Itália (“**Deliberation in movement: why and how to study deliberative and social movements**”, in *Acta Política* 40, n.3, p. 336). C. Ulbert e T. Risse apresentam algumas evidências sobre argumentação e barganha em negociações multilaterais; processos de persuasão capazes de mudar a percepção dos atores na situação e definição de interesses (“**Deliberative changing the discourse: what does make arguing effective?**”, in *Acta Política* 40, n.3, p. 351). P. Nanz e J. Steffek apresentam um programa de pesquisa para analisar a “qualidade democrática” dos procedimentos deliberativos no nível governamental internacional, o papel dos atores da sociedade civil como mediadores entre os processos de tomada de decisão emergindo transnacionalmente em organizações internacionais (“**Assessing the democratic quality of deliberation in international level: criteria and research strategies**”, in *Acta Política* 40, n.3, p. 368).

74 Cf. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, 1998; *Zeit der Übergänge*, 2001; *Der gespaltene Westen*, 2004; *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005; *Ach Europa*, 2008; *Zur Verfassung Europas*, 2011.

75 Cf. Habermas, “**Concluding comments**”, in *Acta Politica* 40, n.3, p. 386. E este é o ponto de partida dos estudos críticos, teóricos e empíricos, sobre os procedimentos deliberativos na esfera internacional da política, alguns publicados na Revista *Acta Política* 40. Além disso, ver as contribuições de: Hauke Brunkhorst, *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, 1998; Brunkhorst, *Recht auf Menschenrecht. Menschenrechte, Demokratie und Internationale Politik*, 1999; Brunkhorst, *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht, Medien*, 2000; Brunkhorst, “**Globalising democracy without a state: weak public, strong public, global constitutionalism**”, in *Millenium - Journal of International Studies* 31, 2002, p. 675-690; Brunkhorst, “**Globale Solidarität: Inklusionsprobleme der modernen Gesellschaft**”, in L. Wingert (ed.) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, 2001, p. 605-626; Brunkhorst, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, 2002; Brunkhorst, *Peripherie und Zentrum in der Weltgesellschaft*, 2004; Brunkhorst, *Jenseits von Zentrum und Peripherie. Zur Verfassung der fragmentierten Weltgesellschaft*, Rainer Hampp Verlag, 2005; Sérgio Costa, *As cores de Ercília. Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. UFMG, 2002.

o estabelecer da agenda dos assuntos públicos.⁷⁶ Apesar das inúmeras análises sobre os novos recursos e tecnologias que influenciam de diferentes maneiras os meios de comunicação, permanece um *déficit* na introdução de elementos deliberativos, por exemplo, na comunicação eletrônica. Segundo Habermas: “As discussões orientadas na internet, como por exemplo, salas de bate-papo, ou coisas do tipo, provêm uma unidade discursiva abstrata, espontânea, isolada e fracamente institucionalizada, e que pode ser analisada de modo paralelo ao amplo contexto político”.⁷⁷

Nesse sentido, Habermas elabora um modelo comunicativo de legitimação deliberativa em “Political communication in media society” (2006). Trata-se de uma perspectiva analítica mais adequada para analisar os procedimentos formais e informais de comunicação pública política nas sociedades ocidentais contemporâneas, abstratamente mediadas pela mídia. Com isso, Habermas quer esclarecer questões – algumas das quais não elucidadas pelas abordagens empíricas – sobre o conteúdo empírico e a aplicabilidade do modelo deliberativo de comunicação pública⁷⁸, e “atualizar” a leitura habermasiana sobre a crescente influência das dinâmicas de comunicação de massa e suas patologias na comunicação política nos processos de interação social e político contemporâneo.⁷⁹ No que segue, gostaria de apresentar a compreensão habermasiana atualizada das estruturas da comunicação de massa, a estrutura da esfera pública política, as arenas da comunicação política e a formação da opinião pública (2.1), a relação das estruturas de poder da esfera pública com as dinâmicas da comunicação de massa (2.2), e, por fim, as patologias da comunicação política (2.3). Isso permitirá elucidar a atual *posição cética* de Habermas acerca da esfera pública e dos meios de comunicação de massa.

No capítulo 3,⁸⁰ Habermas descreve as estruturas da comunicação de massa, a formação da opinião pública e as arenas da comunicação política:

Imagine a esfera pública como um sistema de comunicação intermediário entre deliberações informais e organizadas formalmente em arenas que se localizam no topo e na base do sistema político. [...] O centro do sistema político consiste nas instituições que são familiares: parlamentos, tribunais, agências administrativas e governo. Cada ramo pode ser descrito como uma arena deliberativa especializada. O correspondente externo – decisões legislativas e programas políticos, decisões ou sentenças, medidas administrativas e decretos, e políticas – resulta de diferentes tipos de deliberação institucionalizada e processos de negociação. Na periferia do sistema

76 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, p. 414-15. Por exemplo, a ausência de dois elementos cruciais da comunicação pública no sentido habermasiano: a *interação face-to-face* entre os participantes de uma tomada de decisão coletiva, e a *reflexividade* entre os papéis de destinatários numa troca igualitária de reivindicações e opiniões (cf. Habermas, “Political communication in media society”, p. 415).

77 Habermas, “**Concluding comments**”, in *Acta Política* 40, n.3, p. 384. Grifo meu.

78 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, capítulos 1 e 2.

79 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, capítulos 3,4 e 5.

80 Na edição alemã, de 2008, cap. 4, p. 163.

político, a esfera pública está enraizada em redes de intensos fluxos de mensagens – notícias, reportagens, comentários, palestras, cenas e imagens, shows e filmes com um conteúdo informativo, polêmico, educacional ou entretenimento. Estas *opiniões publicadas* originam de vários tipos de atores – políticos e partidos políticos, lobistas e grupos de pressão ou atores da sociedade civil. Elas são selecionadas e formadas pelos profissionais dos *mass-media* e recebidas por um amplo e sobreposto público, áreas, subculturas, e assim por diante.⁸¹

Segundo este diagnóstico habermasiano, a comunicação política mediada nas arenas públicas é exercida por uma elite. Além de encontrarmos dois tipos de atores sem os quais a esfera pública política não poderia funcionar - profissionais do sistema da mídia e políticos - Habermas distingue mais 5 tipos de atores que aparecem no estágio virtual do estabelecimento de uma esfera pública: lobistas, advogados, *experts* (profissional ou científico), moralistas e intelectuais. Opiniões públicas são elaboradas por profissionais da mídia e por elites políticas, que produzem um discurso elitista e que ao mesmo tempo é alimentado por atores que lutam por acesso e influência na mídia (políticos e partidos políticos, lobistas, advogados, grupos de interesse, igrejas, intelectuais, entre outros).⁸²

Em contrapartida, a deliberação na esfera pública, como um elemento essencial do processo democrático, tem como expectativa preencher três funções: mobilizar e reunir questões relevantes e informações requeridas, e para especificar interpretações; processar tais contribuições discursivamente por meio de argumentos adequados prós e contra; e gerar atitudes racionalmente motivadas *sim* e *não* que tem a expectativa de determinar o resultado das decisões procedimentalmente corretas. Na visão do processo de legitimação como um todo, o papel facilitador da esfera pública política é principalmente preencher somente a primeira destas funções e assim preparar as agendas das instituições políticas. Apesar de ser uma expectativa bastante exigente, trata-se de um esquema realista das condições necessárias para a formação das opiniões públicas consideradas podem produzir padrões não-arbitrários para a identificação das causas de patologias comunicativas.⁸³ Não obstante a estrutura impessoal e assimétrica da comunicação de massa, de que a estrutura de poder da esfera pública pode distorcer as dinâmicas da comunicação de massa e interferir com requerimentos normativos de questões relevantes, independente das atitudes de governantes e eleitores, o traço mais importante da esfera pública é seu *caráter reflexivo*: todos os participantes podem rever opiniões públicas e reconsiderá-las. Estas respostas, tanto de baixo como de cima, provêm um duplo teste sobre o modo como a comunicação política efetiva na esfera pública pode funcionar como um mecanismo de filtragem.⁸⁴

81 Habermas, "Political communication in media society", p. 415-16.

82 Cf. Habermas, "Political communication in media society", p. 416ss.

83 Cf. Habermas, "Political communication in media society", p. 416.

84 Cf. Habermas, "Political communication in media society", p. 418.

No capítulo 4,⁸⁵ Habermas distingue quatro tipos de poder – político, social, econômico, mídia – para descrever a estrutura de poder da esfera pública e a dinâmica da comunicação de massa. As passagens que seguem elucidam a influência do poder da mídia, a estratificação, o acesso privilegiado e a posição desvantajosa dos atores da sociedade civil:

Do ponto de vista da legitimidade democrática, o poder da mídia nunca permanece “inocente” na medida em que jornalistas operam dentro de um sistema da mídia funcionalmente específico e *auto-regulado* [...] Políticos, partidos políticos e grupos de interesse têm acesso privilegiado aos media. [...] E estão numa posição privilegiada para usar técnicas profissionais para transformar poder social em poder político. No entanto, comparado a políticos e lobistas, os atores da sociedade civil estão numa posição mais fraca. [...] Os participantes da esfera pública podem ser classificados em termos de “poder” e “capital”. A estratificação de oportunidades de transformar poder em influência pública através dos canais de comunicação pública revela uma estrutura de poder constitutiva da esfera pública.⁸⁶

Em contrapartida, Habermas apresenta duas exigências que precisam ser alcançadas para as regras do jogo serem corretas: a auto-regulação do sistema da mídia precisa manter sua independência com seu entorno enquanto liga comunicação política na esfera pública com a sociedade civil e o centro político; A sociedade civil inclusiva precisa encorajar cidadãos a participar e responder no discurso público que, por sua vez, não pode degenerar num modo de comunicação colonizado.⁸⁷ Estas duas exigências servirão como investida crítica para descobrir falhas de legitimidade da comunicação política.

No capítulo 5,⁸⁸ Habermas trata das patologias da comunicação política. Segundo o autor frankfurtiano, existem evidências de que o tipo de comunicação política que se desenvolve nas sociedades integradas midiaticamente manifestam patologias que contrastam com as exigências normativas da política deliberativa. Por isso, Habermas sugere o uso de um esquema realista com condições necessárias para que a geração de comunicação pública possa produzir padrões não-arbitrários de opinião pública e capazes de identificar as causas das patologias comunicativas. Este uso empírico do modelo deliberativo tem uma investida crítica: possibilita ler os dados contraditórios como indicadores de contradições contingentes que precisam ser melhor investigadas.⁸⁹

O modelo habermasiano de comunicação de legitimação democrática focaliza duas condições críticas: se o sistema da mídia auto-regulado mantiver sua independência enquanto liga comunicação política na esfera pública com a sociedade civil e o centro político (a), e se garantir de modo adequado a inter-relação entre a comunicação política mediada e informada

85 Na edição alemã, de 2008, cap. 5, p. 173.

86 Habermas, “Political communication in media society”, p. 419.

87 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, p. 420.

88 Na edição alemã, de 2008, cap. 5, p. 179.

89 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, p.420.

e uma sociedade civil responsável (b).⁹⁰ Somente assim a comunicação política mediada pela esfera pública pode facilitar processos de legitimação deliberativa.

(a) Para Habermas, existem inúmeros exemplos de uma incompleta diferenciação do sistema da mídia do seu entorno ou de interferência temporária dos *mass media* no sistema político. Exemplos de estratificação de oportunidades e transformação de poder da mídia em influência pública (partidos políticos, grupos de interesses particulares, grupos de interesse público, atores da sociedade civil). Nesse sentido, Habermas cita alguns exemplos deste complexo emaranhado entre mídia eletrônica no sistema político: o monopólio estatal onde emissão pública desfrutou na Itália durante as três décadas posteriores à Segunda Guerra; O caso de manipulação da opinião pública norte-americana pela Casa Branca antes e depois da invasão e guerra no Iraque; e as TVs privadas: magnatas da mídia, que primeiro exploram as oportunidades legais para autopromoção política, e depois de tomar o poder usam este império da mídia para legislar dubiamente em favor da consolidação de fortunas particulares e trunfo político próprio. Habermas cita exemplos infames, como o caso italiano de Silvio Berlusconi, que teria sucedido uma mudança na cultura da mídia da Itália, reorientando a ênfase da educação política para o mercado do entretenimento despolitizado.⁹¹

(b) Na inter-relação entre o sistema da mídia auto-regulando e uma sociedade civil responsável, duas são os principais causas de uma lacuna sistemática destes tipos de *feedback*: a privação social e exclusão cultural explicam o acesso seletivo e participação desigual em comunicações mediadas (b1), e a colonização da esfera pública por imperativos do mercado, redefinindo a política em categorias do mercado provocando uma peculiar paralisia da sociedade civil (b2).⁹²

(b1) É consenso sociológico que problemas de acesso e participação dos cidadãos em comunicações mediadas estão ligados ao status social e ao pano de fundo cultural. Isso indica uma diferenciação funcional insuficiente da esfera pública política das estruturas de classe da sociedade civil. Já na questão da inclusão de mais cidadãos em fluxos de comunicação, estudos recentes indicam uma ambivalência, se não uma conclusão pessimista sobre o tipo de impacto que a comunicação de massa no envolvimento dos cidadãos na política. Pesquisas indicam que pessoas que usam a mídia eletrônica, e a consideram uma importante ferramenta de informação têm um baixo nível de confiança na política e são mais propensos a tomar uma atitude cínica para política como uma consequência. No entanto, se a confiança no rádio e televisão estimula sentimentos de impotência, apatia e indiferença, não devemos buscar

90 Cf. Habermas, "Political communication in media society", p. 420.

91 Cf. Habermas, "Political communication in media society", p. 420-21.

92 Cf. Habermas, "Political communication in media society", p. 421-22.

.....
a explicação na paralisia da sociedade civil, mas no conteúdo e formatos de uma espécie degenerada de comunicação política.⁹³

(b2) A colonização da esfera pública em termos de mercado é consequência da redefinição da política em categorias de mercado. Apesar de um processo de independência da mídia em relação à política e à economia, ela a mídia acabou se reconectando com o mercado.⁹⁴ Sob a pressão de acionistas que pressionam por receitas (dinheiro), é a intromissão dos imperativos funcionais da economia de mercado na lógica interna da produção e apresentação de mensagens que convertem o *deslocamento* de uma categoria de comunicação em outra: questões de discurso político são assimiladas e absorvidas pelos modos e conteúdos do entretenimento. Além da personalização, a dramatização de eventos, a simplificação de matérias complexas e a polarização de conflitos promovem privatismo civil e um clima de antipolítica.⁹⁵

Como vimos, o uso do modelo deliberativo para interpretar resultados empíricos pode ajudar a descobrir as causas específicas da existência de déficits de legitimidade; descobrir variáveis que explicam falhas na manutenção de um sistema da mídia autoregulado e de um *feedback* adequado entre esfera pública e sociedade civil. Além disso, com o uso do modelo deliberativo Habermas chega, novamente, a uma *conclusão pessimista*: a despolitização da esfera pública. A colonização da esfera pública em termos de mercado significa o deslocamento da categoria de esfera pública política e crítica para uma esfera pública manipulada e degenerada pelas estratégias de entretenimento da mídia.

III

Como vimos, a conclusão original de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) – a despolitização da esfera pública – continuou sendo, embora *secundária*, a posição pessimista dos efeitos negativos da cultura de massa na esfera pública que se manteve ao longo do corpus bibliográfico de Jürgen Habermas nestes 50 anos. Para concluir, gostaria de reforçar, a partir de algumas citações diretas, como esta posição secundária está relacionada à preocupação de Habermas com os efeitos negativos da cultura de massa e o quanto ela mantém a proximidade com a teoria crítica da indústria cultural de massa de Adorno.⁹⁶

93 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, p. 422.

94 Para A. Koller, esta seria “a segunda mudança estrutural da esfera pública” (Cf. *The second structural transformation on the public sphere in Western Europe and the U.S.*, 2006, p. 19, 30).

95 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, p. 25-27. Segundo Habermas, o crescente status da imagem dos candidatos explica os padrões da política eleitoral centrada nos candidatos, uma personalização da política.

96 Cf. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, “Vorwort zur Neuauflage”, p.29. Sobre isso ver também: Hauke Brunkhorst, “Critical theory and the analysis of contemporary mass society”, in Fred Rush, *The Cambridge*

Em *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), a crítica da indústria cultural é retomada na forma de uma *despolitização* da esfera pública pela influência manipulativa e concentração de poder e capital dos meios de comunicação de massa. Na *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), Habermas descreve o papel manipulativo dos meios de comunicação de massa como instrumentos de *colonização* do mundo da vida, impedindo o potencial emancipatório do mundo da vida e da esfera pública. No prefácio à nova edição de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990), diante de uma esfera pública despolitizada, Habermas confessa o *pessimismo* quanto ao poder de resistência da sociedade civil e ao potencial crítico de um público dominado pelos meios de comunicação de massa que poderia abalar as estruturas de classe. Em *Faktizität und Geltung* (1992), apesar da contrapartida ofensiva da esfera pública e da sociedade civil, Habermas reitera o *ceticismo* em relação às chances da sociedade civil vir a exercer influência sobre o sistema político diante das esferas públicas despolitizadas pela influência manipulativa da mídia, e que esta despolitização da comunicação pública seria o cerne da teoria da indústria cultural.⁹⁷ Por fim, em “Political communication in media society” (2006), apesar da leitura habermasiana atualizada sobre o crescente incremento da mídia e o papel que ela joga nos processos de interação social e político contemporâneo, a ênfase recai na *influência negativa* das dinâmicas de comunicação de massa e suas patologias na comunicação política. Ou seja, o uso do modelo deliberativo de esfera pública política leva a uma *conclusão pessimista*, a despolitização da esfera pública. A colonização da esfera pública em termos de mercado significa o deslocamento da categoria de esfera pública política e crítica para uma esfera pública manipulada e degenerada pelas estratégias de entretenimento da mídia.⁹⁸

No entanto, além das conclusões implícitas que giram em torno do cerne da teoria da indústria cultural nas principais obras de Habermas, gostaria de lembrar algumas referências diretas de Habermas. Na entrevista publicada em 1985, “Ein Interview mit *New Left Review*”, Habermas chama a atenção para o fato de que “*a crítica da cultura de massas de Adorno deveria ser continuada e reescrita*”.⁹⁹ E no artigo publicado em 2008, “Medien, Märkte und Konsumenten”, ao discutir sobre mercado e meios de comunicação de massa e sua relação com a esfera pública, Habermas afirma que “*assim como antes, a crítica de Adorno da indústria cultural é a chave correta*” (*richtige Kern*).¹⁰⁰

Estas passagens ajudam a elucidar o argumento segundo o qual, apesar das reformulações sobre as novas esferas públicas, dos desenvolvimentos mais recentes dos novos

Companion to Critical Theory, p. 248-79.

97 Cf. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 455.

98 Cf. Habermas, “Political communication in media society”, p. 9, nota 14.

99 Habermas, “Ein Interview mit *New Left Review*”, in *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, 1985, p. 246.

100 Habermas, “Medien, Märkte und Konsumenten. Die seriöse Presse als Rückgrat der politischen Öffentlichkeit” (2007), in *Ach Europa* (2008), p. 137.

.....
mass media e da atualidade do diagnóstico das patologias da comunicação política na esfera pública, Habermas não tem uma esfera pública “crítica”, “emancipada”, mas apenas uma esfera pública “manipulada”, despolitizada, atrofiada, corrompida, porque os meios de comunicação de massa não são potenciais instrumentos de repolitização de uma esfera pública crítica. Este é o motivo da dificuldade em prognosticar possibilidades e elaborar uma resposta satisfatória capaz de recuperar o potencial normativo de uma esfera pública crítica, e fundamentá-lo nas instituições sócio-políticas contemporâneas. Daí a postura resignada, pessimista, cética, da visão negativa dos meios de comunicação, de desconfiança no potencial emancipatório dos meios de comunicação de massa, e que mostra como a posição atual de Habermas não se modificou substancialmente em relação àquela posição original de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Por isso, por não ter uma esfera pública crítica, esta questão continua “aberta”. Talvez seja esse o motivo da reiteração habermasiana de que a crítica da indústria cultural de Adorno continua sendo a chave correta e que ela deveria ser continuada e reescrita. Desconfio que isso seja uma confissão de que, ao não resolvê-la, esta questão – a inexistência de uma esfera pública crítica - permanece em suspenso, e, portanto, parece ser uma tarefa que, 50 anos depois, continua em aberto.¹⁰¹

Referências

- BAYNES, Kenneth. Communicative ethics, the public sphere and communication media. *Critical Studies in Mass Communication*, n. 11, p. 315-326, 1994.
- BENSON, Rodney. Shaping the public sphere: Habermas and beyond. *American Sociologist*, n. 40, 175-197, 2009.
- BRUNKHORST, Hauke. Critical theory and the analysis of contemporary mass society. In: RUSH, Fred (ed.) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge University Press, 2004, p. 248-279.
- CALHOUN, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*. MIT Press, 1992.
- CHAMBERS, Simone. Measuring publicity's effects: reconciling empirical research and normative theory. *Acta Politica*, vol. 40, n. 2, p. 255-266, 2005
- CROSSELY, Nick; ROBERTS, John M. (ed.) *After Habermas: new perspectives on the public sphere*. Blackwell, 2004.

101 Esta leitura habermasiana poderia ser um interessante ponto de partida para pesquisas empíricas, por exemplo, das Ciências da Comunicação ou da Sociologia da Comunicação.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of the actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*. MIT Press, 1992.

GARNHAM, Nicholas. The media and the public sphere. CALHOUN, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*. MIT Press, 1992.

GOODE, Luke. *Jürgen Habermas: democracy and public sphere*. London: Pluto Press, 2005.

GOMES, Wilson; MAIA, Rousiley. *Comunicação e democracia: problemas e perspectivas*. Paulus, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, 1981.

_____. Ein Interview mit *New Left Review*, in *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkamp, 1985, p. 245.

_____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp, 1990. (Vorwort zur Neuauflage)

_____. *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, 1992.

_____. “Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie”, in *Die Normalität einer Berliner Republik*, 1995, p.139.

_____. Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics. *Acta Politica. International Journal of Political Science*, v. 40, n. 3, p. 384-392, Sept. 2005.

_____. Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. *Communication Theory*, v. 16, n. 4, p. 411-26, 2006.

_____. Medien, märkte und konsumenten: die seriöse presse als rüchgrat der politischen öffentlichkeit. *Ach Europa*, Suhrkamp, 2008, p. 137.

HAHN, Lewis E. (ed.) *Perspectives on Habermas*. Open Court, 2000.

KEANE, J. *The media and democracy*. University of Westminster, 1991.

KELNNER, Douglas. Habermas, the public sphere, and democracy: a critical intervention. In: HAHN, Lewis E. (ed.) *Perspectives on Habermas*. Open Court, 2000.

JOHNSON, Pauline. *Habermas: rescuing the public sphere*. Routledge, 2006.

LUBENOW, Jorge Adriano. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas: para a reconstrução da autocrítica. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n. 10, v. 1, p. 103-123, 2007.

_____; NEVES, R. Entre promessas e desenganos: lutas sociais, esfera pública e direito. In: NOBRE & TERRA. *Direito e democracia: um guia de leitura*. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 103-123.

_____. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 121, p. 227-258, 2010.

_____. As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jürgen Habermas. *Revista Veritas*, Santa Catarina, v. 55, p. 212-134, 2010.

_____; AZEVEDO, E.A; SILVA, Bartolomeu. *Jürgen Habermas: 80 anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

_____. *A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas*. João Pessoa: Manufatura, 2012.

MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria (Orgs.). *Mídia, esfera pública e identidades coletivas*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

OUTHWAITE, William. *Habermas: a critical introduction*. Stanford University Press, 1994.

PETERS, Bernhard. *Der sinn von öffentlichkeit*. Suhrkamp, 2007.

PETERS, John. Media ethics and the public sphere. *Communication*, n. 12, p.197-215, 1991.

RUSH, Fred (ed.) *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge University Press, 2004.

SÖHNER, Felicitas. *Entwicklung der massenmedien und strukturwandel der medialen öffentlichkeit bei Habermas*. GRIN Verlag/FernUniversität Hagen, 2007.

SUNSTEIN, Carl. Das fernsehen und die öffentlichkeit. In: WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus (Org.). *Die öffentlichkeit der vernunft und die vernunft der öffentlichkeit*. Suhrkamp, 2001.

THOMPSON, J. B. *Media and modernity*. Stanford University Press, 1995.

WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus (Org.). *Die öffentlichkeit der vernunft und die vernunft der öffentlichkeit*. Suhrkamp, 2001.

HABERMAS E AS APROPRIAÇÕES CULTURAIS DAS TICS: rumo a ciberesferas públicas?

Marco Antônio de Almeida¹

1. Introdução: Habermas, a esfera pública e a cultura

O termo esfera pública é tão comum nos estudos de mídia e política contemporâneos que muitas vezes se esquece sua genealogia, inicialmente relacionada à formação dos Estados-Nação, à constituição de processos de legitimação dos mesmos em paralelo à montagem de uma arena pública e civil de debates políticos entre os cidadãos, em oposição a uma lógica puramente mercantil ou do poder constituído. O pensamento político alemão do século XX trouxe importantes contribuições para essa discussão, com as reflexões de Max Weber, Ferdinand Tönnies, Karl Jaspers e Hannah Arendt, sendo sua formulação mais discutida e reconhecida nas últimas décadas aquela proposta por Jürgen Habermas.

Pretendemos, no decorrer deste texto, dialogar de maneira crítica com algumas das formulações de Habermas, tendo em vista a realidade contemporânea da presença cada vez mais intensa das tecnologias de informação e comunicação (TICs) no cotidiano dos indivíduos, empresas, aparatos estatais e organizações da sociedade civil. Em que medida essa presença, e as redes que as TICS viabilizam e sustentam, conferem novos sentidos e possibilidades para a constituição de uma esfera pública de características inéditas? Qual a natureza das ações comunicativas encetadas nessas redes? Qual o potencial emancipatório desses processos? São questões extremamente complexas, que obviamente não terão a possibilidade de serem examinadas a contento no espaço desse texto. Buscaremos, mais modestamente, traçar um esboço inicial de reflexões ainda em curso, que merecerão, com certeza, novos aprofundamentos. Começaremos, portanto, mapeando as questões centrais do pensamento habermaseano que constituirão o foco de nossa atenção.

Em seu estudo clássico publicado originalmente em 1962, *Mudança estrutural na esfera pública*, Habermas apontava como a expansão do sistema mercantil-financeiro em fins da Idade Média envolveu tanto a troca de mercadorias como a de informações. O surgimento

¹ Doutor em Ciências Sociais. Professor do PPGCI-ECA/USP e do curso de Ciência da Informação e Documentação da FFCLRP-USP. Email: marcoaa@ffclrp.usp.br

das bolsas, dos correios e da imprensa são sintomas da institucionalização desses canais de circulação de informações e crédito, constituindo uma ampla rede horizontal de dependências, que não se deixam mais ordenar nas relações verticais do sistema feudal. Correlatadamente, os ainda incipientes Estados-Nação possuíam interesses na divulgação de informações, não só para a coordenação da administração e ocupação do território, como também para a legitimação de seu poder. Habermas analisa a imprensa como instituição emergente e característica desse processo de consolidação da modernidade; complementarmente, também demonstra que a troca de informações não se desenvolve *apenas* em relação às necessidades de intercâmbio comercial, apesar de sua ligação intrínseca com o mesmo, já que as informações transformam-se elas mesmas em mercadoria. As novas autoridades servem-se da imprensa para tornar conhecidos os decretos e as portarias, tornando-a útil, portanto, aos interesses da administração da *res publica*. O alvo do poder público passou a constituir-se, então, verdadeiramente num “público”. Embora não atingisse a maioria da população, dirigindo-se efetivamente às camadas burguesas cultas, criou-se com esse movimento uma zona “crítica”, distinta, de um lado, do próprio poder público e, ao mesmo tempo, da esfera privada do poder doméstico. Estabeleceu-se assim um fórum onde pessoas privadas se relacionavam entre si numa esfera pública regulamentada pela autoridade, mas, ao mesmo tempo, “diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio e do trabalho social” (HABERMAS, 1984, p.42)

Ressalta, na análise de Habermas, o papel decisivo jogado pelos processos culturais que se deslocam de sua vivência ainda na esfera do privado para uma reflexão que aos poucos se socializa e produz inflexões sobre a esfera política. A revolução moral e política resultante do processo de formação e autonomização da subjetividade burguesa no século XVIII torna-se o fio condutor de *A mudança estrutural na esfera pública*. O novo sujeito que emerge desse processo é aquele que aprende a lidar reflexivamente com suas experiências – inicialmente, com as experiências ligadas ao universo íntimo e privado da família. Os meios artísticos que surgem nesse período (particularmente a literatura, na vertente do romance psicológico) permitem a expressão das necessidades e anseios vivenciados nesse universo, de uma inédita experiência do privado. Constitui-se, assim, uma esfera pública literária que passa a refletir, sob as novas condições, as experiências de auto-compreensão dos sujeitos e os dramas da vida interior. Como salienta Jessé Souza (1998a), o que importa a Habermas é que a constituição dessa esfera pública literária, ao mesmo tempo em que permite a constituição de uma subjetividade liberta das amarras da tradição a partir dos processos vivenciados na esfera pública literária que tematizam a construção consciente da vida interior, possibilitará, por similaridade, a constituição de uma esfera pública política capaz de tematizar os

fundamentos da vida social e pública segundo um novo patamar de racionalidade. Em ambos os casos, idealmente é a partir de *argumentos* que a discussão se constrói de forma legítima, o que sinaliza o reconhecimento de um poder próprio e específico à comunicação (ou, mais precisamente, à força performativa comunicacional dos sujeitos).

Por outro lado, dando curso ao desenvolvimento dessa argumentação na obra de 1962, Habermas apontava também para a dissolução progressiva da esfera pública burguesa a partir do século XIX. Para este fato, concorrem basicamente três fatores: 1- o comprometimento da autonomia do universo familiar pelo aumento da intervenção estatal que ele passa a sofrer; 2- a transformação da imprensa em grande indústria, dentro de uma lógica mercantil; 3- a constituição de uma indústria cultural (nesse ponto, Habermas ainda segue os pressupostos dados pela Escola de Frankfurt, especialmente na formulação clássica de Adorno e Horkheimer). Já é possível perceber, aqui, um diagnóstico dos problemas e das “patologias” da Modernidade, que será aprofundado vinte anos depois na empresa de formulação da teoria da ação comunicativa. Habermas sinaliza, portanto, no conjunto de sua obra, para a “colonização” do mundo da cultura e da sociedade não-institucionalizada por parte dos princípios organizativos do Estado e da economia capitalista – o que será descrito, em elaborações teóricas posteriores, baseadas numa concepção dual de sociedade, nos termos da oposição entre mundo da vida e mundo dos sistemas.

As concepções de Habermas tiveram, ao longo dos anos, uma ampla série de críticas, com maior ou menor consistência, que não poderemos examinar com a devida atenção aqui, concentrando-nos apenas nas que dialogam diretamente com os objetivos desse texto². Porém, antes de mais nada, vale ressaltar a importância do pensamento habermasiano, em que pesem as críticas a ele dirigidas, na medida em que se impôs como ponto incontornável do debate contemporâneo sobre a ação política e o espaço público. Jessé Souza sintetiza com precisão um dos aspectos que confere essa centralidade ao pensamento de Habermas:

Não é a negação da existência e recorrência da violência e da manipulação em todas as relações humanas, da mais pública a mais privada, que confere sentido à sua hipótese. É apenas o fato de que o mundo real cotidiano, com todas as suas iniquidades e injustiças, não é *apenas* violência e dominação. O que temos aqui, na realidade, é um desenvolvimento da tese central de *A Mudança Estrutural*, ou seja, o fato de que a

2 Os críticos de Habermas têm abordado vários aspectos de sua teoria, seja do ponto de vista das escolhas e apropriações teóricas que o autor realizou, seja por conta de aspectos históricos e empíricos considerados descuidados em sua análise. Um conjunto significativo dessas críticas, especialmente relativas à leitura e interpretação numa chave lingüística da psicanálise e na apropriação de Freud é sistematizada por SOUZA, 1998b. A concepção dual de sociedade, dividida em “sistemas” X “mundo da vida”, por sua vez, tem recebido críticas na medida em que sinaliza um risco de cair nas tentações racionalizantes da teoria dos sistemas, deixando de lado o potencial real das abordagens teórico-comunicativas (HONNETH, 1999). O próprio Habermas esboçou respostas a essas críticas, incorporando parte delas em trabalhos posteriores (como pode ser visto, por exemplo, em HABERMAS, 1987 e 2002). As considerações críticas relativas à reconstrução histórica proposta por Habermas serão abordadas adiante.

partir do século XVIII o poder passa a ser definido como um amálgama indissociável de violência, manipulação de sentidos e, *agora também*, de convencimento. Que esse potencial de convicção íntima, baseado em argumentos racionais, não seja o fator determinante, não é decisivo para o argumento habermasiano. Decisivo é meramente que ele exista *em alguma medida*, posto que a admissão da sua existência remete à possibilidade de um *processo de aprendizado tanto moral quanto cognitivo* na esfera política. (SOUZA, 1998a, p. 154, grifos do autor)

Interessa-nos aqui, sobretudo, examinar algumas nuances dessa concepção, especialmente no que diz respeito à adoção do conceito de indústria cultural cunhado por Adorno & Horkheimer, que foram alvo de diversas críticas, e merecem algumas considerações específicas.

2. Indústria cultural, pensamento tecnocrático e emancipação

A gênese do conceito de indústria cultural, tal qual formulado pela Escola de Frankfurt, remete à leitura da apropriação de G. Lukács das teses de Weber acerca das tendências de racionalização e burocratização do mundo moderno. Apropriando-se das teses weberianas, ao mesmo tempo em que mantinha as categorias marxistas fundamentais da crítica da economia política, Lukács localizará no fetichismo da mercadoria o fenômeno mais geral da sociedade capitalista, considerando tarefa da análise crítica o seu desmascaramento. Essa apropriação lukacsiana será seguida e aprofundada por Adorno e Horkheimer (1985) na obra *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947, na forma de denúncia da absolutização da razão instrumental no mundo contemporâneo, que sufocaria a razão iluminista e suas aspirações de autonomia.

Em *Mudança estrutural na esfera pública*, Habermas dá continuidade ao tom desencantado de Adorno (do qual fora assistente entre 1956 e 1959). Nessa obra ele corrobora, sem maiores questionamentos, o diagnóstico de Adorno acerca da Modernidade, e o processo implicado de constituição e ascensão da indústria cultural, que, ao seu ver, constituirá um dos fatores de corrosão da esfera pública burguesa a partir do século XIX. Entretanto, ao analisar as especificidades do capitalismo e a modernidade ocidental em suas ambigüidades constitutivas, em algumas passagens Habermas deixa entrever aquela que será, possivelmente, a sua principal discordância com o pensamento frankfurtiano: a possibilidade de constituição de potenciais formas de convivência social com validade universal no decorrer desse processo. O aprofundamento e justificação desses *insights* já presentes na obra de 1962 é que darão origem, vinte anos depois, às formulações em torno da teoria da ação comunicativa:

A questão para Habermas passa a ser perceber uma lógica de desenvolvimento ocidental que não se reduza ao aspecto técnico-instrumental, por um lado, nem às

formas tradicionais de moralidade particularistas de fundo metafísico ou religioso por outro. A teoria da ação comunicativa representa, exatamente, a tentativa de captar a possibilidade de solidariedade na sociedade moderna a partir de uma análise imanente. A estrutura da ação comunicativa pretende captar a presença do interesse geral no interesse particular, na medida em que vincula a teleologia típica à toda a ação com a necessidade de consenso. (SOUZA, 1998b, p. 33)

Essa empreitada passa por momentos intermediários, um dos quais pode ser localizado no texto de 1968, “Técnica e ciência como ideologia” (HABERMAS, 1980). Esse trabalho, não por coincidência, inicia-se com uma análise da importância da absorção do conceito de racionalidade de Max Weber na obra de outro representante da Escola de Frankfurt, Herbert Marcuse, em homenagem ao qual o texto foi escrito. Habermas analisa as implicações materiais da absorção desse conceito formal de razão, para, em seguida, examinar a passagem das sociedades tradicionais à sociedade industrial, buscando captar o que esse processo propiciou em termos de aprendizado moral, algo que deveria ser identificado (e preservado) no plano da ação política. No seu diagnóstico, ressalta a dominação ideológica sob as condições de uma comunicação deformada, que gera uma despolitização da massa, legitimada pela consciência tecnocrática:

O núcleo ideológico dessa consciência é a *eliminação da diferença entre práxis e técnica* – um espelhamento, mas não o conceito de uma nova constelação que envolve, por um lado, o quadro institucional que perdeu sua força, e, por outro lado, os sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, que se tornaram independentes. A nova ideologia fere, portanto, um interesse que se prende a uma das duas condições fundamentais da nossa existência cultural: a linguagem, ou mais precisamente, a forma de socialização e de individuação determinada pela comunicação na linguagem corrente. Esse interesse se estende tanto à manutenção de uma intersubjetividade de compreensão mútua como à produção de uma comunicação livre de dominação. (HABERMAS, 1980, p. 337, grifos do autor)

A solução proposta para esse impasse situa-se, ainda, nos moldes tradicionais do marxismo ocidental ao qual Habermas se vincula, e que aponta para uma democratização dos aparelhos institucionais. Nos desdobramentos posteriores de sua obra em direção à formulação da teoria da ação comunicativa, Habermas irá substituir a explicação hermenêutica da comunicação humana (ainda presente no texto de 1968) por uma teoria dos significados e das situações de fala que irá denominar de “pragmática universal”, além de incorporar contribuições de Piaget e da teoria dos sistemas (SOUZA, 1998b). A existência da racionalidade comunicativa aponta para uma competência comunicacional *passível* de se efetivar nas sociedades modernas, sendo sua realidade uma questão empírica que depende das condições contextuais e das forças políticas em questão. Habermas irá associar a possibilidade de emergência de uma razão comunicativa justamente ao mundo moderno: “a racionalidade comunicativa é vista, nesse sentido, como apenas possível num contexto pós-tradicional,

.....
meramente procedural, refletindo uma forma de lidar com reivindicações valorativas, sendo antes uma atitude do que um conteúdo.” (SOUZA, 1998a, p. 152). O avanço possibilitado por Habermas é que sua teoria abre a possibilidade de se pensar formas de solidariedades pós-tradicionais, diferentemente das teorias críticas weberianas e frankfurtianas de um “mundo desencantado”, que obliteravam essa possibilidade com base na percepção de uma razão instrumental que havia tornado-se totalitária e destruído os laços sociais tradicionais. Embora o poder vinculador seja inerente à comunicação humana, será apenas na Modernidade (com sua atitude crítica em relação à tradição) que o diálogo – pensado idealmente como interação fundada em “argumentos racionais” buscando o consenso – pode tornar-se fonte *per se* de laços sociais.

A atividade política é vista, nessa ótica, como fruto da articulação entre espontaneidade social e eficácia institucional. Ora, o lugar social por excelência da prática comunicativa é o espaço público político, em oposição ao espaço institucional das rotinas burocráticas (é possível perceber aqui a oposição mundo da vida X mundo dos sistemas). Entretanto, esse espaço público, como apontado pelo próprio Habermas na obra de 1962, está “colonizado” pela lógica dos aparatos institucionais de comunicação. Este é um ponto que não escapou a seus críticos – e nem ao próprio autor –, como veremos a seguir.

3. As TICs e a possibilidade de emergência de um novo tipo de esfera pública

Para Souza (1998a), Habermas, ao buscar refletir sobre seu modelo de ação comunicativa a partir de contextos pragmáticos, é obrigado a repensar a categoria de *influência*. Essa categoria, pensada anteriormente como apartada da lógica comunicativa do convencimento, pertencendo à esfera sistêmica, sofre um deslocamento. Na medida em que reflete sobre uma sociedade midiática, na qual é impossível (a não ser muito idealisticamente) tomar o modelo da *ágora* grega para pensar-se a relação entre entendimento e convencimento, Habermas acaba por vincular a categoria de influência ao convencimento (embora instaure uma oposição, não muito clara, entre influência legítima e ilegítima). Desse modo,

[...] Habermas admite a conjunção de poder e prestígio, categorias não comunicativas, como definindo em última instância a seletividade dos temas abordados e de como e em que medida os mesmos são tematizados na esfera pública. Esse seria o conteúdo de verdade do conceito de indústria cultural. Essa admissão, no entanto, não compromete a hipótese básica da eficácia de uma racionalidade não restrita a poder, manipulação e instrumentalidade, na medida em que, mesmo que a relação de temas controversos seja uma função dos recursos prestígio e poder, a capacidade de construir consensos, em um contexto minimamente pluralista, depende, sempre, em alguma medida, de *convencimento*. (SOUZA, 1998a, p. 158, grifo do autor)

Souza chama a atenção para o que lhe parece central nessa argumentação de Habermas: a tematização de uma vontade coletiva *não* restrita à rotina dos sistemas ou à manipulação dos meios de comunicação: “Poder e prestígio entram em cena *depois*, como tentativa de canalizar problemas de acordo com seus interesses. A mídia nunca cria, apenas *manipula* sentido, o qual lhe é pré-existente” (SOUZA, 1998a, p. 159, grifo do autor).

Embora a abordagem de Habermas conceda um espaço maior e alguma margem de manobra aos indivíduos na sua relação com a mídia, seu pensamento ainda é tributário das insuficiências do conceito de indústria cultural dos frankfurtianos, especialmente no tocante ao caráter unilateral e condutivista pressuposto na idéia de “manipulação”. A crítica a essa concepção já foi realizada a contento por diversos autores, que apontam o papel ativo dos sujeitos na construção dos sentidos das mensagens transmitidas pelos meios de comunicação (ECO, 1979; MARTÍN-BARBERO, 1997; HALL, 2003) e não caberia aqui retomá-las. Talvez valha lembrar, apenas, que a realidade “interativa” dos novos meios (em que pesem suas limitações concretas nos contextos pragmáticos) reforça-as ainda mais.

Uma outra vertente crítica, mais recente, abre perspectivas instigantes para se refletir sobre essa questão. Se tomarmos a fórmula inicialmente proposta pelo próprio Habermas para caracterizar a esfera pública, como sendo a esfera dos privados reunidos como público, teremos uma nova condição social, pública e privada ao mesmo tempo, resultante da soma dos interesses particulares da burguesia, portadora de uma racionalidade jurídica e coletiva distinta da racionalidade do Estado, mas, ao mesmo tempo, em interação com a mesma. Habermas situa essa mudança no século XVIII, decorrente dos processos socioeconômicos e culturais mencionados anteriormente. Para historiadores como Peter Burke e Asa Briggs (2004), entretanto, essa ruptura iniciou-se antes, sendo possível reconhecer seus primórdios no século XVI, com a invenção da imprensa por Gutemberg. Essa perspectiva acrescenta mais uma dimensão importante à análise, envolvendo a questão tecnológica e midiática, apontando para as relações estreitas entre o advento da subjetividade moderna, a emergência do público e a *base técnico-material da revolução comunicativa* realizada pela imprensa. Desse modo, ao ressaltar o papel da imprensa, os autores afirmam que

A impressão gráfica facilitou a acumulação de conhecimento, por difundir as descobertas mais amplamente e por fazer com que fosse mais difícil perder a informação. Por outro lado, como ressaltamos acima, a nova técnica desestabilizou o conhecimento ou o que era entendido como tal, ao tornar os leitores mais conscientes da existência de histórias e interpretações conflitantes. (BRIGGS; BURKE, 2004, p. 76)

Os autores afirmam “trabalhar tanto a favor quanto, de alguma forma, contra a idéia do surgimento da esfera pública associada ao pensamento de Jürgen Habermas” (p. 109). Desse modo, saúdam a importância do estudo de Habermas, especialmente no que consideram

.....
como sua visão da mídia como um sistema (que incluiria jornais, cafés, clubes e salões), no qual elementos distintos trabalhariam em conjunto. Briggs e Burke mostram como a obra habermasiana de 1962 enfatiza a transformação estrutural dessa esfera, sua “não-instrumentabilidade” (a liberdade em relação à manipulação) e a contribuição que ela fornece para o aparecimento de atitudes racionais e críticas no debate público. Contudo, não deixam de registrar as críticas dirigidas ao autor, como uma concepção histórica idealizada, a ênfase em realçar demais o que ele denomina de “caso-modelo” da Grã-Bretanha em detrimento de outros lugares³, a pouca atenção dispensada aos grupos que na prática estavam excluídos do debate (mulheres e homens comuns), etc. Entretanto, o que interessa-nos salientar é a perspectiva aberta de refletir que o processo de surgimento de um novo conceito de público também necessita ser pensado em relação a um fato tecnológico (no caso, a invenção da imprensa).

Em retrospecto, na época, a impressão com tipos móveis realizada por empreendedores independentes parece uma combinação explosiva, embora uma proporção substancial da atividade estivesse ligada a atividades econômicas não relacionadas com o surgimento da mídia. O fracasso dos governos europeus em controlar totalmente o que se imprimia levou a outros desenvolvimentos em termos de comunicação, começando com o transporte e, em pouco tempo, chegando à industrialização movida a vapor, no que foi considerado como uma verdadeira “revolução”. [...] A tecnologia nunca pode ser separada da economia, e o conceito de revolução industrial precedeu o de revolução da comunicação – longa, contínua e eterna. O segundo conceito, claramente formulado apenas no fim do século XX, já tinha começado a tomar forma no século XIX. (BRIGGS; BURKE, 2004, p. 110/111)

O processo de ampliação dos debates públicos e a emergência de novas formas de sociabilidade informativa correlacionadas estariam intimamente ligados, portanto, ao processo das revoluções na comunicação, culminando com o advento da mídia eletrônica e, mais contemporaneamente, com as TICs. Aqui há de se fazer justiça ao pensamento frankfurtiano (em suas diversas vertentes, de Adorno a Benjamin), um dos primeiros a explorar o papel social da técnica. Entretanto, os frankfurtianos (especialmente no caso de Adorno), ao reduzirem a técnica à mera expressão de dominação, reduziram, em sua análise, o papel dos meios de comunicação unicamente à sua utilidade instrumental, fazendo coincidir forçosamente a natureza da comunicação à sua finalidade de alienação. Estudos posteriores, especialmente no campo das ciências sociais e da comunicação, que beberam nessa vertente,

3 Os autores descrevem outras configurações sociohistóricas que poderiam ser consideradas precursoras, em alguma medida, da esfera pública analisada por Habermas : o contexto da Reforma Alemã na década de 1520, as revoluções norte-americana e francesa, as guerras civis na Holanda e na França, notando uma série de circunstâncias similares, nas quais “as elites envolvidas nos conflitos mais acirrados apelaram para o povo – e nos quais a mídia, especialmente a impressa, ajudou a elevar a consciência política. Em cada situação uma crise levou a um debate vivo, mas relativamente curto, que pode ser descrito como o estabelecimento de uma esfera pública temporária ou conjuntural”. (BRIGGS; BURKE, 2004, p. 109).

de alguma maneira reforçaram essa identidade, ao acionar conceitos como “multidão”, “público”, “massa”. Por outro lado, com o pleno desenvolvimento da “sociedade de massa” e de suas contradições, outros autores colocaram em discussão esses pressupostos, pondo em xeque a concepção puramente instrumental da mídia e o próprio conceito de sociedade de massa⁴. De um modo geral, em maior ou menor grau esses estudos apontam para a importância estratégica das tecnologias de comunicação e informação para a construção do *ethos* e das visões de mundo nas nossas sociedades. Propõem, em seu conjunto, uma superação da concepção instrumental das tecnologias comunicativas, ao mesmo tempo em que recusam uma concepção mecanicista das mesmas (que tradicionalmente reduzia as análises aos conteúdos e funções persuasivas dos meios).

Na contemporaneidade, assistimos à passagem das tecnologias analógicas às tecnologias digitais, o que traz implicações no processo de repasse das informações, alterando a direção dos fluxos comunicativos. Antes tínhamos um modelo que se exprimia pelo repasse das informações originadas de um emissor em direção a um receptor, por meio da emissão de um fluxo unilateral distribuído por um canal potencialmente afetado pela intervenção de ruídos⁵. Já no modelo digital, o que se percebe é um processo comunicativo em rede e interativo. A distinção emissor/receptor dá lugar a uma interação de fluxos comunicacionais e informacionais entre o sujeito e as redes, fruto de uma navegação única e individual, que produz um processo comunicativo rizomático entre arquiteturas de informação (redes sociais, sites, blogs, etc.), conteúdos e pessoas/grupos. Segundo alguns autores, essa mudança é tão profunda que afeta a própria organização social. Para Manuel Castells (2003, p. 286) “a Internet não é simplesmente uma tecnologia; é o meio de comunicação que constitui a forma organizativa de nossas sociedades; é o equivalente ao que foi a fábrica ou a grande corporação na era industrial.” Para o autor catalão, a especificidade da atual sociedade é que sua organização em rede, ao mesmo que constitui a sua base material e tecnológica, permite o desenvolvimento de uma série de novas formas de relação social que não têm sua origem na Internet, que são frutos de uma série de mudanças históricas anteriores, mas que não poderiam desenvolver-se sem a Internet. Cabe perguntar, portanto, em que medida a internet reconfigura a idéia de espaço público.

Para Castells, o desenvolvimento de projetos individuais nas sociedades contemporâneas encontra na Internet a possibilidade de uma extensão dos limites físicos do cotidiano, gerando

4 Podem ser mencionados aqui os trabalhos pioneiros de Marshal McLuhan, Edgar Morin, Umberto Eco e dos autores vinculados à corrente dos *Cultural Studies*, todos ainda na década de 1960, até autores que despontarão na década de 1980, com os debates em torno da questão do “pós-moderno”, como Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard e Jean Baudrillard, entre outros.

5 O modelo clássico é aquele proposto por Shannon & Weaver, amplamente complementado e criticado por diversas teorias de comunicação. Para uma exposição sintética e sistemática, ver RÜDIGER, 2003.

comunidades/redes de afinidades. Há uma tendência de diminuição da sociabilidade de base comunitária física tradicional. A “privatização” da sociabilidade (a sociabilidade entre pessoas que constroem laços eletivos) é facilitada pela Internet, que potencializa a formação desses laços. O êxito das comunidades virtuais está relacionado, em geral, ao fato delas estarem voltadas para a execução de tarefas ou perseguir interesses comuns. Há uma forte tendência na sociedade de um salto dos movimentos sociais organizados para os movimentos sociais em rede. Os movimentos sociais tendem a se estruturar cada vez mais em torno de valores e de códigos culturais, e a Internet permite a disseminação de idéias e manifestos num amplo âmbito com extrema velocidade⁶. Na medida em que o poder se estrutura cada vez mais globalmente e a ação/vivência das pessoas tende a ser local, a Internet fornece a conexão local-global para a interação dessas duas ordens (novas formas de *controle* e de *mobilização social*). Por outro lado, a crise das organizações políticas tradicionais, como os partidos, leva a uma utilização da Internet por eles muito mais como via de comunicação de mão única do que propriamente como uma *ágora* eletrônica que permitisse a participação e interatividade dos cidadãos. Porém a internet não é uma solução em si, mas um instrumento, um aparato cultural que se molda pela ação dos sujeitos; Castells salienta

[...]a idéia de que a sociedade molda, a Internet converte-se em um instrumento dinâmico de mudança social; lá onde existe burocratização política e política estritamente midiática de representação cidadã, a Internet é simplesmente um quadro de anúncios. É preciso mudar a política para mudar a Internet e, então, o uso político da Internet pode converter-se em uma mudança da política em si mesma. (CASTELLS, 2003, p. 280)

As redes sociotécnicas instalam uma forma comunicativa constituída de fluxos e trocas de informações “de todos para todos”. Nesse sentido, abrem a possibilidade de se alcançarem livremente consensos racionais entre indivíduos e/ou grupos, para além de todas as limitações empiricamente observáveis (mediante o exercício de uma análise crítica, para a qual Habermas busca contribuir). Proporemos a seguir um breve exercício nesse sentido, pensando na apropriação cultural das plataformas sociais e seu potencial para o desenvolvimento de políticas culturais⁷.

6 Com relação aos movimentos sociais, suas características e organização, vide MELUCCI, 2001; sobre a apropriação cultural e políticas das TICs por partes destes movimentos, vide CASTELLS, 1999; acerca da performance comunicativa e cultural dos indivíduos e grupos, ver YÚDICE, 2006.

7 Embora a definição de “políticas culturais” merecesse uma discussão à parte, que não pode ser contemplada no escopo desse texto, estamos entendendo o conceito como o conjunto de ações que visam organizar e/ou regular a cultura, buscando produzir determinados “efeitos” (formação cultural, solidariedade, reforço da auto-estima identitária, geração de renda, etc.) nos indivíduos e nos grupos, exercendo-se no âmbito do Estado ou fora dele.

4. Apropriações político-culturais da tecnologia e perspectivas emancipatórias

A comunicação mediada pelo computador muda profundamente as formas de organização, identidade, conversação, difusão e mobilização social. A observação dos “rastros” deixados pelos usuários através da interação e da comunicação que estabelecem com outros atores, permite o reconhecimento dos padrões de conexão entre eles, “é como essas interações mediadas são capazes de gerar fluxos de informações e trocas sociais que impactam essas estruturas” (RECUERO, 2009, p. 22). Embora diversos autores sugiram que relações mediadas pelo computador restringem o contato social mais íntimo, permitindo apenas os relacionamentos pautados em laços mais fracos, a autora afirma que a Internet, ao criar novos espaços de interação, proporciona a desterritorialização dos laços sociais, flexibilizando a criação e manutenção de relações fortes e múltiplas, mesmo a grandes distâncias, principalmente em grupos que utilizam vários suportes para interagirem, facilitando assim a manutenção e, em alguns casos, o aprofundamento desses laços.

As relações sociais que se estabelecem no interior de comunidades (inclusive no ciberespaço) geram um capital social que varia de acordo com a intensidade do relacionamento entre os indivíduos, a confiança interpessoal e o compartilhamento do perfil cognitivo gerado através da reciprocidade dos relacionamentos. Segundo Costa (2005), capital social significa a coerência cultural e social no interior dos relacionamentos pessoais, governado pelas normas e valores estabelecidos por eles próprios. Constitui-se por um conjunto de elementos cognitivo-organizativos, tais como confiança mútua, normas de reciprocidade e solidariedade, e também elementos estruturais, como o engajamento em redes de associação, o que facilita a coordenação e cooperação de ações coletivas para o alcance de benefícios mútuos, ao melhorar o fluxo de informação, encorajando a interação e interconexão das relações sociais.

Vale aqui, talvez, acrescentar algumas das observações de John Keane (1996) ao conceito de esfera pública habermaseano. O autor parte do diagnóstico de que a hegemonia do Estado em relação à vida pública, mediada pelos meios de comunicação tradicional, está chegando ao fim. Essa erosão se deve à crescente multiplicidade de espaços de redes de comunicação, que não estão diretamente ligadas ao território nacional, e que, portanto, fragmentariam qualquer tentativa de construção de algo que se parecesse com uma esfera pública única e espacialmente integrada dentro do Estado-Nação. Nesse sentido, ele faz uma distinção entre microsferas públicas (onde os indivíduos interagem, às centenas ou mesmo milhares, no nível de sub-Estado-Nação); as medioesferas públicas (interação aos milhares, no nível de estrutura do Estado-Nação); as macroesferas públicas (contando com milhares ou milhões de pessoas nos níveis supranacional/global de interação). Keane ainda estava pensando nos meios de comunicação tradicionais, como jornais, redes de TV a cabo ou conglomerados de

transnacionais de mídia, mas se estendermos sua lógica (não necessariamente a abrangência) para as redes digitais, a distinção permite perceber dinâmicas concretas. Essa percepção aponta para o pluralismo e para certos graus de desterritorialização da vida pública. Porém, como ele mesmo observa,

Falando empiricamente, poder-se-ia dizer que as esferas públicas discutidas neste ensaio não são apenas espaços separados, como as categorias, micro, médio e macro esferas públicas sugerem; que, ao invés, se parecem com um sistema modular de redes justapostas definidas pela falta de diferenciação entre as esferas. [...] Mas isso não significa que os limites entre as esferas públicas de tamanhos diferentes são obliterados completamente. (KEANE, 1996, p. 25)

Faremos referência aos dados de uma pesquisa que envolveu a observações de alguns casos de mediação cultural a partir de plataformas sociais focadas na preservação e disseminação de conteúdos relacionados às práticas culturais populares, e que apresentassem como características principais a troca de idéias, informações e experiências de forma democrática e participativa (ALMEIDA; FERNANDES, 2011). A coleta de dados cobriu diferentes plataformas relacionadas a conteúdos e tamanhos diversos (podendo ser consideradas miniesferas e macroesferas públicas, nos termos de Keane), mas que abarcavam o tema proposto. A pesquisa levou em conta a atualidade dos comentários, o tempo de duração da conversação, se ela manteve-se centrada em finalidades específicas ou se serviu somente para prolongar a conversa como forma de se “manter visível” para os outros usuários, além de outras características relacionadas aos motivos de seu início e fim. A análise centrou-se nos processos comunicativos observados, resultando em deduções quanto à participação dos usuários na proposta do portal, as estratégias empregadas nos processos comunicativos e os sentidos envolvidos no relacionamento com os outros atores.

O primeiro caso analisado foi o *Portal Capoeira* – com quinhentos e noventa e nove membros – editado pelo professor Luciano Milani, com a colaboração de cineastas, jornalistas, pesquisadores, com o objetivo de divulgar as várias manifestações da capoeira. O conteúdo do portal é baseado em artigos, vídeos, fotos, crônicas e músicas, além de apresentar notícias, eventos, entrevistas e fóruns de discussão sobre o tema. Analisando a página, pode-se notar que o local onde ocorriam as maiores discussões era na coluna denominada *Crônicas de Capoeiragem* escrita por Predo Abib, professor da UFBA, músico e capoeirista, focadas em histórias, casos, experiências, críticas e opiniões sobre o universo da capoeira. Uma de suas crônicas que obteve um dos maiores números de acessos (776) e de comentários, intitulava-se *Capoeira: esporte olímpico???* Com data de publicação de 23/03/2011, aborda a capoeira como um estilo de vida, uma expressão do povo brasileiro e não um mero esporte competitivo, que minimizaria sua tradição e memória.

Os primeiros comentários (cerca de 80% do total analisado), tendiam a concordar com o autor que, caso a capoeira fosse convertida em um esporte olímpico, o que seria ressaltado na luta focaria apenas a espetacularização conferida às artes marciais – no sentido de que o futuro de um atleta depende de sua visibilidade no cenário esportivo para receber patrocínios de empresas que pegam carona com tal visibilidade – e não o sentimento que um capoeirista coloca durante a luta. Para justificar seus argumentos, os usuários dão exemplos de como tal cultura está ameaçada pela existência de vários outros sentidos que diferem de seu principal e tradicional, de uma cultura que agrega sentidos à vida em sociedade. Para eles, a despeito de práticas que realmente exaltariam suas origens e reflexões - como sua inserção nas aulas de educação física das escolas - pensar na inserção da capoeira na arena competitiva, banalizaria seus sentidos de contribuição para a comunidade, para focar num jogo de superioridade individual e atribuição de regras que feriria sua essência histórica e ritualística, e de nada exaltariam sentimentos idiossincráticos, como alegria, coragem, autocontrole, disciplina etc. Porém, os últimos comentários demonstram como a opinião do emissor pode ser confrontada conforme o diálogo se desenrola e os argumentos são expostos. Cerca de 20% dos comentários colocam algumas idéias contrárias à fala do emissor, afirmando que a capoeira vista de uma maneira diferente do seu sentido tradicional não implicará necessariamente na perda de sua essência e no abandono de suas peculiaridades, e que a forma como as pessoas se relacionam com a cultura reflete a atual sociedade, que permanece rodeada de uma pluralidade de sentidos e segmentos de atuação. Foi possível acompanhar discussões enriquecedoras quanto ao assunto proposto, ora demonstrando posições contrárias ao do emissor, ora as apoiando e acrescentando argumentos. Apesar da não-manifestação do emissor da mensagem, quanto as suas posições contrárias ou a favor dos argumentos propostos, nota-se o potencial reflexivo dos comentários, onde os usuários se expressaram de forma livre e criativa, e suas reflexões contribuíram para a ampliação do capital social da comunidade. O diálogo demonstra o interesse dos usuários no debate de temas contemporâneos, e sua preocupação com as vicissitudes da globalização, além de atender ao objetivo do portal de divulgar a capoeira e discutir suas manifestações de forma democrática e participativa.

O outro caso analisado foi o do portal *Overmundo*. O site permite que se conheçam culturas presentes em todo território nacional, sem custo e em curto espaço de tempo, possibilitando o acesso a um conteúdo variado de informações através de alguns cliques de mouse. O site apresenta um enorme banco de dados de manifestações culturais de todo o país, que não tem espaço em meio à maioria das mídias, oferecendo subsídios para a pesquisa e divulgação dos vários formatos assumidos pela cultura brasileira, pois reúne em um só lugar conteúdos que remetem a manifestações culturais distribuídas em diversos portais dispersos pela rede. Um dos processos comunicativo analisado referia-se a uma música divulgada

pelo grupo *Clara Bóia*, de Blumenau – SC e teve 171 *downloads*. Apesar do diálogo não conferir uma reflexão sobre determinado conteúdo relacionado às características culturais, é importante observar as diferentes localidades dos usuários – Ribeirão Preto, São Paulo, Blumenau, Salvador, Rio de Janeiro – demonstrando seu potencial em mediar a interação entre usuários de diversas regiões do país. O portal disponibiliza ferramentas que permitem a qualquer pessoa participar do mesmo espaço colaborativo de conteúdos, sendo os próprios usuários que produzem, editam e selecionam o que será veiculado, através de arquivos textuais, sonoros, iconográficos e audiovisuais. Essa é principal característica que o difere dos outros portais analisados. O conteúdo do portal é organizado de forma hierárquica através dos tipos de suporte e do local de origem, além de permitir a busca de conteúdo através de palavras-chave. O usuário, ao disponibilizar um conteúdo, é vinculado a uma UF e a uma cidade brasileira, além de a uma grande categoria, como música, poesia ou cinema; o resto são *tags* digitadas livremente. O portal possui recursos que ajudam no processo de experiência do usuário, auxiliando a identificar onde ele se encontra, além de permitir uma navegação rápida aos diversos locais da plataforma⁸. Os usuários precisam se cadastrar para escrever o que quiserem nas seções do portal.

Quando se tem a união de várias comunidades que trabalham espalhadas por todos os estados do país, pode-se contribuir para a visibilidade da cultura regional a um nível nacional. O poder de mobilização social é favorecido através da prática comunicacional descentralizada em torno de interesses comuns, que não são oferecidos por uma instância maior, mas construídos através de um constante jogo de interesses individuais que interagem até chegar a um interesse comum – pelo menos para a maioria que representa a comunidade. O conteúdo construído de forma descentralizada, entretanto, como em qualquer outra formação comunitária, necessita de algumas políticas quanto à entrada de dados e a disponibilização de conteúdo. Todo conteúdo disponibilizado está sob uma licença *Creative Common*, uma tendência que luta para ser uma das principais realidades no ciberespaço, pela qual os usuários cedem alguns direitos de seu produto para toda a comunidade, que dizem respeito à aceitação de que as informações disponibilizadas possam ser editadas e recriadas, desde que essas práticas não tenham objetivos comerciais e que haja uma referência que remeta ao seu mediador. Ou seja, todo o conteúdo do site é de responsabilidade dos próprios usuários.

Na medida em que as TICs possibilitam o conhecimento de muitas realidades, permitindo que se empreenda uma visão mais crítica da sua própria vida em sociedade,

8 Títulos e subtítulos se alteram em fontes e tamanhos que facilitam a leitura, além das cores predominantes combinarem tons de azul, branco e cinza, garantindo boa legibilidade e boa hierarquização do conteúdo. O portal ainda possui botões de votação, de forma rápida e intuitiva, que garantem a interação entre usuários e determinam a organização do conteúdo na página, além de apresentar elementos que permitem a visualização clara de quem é responsável pelas contribuições (permitindo assim uma maior interação entre usuários).

elas também permitem que indivíduos ajam em grupo para reivindicar mudanças para uma sociedade mais ética, permitindo assim que lugares antes esquecidos possam ter seus direitos de cidadania ouvidos. A partir da análise comparada, é possível construir uma visão mais crítica das várias interpretações da realidade política e social, tanto nas comunidades em que vivemos como no exterior. É verdade que as intervenções sociais muitas vezes não alcançam as proporções que poderiam, mas ainda assim a união comunitária virtual traz consigo possibilidades antes inimagináveis. A forma como se tem acesso às informações vem se diversificando e esse fator traz consigo uma variedade de possibilidades aos usuários. As TICs trazem consigo novas possibilidades para que comunidades disponibilizem seus conteúdos culturais e criem diversificadas formas de interação a partir deles. Esses sistemas simbólicos medeiam o desenvolvimento social dos indivíduos, através de recortes do real e da aproximação interpessoal.

5. Considerações Finais

Devemos lembrar que, para Habermas, a racionalidade não é expressão de alguma entidade abstrata, nem atributo da sociedade como um todo, mas um processo que, a qualquer instante, pode ser desencadeado pela disposição e capacidade dos parceiros da interação, de sustentar discursivamente suas posições mediante argumentos. Assim, a capacidade discursiva é traduzível precisamente na disposição a praticá-la: “do ponto de vista dos atores da ação comunicativa isso implica o que Habermas, num empréstimo da Lingüística, denomina ‘competência comunicativa’”. (COHN, 1993, p. 69) Os atores são, portanto, portadores de processos de aprendizado: são produtos de um processo de formação de sujeitos, considerados como tais por terem adquirido, nesse processo, consciência – capacidade reflexiva que permite ao sujeito apreender o mundo na sua relação com ele.

As redes sociotécnicas instalam uma forma comunicativa constituída de fluxos e trocas de informações “de todos para todos”. Desse modo, como observa Alberto Melucci (2001), o mundo contemporâneo coloca à disposição dos indivíduos uma gama inédita de recursos simbólicos que estendem seu potencial de individuação. Assim, para garantir a própria integração, a sociedade não pode ficar restrita à regulação da apropriação/distribuição de recursos, devendo estender seu controle sobre os níveis simbólicos das ações – as esferas que constituem o sentido e a motivação do agir. O conhecimento torna-se um recurso fundamental para os atores conflituais: permite revelar a natureza real das relações sociais por trás das aparências que os aparatos dominantes tendem a impor à vida coletiva. Nas sociedades sempre mais complexas, a cultura torna-se o terreno por excelência dos conflitos.

O conhecimento é um recurso fundamental para os novos atores conflituais, seja porque, em torno dele, são desencadeados conflitos importantes (apropriação e controle de formas de conhecimento, de informações, de instrumentos, de produção e circulação de saber), seja porque o conhecimento é a condição para revelar a natureza real das relações sociais ao elevado conteúdo simbólico, próprios das sociedades complexas, por trás da aparência que os aparatos dominantes tendem a impor à vida coletiva. A oposição se faz, por isso, sempre mais “cultural”, feita de linguagens e de símbolos antagonistas, construída na capacidade de apropriar-se de um conhecimento não manipulado [...] Sair da ideologia e produzir conhecimento (conhecimento, capacidade de análise, capacidade de comunicação, auto-reflexibilidade) torna-se um recurso chave para a ação coletiva. (MELUCCI, 2001, p. 142)

Essas observações emprestam novas dimensões à idéia de uma “divisória digital”, tal qual apontada por Castells. Para ele, o elemento de divisão social mais importante nesse momento é a capacidade educativa e cultural de utilizar a internet. Considerando-se que o conhecimento está na rede, mas que é um conhecimento codificado, “trata-se antes de saber onde está a informação, como buscá-la, transformá-la em conhecimento específico para fazer aquilo que se quer fazer”. (CASTELLS, 2003, p. 266). Trata-se da capacidade de “aprender a aprender”, de localizar e utilizar efetivamente o conhecimento, e que está desigualmente distribuída, estando ligada à origem social, à origem familiar, ao nível cultural, ao nível de educação.

Nos termos habermaseanos, portanto, o desafio em transformar as redes sociotécnicas num espaço público comunicativo consiste em possibilitar aos indivíduos e grupos a condição de acesso aos conhecimentos necessários e autonomia para a construção de suas competências comunicativas. É o que, em outras palavras, Alberto Melucci aponta:

Os espaços de produção do conhecimento são espaços “políticos” nos quais se encontram e se desencontram demandas provenientes dos atores sociais e exigências do sistema. Do mesmo modo, são espaços que caracterizam e difundem informações. Eles fazem parte daquele espaço público no qual podem ocorrer a participação e a representação das identidades coletivas. Na condição, porém, de que permanecem como espaços abertos ao confronto e à negociação dos interesses. Isso advém quando é reconhecida e salvaguardada a autonomia da função que desenvolvem. (MELUCCI, 2001, p. 143)

A idéia de esfera pública habermaseana, vinculada à autonomia dos sujeitos, na qual se desenha a possibilidade de se alcançarem livremente consensos racionais, ainda mantém, portanto, um valor simultaneamente compreensivo e crítico em relação à realidade. A perspectiva de Habermas oferece os fundamentos para um pensamento social que seja simultaneamente crítico das condições existentes e voltado para perceber-se uma emancipação possível dos atores. No que diz respeito às políticas culturais/políticas de comunicação e informação, pode servir para aferir em que medida elas contribuem para constituir a autonomia dos sujeitos no “mundo da vida” ou, ao contrário, enquadrá-los sob as formas de controle do “mundo dos sistemas”. No Brasil contemporâneo, é possível fazer uma leitura nessa

perspectiva das disputas que se desenrolam no campo das políticas públicas culturais. Alguns dados e observações empíricas desse processo já foram (ALMEIDA; FERNANDES, 2011) e estão sendo sistematizados, e, esperamos, servirão de subsídios, junto com as reflexões aqui desenvolvidas, para um próximo trabalho.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALMEIDA, Marco Antônio de. Mediações tecnossociais e mudanças culturais na Sociedade da Informação. Revista *Em Questão*, Porto Alegre, v. 16, n. 1, p. 113-130, jan/jun. 2010.

ALMEIDA, Marco A.; FERNANDES, João R. F. *Memória, Cultura Popular e Tecnologias de Informação e Comunicação*. Trabalho apresentado no I Conferência de Tecnologia, Cultura e Memória (CTCM). Recife: PPGCI/UFPE - LIBRE, 2011. 10 p., mimeo.

BURKE, Peter; BRIGGS, Asa. *Uma história social da mídia: de Gutemberg à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CANCLINI, Néstor García. *Leitores, espectadores e internautas*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

CASTELLS, Manuel. *O poder da Identidade na era da informação: economia, sociedade e cultura*, vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. Internet e sociedade em rede. In: MORAES, Denis de (org.) *Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 255-287.

COHN, Gabriel. A teoria da ação em Habermas. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (org.) *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez, 1993, p. 65-78.

COSTA, Rogério da. Por um novo conceito de comunidade: redes sociais, comunidades pessoais, inteligência coletiva. *Interface – Comunic., Saúde, Educ.*, v.9, n.17, p.235-48, mar/ago 2005.

DOMINGUES, José Maurício. *Teorias sociológicas no século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

FELICE, Massimo Di. *Do público para as redes: a comunicação digital e as novas formas de participação social*. São Caetano do Sul (SP): Difusão Editora, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como ideologia. In: *Os Pensadores*: Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 313-343.

_____. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. Um perfil filosófico-político (entrevista à Perry Anderson e Peter Dews). In: *Revista Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, p. 77-102, set. 1987.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HALL, Stuart. Codificação/Decodificação. In: SOVIK, Liv (org.) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 387-404.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HONNETH, Axel. Teoria crítica. In: GIDDENS, A. e TURNER, Jonathan (orgs.) *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p.503-552.

KEANE, John. Transformações estruturais da esfera pública. *Comunicação & Política*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 6-28, mai-ago 1996.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

MELUCCI, Alberto: *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

OVERMUNDO. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br>>. Acesso em: 06/07/2011.

PORTAL da Capoeira: Disponível em: <<http://portalcapoeira.com/>>. Acesso em: 05/07/2011.

RECUERO, Raquel. *Redes sociais na internet*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

RÜDIGER, Francisco. *Introdução às teorias da comunicação: problemas, correntes e autores*. São Paulo: Edicon, 2003.

SOUZA, Jessé. Habermas e o Brasil: alguns mal-entendidos. In: WAIZBORT, Leopoldo (org.). *A ousadia crítica: ensaios para Gabriel Cohn*. Londrina: UEL, 1998a. p. 141-160.

_____. De Goethe a Habermas: auto-formação e esfera pública. *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 43, p. 25-59, 1998b.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

A CONSTITUIÇÃO DE UMA ESFERA PÚBLICA VIRTUAL E A CONTRIBUIÇÃO DO CAMPO DA COMUNICAÇÃO

Marta H. D. Tejera¹

1. Introdução

A ideia de esfera pública virtual está associada ao princípio de um alargamento da participação no espaço público em território *on-line*. Antes disso, pensar em esfera pública virtual é pensar em esfera pública e suas representações históricas, sabendo-se que essas representações muitas vezes podem estar ligadas ao gênero de tecnologias disponíveis e que, em certo sentido, contribuem para o tipo de interações que se evidenciam no campo social. Como sabemos as esferas que compõem esse social – pública e privada – são complementares e mutáveis.

Complementares porque uma depende da outra, amparam-se ao estabelecer fronteiras, muitas vezes revelando-se permeáveis, em uma harmonia que as torna, de tempos em tempos, diferentes, estando uma expandida, em evidência, outra recolhida, na sombra, em alternâncias de claro/escuro, diurno/noturno.

A época atual é vista como um retorno da esfera pública em moldes já vistos – ampliada – mas, desta vez, favorecida por elementos tecnológicos que possibilitam esse trazer a público. E o que pode vir a público? Tudo. Ou tudo o que se deseje. O segredo não está em voga. Com tantas possibilidades de exposição na esfera pública, não fazer parte desse contexto é estar fora do sistema. E o que as Tecnologias da Informação e da Comunicação (TICs) têm a ver com isso? Bem, através delas é possível expor qualquer assunto sem que para isso seja preciso o aval de uma autoridade que torne esse vir a público algo possível. É evidente que, ao tratarmos assim esse tema, nos remetemos aos exemplos em que isso é permitido, ou seja, em locais onde a censura a esses meios não vige.

Na esfera pública renovada a cena é composta por inúmeras figuras: atos da vida pública que são de interesse coletivo, banalidades do cotidiano, temas que em outros tempos seriam restritos ao espaço privado. Desde o final do século XX percebemos que houve um abandono

1 Emater-RS/Ascar. Jornalista, doutora em Comunicação pela PUCRS. Email: martatejera@cpovo.net

do estojo². Não há o que mereça permanecer guardado. Há uma outra estética já sedimentada em que se revelar é prioritário e o contrário disso, um desperdício, um não ser. Se houve um tempo dedicado ao cultivo da esfera privada, esse tempo já passou, podendo retornar logo adiante. Afinal, a história da humanidade é sempre circular³, e o que hoje registramos seria uma renovada valorização da esfera pública, a exemplo do que já se viu, especialmente porque, no momento atual, a privacidade deixa de perceber o caráter quase que sagrado que observou em outros tempos.

Assim, acreditamos, no período atual, que alguns autores caracterizam como pós-modernidade⁴ a ideia de privacidade que se aproxima do sentido de “privatividade”, conforme análise de Arendt (1997), para quem o termo designava, na interpretação dos antigos, a impossibilidade de usufruir dos atos públicos que caracterizavam o cidadão de fato, e não viver de forma reservada, como se poderia pensar.

-
- 2 Na obra *Passagens*, Walter Benjamin (2006, p. 948) analisa o habitat como uma manifestação da cultura de um tempo, no caso, o século XIX, considerado o ápice da esfera privada. “A forma primeva de todo habitar é a existência, não numa casa, mas num casulo” (BENJAMIN, 2006). Assim, habitar significa revelar a essência do humano, a essência de um tempo. Sobre o século XIX, Benjamin observa uma verdadeira obsessão pela questão da moradia que se tornava um “casulo” no qual o ser humano encaixava-se, cercado de seus acessórios, tanto que “se poderia pensar no interior de um estojo de compasso, onde o instrumento se encontra depositado com todas as suas peças em profundas cavidades de veludo, geralmente de cor violeta. Não existiria um só objeto para o qual o século XIX não tenha inventado um estojo.” No século XX, Benjamin (2006) percebe outro movimento e antecipa o caráter de retomada da esfera pública: “O século XX com sua porosidade e transparência, seu gosto pela vida em plena luz e ao ar livre, pôs um fim à maneira antiga de habitar.” Benjamin mostra que no começo do século XX a arquitetura já demonstrava o apreço pela vida nas ruas, em detrimento de uma opção por não permanecer em casa, guardado. “As dimensões do habitar se reduziram: para os vivos, com os quartos de hotel, e para os mortos, com o crematório”, diz o autor, referindo-se ao hábito, na primeira metade do século XX, de morar em hotéis, uma opção bastante impessoal. E o que dizer, hoje, da tendência, em alguns países, como o Brasil, dos residenciais com apartamentos de pequenas dimensões, mas instalados em conglomerados cujas áreas sociais são amplas e de uso comum?
- 3 “O coletivo que sonha ignora a história”. Para Benjamin, os acontecimentos se desenrolam segundo um curso sempre idêntico e sempre novo. “Com efeito, a sensação do mais novo, do mais moderno, é tanto uma forma onírica dos acontecimentos quanto o eterno retorno do sempre igual” (BENJAMIN, 2006, p. 588).
- 4 Vattimo (1996, p. VII), observa que o pós, de pós-moderno, indica que a modernidade foi já ultrapassada. Este tempo difere do período moderno porque, com o aperfeiçoamento dos meios de comunicação, a capacidade de gerarem-se dados e transmiti-los tornou a coleta de informações uma tarefa impossível ao multiplicar, ao infinito, os “centros de história”, na mesma proporção em que a mídia está disseminada em todo o mundo. Daí a impossibilidade de construção de uma história universal, uma vez que não existem eventos unificados ou unificadores, mas múltiplos, produzidos, gerados e coletados em todas as pontas do planeta. Kaplan (1993, p. 15) afirma que a pós-modernidade manifesta-se como uma ruptura radical com a modernidade, justamente proporcionada pelos avanços tecnológicos. O desconforto do homem moderno – enquanto estreante na relação com as máquinas em profusão na pós-revolução industrial –, na pós-modernidade já não é mais identificado. O que existe é uma integração. Um homem-máquina, sem visão crítica em relação às novas tecnologias, uma vez que faz parte dela e por isso não possui distanciamento para avaliar seus efeitos. Jameson (1993, p. 27) estabelece como marco referencial a década de 60. A partir deste período teria havido a transição para o que hoje se chama de pós-modernidade. Contribuíram para este fator o neocolonialismo, a Revolução Verde, a computação eletrônica, a informática e a adequação para uma nova ordem econômica, o que, nas palavras de Jameson (1993), muitas vezes, recebe o nome de sociedade pós-industrial ou de consumo, sociedade da mídia, dos espetáculos, capitalismo multinacional ou tardio.

2. O que veio antes ou o “eterno retorno do sempre igual”

Convencionou-se acreditar que a civilização grega guardou uma preponderância dos interesses públicos em detrimento da existência privada, privilegiando os atos da esfera pública que revelavam os cidadãos. Esse princípio demonstra não uma ausência do privado na Antiguidade, mas uma valoração da atividade pública. No mundo grego, a convivência entre as duas esferas manifesta o jogo dialético que acompanha a sociedade até hoje, em períodos distintos que ora registram o enriquecimento do caráter público, ora a ênfase nas expressões privadas.

Com a consolidação da *polis*, na Grécia, há o marco de um modelo societal baseado na participação. Esse modelo mantinha o princípio de plena publicidade aos temas tidos como importantes para o coletivo, de interesse comum, devendo ser expostos para que todos os conhecessem e sobre eles pudessem opinar, em geral, valendo-se da oratória, capacidade cultivada em um período em que a arte do discurso era importante no manejo dos temas públicos (VERNANT, 2002, p. 55).

Funari (2002, p. 48) qualifica como modernos os termos privacidade e individualismo. Antes, havia uma diferenciação entre os espaços público e privado,

mas de outra maneira. A transcendência religiosa era uma área da esfera privada em ascendência na cultura greco-romana (VERNANT, 2002) e essa era uma possibilidade na cena privada muito mais reservada às mulheres – impossibilitadas de uma ação pública efetiva, já que não eram tidas exatamente como cidadãos.

A ideia de público e privado, conforme foi observada na Grécia, acabou sendo absorvida pelos romanos, que mantiveram a relevância da esfera pública. Sennet (1998, p. 16) demonstra que exemplo disso é a importância da oratória para os romanos, que a associavam ao conhecimento e à prática do Direito, considerando-se que os cidadãos deveriam estar preparados para defender seus pontos de vista, tendo as leis como embasamento. Como explica Veyne (2006, p. 113), naquele tempo, levar vida política – ou exercer funções públicas – não constituía uma atividade especializada: “era a realização de um homem plenamente digno desse nome [...]”. Não ter uma vida pública, portanto, era como ser um mutilado, um homem de baixa condição.

Levando em conta que a vida dos cidadãos pertencia à cidade-Estado, a esfera privada era pouco enriquecida e sofria alto controle, sendo o espaço público o setor onde era possível dar vazão às habilidades individuais. Veyne (2006) relata o sentido de “privado” à época:

Privado em oposição a público é um dos adjetivos mais empregados da língua latina, porém não delimita positivamente a vida privada; seu sentido é negativo: qualifica o que um indivíduo pode fazer sem atentar contra seus deveres e suas atitudes de

homem revestido de uma função pública; não erige um santuário no interior do direito privado, que não se sentia obrigado a respeitar o que respeitava de fato (VEYNE, 2006, p.164).

A percepção de que essa maneira de viver começava a mudar, indicando uma gradual preponderância do privado que se confirmou com o tempo, pode estar no final da civilização romana, conforme observa Arendt (1997, p. 61). Nesse período, já existiam traços rudimentares de uma ideia de privacidade mais próxima da utilizada na contemporaneidade (dedicação à saúde pessoal, o hábito de trocar cartas, o luto como ritual de dor). Dacanal (2005) analisa que a ideia de privacidade foi legada ao Ocidente pela civilização judaica que uniu ética e religião, estabelecendo que o poder como tal ocupava função secundária, e não era autônomo.

A civilização de Javé era, por natureza e por definição, antitotalitária, pois, ao submeter a esfera do poder político e administrativo à esfera da ética e da religião, ergue em torno do indivíduo – independentemente de sua posição na sociedade – uma muralha intransponível ao arbítrio da autoridade secular, estabelecendo assim o princípio lógico ordenador das sociedades democráticas do Ocidente moderno: a separação entre espaço público e espaço privado (DACANAL, 2005, p. 96).

Outros autores observam que é na Idade Média que se revelam as indicações de uma existência efetivamente privada. Ariès e Duby (1997, p. 24) demonstram que, nas residências do período medieval, começam a haver necessidades mais relacionadas à individualidade, a ponto dos chefes de família contarem com um espaço reservado dentro da casa para redigirem suas memórias, de forma privada.

O desenvolvimento da alfabetização, ao lado de outros fatores, figura como um dos elementos importantes na constituição do privado. Ao adquirir a capacidade de ler, os indivíduos se tornavam aptos a uma leitura individual, silenciosa, particular. A aquisição gradual da escrita também serviu para inaugurar outra forma de relação social. A difusão da capacidade de escrever promoveu novas possibilidades sociais e serviu para embasar a construção do Estado moderno, que passa a ter, na escrita, uma nova maneira de “proferir justiça e dirigir a sociedade” muito provavelmente em prejuízo à expressão pública, que era exercida através da oratória (ARIÈS e DUBY, 1997). O novo papel do Estado é outro fator que deve ser considerado na ampliação da esfera privada. O Estado passa a interferir com maior frequência no chamado espaço social e nos assuntos que, antes, eram de alçada exclusiva das comunidades. Dessa forma, público começa a ser considerado como tudo o que é passível da ação do Estado e privado revela-se como o que está de fora dessa ação. Também a reforma religiosa, ampliando as possibilidades de credos, além da vida paroquial coletiva católica, acabou por estimular a prática, pelos laicos, da oração como meditação, contribuindo para a separação entre os espaços público e privado (CHARTIER, 1997).

Habermas (2003) mostra que mesmo que a ideia de privacidade possa ter avançado durante a Idade Média, a consagração e a aproximação com o modelo atual definiram-se adiante. No período medieval europeu, conforme Habermas (2003, P.17) “a contraposição entre *publicus* e *privatus*, embora corrente, não tinha vínculo de obrigatoriedade”. É a partir do século XVI que se encontra, em alemão, a palavra *privat*, significando privado, ou seja, aquilo que está excluído do aparelho do Estado, na medida em que Estado e público eram equivalentes.

No caminho para a consagração da esfera privada contribuíram os eventos dos séculos XVIII e XIX, com transformações sociais, políticas e econômicas na Europa, como a Revolução Francesa e a consolidação da Revolução Industrial. Esses fatos repercutiram nos hábitos sociais da população, além das alterações demográficas, pelas quais os antigos burgos transformaram-se em cidades superpopulosas, contribuindo para a adesão às novas formas de levar a vida, sugerindo expressões mais interiorizadas.

Como observou Benjamin (2006) foi o século XIX o período de cultivo da esfera privada: uma alternativa à vida nas cidades que se tornavam populosas. Incapaz de adaptar-se por completo ao novo mundo, o homem se refugiou na solidão e na exploração do “eu”. Para Sennet (1998, p. 35) foram mesmo os traumas do capitalismo do século XIX que levaram os indivíduos a “se protegerem de todas as maneiras possíveis contra os choques de uma ordem econômica que nem vitoriosos nem vítimas entendiam”. Com a turbulência social provocada pela industrialização, o desejo de todos era o de estar protegido do público e de se refugiar cada vez mais em uma esfera privada segura. No século XIX, ao contrário dos séculos anteriores, em que os temas privados eram de certa forma assunto de todos, entrou em voga a ideia de que era necessário promover o espaço para o resguardo. Assim, há a separação das áreas da casa e do trabalho, a proposição da família enquanto um santuário do mundo, atitudes que ajudaram a garantir a ascensão da esfera privada (GAY, 1999; SENNET, 1998).

É correto afirmar, como assegura Arendt (1997, p. 61), que, a partir de uma constituição de ideia de privacidade, tudo o que era tido como natural que viesse a

público passou a ganhar nova conotação. Com o advento de um senso do privado, o fato de uma atividade se dar em particular ou em público mudava completamente o seu caráter e o da esfera na qual essa ação se inseria. Com relação à atuação na cena pública, o enriquecimento da esfera privada tornou obsoleta a ideia de dedicar uma vida ao coletivo, como faziam os antigos. Entrou em desuso o princípio promovido na Roma antiga de que “não adiantava nada um romano ser rico se não estava entre os ‘primeiros de nossa cidade’, se não se projetara na cena pública” (ARIËS; DUBY, 1997, p. 113).

Este avanço do espaço privado de certa maneira relegou à esfera pública um caráter de opacidade, quando o tema em questão é a participação cidadã nos assuntos relativos a essa

.....

esfera. É assim que ações que anteriormente eram esperadas dos cidadãos, e até mesmo exigidas, deixam de ser assunto do homem comum e passam às mãos de especialistas (políticos, por exemplo), designados para discutir e decidir o que é melhor para o grupo. Nesse sentido a esfera pública passa a ser a esfera do poder público (HABERMAS, 2003, p. 31). Ao se retirar da cena pública, dedicando-se cada vez mais ao território privado, o cidadão contabilizou perdas e ganhos, houve o enriquecimento de tudo o que diz respeito ao homem e seu meio privado, mas também ocorreram mudanças que apresentaram, por fim, uma nova organização social e política, dando conta dessa “ausência” do cidadão na esfera pública. Assim, há a estruturação de uma esfera de poder público (representativo) e a constituição de uma opinião pública (essa sim formada pelos cidadãos) associada, a partir do século XVIII, à atuação da imprensa.

A força dos meios de comunicação e da opinião pública fica por conta da capacidade de legitimar ou não os atos dos representantes. “Por um lado, o exercício do poder político, por estar ‘sujeito a uma série de tentações’, necessita do controle permanente através da opinião pública [...]” (HABERMAS, 2003, p. 115). Em sua obra referencial sobre o tema esfera pública, Habermas (2003) reconstitui o processo ocorrido na Europa e que deu conta da estruturação de elementos de representação para os cidadãos nas sociedades que se tornavam cada vez mais complexas e populosas. Assim, tem-se a organização, na Inglaterra, em um primeiro momento (século XVIII), da representação parlamentar e, posteriormente, na França, através da Revolução Francesa. O mesmo gênero de transformações na esfera pública foi evidenciado com a criação, ainda, de clubes partidários e a organização de uma imprensa política diária, com a tarefa de informar, e por que não, influenciar, os cidadãos sobre os fatos políticos ocorridos na esfera pública de caráter representativo que se sedimentava. Na ocasião, tratava-se de uma mudança satisfatória e necessária da esfera pública, uma vez que contava com a possibilidade de tornar públicos os atos políticos, hipótese não vislumbrada pelos governos absolutistas que trabalhavam com a ideia do segredo na manutenção do poder.

Como se vê, desde sempre o princípio de esfera pública em que a participação cidadã é vislumbrada como necessária prevê a publicização dos atos que dizem respeito ao coletivo. Somamos a isso a possibilidade de debater nesse espaço público todos os temas que dizem respeito ao social. No entanto, com a vida cada vez mais complexa, tornou-se difícil ao cidadão conhecer os aspectos políticos que compõem o coletivo, acompanhando-os e emitindo opiniões sobre eles, de forma a influenciar, enquanto opinião pública, os representantes eleitos.

Quanto mais a cidade como um todo se transforma numa selva dificilmente penetrável, tanto mais ele se recolhe a sua esfera privada, que passa a ser levada cada vez mais avante, mas que finalmente vem a sentir que a esfera pública urbana se decompõe, não por último porque o espaço público se perverteu no sentido de uma superfície mal-ordenada de um trânsito tirânico (HABERMAS, 2003, p. 188-189).

Conforme Habermas (2003, p. 202) essa tendência se agravou com a atuação dos meios de comunicação de massa que não permitiram aos cidadãos a possibilidade de emancipação sobre o que é dito nesses meios. O cidadão ficou impossibilitado de dizer e contradizer sobre os temas apresentados nos programas de rádio, por exemplo. Assim, observou-se a atuação dos meios comunicacionais muito mais como uma ferramenta que trabalha para influenciar a opinião pública a respeito dos temas de interesse público do que para, simplesmente, informar ou promover debates. O que se assiste é a alienação do cidadão em relação aos assuntos do coletivo.

A crescente integração do Estado com uma sociedade que já não é, enquanto tal, uma sociedade política, exige decisões em forma de acordos temporários de grupos, portanto num intercâmbio direto de favorecimentos e indenizações particulares, sem passar pelo processo institucionalizado da esfera pública política (HABERMAS, 2003, p. 233).

Na interpretação habermasiana para a alienação cidadã no trato dos temas públicos está a evidência do esfacelamento da esfera pública de caráter participativo, sendo substituída, enquanto território de debates, pela discussão que é promovida no campo da Comunicação e dos partidos, que se estabelecem como verdadeiramente “esfera pública”. “Ao invés de uma opinião pública, o que se configura na esfera pública manipulada é uma atmosfera pronta para aclamação [...]” (HABERMAS, 2003, p. 254). Nesse sentido, o papel dos meios de comunicação de massa enquanto território para expressão de opiniões e de debate fica desmerecido em detrimento de uma conjuntura que faz crer que a imprensa tem assumido, muitas vezes, o papel de condutor de uma massa passível de manobra. O entendimento de esfera pública enquanto campo de livre debate fica suprimido ou passa a ocorrer de forma setORIZADA, na instância dos partidos políticos ou no que tratamos como interlocutores intermediários: sindicatos, movimentos sociais e organizações similares. No entanto, acreditamos que, atualmente, há uma retomada da palavra proferida pelo cidadão em um espaço de debate que se constrói em território virtual.

Considerando o conceito de esfera pública apresentado por Habermas (1997, p. 92) – algo natural e elementar que se relaciona com a ação, o ator, o grupo ou a coletividade – e a capacidade comunicacional que promove o conhecimento de múltiplas opiniões, apontamos as TICs como propulsoras dessa nova possibilidade de atuação para o cidadão comum, acrescentando que esfera pública é também o território da ordem/desordem social, no sentido de revelar-se como o espaço onde se promovem os debates que corroboram para as mudanças que movem o social.

3. A esfera pública virtual e os novos *fronts* de participação

A esfera pública ampliada é característica da pós-modernidade, como mostra Maffesoli (2005, p. 15), para quem a socialidade atual tem a capacidade de revelar o vivido de forma tão

.....
franca que pode algumas vezes se mostrar chocante e desprovido de requinte. Em Maffesoli (2003, p. 42) vê-se que as passagens temporais, indicando alternância na ênfase de uma esfera e outra, não acontecem de forma abrupta, encerrando-se um ciclo para começar outra ordem. No princípio, trata-se de uma composição caleidoscópica que traça novos desenhos, em uma combinação que integra elementos já conhecidos somados a novidades – como a tecnologia –, oferecendo outras experiências sociais. O que há, então, é uma “saturação-recomposição” que resulta naquilo que o autor chama de sinergia entre o arcaico e o tecnológico.

O que surge nessa nova composição, para Maffesoli (2003), é uma manifestação social espontânea, hoje facilitada por meios como as Tecnologias da Informação e da Comunicação – TICs. Seria uma espécie de retorno à valoração da esfera pública com as TICs proporcionando condições para que os cidadãos reúnam-se para discutir temas que lhe são caros: ecologia, moda, religiosidade, saúde, arte, gênero [...]. Uma socialidade baseada no caráter informacional que possibilita o debate, a mobilidade. O pós-moderno em Maffesoli (2003) associa a sinergia deste tempo com as TICs, resultando em uma capacidade singular de comunicação capaz de promover a esfera pública a uma outra condição. Ou seja, trata-se de associar a ideia de esfera pública com as possibilidades

ofertadas pelas TICs, que maximizam a capacidade comunicacional dos atores sociais, permitindo tanto a circulação de informações como a promoção de debates.

Através de meios como a Internet se permitiu a exposição de toda a sorte de conteúdos, retirando-se o limite entre público e privado e possibilitando que atos que antes se restringiam à esfera privada pudessem vir a público. Da mesma forma, as TICs auxiliaram no estabelecimento de um novo modo de agir, que é comunicacional e que se apresenta como um padrão. Comparato (2006, p. 28) afirma que as ferramentas comunicacionais contemporâneas têm auxiliado na composição de novos princípios axiológicos, propondo redimensionamentos para as esferas pública e privada.

Nas sociedades contemporâneas, esse amplo trabalho de propaganda axiológica faz-se, principalmente, por intermédio dos grandes veículos de comunicação coletiva, [...] todos eles, hoje, ligados tecnicamente em um sistema global (*multimedia*) (COMPARATO, 2006, p.236).

Acreditamos que a colaboração das TICs em uma nova conformação social é verdadeira e está sendo assimilada aos poucos. Se, em um primeiro momento da Cibercultura⁵ revelou uma ênfase em aspectos do cotidiano, hoje já se observa um investimento maior no uso

5 O termo Cibercultura pode ser compreendido como “o conjunto tecnocultural emergente no final do século XX impulsionado pela sociabilidade pós-moderna em sinergia com a microinformática e o surgimento das redes telemáticas mundiais” (LEMOS, 2010a, p.21-22). Esse novo campo social é propulsor de mudanças nos hábitos sociais de forma abrangente.

da rede como território para temas associados ao coletivo, no sentido do debate que visa à organização do social. Ao tratar as mudanças proporcionadas por essa nova forma de relacionar-se, que privilegia o contato virtual, Quéau (2007, p. 462) afirma que os fatos contemporâneos demonstram que somos alvos de uma revolução técnica que tornou o numérico a nova “língua franca que permite a transparência total entre todas as formas de representação”. Quéau compara o momento atual como aquele da invenção da imprensa, com o diferencial positivo de que a Internet é o equivalente a uma imprensa de caráter universal, ubiqüitária, instantânea e de baixo custo. Trata-se de uma mudança importante que modifica até mesmo a “maneira de ser” (QUÉAU, 2007).

Tejera (2006), em sua pesquisa sobre a retração da esfera privada na pós-modernidade, abordou as práticas na Internet que revelam de qual maneira a ideia de privado se altera nesse período, tornando boa parte do que poderia ser considerado tema por excelência da esfera privada um assunto para ser mostrado a público. Em suas conclusões demonstra que as evidências em meio *on-line* revelam a expansão da esfera pública com ênfase especial para os temas do cotidiano, que são tornados públicos, e para a necessidade crescente de investida em uma atitude baseada no “ser comunicacional”, ou seja: “cultivar o status de cidadão, na atualidade, de certa forma, é estar disposto a revelar-se ao público” (TEJERA, 2006, p. 13). Assim, existir é estar *on* e não *off*.

Maffesoli⁶ (2001), em entrevista ao jornal L'Express, afirma que a máxima cartesiana “eu penso, logo sou minha fortaleza” foi substituída, hoje, para “eu sou pensado pelos outros”. É assim que, acreditamos, houve uma adesão ao território *on-line* enquanto espaço público para a livre circulação e expressão de ideias. Desacostumado do trato das funções públicas que se ligam ao político, o homem na pós-modernidade dedicou-se, em um primeiro momento, a expor o que bem cultivou até aqui: sua vida privada. Na sequência, apostamos em uma adesão em que haverá cada vez mais uma atuação interessante nos temas relevantes que dizem respeito à coletividade. Cardon (2011, p. 11) examina esse processo, afirmando que o momento social contemporâneo apresenta uma dupla revolução: de um lado, há o direito de falar em público através do uso das TICs; de outro, há a incorporação de práticas privadas como temas de relevância pública, mesmo que isso pareça incongruente.

À parte das exposições individuais que podem ser vislumbradas no ciberespaço e que têm sido amplamente exploradas nos estudos sobre a “escrita de si”, o que temos a intenção de destacar são as possibilidades disponíveis ao cidadão que deseja, a exemplo do que já foi experimentado em outros tempos, tomar parte nos temas que são de interesse coletivo. Parece-nos que a Internet é um dos territórios fundamentais onde esse alargamento da esfera

6 “Le triomphe du voyeurisme”. Disponível em: <<http://www.lexpress.fr/info/societe/dossier/voyeurisme/dossier.asp?ida=416699>>. Acesso em: 28 jul. 2002.

pública pode ser vislumbrado, servindo como laboratório ideal para quem quer perceber as alternativas de participação pública. Há uma esfera pública *off-line* e uma esfera pública *on-line* e, em muitos momentos, elas aparecem operando juntas. Trata-se de uma abstração da esfera pública? Até certo ponto ou na medida em que se restringe em muitos momentos ao espaço *on-line*. No entanto, quando ocorre o que chamamos de “transbordamento”, essa virtualização faz com que o que existe na esfera pública virtual passe a compor a esfera pública em sua essência total, também fora do meio *on-line*, para propor e obter decisões/modificações que repercutem na vida em sociedade. Antes disso, o debate na esfera pública virtual é o elemento novo que requer prática. A ideia de uma esfera pública em território virtual tem relação com a constatação de que a possibilidade comunicacional nesse suporte é plena de vantagens: é possível comunicar mais rapidamente, para um maior número de pessoas, sem depender de intermediários. Essa possibilidade que se sedimenta transforma a natureza da esfera pública e, até mesmo, o que se entende por democracia.

Internet não é uma mídia como as outras. Muitos gostariam de inscrever a Internet em uma cronologia que começaria com a imprensa e seguiria com o rádio e a televisão. A Internet seria o resultado natural da evolução das mídias de massa, uma vez que associa o texto, o som e a imagem em um formato numérico de multimídia. Mas essa concepção é demasiado simples. É uma observação desleixada, que relaciona a Internet a modelos que foram forjados no mundo das mídias tradicionais: com práticas de controle editorial, uma economia de escassez, uma concepção passiva do público (CARDON, 2011, p. 8).

A ideia de esfera pública virtual baseia-se, portanto, nas possibilidades de compartilhar saberes, de mobilizar coletivos e de promover a crítica ao social, bem como tomar parte em decisões que dizem respeito à sociedade. Riscos? São inevitáveis. Para Cardon (2011, p.10) a ampliação da esfera pública graças às TICs registra a agressividade nos debates via *web*, a disseminação de informações falsas e rumores, o estreitamento do espaço privado, a pilhagem de direitos autorais e a exibição narcísica como alguns dos ônus deste tempo. Os bônus? Além dos já descritos está o fato de que, através da Internet, o espaço público é verdadeiramente público, ou seja, as informações tornam-se visíveis⁷ a todos, podendo deixar de ser o que eram até então: objetos de uma seleção prévia (por políticos e/ou jornalistas) que indicavam o que era permitido saber. “O ciberespaço permite uma liberação da expressão pública”, afirma Lévy

⁷ O caso WikiLeaks (<http://wikileaks.org>) é exemplo disso. O *site* é formado por jornalistas e outros profissionais interessados em produzir conteúdo e tem como objetivo divulgar documentos e promover uma análise diferenciada dos fatos. Foi fundado em 2006 pelo australiano Julian Assange. O WikiLeaks tornou-se popular em 2010 ao divulgar centenas de documentos “vazados”, enviados por embaixadas e consulados, sobretudo dos Estados Unidos (EUA) em outros países, à Casa Branca, revelando o gênero de relação estabelecido pelos EUA com outros países. Além disso, o WikiLeaks se notabilizou por divulgar centenas de documentos sobre a guerra no Afeganistão e sobre a guerra no Iraque, apresentando relatórios a respeito dessas guerras, com análise da quantidade de civis mortos e a divulgação do uso de métodos de tortura pelos soldados norte-americanos durante os interrogatórios, entre outros fatos.

(2010, p. 10) ao retratar as manifestações sociais na *web* como um exemplo da “erosão” da esfera privada, em contraposição a uma transformação da esfera pública de caráter midiático. A liberação da palavra é tida como a essência da esfera pública virtual, onde todos se tornam emissores e podem opinar sobre tudo.

[...] a liberação da emissão é correlata ao aumento da esfera pública mundial e da emergência de novas formas de conversação e de veiculação da opinião pública, agora também planetária. A transformação da esfera midiática pela liberação da palavra se dá com o surgimento de funções comunicacionais pós-massivas que permitem a qualquer pessoa, e não apenas a empresas de comunicação, *consumir, produzir e distribuir informação* sob qualquer formato em tempo real e para qualquer lugar do mundo sem ter de movimentar grandes volumes financeiros ou ter de pedir concessão a quem quer que seja. Isso retira das mídias de massa o monopólio na formação da opinião pública e da circulação de informação. Surgem novas mediações e novos agentes, criando tensões políticas que atingem o centro da *polis* em sua dimensão nacional e global (LEMOS, 2010a, p. 25).

A constituição de uma esfera pública virtual pressupõe a formação de coletivos reunidos por temas de interesse comum. Cardon (2011, p.10) afirma que esse espírito gregário caracteriza-se pela força das “cooperações fracas”, a “autoorganização” e a “legitimidade”. Esses coletivos podem se constituir em um primeiro momento, fora da rede, no espaço público *off-line*, sedimentando-se em território *on-line*, ou partir da existência no espaço virtual para ações *off-line*. Acrescentamos que, em alguns momentos, essa ação pode ficar retida, existindo apenas virtualmente. Independentemente do gênero desses agrupamentos, eles existem e muitas vezes são geradores de ações de peso na esfera pública *on/off*, apontando tanto para mudanças comportamentais cotidianas como para a produção de ações públicas de grande efeito, vinculadas ao caráter político. Como se vê, a esfera pública virtual é território propício para a pluralidade de expressões, produzindo mudanças comportamentais, ao funcionar como espelho, território para solidariedades coletivas, alterações importantes no plano da política. Cardon (2011, p. 10) chama de “expressivismo” esse comportamento virtual que combina tanto a necessidade de exibir-se como de fazer parte de agrupamentos. Nesse caso, em alguns momentos, os atores sociais inseridos no contexto virtual tomariam parte de ações de grupo para promover uma “afirmação expressiva” que os tornaria componentes desse *ethos* virtual. Para Cardon (2011) a intencionalidade coletiva, em um primeiro momento, pode conter uma pulsão narcísica que se esvazia ou que se torna desimportante na medida em que passa a compor um todo. Esses agrupamentos (voluntários, auto-organizados) podem parecer frágeis ou desorganizados e, até mesmo, ilusórios, autolimitados e demasiadamente provisórios. Mas essa é a característica que também pode apontar para o positivo da rede: um projeto comunitário que se auto-organiza sem precisar de regramentos exteriores, retomando uma ação civil autônoma, mesmo que em alguns momentos, desajeitada. Cardon (2011) analisa que

há uma ausência de rotinização nos procedimentos da esfera pública virtual, o que é gerador de certa falta de habilidade nesse território. Assim, acreditamos, a intenção de organizar coletivos ou de tomar parte de debates na plataforma *on-line* faz com que essa escolha se dê muito mais com base em uma intencionalidade espontânea.

Na análise de Cardon (2011) sobre o espaço público tradicional vemos que esse território caracteriza-se pela publicização das informações, que são visíveis a todos, mas que, para assim tornarem-se, passaram antes pela seleção que as deixa aptas ao consumo. Na esfera pública virtual essa lógica apresenta-se de outra forma: a informação é pública, mas ela não precisa passar por nenhum processo que autorize este tornar-se pública. Ela pode ser acessada e produzida por qualquer um, sem a exigência de uma aptidão, formação ou eleição prévia que capacite alguém como produtor de informações ou, ainda, que o capacite para torná-lo apto para acessar/conhecer determinados temas.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada: da Europa feudal à renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 2.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. São Paulo: Ed. da UFMG e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- CARDON, Dominique. *La démocratie internet: promesses et limites*. Paris: La République des Idées et Seuil, 2010.
- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. *Histórias da vida privada: da Renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v. 3.
- COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DACANAL, J. H. *Brasil: do milagre à tragédia (1964-2004)*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2005.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada, cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade*. São Paulo: Contexto, 2002.
- GAY, Peter. *O coração desvelado: a experiência burguesa – da rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

JAMESON, Frederic. O pós-modernismo e a sociedade de consumo. In: KAPLAN, E. Ann (Org.). *O mal-estar no pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 29-33.

KAPLAN, E. Ann (Org.). *O mal-estar no pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

LEMOS, André. Os sentidos da tecnologia: cibercultura e ciberdemocracia. In: LEMOS, André; LÉVY, Pierre. *O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus, 2010a. p. 21-23.

LÉVY, Pierre. A mutação inacabada da esfera pública. In: LEMOS, André; LÉVY, Pierre. *O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus, 2010; p. 9-19.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAFFESOLI, Michel. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pósmodernas*. São Paulo: Zouk, 2003.

QUÉAU, Philippe. Cibercultura e info-ética. In: A RELIGAÇÃO dos saberes: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

SENNET, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TEJERA, Marta H. D. *A esfera privada na pós-modernidade: uma análise a partir de práticas na Internet*. Porto Alegre: PUCRS, 2006. Dissertação (Mestrado), PUCRS, 2006.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VEYNE, Paul. O império romano. In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 13-224.

ESPAÇO PÚBLICO E DIREITOS HUMANOS: considerações acerca da perspectiva habermasiana¹

Antônio Cavalcanti Maia²

*Após Hitler e após Auschwitz os alemães têm todos os motivos para serem especialmente sensíveis ao universalismo, isto é, à indivisibilidade dos direitos humanos reconhecidos internacionalmente e ao intercâmbio civil dos povos entre si.*³

J.Habermas

1. Introdução

Ao longo de 40 anos de trabalho Jürgen Habermas elaborou uma empresa teórica marcante no cenário intelectual do pós-guerra. Alinhado à tradição da Teoria crítica da sociedade – propugnada pelos autores vinculados à Escola de Frankfurt, e seguindo a “convicção de que o exercício da razão humana é essencial para alcançar a autonomia moral, a justiça pública e o progresso”⁴, construiu uma interpretação do cenário espiritual contemporânea situada no centro dos debates hodiernos no campo da filosofia, da sociologia, da política e da teoria do direito.

Seguindo a proposta elaborada por Horkheimer nos anos 30⁵, desenvolveu uma reflexão interdisciplinar, eminentemente preocupada com a possibilidade de estabelecer uma avaliação

1 Texto publicado originalmente, sem os anexos, em *Direito, Estado e Sociedade – Transformações do Espaço Público*, Revista do Departamento de Direito da PUC-Rio, no 11, agosto-dezembro de 1997, pp. 15-40.

2 Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

3 HABERMAS, Jürgen, *Passado como Futuro*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1993, pg. 37.

4 BENHABIB, Seyla. in *Critique, Norm and Utopia – a Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, pg. 343.

5 Em relação às características da Teoria crítica, não é possível desenvolver aqui, a contento, exposição acerca dos seus elementos fundamentais. Entretanto, cabe salientar, ser a perspectiva habermasiana inspirada na proposta desenvolvida por Max Horkheimer, no seu texto seminal, “Teoria Crítica e Teoria Tradicional”, de onde se destacam algumas idéias capitais: “A Teoria crítica, ao contrário [da teoria tradicional], na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, segue conscientemente o interesse por uma organização racional da atividade humana: clarificar e legitimar esse interesse é a tarefa que ela confere a si própria, pois para a Teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas devida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades” (pg. 156). E, também: “A Teoria crítica que visa à felicidade de todos os indivíduos, ao contrário dos servidores dos estados autoritários, não aceita a continuação da miséria” (pg. 158) in *Os Pensadores, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas*, São Paulo, Ed. Abril, 1980.

dos problemas e possibilidades do atual quadro cultural, desenvolvendo uma teoria “na qual a intenção de um diagnóstico filosófico do tempo é combinada com uma análise social empiricamente fundamentada”⁶

Um dos aspectos salientes de sua empresa, diferentemente do trabalho de boa parte dos mais importantes filósofos do nosso século – como, por exemplo, Heidegger, Derrida e sobretudo Wittgenstein, e a tradição filosófica analítica anglo-saxônica nele inspirada – é a sua preocupação com os problemas concernentes ao âmbito da razão prática: ética, direito e política. Como destaca Richard Rorty: “Para a tradição no interior da qual Habermas trabalha é tão óbvio que a filosofia política é fulcral para a filosofia como para a tradição analítica é óbvio que a filosofia da linguagem é fulcral.”⁷

Este privilegiar da reflexão política, alicerçado em um projeto filosófico no qual se reconhece que “(...) a tentativa de Habermas está no coração das questões que hoje se põem à filosofia”⁸, faz com que o autor da *Teoria do Agir Comunicativo* desperte com suas investigações a atenção de um crescente público em diversas áreas do panorama intelectual contemporâneo.

No campo da filosofia política três idéias têm norteado as investigações habermasianas: 1) o problema da fundamentação normativa da Teoria crítica da sociedade; 2) discussões concernentes à questão da legitimidade dos regimes políticos do capitalismo avançado; 3) reflexões sobre as possibilidades de funcionamento de uma democracia radical. Articulada com estas problemáticas uma pléiade de temas caros aos debates jurídico-políticos foi desenvolvida em inúmeros livros e artigos. Neste *paper* procurarei tecer considerações a respeito de dois pontos relevantes de seus escritos: a problemática do espaço público e a questão do papel representado pelos direitos humanos no modelo procedimental de democracia por ele elaborado. Nenhum destes temas poderá ser tratado exaustivamente, dentro dos estreitos limites deste arrazoado, sobretudo também porque a um tratamento mais satisfatório destes problemas necessários seriam a referência e o desenvolvimento de uma série de tópicos importantes da *démarche* habermasiana – como por exemplo o conceito de agir comunicativo, o modelo da razão comunicativa, os pressupostos da ética do discurso, a elucidação do modelo das ciências sociais reconstrutivas. Entretanto, mesmo ciente destas dificuldades, serão expostos alguns dos aspectos destes dois caros temas.

6 HONNETH, Axel. *The Critique of Power – Reflexive Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge, M.I.T. Press, 1991, pg. 3.

7 RORTY, Richard. in *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Lisboa, Ed. Presença, 1992, pg. 115.

8 COMETTI, Jean-Pierre. in verbete “Racionalidade e Legitimação”, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, org. M.M. Carrilho, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1991, pg. 283.

2. Espaço público

O conceito de espaço público constitui um dos elementos teóricos que acompanham o trabalho de Habermas desde o início de sua produção. A investigação sobre a categoria de espaço público (*Öffentlichkeit*), como dimensão essencial do domínio político da sociedade burguesa, marcou o momento final de seu processo de formação acadêmica. O livro *Mudança Estrutural na Esfera Pública* é apresentado no início dos anos 60 como *habilitation* – o equivalente alemão ao doutorado de Estado francês. O trabalho foi orientado por W. Abendroth, um dos principais nomes da Alemanha àquela época no domínio teórico do chamado socialismo democrático.

O fato de esta investigação ter sido orientada por Abendroth, bem como o seu conteúdo, já denotava uma diferença em relação aos mestres frankfurtianos de Habermas – Adorno e Horkheimer⁹, qual seja: a aposta nas possibilidades abertas pela democracia ocidental, dificilmente reconhecidas pela crítica radical à modernidade formulada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Não obstante o livro de Habermas destacar a constituição, desenvolvimento e papel da esfera pública burguesa à época da Revolução Francesa (com seu peso capital no movimento de conformação da vontade política que derrubou o Antigo Regime), para depois constatar a sua degeneração, dissolução e perda de papel ativo ocorrida com o advento do Estado de bem estar social, percebe-se o reconhecimento de um elemento de verdade e um potencial emancipatório neste fórum constituidor da vida política moderna.

Se a categoria mereceu a atenção de Habermas, no início de sua carreira, em um livro singular em sua vasta produção – único resultante de uma pesquisa histórica –, ela só vai ocupar novamente um papel de destaque nos seus últimos textos sobre filosofia política e filosofia do direito. É sobretudo em 1988, com o artigo “Soberania Popular como Procedimento”, e em 1992, com a publicação de *Faticidade e Validade*¹⁰, que esta categoria volta a ocupar um lugar proeminente, apresentando-se como um elemento crucial de sua teoria da democracia e do direito. Contudo, deve-se destacar o seguinte: embora não tenha havido desenvolvimentos significativos sobre este assunto nas publicações de Habermas ao longo das décadas de 60, 70 e 80, ela permaneceu como referência na medida em que se articulava com um projeto teórico “que tem estado preocupado em repensar as fundações da

9 Uma das críticas mais contundentes formuladas por Habermas aos autores da 1ª geração da Teoria crítica reside na “infravalorização das tradições do Estado Democrático de Direito” operada por estes autores. In *Dialética de la Racionalización – Ensayos Políticos*, Barcelona, Ediciones Peninsula, 1988, pg. 142.

10 A primeira parte deste livro já foi traduzida em português (já há a versão completa em francês e em inglês), publicada com o título *Democracia e Direito – Entre Faticidade e Validade*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997. Neste artigo será utilizada a tradução inglesa.

teoria democrática”¹¹, desde o seu livro inaugural até os mais recentes trabalhos acerca de ética, filosofia do direito e filosofia política.

Possivelmente o primeiro aspecto a ser destacado em um apanhado geral a respeito da categoria de espaço público deva ser a sua “vital e freqüentemente precária existência [de que] Habermas nos colocou a par”¹². Com efeito, até seu texto de *habilitation* – salvo as reflexões de Hannah Arendt em *A Condição Humana* – a categoria de espaço público parece não ter merecido desenvolvimentos teóricos sistemáticos. E mais, não se reconhecia o seu papel axial no jogo político da modernidade. Neste sentido, a investigação de Habermas se apresentou ao mesmo tempo como um trabalho descritivo, destacando e comprovando – através de vasto material cobrindo os campos da sociologia, economia, direito público, ciência política, história social e história das idéias – a emergência desta dimensão constitutiva da sociedade burguesa, bem como também um caráter normativo. Nesta dimensão, aponta para o papel emancipatório que este espaço na vida social abre, por meio de um momento no qual se institucionalizou a possibilidade de uma formação radical democrática da vontade, através do respeito às normas de discurso racional – onde os argumentos e a defesa de interesses generalizáveis, e não as posições sociais e as tradições, devem ser decisivos.

No plano descritivo, a pesquisa histórica realizada por Habermas em *Mudança Estrutural na Esfera Pública* inventaria, de início, a série de modificações observadas na Inglaterra e na França a partir do fim do século XVII, e sobretudo no século XVIII, com a constituição de uma nova arena de participação política onde vai se expressar a opinião pública, contribuindo para a criação de uma área “onde uma discussão racional crítica era conduzida”.¹³ Garantindo, assim, a existência de “um domínio na vida social no qual assuntos de interesse geral podem ser discutido, onde diferenças de opinião podem ser resolvidas através de argumentos racionais sem recursos a dogmas estabelecidos ou costumes”¹⁴.

Embora a pesquisa histórica seja realizada também em relação às transformações ocorridas na sociedade burguesa na Inglaterra, é na França onde podemos perceber melhor o desenvolvimento desta categoria de espaço público. O fervilhar cultural e político que precedeu à Revolução Francesa, com a correlata estruturação de um teatro de discussão racional pública – primeiro no campo da crítica literária e das artes e depois espalhando-se para o domínio político-jurídico – serve como exemplo paradigmático. Como destaca Habermas:

11 Mc CARTHY, Thomas. “Practical Discourse: on the Relation of Morality and Politics”, in *Ideals and Illusions – On Reconstruction and Deconstruction Contemporary in Critical Theory*, Cambridge, M.I.T. Press, 1993, pg. 181.

12 JAY, Martin. “A Imaginação Dialética 25 Anos Depois”, in *Contemporaneidade e Educação – a Atualidade da Escola de Frankfurt* – org. Vanilda Paiva, São Paulo, ano I, set 96, n° 0, pg. 20.

13 HABERMAS, Jürgen. “Further Reflections on The Public Sphere” in *Habermas and the Public Sphere*, org. Calhoun, Craig, Cambridge, M.I.T. Press, 1992, pg. 423.

14 HELD, David e THOMPSON, John. “Editor’s Introduction”, in *Habermas Critical Debates*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982, pg. 4.

A cultura burguesa nem era uma pura e simples ideologia. Na medida em que as pessoas privadas faziam uso de sua razão, nos salões, nos clubes e sociedades de leitura, não estavam diretamente submetidas ao circuito da produção e do consumo, nem aos ditames das necessidades vitais; na medida em que, ao contrário, este uso da razão possuía – no sentido grego de uma independência em relação aos imperativos de sobrevivência – uma característica ‘política’.¹⁵

A Revolução Francesa demonstra, por excelência, o modo pelo qual uma opinião pública extremamente mobilizada, através de uma longa trajetória de crítica política e desafio às instituições vigentes, levou à reorganização radical das relações político-jurídicas. No entanto, as vicissitudes ocorridas ao longo do século XIX vão contribuir para a desarticulação do espaço público, com o enfraquecimento do papel da opinião pública. A emergência da sociedade de massas, com todas as modificações que acompanharam essa radical transformação ocorrida nas sociedades européias, contribuiu decisivamente para esse processo. Há, sobretudo após 1848, uma desmobilização política dos cidadãos causada por diversos fatores, levando à degeneração desta esfera na qual a vontade coletiva, expressa por meio da opinião pública, tinha se tornado fator capital no jogo político.

Para Habermas, a partir da segunda metade do século XIX, a imprensa – que tinha desempenhado um papel capital como veículo das discussões travadas no espaço público burguês, vocalizando as aspirações da opinião pública – começa a sofrer um crescente controle. Isto ocorre associado à relevância cada vez maior da publicidade no funcionamento da imprensa escrita, com a conseqüente manipulação por parte dos grandes interesses econômicos do material produzido pelos mais importantes meios de comunicação de massa daquele momento.

A emergência do Estado de bem-estar social, em fins do século XIX, vai acelerar o processo de degeneração do espaço público. A intervenção, por vezes paternalista, deste novo modelo de Estado contribuiu à desmobilização dos cidadãos, que passam a se relacionar em face do aparelho estatal mais como clientes, na busca da atenção de suas necessidades materiais mínimas, do que como cidadãos – no sentido de ativos partícipes na formação da vontade coletiva.

Contudo, *Mudança Estrutural na Esfera Pública* termina com uma reflexão eminentemente preocupada com as implicações normativas da categoria de espaço público. Esta tensão, tão característica da perspectiva habermasiana, entre a dimensão descritiva (em geral trabalhada no campo da análise sociológica) e o plano normativo, está presente em seu primeiro livro. Já naquele momento causou espécie esta característica, marcando um duplo modo de abordagem da problemática do espaço público.

15 HABERMAS, Jürgen. in *L'Espace Public – Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, pg. 168.

Quando Habermas, 30 anos depois, retoma a discussão acerca do espaço público, a dimensão privilegiada, dentro das discussões concernentes à teoria da democracia, será a normativa. Sintomático deste *approach* é o texto através do qual este debate reassume o primeiro plano na produção de Habermas: “Soberania Popular como Procedimento – um Conceito Normativo de Espaço Público”.¹⁶

Entretanto, cabe destacar que embora transcorrido um longo decurso de tempo entre as cogitações iniciais de Habermas a respeito deste problema e os seus desenvolvimentos ulteriores, não há uma mudança drástica de conteúdo no tocante aos elementos nucleares desta categoria. Como ele mesmo salienta a respeito desta questão, no texto em que comenta um grande seminário realizado em 1989, nos E.U.A., quando da publicação da tradução inglesa de *Mudança Estrutural*: “minha própria teoria finalmente modificou-se, embora menos em seus fundamentos do que em seu grau de complexidade”.¹⁷

Importa frisar desempenhar a categoria de espaço público papel capital nos últimos desenvolvimentos teóricos de Habermas. Ao esboçar a sua filosofia do direito e da política, em *Faticidade e Validade*, este conceito é articulado à discussão acerca do modelo procedimental de democracia, bem como com o papel desempenhado pela sociedade civil nas modernas democracias constitucionais de massa do ocidente. Neste momento, privilegia-se também a dimensão normativa. Não há referência concreta a nenhuma formação social específica, se bem que claramente encontramos Habermas descrevendo uma série de fenômenos observáveis na cultura norte-atlântica e constatamos estar ele cada vez mais endereçando seu discurso em face do público da União Européia. Não obstante a empresa habermasiana apresentar como uma de suas características fundamentais a preocupação com a defesa de uma posição universalista, as suas propostas em *Faticidade e Validade* parecem se encontrar vinculadas a um horizonte marcado por um pluralismo cultural significativo, mas ainda tributário de um grande tronco civilizatório: o ocidental.

Dentro desta dimensão normativa, mas já contando com alguns traços empíricos comprovadores de sua embrionária existência, Habermas fala de um espaço público mundial. Será esta futura arena, que se desenvolve paulatinamente em nossos dias – intrinsecamente

16 O texto “Soberania Popular como Procedimento – um Conceito Normativo de Espaço Público” foi anexado ao livro *Faticidade e Validade*, constituindo um dos elementos capitais à sua arquitetura teórica. No início desse artigo é apontada a dimensão normativa assumida por essa idéia: “Tenho de deixar essa questão em aberto, limitando-me no que se segue a argumentos normativos a fim de descobrir como em geral teria de ser *pensada* hoje uma república radicalmente democrática, caso pudéssemos contar com o apoio de uma cultura política de ressonância – não uma república que aceitamos como patrimônio a partir de uma visão retrospectiva das heranças propícias, mas uma que executamos como projeto na consciência de uma revolução que se tornou a um tempo permanente e cotidiana.” E, mais a seguir: “O Estado de direito democrático conserva um sentido normativo que aponta além do aspecto jurídico – isto é, conserva de uma só vez poder explosivo e formador – apenas como projeto histórico.” in *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, março/1990, nº 26, pg. 101.

17 *Ibidem* nota 11, pg. 422.

determinada pelo fenômeno da globalização e por uma agenda comum de problemas ecológicos –, o palco de importantes decisões num futuro próximo. Esta temática foi alvo de considerações em um recente texto de Habermas: *A Paz Perpétua – O Bicentenário de uma Idéia Kantiana*, objeto de exame no item 4 deste arrazoado.

Ainda, no intuito de fixar alguns traços delineadores do conceito de espaço público, cabe observar um aspecto importante à compreensão de seu funcionamento. Este domínio da vida social, onde se expressa a vontade coletiva através da opinião pública discursivamente formada, ocupa um locus diferente daquele determinado pelos imperativos oriundos do aparelho de Estado e da economia de mercado: nem pertencente ao Estado, nem tributário da economia. Quem destaca com clareza este particular é Nancy Fraser:

A idéia de espaço público no sentido de Habermas é o de um recurso conceitual (...) Ele designa o teatro nas sociedades modernas no qual a participação política é realizada através do medium da fala. Este espaço, no qual os cidadãos deliberam acerca de seus assuntos comuns, é portanto uma arena institucionalizada de interação discursiva. Esta arena é conceitualmente distinta do Estado; ela é um lugar para a produção e circulação dos discursos que podem, em princípio, ser críticos do estado. O espaço público no sentido de Habermas é também conceitualmente distinto da economia oficial; ele não é uma arena de relações de mercado, porém muito mais um lugar de relações discursivas, um teatro mais para debate e deliberação do que para compra e venda. Assim este conceito de espaço público nos permite manter em vista as distinções entre aparato estatal, mercado econômico e associações democráticas, distinções que são essenciais à teoria democrática.¹⁸

Acrescente-se, ainda: é fundamental distinguir (e defender) esta diferenciação do espaço público em relação às dinâmicas impostas pela lógica burocrática do Estado e os imperativos da racionalidade instrumental no campo da economia. Ora, o desenvolvimento econômico e as conseqüências políticas do processo de acumulação capitalista liberaram este espaço, possibilitador de um âmbito de discussão e crítica determinante do destino político dos países ocidentais. Sendo assim, a formação da vontade coletiva nos diversos espaços públicos – local, regional, estadual, nacional e internacional – deve se mobilizar no sentido de refrear os impulsos de controle e colonização advindos dos subsistemas econômico e político (político, aqui, entendido no sentido de apanágio da atividade estatal, no qual o cidadão funciona como cliente, e não na dimensão da cidadania, na acepção de participação nas decisões que afetam o destino da coletividade).

Como salienta Habermas, na conclusão de seu acerto de contas com seus contemporâneos – sobretudo Foucault e Derrida – no *Discurso Filosófico da Modernidade*: “esferas públicas auto-organizadas deveriam desenvolver uma combinação prudente entre o

18 FRASER, Nancy. In “Rethinking the public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, in *Habermas and the Public Sphere*, Ed. Craig Calhoun, Cambridge, M.I.T. Press, 1992, pgs. 110 e 111.

poder e a auto-limitação inteligente que é requerida para sensibilizar os mecanismos de auto-regulamentação do Estado e da economia face aos resultados orientados para fins da formação radical da vontade”¹⁹

Eis que, no espaço público se abre o solo no qual se aguçam as sensibilidades e é potencializada a mobilização política com o desiderato de impor limites sociais e ecológicos ao sistema econômico. Ora, “a importância do espaço público reside no seu potencial como um modo de integração social. O discurso público (que Habermas mais tarde e mais geralmente chama ação comunicativa) é um modo possível de coordenação da vida humana, como são o Estado e a economia. Mas dinheiro e poder são modos não discursivos de coordenação (...)”²⁰

Os subsistemas econômico e político são governados pelo *medium* dinheiro e pelo *medium* poder.²¹ Nos espaços públicos, caracterizadores das sociedades hipercomplexas contemporâneas, devem se organizar as forças políticas colimando a reunião de esforços no sentido de erguer barreiras às tendências de colonização derivadas do mercado e da burocracia que levam ao empobrecimento cultural, à alienação e ao exaurimento dos recursos naturais.

O espaço público funciona como uma espécie de caixa de ressonância na qual – a partir dos setores mais conscientes e perceptivos (e por vezes mobilizados) – os candentes dilemas enfrentados pelo mundo contemporâneo são problematizados na busca de formulação de estratégias para o seu enfrentamento. A organização da agenda política através da qual esforços podem ser realizados no sentido de reduzir os dramáticos problemas – ecológicos, de distribuição de renda etc – se dá a partir da vocalização dos interesses das populações afetadas, ancoradas na formação discursiva da vontade política. Em uma longa passagem Habermas nos aponta o modo pelo qual o espaço público tem servido como arena fundamental do jogo político contemporâneo:

As estruturas comunicativas do espaço público estão ligadas às esferas da vida privada de modo que garantem à sociedade civil periférica, em contraste com o centro político, a vantagem de uma maior sensibilidade em detectar e identificar novas situações problemáticas. As grandes questões das últimas décadas asseguram a evidência deste fenômeno. Considerando, por exemplo, a espiral da corrida armamentista nuclear; considerando os riscos envolvidos no uso pacífico da energia nuclear ou em outros projetos tecnológicos e experimentos científicos de larga escala, como engenharia genética; considerando as ameaças ecológicas envolvendo um meio ambiente natural

19 HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, pg. 334.

20 CALHOUN, Craig. in “Introduction”, in *Habermas and the Public Sphere*, org. Calhoun, Craig, Cambridge, M.I.T. Press, 1992, pg. 6.

21 Toda a longa explanação acerca do papel desempenhado pelo *medium* dinheiro e pelo *medium* poder – retores da dinâmica dos subsistemas econômico e político – são objeto de longos exames na *Theory of Communicative Action*, Boston Beacon Press, 1984 (1º vol) e 1989 (2º vol). Cabe relevar, dentro dos objetivos deste paper: “Dinheiro e poder não podem comprar nem impor a solidariedade e o sentido”. In *ibidem* nota 17, pg. 332. Caberá às ações voltadas ao entendimento (*verständigung*), nos campos abertos ao diálogo, em mundos da vida racionalizados e em esferas públicas diferenciadas, desempenhar estas duas funções cruciais, a saber, obtenção de solidariedade e sentido.

explorado até seus limites (chuva ácida, poluição das águas, extinção das espécies etc); considerando o dramático empobrecimento progressivo do Terceiro Mundo e os problemas da ordem econômica mundial; ou considerando questões como o feminismo, a crescente imigração, e os problemas associados do multiculturalismo. Pouquíssimos destes tópicos foram inicialmente levantados por expoentes do aparelho estatal, grandes organizações ou sistemas funcionais. Ao invés disso, eles foram entabulados por intelectuais, cidadãos preocupados, profissionais radicais, e ‘autoproclamados’ advogados, e atores semelhantes. Movendo-se a partir da periferia mais externa, estas questões forçaram seus caminhos em direção aos jornais e associações interessadas, clubes, organizações profissionais, academias e universidades. Eles encontraram fóruns, iniciativas de cidadãos, e outras plataformas antes de catalizarem o crescimento dos movimentos sociais e novas subculturas. Estes últimos podem, por outro lado, dramatizar as suas contribuições, apresentando estes problemas de maneira tão efetiva que os meios de comunicação de massa adotem estes assuntos. Somente através da sua controvertida apresentação nos meios de comunicação é que estes tópicos atingem um público mais largo e subseqüentemente ganham um lugar na ‘agenda pública’.²²

Deve se pensar o espaço público como uma arena na qual se realiza a mediação entre o Estado e a sociedade, onde o público se organiza como um portador de opinião. Habermas procura desenvolver, dentro de seu intento de apontar as tendências e possibilidades de dinamização do jogo democrático, um ponto de vista reconhecedor do papel efetivo – que pode ser fomentado – da opinião pública, mobilizada em diferentes espaços públicos, de influenciar no curso dos acontecimentos políticos e econômicos relevantes. Quais são as condições para um debate racional crítico acerca de questões públicas, conduzidas por pessoas privadas, desejosas em deixar somente argumentos – e não posições sociais e interesses econômicos imediatos – dominar as decisões? Para muitos esta é uma questão meramente teórica e hipotética. Para Habermas, no entanto, ela se desenha como uma virtualidade aberta pelos processos de aprendizagem em curso na cultura ocidental (e passíveis de desenvolvimento universal).

Um outro aspecto merecedor de destaque neste elenco de características da categoria de espaço público é a necessidade de percebê-lo marcado pelo signo da pluralidade. Ou seja, não se deve restringir a sua percepção a um domínio único, que englobasse todas as arenas possíveis de formação discursiva da opinião. Como destaca Habermas:

Tecnologias de comunicação como a princípio a imprensa livreira e a imprensa, e, posteriormente, a rádio e a televisão, tornam disponíveis enunciados acerca de quase qualquer contexto e facultam uma rede altamente diferenciada de esferas públicas locais e supra-regionais, literárias, políticas, interpartidárias ou específicas de associações, dependente dos media ou subculturais. Nas esferas públicas são institucionalizados processos de formação de opinião e da vontade que, por muito especializados que sejam, visam a discussão e a interpretação recíproca. As suas fronteiras são permeáveis; cada esfera pública está aberta também a outras esferas públicas.²³

22 HABERMAS, Jürgen. *in Between Fact and Norm – A Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, M.I.T. Press, 1996, pg. 381.

23 *Ibidem* nota 17, 329. Em outra passagem elucidativa sobre o assunto: “Nas sociedades complexas, a esfera

No entanto, mesmo reconhecendo esta pluralidade de espaços públicos, pode-se discernir uma tendência à articulação de um espaço público comum, de características universais. Assim, “todas as esferas públicas parciais remetem para uma esfera pública abrangente em que a sociedade em sua globalidade forma um saber sobre si mesmo”.²⁴ Esta maneira de conceber o espaço público será fundamental às cogitações desenvolvidas por Habermas, em 1996, ao retomar a discussão travada por Kant, 200 anos atrás, sobre a idéia de uma paz perpétua.

Neste quadro interpretativo – onde é repensada a idéia kantiana da paz perpétua –, desenvolvido a partir da perspectiva da teoria do discurso do direito e da democracia, os direitos humanos desempenham um papel crucial, definindo os elementos básicos da agenda política na qual se abre o espaço em que se expressa a vontade coletiva. Tal temática será objeto de considerações a seguir neste *paper*, no intuito de apresentar, sucintamente, esse outro aspecto relevante das cogitações jurídico-políticas de Habermas. Levando-se em consideração o seguinte fato: o maior ou menor respeito aos direitos humanos – tanto no âmbito do estado nacional, como na arena internacional – depende, em significativa medida, da capacidade de pressão e fiscalização exercida pela opinião pública nas diversas arenas constituidoras do espaço público.

3. Direitos humanos e modelos de democracia

Nesta parte do artigo serão alinhavadas algumas considerações a respeito da problemática dos direitos humanos tendo em vista os processos econômicos e políticos que marcam constitutivamente o atual cenário político mundial. Deste modo, a problemática dos direitos humanos será aqui focalizada em dois aspectos, grosso modo, referidos a duas ordens de fenômenos; afinal, pensar o papel e o alcance dos direitos humanos em face dos seus condicionantes políticos e econômicos neste final de milênio nos leva a refletir, principalmente, sobre a articulação deste conjunto de princípios à luz de duas ordens de fenômenos: por um lado, na dimensão econômica, o processo de globalização, e por outro, no plano político, as conseqüências das enormes transformações políticas ocorridas na Europa, com a queda do muro de Berlim, a fragmentação da União Soviética e a progressiva institucionalização da União Européia.

pública consiste em uma estrutura intermediária entre, por um lado, o sistema político, e, por outro, setores privados do mundo da vida e sistemas funcionais. Ele representa uma rede altamente complexa que se ramifica em uma multiplicidade de arenas que se sobrepõem: internacional, nacional, regional e subcultural”. *Ibidem* nota 20, pg. 374.

24 *Ibidem* nota 17, pg. 330.

No tocante aos direitos humanos, sobretudo nos últimos escritos da década de 90, Habermas leva em consideração essas duas ordens de fenômenos, dispendendo esforços teóricos no sentido de compreender o papel desempenhado por esta noção tanto no plano interno dos Estados-nações – dentro do debate sobre modelos de democracia – como no âmbito internacional, referido a perspectivas de uma comunidade internacional cada vez mais interdependente.

Em *Faticidade e Validade* estrutura-se uma leitura das atuais condições de vida democrática na cultura norte-atlântica, alicerçada em uma poderosa interpretação da modernidade, suas patologias e de seus potenciais de organização de uma vida política mais condizente com os padrões políticos oriundos da tradição democrática ocidental, centrados no conteúdo normativo das idéias de autodeterminação e autorealização. Cabe frisar desempenhar dentro destes desenvolvimentos teóricos a noção de direitos humanos um papel axial, e é a partir dessa compreensão, também inovadora, que será tratada esta temática.

No seu livro *Faticidade e Validade*, Habermas advoga a necessidade de uma diferente compreensão do direito daquela hegemônica existente no debate jurídico-político, mais adequada ao atual estágio de desenvolvimento cultural, social e político das sociedades modernas. Utilizando elementos provenientes de diversas áreas do conhecimento, como: história do direito, sociologia, sociologia do direito, teoria geral do direito, filosofia e filosofia do direito, Habermas explora as conseqüências de sua teoria do agir comunicativo ²⁵ no campo do direito. Apoiado nos trabalhos de uma equipe de juristas, encabeçada por Klaus Günther, elabora-se uma concepção inovadora do pensamento jurídico, procurando superar os impasses no debate hodierno sobre o assunto.

Ao desenvolver sua reflexão acerca das possibilidades da democracia no capitalismo avançado, Habermas salienta que “as duas idéias de direitos humanos e soberania popular têm determinado a autocompreensão normativa das democracias constitucionais até os nossos dias”.²⁶ Assim, o seu esforço será procurar conciliar estas duas idéias – articuladas às noções de autonomia individual e autonomia política – centrais ao entendimento moderno de vida política e que por vezes se chocaram como princípios antitéticos.

Habermas leva em conta as atuais discussões sobre modelos de democracia e defende um paradigma procedimental, como uma terceira opção, presente no rico debate contemporâneo no qual se confrontam liberais (John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman) e

25 A vasta obra de Jürgen Habermas, a *Teoria do Agir Comunicativo*, publicada em dois volumes em 1981, resulta de mais de dez anos de pesquisas, e assinala a versão habermasiana da Teoria crítica da sociedade, desenvolvendo o projeto que Max Horkheimer e Theodor Adorno elaboraram à frente da Escola de Frankfurt. A partir das idéias centrais deste livro podem ser compreendidas as suas reflexões no campo da ética – com a proposta de uma ética do discurso – e do direito.

26 *Ibidem* nota 20, 1996 pg. 94.

comunitarianos (Alasdair Macintyre, Bernard Williams e Charles Taylor). Neste particular, as discussões se mostram sensíveis às grandes transformações ocorridas no leste europeu com a consagração do *modus vivendi* democrático como forma de organização da vida política praticamente incontornável no âmbito da tradição ocidental.

Sem poder desenvolver a contento esta complexa temática – da oposição entre direitos humanos e soberania popular –, mas no intuito de introduzir o papel representado pelos direitos humanos na *démarche* habermasiana, cabe salientar que o privilégio de uma outra idéia na configuração do que se entende como democracia tem dividido os debates sobre este regime. Em geral, aqueles defensores da supremacia dos direitos humanos os compreendem dentro de uma concepção individualista, mas próxima das posições do liberalismo político (e não necessariamente o econômico), entendendo o papel do Estado como o de um custodiador das liberdades individuais, garantidoras da busca privada da felicidade. Quanto aos partidários do privilégio da soberania popular, o Estado deve respeitar prioritariamente os interesses gerais – expressos através da vontade coletiva – chegando algumas vezes à desatenção de determinados direitos individuais das minorias, no desiderato de alcançar uma maior igualdade material entre os cidadãos. O destaque a um ou a outro destes princípios constitui uma das diferenças de fundo subjacentes ao debate liberais *versus* comunitarianos.

Um dos primeiros impasses enfrentados pela teoria do discurso no campo do direito é a oposição entre dois modelos de democracia postos pelo debate jurídico-político anglo-saxônico. De modo simplificado, o principal traço caracterizador da grande divisão em torno da qual o debate sobre modelos de democracia vem se desenrolando na cultura anglo-saxônica é o seguinte: as vertentes liberais sublinham a importância dos direitos individuais como prioritários em relação à autonomia coletiva; já as correntes comunitarianas e republicanas asseveram – inspirados em Rousseau – a primazia da vontade coletiva em face dos direitos individuais. Habermas, ao sustentar um terceiro modelo – procedimental – critica os liberais pela sua negligência à necessidade de solidariedade social, enquanto os comunitarianos são também criticados por se inspirarem em uma noção de comunidade limitada, excessivamente dependente dos laços de pertença étnicos e culturais ²⁷.

27 Quanto à querela opondo liberais e comunitarianos, seria impossível resumir em poucas linhas tão denso debate. Cabe salientar que, por vezes, reconhecem-se dificuldades para classificar dentro destas duas correntes os inúmeros interlocutores do riquíssimo debate de teoria política anglo-saxônico, iniciado nos anos 70, após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls. Para um excelente resumo da discussão ver “Introduction Générale” e “Introduction” de *Libéraux et Communautariens*, Ed. André Berten, Pablo da Silveira e Hervé Pourtois, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Na página 6, lemos: “Podemos verdadeiramente falar de ‘liberais’ e ‘comunitarianos’? As dificuldades que temos mencionado podem sugerir uma resposta cética. Todavia, os membros de cada um destes ‘times’ apresentam um ‘ar de família’. Os liberais se sentem herdeiros de Locke, de Kant e de Stuart Mill. Eles compartilham do mesmo cuidado em relação à liberdade de consciência, o mesmo respeito pelos direitos do indivíduo, e uma desconfiança comum *vis-à-vis* à ameaça que pode constituir um estado paternalista. (...) Os comunitarianos têm suas raízes no aristotelismo, na tradição republicana do

Quanto aos direitos humanos, há uma “reinterpretação do ‘sistema de direitos’ kantiano, de um modo que indica como a autonomia privada e pública dos cidadãos se pressupõe mutuamente”²⁸. Nesta perspectiva, tem-se como princípio da ordem legal a organização a partir do reconhecimento das liberdades, dentro da concepção de que seja compatível a fruição do maior grau possível de igual liberdade individual. Kant, nas suas reflexões sobre o mundo legal, propunha um sistema de direitos a partir de uma das idéias centrais da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de agosto de 1789: o artigo 4º, que estatuiu: “a liberdade consiste em poder fazer tudo o que não seja nocivo a outrem; assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem outros limites do que aqueles que garantam aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites só podem ser determinados pela lei”.

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

Assim, Habermas arrola os seguintes direitos fundamentais²⁹

- 1) os resultantes da estruturação politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação;
- 2) os resultantes da estruturação politicamente autônoma do status quo de um membro numa associação voluntária de consorciados sob a ordem legal;
- 3) os oriundos imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da elaboração politicamente autônoma da proteção jurídica individual;
- 4) os relativos à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo;

Renascimento, no romantismo alemão ou na hermenêutica contemporânea. Eles compartilham uma igual desconfiança em face da moral abstrata, uma certa simpatia em face da ética das virtudes e uma concepção da política onde há muito espaço para a história e as tradições. (...) Tudo isto, certamente, não permite traçar os limites exatos, mas nos deixa perceber que a oposição não é arbitrária.” Quanto à literatura nacional, o artigo de Sérgio Costa e Denilson Luís Werle, “Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e as Relações Raciais no Brasil”, estabelece um ótimo mapa do debate, inclusive salientando a posição de Habermas em face desta discussão. *In Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, novembro / 1997, nº 49, pgs. 159 a 171.

28 BAYNES, Kenneth. *in* “Democracy and the *Rechtsstaat*: Habermas’s Faktizität und Geltung” *in The Cambridge Companion to Habermas*, Ed. Stephen K. White, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pg. 202.

29 HABERMAS, Jürgen. *ibidem* nota 20, pgs. 122 e 123.

5) os referentes à condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até (4). Quem explica sucintamente a organização dessa estrutura de direitos é William Rehg:

Este sistema de direitos, que cada regime democrático concreto deve apropriadamente elaborar e especificar, delinea as condições gerais necessárias para a institucionalização de processos democráticos discursivos no direito e na política. Em síntese, estes direitos estão divididos em cinco categorias. Os três primeiros são basicamente liberdades negativas, *membership rights* (direitos de cidadania), e direitos relativos ao devido processo legal que reunidos garantem a liberdade individual de escolha, e assim a autonomia privada. O quarto – direitos de participação política – garante autonomia pública. Habermas sustenta que cada lado é indispensável e não pode ser simplesmente reduzido ao outro. Sem os três primeiros grupos de direitos não há autonomia privada (e por conseqüência não há sujeitos livres e iguais de direito), mas, sem o quarto conjunto, as leis e direitos garantidores da autonomia privada são mera imposição paternalista ao invés de expressão de autogoverno (...). Finalmente, uma quinta categoria de direitos relativos ao bem estar social, necessários na medida em que o efetivo exercício dos direitos civis e políticos depende de certas condições materiais e sociais, como por exemplo, que os cidadãos possam satisfazer suas necessidades básicas materiais.³⁰

Apesar de Habermas construir o seu sistema de direitos através de uma interpretação do criticismo kantiano, não há a adoção completa de sua posição. Embora entendendo o corpo social como uma associação de livres e iguais consorciados sob o governo da lei, não há um descurar da importância da soberania popular, e do aspecto intersubjetivo constituidor do domínio da vida política. Este se apresenta como um dos aspectos mais interessantes do seu modelo procedimental de democracia. Neste paradigma, a soberania popular se expressa através da formação da vontade coletiva dentro do espaço público político. O problema de como resolver a tensão entre direitos humanos e soberania popular é pensado através de uma relação interna entre estas duas idéias, reconhecendo no direito das sociedades modernas não apenas o papel de garantidor da ordem e do status quo mas também o de um mecanismo fundamental de integração social.

Dentro do novo paradigma proposto pela teoria do discurso no campo do direito, os direitos humanos assumem uma condição diferente daquela reconhecida pela grande maioria das correntes atuais do debate jurídico. Ora, como salienta Habermas, alicerçado em toda arquitetura teórica desenvolvida em *Faticidade e Validade*: “o conceito de direitos humanos não é de origem moral, mas uma modalidade específica do conceito moderno de direito subjetivo e, portanto, de uma concepção jurídica. Os direitos do homem têm por natureza um

30 REHG, William. in “Translator’s Introduction”, in *ibidem* nota 20, pg. XXVII.

caráter jurídico. O que lhes confere uma aparência de direitos morais não é o seu conteúdo, nem por razões mais fortes, sua estrutura, mas o sentido de sua validade que ultrapassa a ordem jurídica dos Estados-nações.”³¹

Ademais, neste umbral de século XXI, inobstante as cotidianas e reiteradas violações perpetradas por diferentes estados e autoridades nos mais diversos rincões do planeta aos princípios tutelados pelos direitos humanos, parece difícil criticar ou censurar esta carta mínima de direitos correspondentes à majoritária autocompreensão moderna acerca de uma ordem jurídico-política razoável. Os estados nacionais, além de faticamente desrespeitá-los, podem se opor à pressão moral que advém destes direitos, mas dificilmente podem negar que “os direitos do homem, por exemplo, encarnam manifestadamente os interesses universalizáveis que se deixam justificar do ponto de vista de que nós poderíamos todos desejar e entretanto ninguém poderia pretender que estes direitos, que constituem a substância moral de nossa ordem jurídica, não são pertinentes à vida ética nas condições da vida moderna.”³²

Neste particular, a perspectiva da teoria do discurso do direito enfrenta um dos grandes problemas do debate jusfilosófico contemporâneo, nomeadamente, o estatuto dos direitos humanos, oferecendo uma posição distinta das usuais. Dentro da tradicional clivagem jusnaturalismo *versus* positivismo jurídico, a problemática dos direitos humanos constitui um dos pontos fundamentais de discórdia. Enquanto a vertente mais tradicional jusnaturalista reconhece a natureza jurídica dos direitos humanos, fundamentada na noção de direitos naturais, as correntes positivistas negam estatuto jurídico a esta noção, já que há “a estendida concepção jusfilosófica dos direitos humanos como direitos morais e não ‘legais.’”³³ Ora, em termos jurídicos, a grande dificuldade – dentro dos parâmetros teóricos vigentes (positivismo jurídico) – é a da forma de exigibilidade dos direitos humanos. Ao serem compreendidos como direitos morais – reconhecidos basicamente no plano político, mas sem amparo efetivo pelo direito positivo (pois não são entendidos no estrito sentido legal da palavra), os direitos humanos carecem de mecanismos jurídicos adequados à sua proteção.

Certamente este modo de encarar o papel dos direitos humanos se apresenta como uma novidade em face das perspectivas tradicionais sobre esta questão. Ele corresponde a um novo modo de encarar as relações entre direito, moral e política. Tal perspectiva se

31 HABERMAS, Jürgen, in *La Paix Perpétuelle – Le Bicentenaire de une Idée Kantienne*, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1996, pg. 86.

32 HABERMAS, Jürgen, in *De L'Étique de la Discussion*, Paris, Ed. Du CERF, 1992, pg. 25.

33 CORTINA, Adela. in *Ética sin Moral*, Madrid, Ed. Tecnos, 1995, pg. 249. Como exemplificativa desta posição, uma das principais divulgadoras da ética do discurso no mundo de língua castelhana, cita a referência paradigmática do pensamento jusfilosófico anglo-saxônico: H. L. Hart, em “Are There Any Natural Rights?”, in *Philosophical Review*, n° 64, 1995, pgs. 175 a 191.

.....
encontra justificada através da impressionante obra de reconstrução da evolução do direito moderno presente em *Faticidade e Validade*, bem como expressa o coroamento de uma empresa teórica ambiciosa. Este projeto tem como um de seus objetivos centrais a garantia de uma fundamentação normativa da Teoria crítica da sociedade, articulado com o debate racional aprofundado a respeito do problema da legitimação. O empenho de fornecer critérios racionais à avaliação da legitimidade dos regimes políticos, somado à preocupação de elaborar um ponto de vista moral moderno – ancorado na idéia de imparcialidade e de respeito aos interesses universalizáveis – marcam intrinsecamente este projeto que se encontra no centro do debate de idéias político-jurídico contemporâneo.

Uma outra novidade desta compreensão do direito é o modo de pensar a sua relação com a moralidade: não mais entendidas como esferas estanques, distintas, como sustentado pelo positivismo jurídico, mas como complementares. Esclareça-se que a complementariedade não implica uma confusão e um apagar das fronteiras entre estas duas esferas de constrangimento das condutas humanas. A moralidade não é pensada como conteudística, mas procedimental, respeitando um princípio de universalização de inspiração kantiana.³⁴ Sobre esta querela, no texto seminal “Law and Morality”, temos a maneira pela qual é pensada a relação entre estes dois planos:

A moralidade não permanece mais suspensa sobre o direito como um plano de normas suprapositivas – como é sugerido nas teorias dos direitos naturais. A argumentação moral penetra no centro do direito positivo, o que não significa que a moralidade se confunda com o direito. A moralidade que não é somente complementar mas, ao mesmo tempo, está entranhada no direito, é de natureza procedimental; ela se livra de qualquer conteúdo normativo específico e foi sublimada em um procedimento para a justificação de possíveis conteúdos normativos.³⁵

É cedo para avaliar as repercussões da concepção de direito estruturada pela teoria disursiva do direito e da democracia, com a sua interpretação da modernidade e do papel e função desempenhados pelo direito nas complexas sociedades atuais. Ainda é uma questão sem resposta conclusiva o modo como esta interpretação da situação atual e das perspectivas abertas a partir de seu diagnóstico marcará a autocompreensão que as sociedades modernas têm do seu funcionamento jurídico e político. Entretanto, mesmo um leitor extremamente crítico não pode deixar de reconhecer o esforço e a profundidade desta perspectiva, como também a sua clara opção por uma proposta empenhada em dinamizar o jogo democrático,

34 A respeito desta perspectiva é necessário acompanhar a longa argumentação presente em *Faticidade e Validade*, contudo, para uma referência mais rápida, veja-se o posfácio (de 1994) da segunda edição alemã deste livro incluído na tradução americana, *ibidem* nota 20, pgs. 447 a 462.

35 HABERMAS, Jürgen. “Law and Morality”, *The Tanner Lectures on Human Values*, Agosto de 1986, pg. 247.

inspirado em modelos de democracia radical, na tradição de Rousseau, Marx e dos pragmatistas americanos como John Dewey.

Por fim, o modelo da Teoria crítica da sociedade, além de parecer descrever melhor o funcionamento e a estruturação do direito nas sociedades do capitalismo avançado, procura fornecer critérios à candente questão acerca da legitimidade da ordem legal. Ao contrário das correntes positivistas – quer seja o normativismo kelseniano ou o positivismo sociológico de Luhmann –, majoritárias na autocompreensão contemporânea do direito, não aceita a equação simplista que iguala legitimidade à legalidade, e procura assim recuperar o conteúdo normativo de uma ordem legal que aspira à condição de legítima, isto é, merecedora de respeito por parte dos cidadãos e capaz de garantir a estabilidade social necessária.

4. Direitos humanos na arena internacional

Como pensar as possibilidades dos direitos humanos em face das transformações acarretadas pela globalização, isto é, “intensificação das relações mundiais que ligam localidades distantes, de tal maneira que os acontecimentos locais são moldados por eventos que estão a muitos quilômetros de distância e vice-versa.” (Antony Giddens)

No âmbito internacional, consoante perspectiva visivelmente influenciada por princípios iluministas, Habermas, ao longo da década de noventa, desenvolveu inúmeras idéias concernentes à ordem mundial sob o impacto do processo da globalização. Inspirado nas propostas do projeto de paz perpétua de Kant – que visava terminar com o estado de guerra perpétua entre os diversos países – avalia as possibilidades do desenvolvimento desta idéia no diferente cenário político atual.

Com efeito, no final do século XVIII, a partir de certos condicionamentos do quadro internacional, como, por exemplo, o caráter pacífico das repúblicas, a força socializadora do comércio internacional e o papel crescente da opinião pública mobilizada em um espaço público político, Kant propôs a formação de uma aliança de povos regidos por um direito cosmopolita, que poderia pôr fim ao estado de guerra entre as nações. Certamente os desenvolvimentos políticos do século XIX e da primeira metade do século XX infirmaram as otimistas propostas pacifistas do filósofo de Königsberg. No entanto, Habermas entende que “(...) uma concepção de direito cosmopolita, reformulada em função das necessidades de nossa época, é perfeitamente suscetível de encontrar a presença de uma constelação de forças favoráveis, se nós garantirmos condições bem diferentes, as quais se tornam possíveis no final do século XX, a partir de uma interpretação apropriada.”³⁶

36 HABERMAS, Jürgen. *ibidem* nota 29, pg. 28.

Assume uma atitude cautelosa, nem otimista nem excessivamente pessimista, em face da globalização, com os seus problemas e ambigüidades. Entre eles o agravamento das diferenças econômicas entre os dois hemisférios, já que se consolida uma sociedade planetária estratificada. “Se eu falo de ‘sociedade mundial, é porque os sistemas de comunicação e os mercados criaram uma ligação interplanetária; mas devemos, todavia, falar de uma sociedade mundial estratificada, porque o mecanismo do mercado mundial associa uma produtividade crescente a uma miséria crescente e processos de desenvolvimento a processos de subdesenvolvimento. Se a planetarização divide o mundo, ela o obriga ao mesmo tempo a cooperar, na medida em que constitui uma comunidade que partilha os seus riscos.”³⁷

Um dos outros aspectos do processo de globalização é o estreitamento dos laços internacionais acarretado pelo crescimento do comércio mundial e onipresença dos meios de comunicação de massa. Com efeito, paralelamente a esta vinculação extraordinária observada na comunidade econômica mundial, nos nossos dias demonstrada eloqüentemente pelo fato de uma crise bancária na Coreia e na Indonésia afetar drasticamente as perspectivas de desenvolvimento dos países do cone sul da América Latina, assiste-se a um outro fenômeno, ainda de difícil avaliação quanto a suas dimensões e impacto, que poder-se-ia chamar de uma globalização dos padrões culturais.

A presença maciça dos meios de comunicação de massa, com a progressiva constituição da chamada aldeia global, torna os países periféricos, atingidos em diferentes graus, muito mais influenciados pelos padrões culturais oriundos da cultura norte-atlântica, sobretudo americana. Se a expressão emblemática deste espírito do tempo se apresenta na difusão de padrões de consumo de bens e artefatos culturais, é possível – e acredito que aí repousa parte das esperanças justificadoras da ousada proposta de Habermas – vislumbrar as possibilidades de uma difusão também dos padrões políticos inspirados na tradição democrática ocidental. Os episódios do Leste Europeu, bem como a consolidação dos regimes democráticos na América Latina e vigor das jovens democracias da Península Ibérica, apontam nesse sentido.

Os problemas ecológicos, a escassez de recursos em escala global, a ameaça de uma guerra nuclear, os problemas causados pelo agravamento das disparidades econômicas, as ameaças do recrudescimento dos conflitos étnicos e religiosos agudizam a percepção no sentido do entendimento de que estamos todos unidos em um destino comum. Estas tendências implicam o aumento da consciência – pelo menos em determinados setores da cultura norte-atlântica – do fato de compartilhar uma comunidade de riscos. Neste sentido, parece que as últimas conferências mundiais organizadas pela ONU, sinalizam na direção de uma crescente consciência dos problemas acarretados pela nossa interdependência planetária,

37 HABERMAS, Jürgen. *Ibidem* nota 29, pg. 66.

sobretudo na dimensão aberta pelos problemas relativos ao meio ambiente (lato sensu incluindo os problemas relativos à pobreza e escassez dos recursos disponíveis à subsistência de parcelas significativas da população do globo). Como assevera Habermas:

Se examinarmos a agenda das quatro últimas conferências de cúpula mundiais, organizadas sob a égide das Nações Unidas – riscos ecológicos no Rio, direitos humanos em Viena, problemas sociais e pobreza em Copenhagen – clima em Berlim (...) sentimos a partir desse panorama é uma consciência mais aguda dos riscos globais, de cujo impacto ninguém escapará, caso essas tendências mundiais não sejam detidas ou revertidas.

Em vista das muitas forças de desintegração, existentes no interior das sociedades nacionais ou para além delas, existe um fato que aponta na direção oposta: do ponto de vista de um observador, todas as sociedades já constituem uma parte inseparável de uma comunidade de riscos compartilhados, que são desafios para a ação política cooperativa.³⁸

Para que se possa avaliar melhor a posição de Habermas e onde ele ancora as bases de sua argumentação, deve-se atentar para a percepção de que nos encontramos – queiramos ou não –, em escala global, unidos em uma comunidade de riscos. Compreender esta dimensão, na qual estamos todos ligados, exige uma capacidade de abstração infelizmente rara. No entanto, temos aqui um dos exemplos palmares do papel desempenhado pela teoria na busca do esclarecimento da opinião pública acerca dos cruciais problemas que nos afligem. Este ponto de vista tem sido salientado na recente literatura de teoria social, sobretudo por um dos autores vinculados ao programa da Teoria crítica, Ulrich Beck. Como destaca Habermas:

A sociedade de risco. Talvez o olhar dirigido sobre a técnica no cotidiano adere ainda muito ao concreto. Mais abstratas são as conseqüências da tecnologia atômica ou genética, ou a sobrecarga de uma economia natural explorada pela indústria. Estes ‘perigos’ ecológicos no sentido largo são ‘abstratos’ no que eles se subtraem em numerosos casos à percepção cotidiana, e não podem ser apreendidos a não ser através de teorias e instrumentos de medida, e mediatizados pelas controvérsias públicas. Ulrich Beck analisou de maneira impressionante este tipo de risco engendrado pelo domínio técnico-científico (...). Eles são de uma ordem de grandeza não calculável, e portanto não ‘seguráveis’; eles não podem ser apreendidos segundo as regras habituais de causas singulares ou de fatores causais identificáveis; nós não podemos limitá-los localmente, temporalmente e socialmente. Como podemos sentir e observar depois da catástrofe de Tchernobyl, que tais perigos engendram mais medos vagos e sem objeto, do que receios concretos.³⁹

38 HABERMAS, Jürgen. “Estado Nação Europeu em Face da Globalização”, in *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 43, novembro de 1995, pg. 101.

39 HABERMAS, Jürgen. in *Textes et Contextes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, pg. 41. Na literatura nacional, uma breve exposição da perspectiva de Ulrich Beck se encontra em *Modernização Reflexiva – Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna*, de Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash, São Paulo, Editora Unesp, 1994, onde lemos: “A sociedade de risco não é uma opção que se pode escolher ou rejeitar no decorrer de disputas políticas. Ela surge na continuidade dos processos de modernização autônoma, que são cegos e surdos a seus próprios efeitos e ameaças. De maneira cumulativa e latente, estes últimos produzem ameaças que questionam e finalmente destroem as bases da sociedade industrial.”, pg. 16.

Neste contexto, advoga-se um alargamento nas funções desempenhadas pela Organização das Nações Unidas. Por um lado, ela deve aumentar a sua capacidade de coordenação das ações comuns visando ao enfrentamento dos graves problemas que nos atingem; por outro, ela deve assumir um papel mais ativo na proteção dos direitos humanos, afinal, o quadro internacional sugere que haja “(...) uma obrigação de providenciar assistência, derivada da crescente interdependência da sociedade global, que se tornou tão interligada através do mercado mundial capitalista e dos meios de comunicação de massa eletrônicos, que as Nações Unidas devem assumir algo como uma responsabilidade política geral pela defesa da vida no planeta, como o recente exemplo da Somália indicou.”⁴⁰

Quanto ao papel de proteção dos direitos humanos, a proposta de Habermas sustenta uma atuação mais firme na defesa deste elenco de garantias: da utilização de sanções econômicas, ao emprego da força militar.⁴¹ Certamente a perspectiva habermasiana apresenta um conteúdo radical ao sustentar a possibilidade do uso da força. Contudo ela vem acoplada à proposta de uma reformulação da estrutura da ONU, que se desdobra em várias etapas. Em primeiro lugar, a criação de uma força militar própria – independente das grandes potências ; em segundo momento, uma ampliação da Assembleia Geral , que seria transformada em uma espécie de Conselho Federal , repartindo suas competências com uma segunda câmara, eleita possivelmente por sufrágio universal, (aumentando assim a legitimidade de suas decisões); uma reforma do Conselho de Segurança , com a inclusão de novos membros e substituindo a unanimidade obrigatória dos membros permanentes por regras majoritárias apropriadas (inspirada em um modelo semelhante ao do Conselho de ministros de Bruxelas); por fim uma atuação mais enfática da Corte Internacional de Haia, com a estruturação de mecanismos garantidores do cumprimento de suas decisões.

O esboço de uma futura ordem internacional, expressa por Habermas no texto de 1996, *A Paz Perpétua – O Bicentenário de uma Idéia Kantiana*, está marcada por traços próximos da utopia – o que certamente num quadro de conformismo e falta de esperanças em relação a mudanças significativas, caracterizadoras da nossa atual conjuntura, parece condenar ao descrédito uma proposta tão radical . Contudo, se levarmos em conta que a proposta de Kant também tinha nítidas tendências utópicas, mas constituiu o embrião da instituição das Nações

40 HABERMAS, Jürgen. “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, in *Multiculturalism*, Ed. Amy Gutmann, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994, pg. 141.

41 Para uma melhor compreensão dessa proposta habermasiana é necessário acompanhar a sua argumentação das páginas 75 a 80 do texto *La Paix Perpétuelle – Le Bicentenaire de une Idée Kantienne*, *ibidem* nota 29. Observe-se também o fato de Habermas referir a sua proposta ao estudo de D. Archibugi, in “From the United Nations to Cosmopolitan Democracy”, in D. ARCHIBUGI e D. HELD, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, 1995, p. 162.

Unidas, órgão fundamental no mundo contemporâneo, talvez estejamos menos inclinados a *a priori* descartar as propostas filosóficas mais ousadas.⁴²

Em linhas gerais, o modelo de ordem internacional desenhada por Habermas exige uma capacidade de ação coordenada entre os Estados que parece estar muito além do nosso horizonte atual de possibilidades políticas. Quer seja na proteção dos direitos humanos, como no enfrentamento das graves questões ecológicas ameaçadoras da sobrevivência da espécie, as atitudes concretas dos estados nacionais deixam muito a desejar. Entretanto, há de se reconhecer uma crescente conscientização de setores importantes e de peso da opinião pública em relação a esses problemas, com a formulação de algumas políticas influenciadoras de aspectos importantes nesse novo espaço público político global. Como exemplos, podemos citar a diferente maneira de perceber o papel do ecossistema amazônico no Brasil, graças ao impacto político das decisões tomadas na conferência sobre ecologia realizada no Rio de Janeiro em 1992 e a luta mundial contra a existência de minas terrestres, capitaneada por lideranças da sociedade civil européia.

Um outro aspecto que testemunha algumas tendências sinalizadoras de um quadro de maior coordenação e cooperação dos estados nacionais é a formação de blocos regionais; o exemplo por excelência é a União Européia. Por um lado, ela se impõe como contrapeso à avassaladora hegemonia americana após o fim da União Soviética, por outro, tem liderado os esforços mundiais, tanto no que tange às questões ecológicas como na proteção dos direitos humanos. A formação de outros blocos regionais – como por exemplo um aprofundamento dos vínculos que unem os países reunidos no Mercosul – poderá no futuro contribuir à formulação de políticas internacionais concertadas segundo as perspectivas defendidas por Habermas.

Se a globalização parece trazer maiores problemas do que vantagens aos países de Terceiro Mundo, diminuindo a sua capacidade de manobras para enfrentar seus grandes problemas econômicos e de distribuição de riquezas, radicalizando as dificuldades de acesso às tecnologias de ponta – fator essencial ao desenvolvimento econômico – pode-se, por outro lado, vislumbrar alguns aspectos positivos deste processo.⁴³ É possível reconhecer um

42 Em relação a este tipo de perspectiva, Habermas não se encontra sozinho no plano das propostas teóricas. Em um de seus últimos escritos, John Rawls trilha um caminho semelhante ao reconhecer no quadro internacional, apesar de todos os problemas que se avolumam no seu horizonte, potencialidades resultantes dos próprios processos de desenvolvimento econômico e político ensejadores de um ambiente – pelo menos – não hostil a considerações no sentido de que o “respeito aos Direitos Humanos é uma das considerações impostas sobre todos os regimes políticos para que estes últimos sejam admitidos como membros respeitáveis de uma sociedade de povos justa.” *in Le Droit des Gens*, Paris, Ed. Esprit, 1996, pg. 88.

43 Quanto ao reconhecimento das ambigüidades do processo de globalização, com seus aspectos negativos, mas também com traços positivos, temos a posição de Liszt Vieira: “Para uma visão diferenciada, devem-se distinguir, de um lado, os propósitos subjetivos das empresas transacionais e governos que instrumentam a marcha da globalização, e, de outro, os aspectos mais profundos do processo, que expressam necessidades

.....
horizonte mais favorável ao espriamento de uma consciência normativa internacional comum, ancorada na idéia dos direitos humanos, que passariam a ser entendidos como uma carta mínima de direitos, indispensável à participação dos diferentes Estados nacionais na arena internacional dos países civilizados.

5. Conclusão

Um leitor cético provavelmente encararia esse tipo de discussão como um exercício quase inútil de reflexão teórica, desconectada dos reais problemas da vida política nacional e internacional, dominada pela atenção a interesses egoísticos à moda hobbesiana, e tendo como pano de fundo as inexoráveis leis do mercado econômico internacional, que deixam pouquíssima margem de ação e influência aos atores políticos. No entanto, não devemos esquecer que, como salienta John Rawls, “uma das finalidades da filosofia moral é procurar uma possível base de acordo onde nenhuma parece existir”.⁴⁴ Assim, alguns filósofos e analistas políticos, dentro de um quadro político e econômico geral extremamente preocupante, procuram apontar, no contexto das atuais potencialidades das sociedades modernas, possíveis caminhos ao enfrentamento dos graves problemas que nos afligem. A dramaticidade do cenário pode provocar a apatia ou estimular as forças comprometidas com as transformações necessárias. É a estes últimos que o trabalho de Habermas e dos autores da Teoria crítica da sociedade ⁴⁵ se dirige, procurando fornecer um instrumental teórico apropriado às suas necessidades e atuação.

irreversíveis do gênero humano, como democratização e universalização dos direitos humanos, solidariedade internacional dos movimentos sociais, novas necessidades de desenvolvimento, maior cooperação e regulação mundial. A partir da compreensão desta diferença, podem-se formular quatro razões em favor da valorização positiva do fenômeno:

1) o processo de globalização é fundamentalmente o resultado de forças materiais e espirituais que não podem ser revertidas sem causar custos econômicos, sociais, ecológicos e culturais maiores que os causados pela globalização. O retorno e as formas superadas de isolamento nacional e reversão burocrática das novas tendências afetaria o desenvolvimento das novas tecnologias, desorganizaria os encadeamentos produtivos, reduziria o nível de vida da população, favoreceria as soluções estatistas, burocráticas e autoritárias, bem como fenômenos diversos de regressão cultural.

2) a deterioração ecológica do planeta, as condições mundiais de salubridade, extrema pobreza e marginalização dos países mais pobres, explosão demográfica impõem a necessidade de maiores níveis de cooperação internacional, desenvolvimento tecnológico e investimento mundial. A solução dos problemas globais requer a reorientação da globalização, e não sua detenção ou reversão.

3) apesar de sua mesquinha forma atual, é a própria globalização e regionalização do mundo que tende a favorecer o crescimento econômico, a democratização política, o saneamento ambiental e a internacionalização dos movimentos sociais dos países em desenvolvimento (...).

4) a globalização constitui a precondição objetiva das transformações futuras em direção a um mundo solidário e pacífico, uma vez que os povos consigam superar a atual forma antagônica do processo (...).” *in Cidadania e Globalização*, Rio de Janeiro, Ed. Record, 1997, pgs. 103 a 105.

44 RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, pg. 583.

45 Se concentrarmos o exame em algumas das propostas de Habermas, não devemos esquecer ser o seu projeto o resultado de um esforço de equipe. Continuando a tradição de trabalho coletivo iniciado por Horkheimer, nos anos 30, Habermas segue como o grande nome da segunda geração da Escola de Frankfurt. Sem ser exaustivo,

A opção por centrar o desenvolvimento deste texto no trabalho de Habermas, emblemático do posicionamento da Teoria crítica da sociedade no debate político-cultural moderno, justifica-se pelo seguinte motivo: estas propostas parecem ir ao encontro das percepções, expectativas e esperanças de setores políticos alinhados dentro do espectro político à esquerda das posições hegemônicas que estão, via de regra, em sintonia com a agenda político-econômica neoliberal. Além do mais, tais propostas se vinculam ao ideário iluminista de defesa dos princípios universais de autonomia, liberdade e democracia que, embora submetido a muitas críticas em nossos dias, permanece como uma das grandes conquistas da tradição ocidental. Enfim, ciente de que, pelo menos “a teoria pode apreender (...) tendências contrapostas em um horizonte carregado de temores e esperanças”⁴⁶, a perspectiva habermasiana abre possibilidades àqueles não contentes em aceitar a resignação e a apatia tão presentes no quadro político-teórico contemporâneo.

Referências

alguns colaboradores devem ser citados: Albrecht Wellmer; na estética, Claus Offe, no campo da política; Ulrich Beck, na sociologia; Karl-Otto Apel, no domínio da ética; Axel Honneth, no debate filosófico contemporâneo; Klaus Günther; Ingeborg Mauss, e Robert Alexy no direito.

46 HABERMAS, Jürgen. *Más Alla del Estado Nacional*, Madrid, Editorial Trotta, S.A., 1997, pg. 96.

TERIA HABERMAS RECORRIDO A UMA SUPOSIÇÃO DWORKIANA EQUIVOCADA EM *DIE ZUKUNFT DER MENSCHLICHEN NATUR*?¹

Charles Feldhaus²

1. Introdução

Em seu livro *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Jürgen Habermas apresenta uma estratégia argumentativa contra o que se convencionou denominar de eugenia liberal (termo de Nicholas Agar) que se baseia não em bases morais propriamente ditas, mas antes em uma ética da espécie [*Gattungsethik*]. O filósofo alemão recorre a essa estratégia argumentativa fortemente baseado em uma tese defendida por Ronald Dworkin em *Sovereign Virtue* e Buchanan et al em *From Chance to Choice, Justice & Genetics*, a saber, que os recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva ocasionarão uma mudança no limite entre acaso [*chance*] (loteria natural) e escolha [*choice*] (aquilo pelo que normalmente os seres humanos podem ser considerados responsáveis). A mudança nesse limite poderia ocasionar, segundo Dworkin, o colapso de elementos centrais de nossa moralidade convencional, em outras palavras, poderia levar a uma situação de queda livre moral [*moral free-fall*]. Entretanto, as críticas suscitadas por Justine Burley, em *Morality and the New Genetics*, contra o diagnóstico de Dworkin em *Playing God. Genes, Clones, and Luck*, se plausíveis, podem significar que Habermas teria escolhido a estratégia indireta de uma ética da espécie [*Gattgunsethik*] e não de uma avaliação direta pela moralidade discursiva e convencional partindo de uma suposição equivocada do jurisfilósofo estadunidense, o que inclusive poderia minar a estratégia argumentativa do filósofo alemão contra a eugenia liberal desenvolvida em *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Além disso, a resposta que Dworkin oferece às objeções de Burley sugere que a mesma teria interpretado incorretamente a posição do pensador estadunidense e cabe ainda investigar em que medida o pensador alemão não teria também se comprometido com essa interpretação assumida por Justine

1 As abreviações do título das obras de Habermas nas citações seguirão o seguinte padrão: ZMN - *Die Zukunft der menschlichen Natur*; FNH - *O Futuro da Natureza Humana*; IO - *Inclusão do Outro*; EA - *Die Einbeziehung des Anderen*.

2 Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista da Universidade Federal de Santa Catarina.

Burley. No que segue, primeiramente, serão apresentados os traços gerais do que Habermas entende que é a hipótese da queda livre moral; em segundo lugar, serão reconstruídas as objeções de Justine Burley à tese da queda livre moral de Ronald Dworkin; em terceiro, será reconstruído a resposta de Dworkin às objeções de Burley; finalmente, buscar-se-á identificar as consequências das objeções de Burley e da resposta de Dworkin às mesmas à escolha de Habermas de basear sua estratégia argumentativa contra a eugenia liberal em uma ética da espécie.

2. Habermas e a hipótese da queda livre moral

A tese da queda livre moral defendida por Dworkin envolve, entre outras coisas, a afirmação de que a moralidade convencional, os valores compartilhados de modo intuitivo, seria impotente diante das questões bioéticas suscitadas pelos avanços científicos em questão. Nas próprias palavras de Dworkin³: “minha hipótese é que a ciência genética nos mostrou a possibilidade de um deslocamento moral semelhante e iminente, embora maior [do que aquele que ocorreu com a invenção da bomba atômica e com aperfeiçoamento do tratamento de doenças terminais]”, dado que a engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, ou seja, a possibilidade de pessoas criarem outras pessoas “altera - de maneira muito mais marcante (...) [do que os dois exemplos citados acima] o limite entre a sorte e a escolha que estrutura todos os nossos valores”. Isso na visão de Dworkin não afeta [no sentido de implicar alguma violação] de maneira significativa nenhum dos valores que compartilhamos, que ele classifica como valores derivados de interesses particulares ou independentes de quaisquer interesses [ou intrínseco ou sagrado, como o estadunidense às vezes os denomina], mas antes “ameaça (...) tornar obsoletos grande parte deles”. Não obstante, a solução para Dworkin, ao contrário do que defenderá Habermas, consiste no abandono dos elementos tornados obsoletos pelo progresso da biotecnologia e encontrar novos valores para lidar com os novos casos. Já, o filósofo alemão considera que, se está vetado o caminho da moral convencional para avaliar a eugenia liberal, o caminho mais adequado seria recorrer às suposições de fundo dessa moral, à autocompreensão normativa dos seres humanos enquanto membros da espécie *homo sapiens*, à ética da espécie. Nas palavras do próprio Habermas: se por ventura “a segunda alternativa estiver correta, não obtemos diretamente um argumento moral decisivo, mas sim uma orientação mediada pela ética da espécie” [*Gattungsethik*].⁴

Segundo Habermas,

3 DWORKIN, R. *Sovereign Virtue*, p. 444; *Virtude Soberana*, p. 633.

4 HABERMAS, J. ZMN, p. 55.

a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal suscita questões de um calibre totalmente diferente. Aludem não a essa ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural, mas a autodescrições intuitivas, a partir das quais nos identificamos como pessoas e nos distinguimos de outros seres vivos – portanto, nossa autocompreensão enquanto seres da espécie.⁵

O filósofo alemão, além de se basear na tese da queda livre moral, em sua defesa de um argumento ético, não do indivíduo, mas da espécie, também parece basear-se na afirmação de Höffe,⁶ em seu artigo do jornal alemão *Zeit, Wessen Menschenwürde?*, o qual afirma que os novos horizontes éticos abertos pelo avanço tecnológico colocam em questão a própria identidade atual da espécie humana. Ou seja, a eugenia positiva e, até mesmo outros tipos de intervenções genéticas, como a eugenia negativa e o diagnóstico genético de pré-implantação, que coloca em xeque *das Bild* que as mais diversas culturas fazem do ser humano, tornam incerta a identidade da espécie, e inclusive torna o ser humano consciente da existência de *Bilden* culturais alternativas. A ética da espécie nesse sentido consiste em querer manter a autocompreensão mínima que sustenta nossa moral convencional e que é resultado da convergência das diferentes visões éticas e religiosas.⁷

Segundo Habermas, é a tecnicização da natureza humana, daquilo que até então era fruto do acaso genético, que leva à modificação da autocompreensão da ética da espécie.⁸ Não obstante, ressalta o pensador, os avanços alcançados até agora no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva não ocasionam ainda essa alteração de autocompreensão ética da espécie. Mas, então o que faltaria da perspectiva habermasiana para ocasionar isso? Na medida em que Habermas recorre ao termo geral ‘liberal eugenics’ para denominar seu estudo e a mesma parece implicar entre outras coisas: ausência de controle estatal dos tipos de manipulações genéticas proibidas e permitidas, abandono do critério de seleção das intervenções às preferências individuais e subjetivas orientadas apenas pela lei do mercado da livre concorrência, apenas pelos imperativos sistêmicos econômicos (do dinheiro), uma vez que, assim como atualmente os pais procuram colocar seus filhos nas melhores escolas, a fim de aumentar as chances competitivas no mercado de trabalho dos mesmos, num cenário em que a manipulação genética se tornasse algo corriqueiro, os progenitores procurariam ampliar o máximo possível as vantagens oriundas da dotação genética, até então determinadas pelo acaso.⁹ O risco de que a vida humana, num cenário de eugenia liberal, seja

5 HABERMAS, J. ZMN, p. 72.

6 Cf. HABERMAS, J. ZMN, p. 73.

7 HABERMAS, J. ZMN, p. 74.

8 HABERMAS, J. ZMN, p. 76.

9 Obviamente, aqui se poderia objetar que não é o acaso completo que determina a dotação genética sob a rubrica da loteria natural, uma vez que os progenitores, ao procurar seus parceiros, conscientemente ou não sempre procuram parceiros que correspondem a certos padrões mínimos de normalidade genética e quando possível até mesmo parceiros com fenótipo acima da média da normalidade, não obstante, o ponto é que o tipo

gerada apenas sob condições, parece ser uma das preocupações centrais de Habermas. Desse modo, aqui se poderia pensar numa diferença entre a posição de Habermas e Dworkin, uma vez que segundo a reconstrução de Burley, da posição dworkiana, a mera possibilidade das tecnologias genéticas já seria suficiente para ocasionar a falência de elementos centrais de nossa moralidade convencional, ao passo que Habermas claramente está defendendo que embora estejamos no limiar, nada disso ainda ocorreu.

3. As objeções de Burley à teoria da igualdade de recursos

No capítulo 13 de *Sovereign Virtue* – Dworkin levanta um conjunto de questões a respeito das implicações normativas dos recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva e afirma explicitamente que no que diz respeito às questões relativas à justiça social e distributiva nenhuma mudança significativa irá ocorrer, se houver modificações significativas em nossas convicções normativas essas se darão não no campo do valor derivado de interesse propriamente dito, mas no campo do que ele convencionou chamar de valor sagrado, intrínseco ou independente de interesses particulares. Razão pela qual ele então se dedica a examinar se as objeções à engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva com base nesse tipo de valores têm alguma justificativa. No final das contas, Dworkin sustenta que nenhum tipo de valor está envolvido na grande maioria, se não na totalidade da reação de aversão às novas tecnologias, à nova genética, e que essa reação pode ser mais bem explicada como um tipo de objeção da ladeira escorregadia [*slippery slope argument*]. Essa reação explicita muita mais uma atitude de medo diante do desconhecido e da incerteza moral do que a violação de algum tipo de valor, seja ele derivado de algum interesse particular, seja ele sagrado. Em outras palavras, embora a eugenia liberal não afete nenhum tipo de valor propriamente dito, ela torna nublada uma distinção que serve de base à moralidade convencional, a saber, a distinção entre acaso e escolha. Segundo Dworkin,¹⁰ “uma tal mudança, não ofende quaisquer de nossos presentes valores, derivados ou independentes, mas, pelo contrário, torna grande parte desses de repente obsoletos”.

Entretanto, essa hipótese de Dworkin e Buchanan foi recentemente colocada em dúvida por Justine Burley em seu artigo *Morality and the “New Genetics”*. Ela devota-se a três questões gerais relativas à posição de Dworkin no texto supracitado, a saber: “que áreas de nossa ética

de controle prometido pelos futuros avanços no campo da manipulação genética permitem uma precisão e eficiência nessa busca pela obtenção de uma prole melhor dotada geneticamente muito mais significativa e com uma probabilidade de êxito gritantemente maior.

10 DWORKIN, R. *Sovereign Virtue*, p. 444-45.

e moralidade estão sob ameaça? Está Dworkin correto que enfrentamos um estado de queda livre moral? Se não, o que poderia contar a favor dessa forte afirmação?”.¹¹

Não obstante, Burley pretende argumentar que o diagnóstico de Dworkin, particularmente sua hipótese da queda livre moral é tanto exagerada quanto falsa e que se alguma concepção de moralidade corre algum risco diante dos avanços da engenharia genética é a própria concepção de moralidade política de Dworkin: a igualdade de recursos. Ou seja, a teoria do individualismo ético é incapaz de reparar as desigualdades dos indivíduos em um cenário em que as capacidades mentais e físicas fossem controladas pela engenharia genética.¹²

Antes de avaliar a hipótese da queda livre moral propriamente dita, Burley busca esclarecer o que ela não é, a saber, não é uma afirmação a respeito do estatuto ontológico e epistemológico sobre valores, não é uma posição metaética. Ela não revoga a posição realista na metaética de Dworkin, um tipo de realismo moral que é compatível tanto com o erro moral quanto com certo grau de indeterminação moral.¹³ Para Burley, a hipótese da queda livre moral não diz respeito a uma questão moral propriamente dita, mas antes a uma factual. Uma vez que para Dworkin “nenhum incremento factual na ciência, seja genética seja qualquer outra, *poderia alguma vez* comprometer o estatuto objetivo dos valores morais. [A hipótese dele] (...) da queda livre moral relaciona-se com nossas opiniões éticas padrões e o pano de fundo moral que informa essas visões”.¹⁴

Segundo Burley,¹⁵ a hipótese de Dworkin pode ser considerada a partir de três dimensões diferentes: a descritiva factual, a psicológica descritiva, e a normativa. No entender de Burley no que diz respeito à dimensão descritiva factual, a posição de Dworkin é ambígua especialmente a respeito da medida do controle necessário na intervenção genética para que ocorra o cenário de uma queda livre moral, uma vez que, em uma passagem de seu texto,¹⁶ ele afirma expressamente que a ‘mera possibilidade’ já seria suficiente para acarretar a queda livre moral, para engendrar um sentimento de deslocamento moral. Não obstante, em outras passagens ele sugere que somente se fosse possível de fato a clonagem humana e a manipulação genética a hipótese da queda livre moral deixaria de ser uma mera hipótese.

Burley parece entender que a posição de Dworkin no texto em questão pressupõe de algum modo o determinismo genético, uma vez que ela afirma que a “reprodução dirigida geneticamente nunca será completamente controlável”,¹⁷ dado que sempre haverá um golfo

11 BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: *Dworkin and its Critics*, 172.

12 Ibid., p. 172.

13 Ibid., p. 173.

14 Ibid., p. 173.

15 Ibid., p. 174.

16 DWORKIN, J. *Sovereign Virtue*, p. 438-9; *Virtude Soberana*, p. 624-5.

17 BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: *Dworkin and its Critics*, p. 175.

considerável entre genótipo e fenótipo. Não obstante, Burley acredita que o progresso até então alcançado já permite o que ela denomina de um controle moderado da reprodução dirigida geneticamente e isso em nada desestabilizou nossas convicções normativas.

Além disso, conforme Burley,¹⁸ para Dworkin, tanto é assim que a popularidade do termo 'loteria natural' demonstra a centralidade da convicção de que o que na maior parte nós seres humanos somos é uma questão de acaso [*chance*] e não escolha [*choice*]. Embora a grande maioria dos seres humanos ainda sintam-se orgulhosos por atributos físicos e habilidades que não escolheram ou criaram, como aparência física e força. Por conseguinte, isso evidencia para Burley, que Dworkin de alguma maneira insiste que a imutabilidade da constituição genética tem relevância psicológica especial.¹⁹

Entretanto, afirma Burley: “aqueles de nós que atribuem maior importância moral à sorte social do que Dworkin não precisam fazer maiores ajustes conceituais a como pensamos sobre a relação entre acaso [*chance*] e escolha [*choice*].”²⁰

No que diz respeito à dimensão normativa, a posição de Dworkin conforme a interpretação de Burley é que a estrutura geral de nossa moralidade e ética convencional depende crucialmente da distinção fundamental entre o que somos responsáveis por fazer e decidir, individualmente ou coletivamente, e o que nos é dado, como um pano de fundo contra o qual agimos e decidimos, e o qual somos impotentes para modificar.²¹

Burley entende que Dworkin está defendendo que noções como a de integridade pessoal e liberdade reprodutiva serão tão drasticamente afetadas pelos avanços da engenharia genética que se tornarão noções irreconhecíveis. O que, segundo ela, faz parte da hipótese da queda livre moral dworkiana. Quanto à liberdade reprodutiva, uma mudança significativa num cenário de controle genético relaciona-se com a modificação do que se entende atualmente pelo reino da responsabilidade, o qual será expandido para incluir a responsabilidade dos procriadores pelos resultados detalhados de suas escolhas reprodutivas.²²

Burley também se devota a mostrar que o individualismo ético de Dworkin estaria ameaçado pelo advento de uma era de controle genético da reprodução humana. A fim de avaliar normativamente as questões de moralidade política, Dworkin elaborou o que ele denomina de uma concepção moral mais crítica de pano de fundo, a qual denominou de individualismo ético. Essa visão compõe-se principalmente de dois princípios: 1) o da santidade da vida humana, que afirma que é objetivamente importante que qualquer vida humana seja bem sucedida, uma vez iniciada, em não falhe – ou seja, que o potencial dessa

18 Ibid., p. 176.

19 Ibid., p. 176.

20 Ibid., p. 176.

21 Ibid., p. 177.

22 Ibid., p. 177.

vida de seja realizado e não perdido; 2) o da responsabilidade especial, que estipula que cada indivíduo, de quem a vida é, tem uma responsabilidade especial por cada vida humana, e em virtude dessa responsabilidade especial tem o direito de tomar as decisões fundamentais que definem o que é no seu entender uma vida bem sucedida.²³

Como já dito, Burley defende que a hipótese dworkiana da queda livre moral parece aplicar-se não apenas às nossas convicções normativas tradicionais, mas à própria moralidade crítica que serve de critério normativo para avaliar nossas intuições normativas convencionais, em outras palavras, os próprios ideias humanistas que constituem a posição de Dworkin parecem estar em risco.

Segundo Burley, o primeiro princípio dworkiano mostra-se inadequado para lidar com as questões normativas suscitadas pelos avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva assim que se presta a devida atenção a sua formulação. Esse princípio enfatiza que a vida humana, uma vez começada, tem um valor sagrado, entretanto, desse modo, “não tem nada muito útil a dizer sobre a bondade ou maldade de decisões procriativas anteriores à criação de vidas”,²⁴ uma vez que o caso da manipulação genética embrionária, intervenção ocorre antes da inserção do embrião no corpo da futura mãe.

Quanto ao segundo princípio, Burley, afirma que ele parece ser contra qualquer insistência do governo de que os prospectivos pais deveriam respeitar certos limites ou padrões preferidos moralmente de capacidades físicas e que possam ser tomadas quaisquer medidas para assegurar que os que pretendem ter filhos esforcem-se para que o mesmo seja bem sucedido.²⁵ Apesar dessa suposta incapacidade do individualismo ético em lidar com os avanços no campo da engenharia genética, Burley re-afirma que nada disso se assemelha com uma situação de queda livre moral tal como advogada por Dworkin em relação à moral convencional, muito menos em relação à moralidade crítica.

Burley aponta que Dworkin evita discutir as implicações da ciência genética recente para sua própria teoria da igualdade, mas considera que ele demonstra estar ciente das implicações à mesma desses avanços. A teoria da igualdade de recursos procura garantir igual consideração e igual respeito a todos. Não obstante, ela afirma que a preocupação dele com a igual consideração patrocina “uma estrutura econômica que é sensível às diferenças em escolhas de estilos de vida com que as pessoas se identificam, mas insensível a diferenças não escolhidas nas pessoas em capacidades físicas e mentais”.²⁶ Por conseguinte, o estadunidense recorre ao esquema do seguro hipotético para assegurar igual respeito a todos, buscando situar todas as

23 Ibid., p. 178.

24 Ibid., p. 178.

25 Ibid., p. 178.

26 Ibid., p. 178.

apenas quando essas são o resultado de forças naturais (loteria natural) e não quando são o resultado de condições ou decisões sociais (loteria social).³¹ Desse modo, num cenário em que a manipulação genética fosse possível, para traços hoje relacionados com a loteria natural, a concepção da igualdade de recursos não consideraria mais compensável, o que é parece ser insensível e implausível de ser defendido. Em segundo lugar, as pretensões a compensação deveriam ser medidas e limitadas apenas àquilo que se poderia esperar que as pessoas razoavelmente estivessem dispostas a comprar uma apólice de seguro supondo que todos partissem de uma situação inicial de igualdade e como é improvável (para não dizer impossível, uma vez que ainda não nasceu) que alguém faça seguro contra escolhas parentais genéticas desvantajosas, segue-se que a igualdade de recursos seria insensível as desvantagens advindas de escolhas dos pais infelizes no momento da concepção e não compensaria esse tipo de desvantagem. Em terceiro lugar, se as promessas da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva se tornarem factíveis, então parece que seria tanto sábio quanto equitativo que o Estado obrigasse o uso dessas técnicas em alguns casos e proibisse em outros.

Segundo Dworkin,³² a primeira afirmação de Burley supõe que a hipótese da queda livre moral desenvolvida por ele em *Sovereign Virtue* tem um escopo muito mais amplo do que aquele pretendido por ele inicialmente. O que Dworkin entende ter afirmado no texto supracitado é que se os sonhos da engenharia genética forem factíveis, esse cenário causaria uma mudança sísmica no limite entre acaso [*chance*] e escolha [*choice*], na qual muitas de nossas convicções morais e éticas mais profundas sobre orgulho, vergonha, culpa e responsabilidade pessoal e entre gerações apoiam-se.³³ E, por conseguinte, muitas de nossas atitudes e convicções normativas relativas a essas questões necessitariam ser modificadas à luz desses avanços, embora ainda seja cedo e prematuro apontar exatamente quais.

Dworkin queixa-se que Burley “não menciona quaisquer das particularidades da ética e moralidade ordinária” que ele discutiu.³⁴ E, além disso, ela sugere que ele teria afirmado que elementos centrais de nossa moralidade convencional se tornariam obsoletos e, por isso, deveriam ser abandonados ou receber emendas substantivas tais como a integridade física e a liberdade reprodutiva. Porém, ele afirma que esses dois elementos da moralidade convencional não são afetados significativamente pela alteração nos limites entre acaso e escolha. Segundo Dworkin, o que no fundo ele está defendendo no texto em questão é que se for necessário mudanças em nossa moralidade convencional à luz dos avanços no campo da engenharia genética, “teríamos que se apoiar em ‘uma parte mais crítica e abstrata de nossa moralidade’

31 Ibid., p. 362.

32 Ibid., p. 362.

33 Ibid., p. 362.

34 Ibid., p. 363.

que inclui os princípios políticos profundos do individualismo ético, para decidir quanto e de que maneira essas convicções diárias deveriam ser revisadas”.³⁵ Esse aspecto da resposta de Dworkin à Burley, a saber, a afirmação de que a manipulação genética afeta à moralidade convencional (a qual nos termos da teoria habermasiana poderia ser entendido como o *Lebenswelt*) e não à moralidade crítica (que na concepção de ética normativa habermasiana poderia ser interpretado como a própria praxis argumentativa voltada ao melhor argumento), sugere que Habermas pode ter lido equivocadamente o diagnóstico dworkiano a respeito da moralidade diante dos recentes avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, uma vez que, ao recorrer à ética da espécie [*Gattungsethik*], Habermas parece estar pressupondo que Dworkin está afirmando que mesmo a moralidade crítica é incapaz de responder às questões suscitadas pela nova eugenia.

Conforme Dworkin,³⁶ Burley apóia-se apenas no capítulo II de *Sovereign Virtue* para apoiar a suposição que a concepção de igualdade de recursos compensa apenas desvantagens oriundas da loteria natural e não oriundas da loteria social, uma vez que essas últimas envolvem algum tipo de escolha, mesmo que dos pais e não do próprio indivíduo. E, além disso, no capítulo III do mesmo livro o estadunidense afirma que se devotou amplamente a argumentos baseados em justiça que condenam certos tipos de desvantagens sociais, e não apenas as naturais, como Burley parece sugerir, entre as quais ele cita desvantagens que são oriundas de algum tipo de discriminação social. Além do mais, ele afirma distinguir claramente entre dois tipos de sorte [*Luck*], o que ele denomina de bruta má sorte [*brute bad luck*] e a má sorte por opção [*bad option luck*]. O primeiro tipo é aquela pelo qual o indivíduo não é considerado responsável, e que por isso deve ter algum tipo de compensação, o que para Dworkin claramente inclui sua herança genética. O segundo tipo é aquela pelo qual o indivíduo é considerado responsável, uma vez que é a má sorte resultante de um risco que o indivíduo decidiu livremente correr. O problema aqui é que Burley considera que da distinção traçada acima por Dworkin se segue que a herança genética, embora atualmente sendo classificada como uma bruta má sorte e, portanto compensável, assim que adentrar no âmbito da escolha, se tornaria um tipo de sorte por opção que pode ser boa ou ruim, e no segundo caso, tratando-se de sorte por opção não mereceria nenhum tipo de compensação, uma vez que poderia ser remetida à escolha dos pais e não mais ao acaso da loteria natural. Para Dworkin, a leitura de Burley envolve algum tipo de *non sequitur*, pois não se segue do fato que a dotação genética entra na esfera da escolha dos seres humanos, nesse caso dos progenitores, que ela se converta para o próprio indivíduo geneticamente manipulado ou não, que esse fato, que era natural e agora se tornou discricionário para os pais, que sua dotação seja

35 Ibid., p. 363.

36 Ibid., p. 363.

classificada como sorte por opção agora e não sorte bruta simplesmente seja boa ou má. E, por conseguinte, se não deixa de ser bruta má sorte (boa ou má), então ainda pode ser considerada compensável na hipótese da dotação genética recebida trazer desvantagens significativas na sociedade em que o indivíduo vier a viver.

Segundo Dworkin,³⁷ o segundo argumento de Burley relaciona-se com o modelo do seguro hipotético como fundamento para a compensação por incapacidades e desvantagens. Aqui Dworkin faz referência ao cenário de alguns grupos de pais, particularmente aqueles vinculados a alguma ideologia religiosa, que podem não encontrar nenhum tipo de vantagem, ao menos da perspectiva da comunidade da qual são membros, da manipulação genética para sua prole. Não obstante, o que da perspectiva dos pais pode não consistir em nenhum tipo de desvantagem, pode sê-lo da perspectiva dos próprios filhos, uma vez que aqueles que estão decidindo acerca de que tipo de seguros fazer na situação hipotética podem descobrir que as seguradoras não ofereceriam nenhum tipo de seguro contra defeitos ou falhas que a negligência deixou de evitar. Desse modo, a igualdade de recursos seria similar ao libertarianismo de Robert Nozick, por exemplo. No entender de Dworkin, Burley está equivocada quando “a forma que um mercado de seguridade hipotético funcionaria se tais defeitos fossem suscetíveis de serem prevenidos” geneticamente.³⁸

Além do mais, Dworkin não entende que exista nenhum tipo de problema relativo à suposta exigência coativa por parte da sociedade de que os pais realizem os testes genéticos e realizem as intervenções. O estadunidense não vê nenhum tipo de falta de similaridade entre a predição das desvantagens no cenário atual e num cenário em que a engenharia genética se torne corriqueira, e vale lembrar, diz ele,³⁹ que o modelo hipotético de seguro exige uma alíquota de seguridade da comunidade e não baseada apenas nas escolhas individuais. Vale lembrar que Dworkin é favorável a uma sistema de seguridade social e assistência saúde pública. Para Dworkin isso é válido tanto para a cura genética quanto para o aperfeiçoamento genético e ele entende que não identifica “nada na teoria [da igualdade de recursos] ou estrutura de tal seguridade que negaria compensação às pessoas cujos pais recusaram os aperfeiçoamentos disponíveis”.⁴⁰

Para que as pessoas fossem compensadas pelos aperfeiçoamentos genéticos não recebidos seria necessário apenas que houvesse na sociedade em que o indivíduo vier a viver que haja um acordo suficiente a respeito da importância do aperfeiçoamento em questão. Como diz Dworkin, as decisões acerca dessas questões não são nem acidentais e nem resultado

37 Ibid., p. 363.

38 Ibid., p. 364.

39 Ibid., p. 364.

40 Ibid., p. 364.

.....
de algum artifício secreto, mas antes tem raízes nos princípios da moralidade política já apresentados anteriormente e que constituem a concepção normativa de Dworkin, a sua moralidade crítica e abstrata.

Segundo Dworkin,⁴¹ ao tratar de temas de bioética como o aborto e a eutanásia em outras obras como *Life's Dominion*, ele teria afirmado que as pessoas que decidem tomar certas atitudes ou passos no que concerne a suas escolhas reprodutivas, particularmente procurando evitar o nascimento de filhos com defeitos genéticos, fazem isso, não baseados no que ele denomina de valores baseados em interesses particulares, mas antes com base no que ele denomina de valor intrínseco ou independente de interesses, que diz respeito especialmente ao valor da vida da pessoa futura e não aos interesses que supostamente ela poderia ter. Para Dworkin, Burley não está errado em afirmar que ele defende isso, mas sim nas conclusões que tira disso. Ela parece identificar algum tipo de inconsistência entre essa posição e algumas considerações que resultam do problema da não identidade de Parfit. Ponto esse que não se pretende aprofundar aqui.

5. As Consequências das críticas de Burley à posição de Habermas em *Die Zukunft der menschlichen Natur*

Habermas faz cinco referências à Dworkin em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, a primeira das quais refere-se à hipótese da queda livre moral e ele afirma⁴² o seguinte: “a mudança de perspectiva que a técnica genética produz para as condições consideradas até o momento como inalteráveis ao julgamento moral e à ação moral.” As condições inalteráveis à que Habermas faz referência são o limite entre o acaso e a livre escolha que forma a estrutura geral ou espinha dorsal de nossa moralidade convencional. Logo após apresentar o diagnóstico dworkiano, Habermas⁴³ afirma que o cenário da eugenia liberal nos coloca diante de duas alternativas: ou acreditamos, como faz Dworkin, que a eugenia liberal irá ampliar a autonomia individual, particularmente consistirá em uma ampliação do espaço de livre escolha da pessoa geneticamente manipulada; ou então acreditamos que a eugenia liberal irá minar a autocompreensão normativa de pessoas que conduzem suas vidas elas mesmas e respeitam-se mutuamente (o que, Habermas, parece pressupor que o diagnóstico dworkiano em parte está comprometido). Por essa razão o argumento de Habermas é de natureza hipotética ou condicional, razão pela qual ele inicia a implicação da segunda alternativa com a expressão ‘caso’ [*Wenn*], cujo consequente é o recurso à ética

41 Ibid., p. 365.

42 HABERMAS, J. FNH, p. 40; ZMN, 53.

43 HABERMAS, J. FNH, p. 41; ZMN, 54-5.

da espécie [*eine gattungsethisch vermittelte Orientierung*], e um decisão acerca da identidade da espécie, que segundo o entender de Habermas,⁴⁴ recomenda a moderação e a cautela e não o abandono da decisão eugênica às preferências subjetivas dos progenitores orientadas apenas pelas regras do livre mercado de concorrência. Para mostrar que a primeira hipótese é inapropriada, Habermas recorre ao exame do argumento moral [*moralische Argument*] a favor da proteção absoluta da dignidade da vida humana, desde a concepção, recorrente nos debates a respeito da permissibilidade do aborto. O debate acerca do aborto é marcado pela dicotomia entre defensores da vida [geralmente denominados de *Pro-life*] e defensores da liberdade reprodutiva dos progenitores [geralmente denominados de *Pro-choice*]. Não obstante, as sociedades contemporâneas, ao menos aquelas a quais Habermas está prioritariamente se dirigindo, Estados Unidos da América e Alemanha, é marcada pelo pluralismo axiológico, desse modo “fracassa toda tentativa de alcançar uma descrição ideologicamente neutra, e, portanto, sem pré-julgamentos, do status moral da vida humana”.

⁴⁵ Ou seja, um argumento moral como aquele baseado na noção de dignidade humana, que remonta à filosofia prática de Kant, poderia ser insuficiente até mesmo no que diz respeito à uma questão bioética tradicional como o aborto, pior ainda para uma questão suscitada pelos recentes avanços no campo da nova eugenia, como é o caso da manipulação genética aperfeiçoadora.

O diagnóstico de Dworkin, segundo a resposta oferecida pelo mesmo à Burley, sugere que o que a alteração do limite entre acaso e livre escolha afetará à moralidade convencional, o que Habermas chamaria de mundo vivido, e não à moralidade crítica, que no caso da ética do discurso seria o próprio procedimento discursivo propriamente dito. Entretanto, também Burley como Habermas parecem ter interpretado a posição dworkiana como referindo-se a valores da moralidade crítica e não da convencional. E é importante frisar que o próprio Habermas⁴⁶ distingue entre esses dois níveis da moralidade em *Die Einbeziehung des Anderen*,

Regras morais operam fazendo referência a si mesmas. Sua capacidade de coordenar as ações comprova-se em dois níveis de interação, aclopados de modo reatrativo entre si. No primeiro nível, elas dirigem a ação social de forma imediata, na medida em que comprometem a vontade dos atores e orientam-na de modo determinado. No segundo nível, elas regulam os posicionamentos críticos em caso de conflito. Uma moral não diz apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação.

44 HABERMAS, J. FNH, p. 41; ZMN, 54-5.

45 HABERMAS, J. FNH, p. 44; ZMN, 58-9.

46 HABERMAS, J. IO, p. 12; EA, 11-12.

6. Considerações finais

Enfim, ao se examinar as críticas de Burley à igualdade de recursos e a respectiva resposta de Dworkin a essas, se pode perceber que Habermas parece supor que o diagnóstico do pensador norte-americano se refere à incapacidade da moral convencional, fundada na autonomia e na responsabilidade, de discriminar o moralmente correto do incorreto. Não obstante, Dworkin esclarece, contra às críticas de Burley, que sua afirmação está comprometida com a tese que aquilo que entra em colapso são as regras morais ordinárias que regulam os comportamentos dos seres humanos e não o pano de fundo de moralidade crítica. Habermas recorre ao argumento da ética da espécie apoiando-se nos testemunhos de Dworkin, Höffe, e Buchanan et alii, sem dúvida, uma vez que faz referência aos mesmos em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, entretanto, é duvidoso que Dworkin tenha de fato defendido, que a moralidade crítica é afetada pelos recentes avanços no campo da engenharia genética, e mesmo que assim seja, Dworkin⁴⁷ acredita que “mesmo que venhamos a sofrer uma espécie de queda livre moral”, a objeção pode ser entendida como uma interpretação da objeção que é errado bancar Deus, todavia, diz Dworkin,⁴⁸ isso é o que temos feito desde o tempo de Prometeu (ser divino da mitologia grega que rouba o fogo dos deuses e é condenado a ficar acorrentado em um rochedo em que um pássaro todos os dias vem lhe comer o fígado, que se regenera novamente), portanto, se nossos valores tornam-se ultrapassados, pior para esses valores, diria Dworkin, outros os substituirão. Além disso, a substituição desses valores por outros não será um processo cego e arbitrário, mas orientado por uma moralidade crítica de pano de fundo, o que segundo o arcabouço teórico do autor de *Die Zukunft der menschlichen Natur* seriam a própria ética do discurso e a concepção de sociedade de duplo nível (sistema e mundo vivido), ou seja, se a escolha da alternativa de uma ética de espécie se deve ao menos em parte a uma má compreensão do que fora dito por Dworkin, talvez seja necessário recorrer, o que Habermas faz em certas passagens do livro aqui discutido, a abordagem habermasiana da ciência e da técnica em textos anteriores de seu itinerário intelectual, o que, não obstante, transcende os limites do presente estudo.

Referências

BURLEY, J. *Dworkin and its Critics*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

DWORKIN, R. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

47 DWORKIN, R. *Sovereign Virtue*, p. 446; *Virtude Soberana*, p. 635.

48 DWORKIN, R. *Sovereign Virtue*, p. 446; *Virtude Soberana*, p. 636.

Teria Habermas recorrido a uma suposição dworkiana equivocada em Die Zukunft der menschlichen Natur?

DWORKIN, R. *A virtude soberana: teoria e prática da igualdade*. São Paulo; Martins Fontes, 2005.

HABERMAS, J. *Erläuterungen zur diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

HABERMAS, J. *Die einbeziehung des anderen: studien zur politischen theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, J. *Die zukunft der menschlichen natur: auf dem weg zu einer liberalen eugenik*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002a.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002b.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

AMPLIAÇÃO DE DIREITOS POLÍTICOS DE SUFRÁGIO UNIVERSAL E VOTO DIRETO NO BRASIL

André Mendes da Fonseca Ferraz¹

1. Introdução

Diante da crise do Estado Social e de legitimidade do sistema político representativo, na qual a participação popular restringe-se ao momento eleitoral, representantes eleitos decidem arbitrariamente segundo interesses privados, ignorando as necessidades e a vontade dos eleitores, e o direito limita-se a um sistema de legalidade e coercitividade.

E, frente a insuficiência dos procedimentos de democracia participativa adotados pelos Conselhos de Gestão, em que, embora se objetive contrapor ao poder político-econômico a participação de pessoas jurídicas representantes de interesses da sociedade civil, a participação direta individual da população reduz-se a mera oitiva e, ao final, seus representantes decidem segundo imperativos sistêmicos. Ressalvando-se aqui, no entanto, os Orçamentos Participativos, que inovaram ao permitir o voto direto dos cidadãos.

Partilhando da concepção de direitos políticos como direitos humanos fundamentais, e inspirados pela proposta habermasiana de reconstrução de sistemas jurídicos e de uma ampliação ainda maior dos Direitos Humanos, alicerçada num sistema de cooperação de direitos subjetivos, concepção linguístico-pragmática de verdade, agir comunicativo, ética do discurso e na ideia de política deliberativa, viabilizada em última instância pelos direitos políticos de sufrágio universal e voto direto.

Neste artigo, são examinadas algumas possibilidades de aplicação reflexiva da proposta habermasiana na prática democrática brasileira, sob os trilhos de uma ampliação ainda maior dos direitos políticos de sufrágio universal e voto direto.

São elas, as possibilidades: art. 81§1º da Constituição Federal de 1988 (CF/88), segundo o qual ocorrendo a vacância nos últimos dois anos do período presidencial, a eleição para ambos os cargos de Presidente e Vice-Presidente da República será feita pelo Congresso Nacional, conflitando com a cláusula pétrea do art. 60§4º e art. 100 da CF/88 e sua flagrante violação pela lógica dos Decretos Presidenciais que vem sendo utilizados para preterir pagamentos prolatados em decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos burlando o procedimento e a fila dos precatórios, bem como

¹ Mestrando em Sociologia e Direito pela Universidade Federal Fluminense – PPGSD/UFF, Email: andrefferraz0348@gaill.com.

a competência do Poder Judiciário de garantir seu cumprimento pelo Poder Executivo; art. 49 inciso I da CF/88, no qual, na prática, tratados internacionais não convalidados pelo Congresso Nacional vem sendo, muitas vezes, replicados pelo Presidente da República no ordenamento jurídico interno e, ainda reeditados, por meio de Medida Provisória; e dos Conselhos de Gestão, que perpetuam a lógica de dominação política do sistema representativo.

2. A proposta habermasiana e sua perspectiva sobre Direitos Humanos

Em “*Direito e Democracia: entre facticidade e validade*”, no conceito de mundo da vida², formado por indivíduos, sociedade e cultura, e que sofre processo de colonização por vários mundos circundantes, Habermas (1997) discorda³ da *Autopoiesis* de Luhmann⁴, ao entender que linguagem e razão se interpenetram nesses mundos por meio da circulação comunicacional, validando não somente atos de fala como as formas de vida por ela reproduzidas, pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis⁵. E ainda, atribuindo importância central ao direito na manutenção da comunicação e na mediação com os mundos do dinheiro e do poder administrativo, surdos à linguagem coloquial, como base de validade da integração social⁶. Diante disso, sem renunciar a dupla função normativa e social integradora do direito, possibilitador dos processos de socialização e convivência, o autor propõe a reconstrução da Sociedade e do Estado de direito⁷, alicerçado numa teoria da ação comunicativa⁸, substitui a razão prática pela razão comunicativa⁹ com a pretensão de verdade intersubjetiva da linguagem¹⁰ e na ideia de direitos subjetivos co-origenários de direitos objetivos, culminando assim com a proposta de ampliação dos direitos humanos a partir de um sistema de cooperação de direitos subjetivos e de autolegislação democrática, garantido por uma democracia procedimental e uma política deliberativa, capazes de conciliá-los com soberania popular, de forma a resgatar sua legitimidade social a partir de uma fundamentação lingüístico-discursiva para as normas e valores. Dessa forma, ele resgata o ideal Marxista de *socialismo*¹¹, de neutralização do poder social e racionalização de dominação política no

2 HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol.1. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1997. pp.111-112.

3 HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol.1. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1997, p.82.

4 *Idem, ibidem*, p.72.

5 *Idem, ibidem*, p.20.

6 *Idem, ibidem*, pp.25, 65.

7 *Idem, ibidem*, pp.47, 113.

8 *Idem, ibidem*, pp. 45, 22 e 35.

9 *Idem, ibidem*, p. 19.

10 *Idem, ibidem*, pp.33, 34.

11 *Idem, ibidem*, p. 12.

seio da discussão pública, pela auto-organização democrática de uma comunidade jurídica emancipada, na qual cada indivíduo seja ao mesmo tempo, autor e destinatário de seu direito, bem como dos rumos de sua comunidade.

Direitos subjetivos são todos os direitos que sujeitos de uma comunidade jurídica se atribuem reciprocamente, definindo liberdades de ação iguais para todos, pelo entendimento de sujeitos que agem comunicativamente e cooperam entre si¹².

Agir comunicativo é um fenômeno presente no mundo da vida, em que a linguagem natural, a necessidade de comunicação e de entedimento nessa comunicação geram um enfoque performativo, obrigando os indivíduos a sair do egocentrismo e se colocar sob os critérios públicos da racionalidade do entendimento, possibilitando integração social por intermédio da força de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente¹³. O alto risco de dissenso, alimentado a cada passo por experiências contingenciais repletas de surpresas, tornaria a integração social pelo uso da linguagem orientado pelo entendimento inteiramente implausível, se o agir comunicativo não estivesse embutido em contextos do mundo da vida os quais fornecem apoio por meio de um maciço pano de fundo consensual¹⁴. E o que está embutido na base de validade da fala também se comunica às formas de vida reproduzidas pela via do agir comunicativo¹⁵.

As condições ideais de fala, em que ocorre esse processo dialógico-discurso são tratadas na Ética do Discurso, em “*Notas pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*”, traduz-se em competências atitudinais, na forma de regras do Discurso¹⁶: (1) Pressupostos lógico-semântico: (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se; (1.2) Todo falante que aplicar um predicado “F” a um objeto “a” tem que estar disposto a aplicar “F” a qualquer outro objeto que se assemelhe a “a” sob todos os aspectos relevantes. (2) Pressupostos pragmáticos: (2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita; (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso. (3) Pressupostos retóricos do processo: (3.1) É lícito a qualquer sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos; (3.2.a) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso; (3.2.b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso; (3.2.c) É lícito a qualquer um manifestar atitudes, desejos e necessidades; e, (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)¹⁷.

12 *Idem, ibidem*, pp.120-121.

13 HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol.1. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1997. p. 45.

14 *Idem, ibidem*, p. 40.

15 *Idem, ibidem*, p. 20.

16 HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. In: Cap. 3 **Notas pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso**. pp. 109-110.

17 *Idem, ibidem*, pp. 111-113.

Muitas destas condições ideais de fala encontram-se presentes no mundo da vida, encontram-se pressionados por imperativos sistêmicos e, na prática social, neutralizados pela incapacidade de institucionalização do seu decorrente arranjo comunicativo. Daí, apresenta-se o conceito de Política Deliberativa¹⁸, que caracteriza-se como direito de autoregulação de uma comunidade jurídica, fundamentado nos seguintes pilares fundamentais: (1) deliberações inclusivas e públicas, princípio do amplo acesso a participação política ativa direta e individual nas decisões; (2) acesso e simetria informacional; (3) processos discursivos de argumentação calcados no agir comunicativo, segundo regras da ética do discurso; (4) Consenso, que se alimenta do dissenso e renova a cada melhor argumento concepção linguístico-pragmática de verdade; (5) Dissenso, enquanto faculdade racional de resgatar, a qualquer tempo, pretensões de validade criticáveis e de, encontrando melhor argumento, possibilitar à comunidade de intérpretes superar o factual; (6) Institucionalização jurídica do poder comunicativo resultante do consenso, tanto da esfera pública formal como informal, e (7) as estratégias de superação do dissendo da circunscrição (*Eingrezung*) e da não-circunscrição ou liberação (*Entschränkung*) do mecanismo comunicativo¹⁹, nas esferas políticas formal e informal, respectivamente.

Ao pensar nas condições de efetividade da Política Deliberativa, Habermas(1997) apresenta o conceito de Democracia Procedimental²⁰, como condições pragmático-formais nas quais uma constituição possa garantir condições equitativas para a institucionalização jurídica do poder comunicativo resultante de uma esfera pública pluralista e desconcentrada de uma sociedade complexa altamente diferenciada, principalmente, pelos direitos políticos de sufrágio universal e voto direto.

Para Habermas (1997), as esferas públicas²¹ descentralizadas e autônomas, constituem-se num canal de medição e normatividade entre a Sociedade Civil e o Estado²², em que as

18 HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Vol.1. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1997. p.164.

19 HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, cap. 1, p. 58.

20 *Idem, ibidem*, pp.158, 325 e 353.

21 HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 92-98, 107: O conceito habermasiano de esfera pública é um fenômeno social que pode ser descrito como espaço social (presença física) ou rede (presença virtual) de comunicação compartilhada intersubjetivamente (agir comunicativo) através de uma linguagem comum (estruturas comunicacionais) nas relações interpessoais (entre sujeitos iguais e livres orientados pelo entendimento em sua prática cotidiana) que transcorrem num espaço público (físico ou virtual) do mundo da vida. Para o autor, a esfera pública tem a função de captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo, a partir dos contextos comunicacionais das pessoas virtualmente atingidas pela pressão social exercida pelo sofrimento que se reflete no espelho das experiências pessoais de vida. A esfera pública retira seus impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares. Em sociedades complexas, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, os setores privados do mundo da vida e os sistemas de ação especializados em termos de funções, numa rede supercomplexa: (1) que se ramifica espacialmente num número de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais, e subculturais, que se sobrepõem umas às outras; (2) que se articula objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos, e etc.; (3) que se diferencia por níveis, de acordo com a densidade da comunicação, da complexidade organizacional e do alcance; (4) constituídas através da linguagem comum ordinária; (5) constituídas de esferas públicas parciais e porosas, que permitem uma ligação e transcrição entre elas de modo contínuo, de forma (5.1) que se estendem radialmente em todas as direções, (5.2) que constituem uma ponte hermenêutica entre um texto e outro; e (5.3) que suspendem qualquer regra de exclusão comunicacional.

22 *Idem, ibidem*, p. 99-100.: Sociedade Civil é o conjunto de movimentos associações, associações e organizações

associações livres, formam os pontos de entroncamento de uma rede comunicacional nascidas do entrelaçamento de esferas públicas autônomas, constituem-se numa nova forma de soberania comunicativa²³.

Nas esferas políticas, mesmo nas que formam mais ou menos absorvidas pelo poder, as relações de forças modificam-se tão logo a percepção de problemas sociais relevantes suscita uma consciência de crise na periferia. É se nesse momento, que os movimentos sociais se constituem, formulando um tema correspondente na esfera pública, e sua iniciativa podem ter sucesso nessa mobilização endógena da esfera pública²⁴.

Nesse contexto, os movimentos sociais realizam uma dupla política: (1) “através de uma ofensiva”, tentam (1.1) lançar temas de relevância para toda a sociedade, (1.2) definir problemas, (1.3) trazer contribuições para a solução de problemas, (1.4) acrescentar bons argumentos e (1.5) denunciar argumentos ruins, a fim de (1.6) produzir uma atmosfera consensual capaz de (1.7) modificar os parâmetros legais de formação da vontade política e exercer pressão sobre os parlamentos, tribunais e governos em benefício de certas políticas; (2) “defensivamente”, tentam (2.1) preservar estruturas da associação e da esfera pública, (2.2) produzir contra-esferas públicas subculturais e contra-instituições, (2.3) solidificar identidades coletivas e (2.4) ganhar novos espaços na forma de direitos mais amplos e instituições reformadas²⁵.

Assim, a ideia do Estado de direito pode ser interpretada então como a exigência de ligar o sistema administrativo, comandado pelo código do poder, ao poder comunicativo, estatuidor de direito, e de mantê-lo longe das influências do poder social, portanto da implementação fática de interesse privilegiados²⁶. A ideia do Estado de direito coloca em movimento uma

não estatais e não econômicas, que ancoram as estruturas de comunicação presentes da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida, captando ecos dos problemas sociais, que ressoam nas esferas privadas, condensam e institucionalizam os discursos capazes de solucionar os problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro das esferas públicas, e os transmitem, a seguir para a esfera política. Esses “designs” discursivos refletem em suas formas organização, abertas e igualitárias, certas características que compõem o tipo de comunicação em torno da qual se cristalizam conferindo-lhe continuidade e duração, formando um substrato organizatório do público de pessoas privadas que buscam interpretações públicas para suas experiências e interesses sociais, exercendo influência sobre a formação institucionalizada da opinião e da vontade.

23 *Idem, ibidem*, Tomo II, pp. 272-273.

24 *Idem, ibidem*, p. 116.

25 HABERMAS. Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. pp. 103, 114: O modelo da iniciativa externa aplica-se à situação na qual um grupo que se encontra fora da estrutura governamental: (1) articula uma demanda, (2) tenta propagar em outros grupos da população o interesse nessa questão, a fim de ganhar espaço na agenda pública, o que permite (3) uma pressão suficiente nos que têm poder de decisão, obrigando-os a inscrever a matéria na agenda formal, para que seja tratada seriamente. Esse modelo de formação de uma agenda pode predominar em sociedades mais igualitárias. Entretanto, o fato de ter adquirido o status de uma agenda formal não significa necessariamente que a decisão final das autoridades ou de que a atual política de implementação corresponderão às pretensões do grupo que formulara a demanda.

26 HABERMAS. Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo

.....
espiral da auto-aplicação do direito, a qual deve fazer valer a suposição internamente inevitável da autonomia política contra a facticidade do poder não domesticado juridicamente, introduzida no direito a partir de fora²⁷, num quadro garantido pelos direitos humanos, pelas esferas políticas subculturais que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas e cujos fluxos comunicacionais, em princípio ilimitados, formam os componentes informais da esfera pública geral²⁸, na qual a integração social que depende das condições de uma socialização instável que opera com suposições contrafactuais permanentemente ameaçadas²⁹.

3. A crise do Estado Social

Para Habermas (1987), em “*A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*”, no projeto do Estado de Bem-Estar Social a utopia do trabalho heterônomo emancipado manteve sua importância central como referência à humanização do trabalho, ainda determinado de fora, mas apresentando-se sob condições reformadas, na meta do pleno emprego, renda mínima, e nas indenizações trabalhistas compensatórias dos riscos do trabalho assalariado³⁰.

O trabalho assalariado por tempo integral torna-se condição de possibilidade para que o cidadão alcance suas pretensões de direito enquanto cliente dos serviços de bem-estar social da burocracia estatal, e de compra enquanto consumidor de bens de massa³¹.

O Estado Social receberia sua legitimação política por meio de eleições gerais e alcançaria seus objetivos por meio de suas bases sociais, ou seja, pela legislação dos partidos dos trabalhadores e pelas negociações coletivas dos sindicatos autônomos³².

As dimensões da felicidade e da emancipação confluíram com aquelas do incremento do poder e da produção de riqueza social. A razão instrumental desencadeada no interior das forças produtivas e a razão funcionalista desenvolvida nas capacidades de organizar e planejar deveriam preparar o caminho para vidas dignas do homem, igualitárias e, ao mesmo tempo, libertárias. Para isso certamente precisou pressupor as formas subculturais de vida

Brasileiro, 1997, p. 190.

27 *Idem, ibidem*, p. 61.

28 *Idem, ibidem*, p. 61; *Idem, Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, pp. 32-33.

29 HABERMAS. Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p. 39.

30 HABERMAS. Jürgen. *A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*. Trad. Carlos Alberto Novaes. Revista Novos estudos, N.º 18. CEBRAP, 1987, p. 107.

31 *Idem, ibidem*, p. 107.

32 *Idem, ibidem*, p. 107.

dos trabalhadores industriais como uma fonte de solidariedade, reforçada pelas relações de cooperação no interior da fábrica³³.

Mas tudo isso dependeria ainda da capacidade do aparelho estatal intervir no sistema econômico capitalista, de forma a minorar as crises e simultaneamente proteger a capacidade de competição das empresas no mercado internacional e de oferta de trabalho, a fim de alcançar crescimento econômico e repartir seus benefícios por redistribuição de renda, sem com isso desencorajar investimentos privados e ainda regulando as condições de vida dos empregados³⁴.

Dessa forma, sob o aspecto metodológico, por meio do sistema de empregos e do poder estatal democraticamente legitimado, objetiva-se a parceria social e a pacificação dos conflitos de classe, internalizados em arenas das organizações sindicais aptas a negociações coletivas e nos partidos políticos, por meio da participação política dos trabalhadores aptos à normatização de direitos trabalhistas. Por outro lado, pressupondo a possibilidade de coexistência pacífica entre direito e democracia, objetiva-se moderar o processo natural de desenvolvimento capitalista pela mediação estatal por meio de intervenções na economia e regulações da vida social e privada³⁵.

Acreditava-se que com o sistema de empregos e o poder estatal democraticamente legitimado, poder-se-ia alcançar a parceria social e a pacificação dos conflitos de classe, pela neutralização dos materiais de conflito inerentes ao status de trabalhador assalariado, alavancados pela legislação dos partidos dos trabalhadores e pelas negociações coletivas dos sindicatos autônomos, numa ambiência de prosperidade material³⁶.

Mas esses instrumentos se enfraqueceram, sobretudo, pela força decrescente de fatores como trabalho, produção e lucro na determinação da constituição e do desenvolvimento da sociedade em geral³⁷.

No limiar do século XXI, com o panorama do empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego estrutural e os desequilíbrios sociais crescentes nos países desenvolvidos³⁸, numa ambiência de crises econômicas e de escassez de recursos materiais, atuação das organizações sindicais, partidos políticos, corporações legislativas e burocracias têm de levar em conta a pressão não declarada dos imperativos funcionais e colocá-los em harmonia com a opinião pública, resultou numa “*política simbólica*”³⁹ e crescente desagregação

33 *Idem, ibidem*, p. 114.

34 *Idem, ibidem*, p. 107.

35 *Idem, ibidem*, p. 107.

36 HABERMAS, Jürgen. **A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas**. Trad. Carlos Alberto Novaes. Revista Novos estudos, N.º 18. CEBRAP, 1987, pp. 106-107.

37 *Idem, ibidem*, pp. 106-107.

38 *Idem, ibidem*, pp. 104-105.

39 *Idem, ibidem*, p. 113.

no interior das classes trabalhadoras e das relações de cooperação e solidariedade no emprego⁴⁰.

Desde o princípio, o Estado nacional mostrou-se incapaz de assegurar adequadamente a política econômica keynesiana ante os imperativos do mercado mundial e das políticas de investimento multinacionais. Porém, é no âmbito interno que os limites do poder e da capacidade de intervenção do Estado estão mais evidentes. Nesse ponto, o Estado social esbarra na resistência aos investidores privados, fato tão mais claro quanto mais exitosa a implementação de seus programas⁴¹.

As condições de valorização do capital são afetadas pelas políticas de Estado de bem-estar, não apenas de fato, mas sobretudo na percepção subjetiva das empresas. Além disso, os custos crescentes dos salários e dos encargos trabalhistas aumentam a tendência para investimentos em racionalização, a qual, sob o signo da segunda revolução industrial intensifica a produtividade do trabalho tão consideravelmente e diminui o tempo do trabalho socialmente necessário tão significativamente que torna a força de trabalho mais e mais ociosa, apesar da tendência secular para a redução da jornada de trabalho⁴².

Com a falta de disposição para investimentos e a estagnação econômica, o desemprego crescente e a crise do erário podem ser trazidos à percepção da opinião pública numa sugestiva ligação com os custos do Estado de bem-estar⁴³.

Como o Estado social tem de deixar intacto o modo de funcionamento do sistema econômico, não lhe é possível exercer influência sobre a atividade privada de investimentos senão por intervenções ajustadas ao sistema. Ele não teria, de forma alguma, poder para isso também porque a redistribuição de renda limita-se, no essencial, a um relacionamento horizontal no grupo de trabalhadores dependentes e não toca na estrutura específica do poder de classe, especialmente na propriedade dos meios de produção⁴⁴.

O Estado intervencionista teve de receber do poder de governar, alcançado pela via parlamentar, a força e a capacidade para agir em relação à obstinação sistêmica da economia. Os reformadores consideraram ponto pacífico que o Estado ativo interviesse não apenas no ciclo econômico, mas também no ciclo vital de seus cidadãos, reformando as condições de vida dos empregados, afastando do mundo da vida dos trabalhadores dependentes os efeitos destrutivos

40 *Idem, ibidem*, p. 112.

41 *Idem, ibidem*, p. 107.

42 HABERMAS, Jürgen. **A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas**. Trad. Carlos Alberto Novaes. Revista Novos estudos, N.º 18. CEBRAP, 1987, p. 108.

43 *Idem, ibidem*, p. 108.

44 *Idem, ibidem*, p. 108.

de um crescimento econômico propenso a crise, sendo, com efeito, a meta do programa sócio-estatal. E, realmente, um alto grau de justiça foi alcançado dessa maneira⁴⁵.

A esses instrumentos concatenou-se uma práxis de singularização dos fatos, normatização e vigilância, cuja brutalidade reificante e subjetivante Foucault perquiriu nas capilaridades mais tênues da comunicação cotidiana. As deformações de um mundo da vida regulamentado, analisado, controlado e protegido são, certamente, mais refinadas do que as formas palpáveis de exploração material e empobrecimento. Mas nem por isso os conflitos sociais deslocados e internalizados no psíquico e no corpóreo são menos destrutivos. Em suma, o projeto sócio-estatal como tal aloja uma contradição entre fins e meios. Seu objetivo é a criação de formas de vida estruturadas igualmente, gerando liberdade de movimentos para auto-realização e a espontaneidade individual. Mas obviamente esse objetivo não pode ser diretamente alcançado pela transição jurídico-administrativa de um programa político. A produção de novas formas de vida está além das forças de que o medium poder dispõe⁴⁶.

Mas a administração não só estrutura o processo de legislação em grande parte ela também o controla; ela tem de, por seu lado, selar compromissos com clientes poderosos. Também o governo tem de esforçar-se para obter simultaneamente apoio das massas e dos investidores privados⁴⁷.

Desde a metade dos anos 1970, os limites do projeto do Estado social ficaram evidentes, sem que até agora nenhuma alternativa clara seja reconhecível⁴⁸. Fazem-se sentir as limitações estruturais sob as quais o compromisso sócio estatal foi criado e mantido⁴⁹. Por um lado, os paradigmas do sistema de empregos e do poder estatal democraticamente legitimado e, por outro, os paradigmas intervencionista e regulador do Estado social, evidenciam-se como obstáculos que o Estado social pôs em seu próprio caminho, perdendo a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada⁵⁰. É justamente a falta de alternativas, talvez mesmo a irreversibilidade dessas estruturas de compromisso, pelas quais se continua a lutar, que se apresenta o dilema de que o capitalismo desenvolvido nem pode viver sem o Estado social nem coexistir com sua expansão contínua⁵¹.

Já não se trata de assegurar o emprego por tempo integral elevado à condição de norma. Tal projeto jamais poderia esgotar-se na tentativa do estabelecimento de uma renda mínima, mesmo sobre o potencial crescente e cada vez mais marginalizado daqueles que continuam na reserva, pois não seria revolucionária o bastante, mesmo se o mundo da vida pudesse ser

45 *Idem, ibidem*, p. 108.

46 HABERMAS. Jürgen. *A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*. Trad. Carlos Alberto Novaes. Revista Novos estudos, N.º 18. CEBRAP, 1987, p. 109.

47 *Idem, ibidem*, p. 113.

48 *Idem, ibidem*, p. 106.

49 *Idem, ibidem*, p. 108.

50 *Idem, ibidem*, p. 106.

51 *Idem, ibidem*, p. 109.

protegido não apenas contra imperativos desumanos do sistema de emprego, mas também contra os contraproducentes efeitos colaterais de uma proteção administrativa da existência como um todo⁵², pois, quanto mais complexos se tornam os sistemas necessitados de controle, tanto maiores as possibilidades de efeitos colaterais disfuncionais⁵³.

Seja como for, o que para a utopia se uma sociedade do trabalho era pressuposto ou condição marginal nos dias de hoje converteu-se em tema. E com esse tema os acentos utópicos deslocam-se do conceito do trabalho para o conceito da comunicação⁵⁴.

Com a mudança de paradigmas de sociedade do trabalho para a sociedade da comunicação, o tipo de ligação com a tradição utópica também muda. Mais decisiva ainda é a remoção da ilusão metodológica que esteve ligada aos projetos de uma totalidade concreta de possibilidades futuras de vida, pois essa totalidade não pode ser emancipada. O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade intacta, e às condições necessárias, embora gerais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo de formação discursiva da vontade, as quais poderiam criar as condições para os próprios participantes realizarem segundo necessidades e ideias próprias, e por iniciativa própria as possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada⁵⁵.

4. A crise de legitimidade do sistema político representativo e do direito coercitivo

O Estado moderno pressupõe como princípio de sua própria verdade a soberania popular, e esta, por sua vez, deve ser a opinião pública, como origem de toda a autoridade das decisões totalitárias, de modo que falta à democracia a substância de sua própria verdade. O momento da “publicidade” que garanta a racionalidade deve ser salvo às custas de seu outro momento, o da generalidade, que garante a acessibilidade a todos. No processo de formação da opinião e da vontade nas democracias de massas, a opinião do povo, independente das organizações através das quais ela passa a ser mobilizada e integrada, raramente ainda mantém alguma função politicamente relevante. (HABERMAS; 2003: p. 276 – 277).

Em *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas (2003) demonstra que pouca coisa mudou da esfera pública helênica à esfera pública burguesa, enquanto espaço público destinado ao processo discursivo de formação da opinião e da vontade e, de decisão dos cidadãos sobre os rumos da *pólis* e de suas vidas, no que tange à meritocracia dos iguais, em que o acesso sempre dependeu de formação cultural e patrimônio. Demonstra ainda, que o

52 *Idem, ibidem*, p. 112.

53 *Idem, ibidem*, p. 105.

54 HABERMAS. Jürgen. *A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*. Trad. Carlos Alberto Novaes. Revista Novos estudos, N.º 18. CEBRAP, 1987. p. 114.

55 *Idem, ibidem*, p. 114.

conceito Kantiano original de esclarecimento racional dialético, traduzido como opinião pública crítica, geradora de um consenso, pela posituação no direito, continua válido como ideia norteadora nas democracias modernas. Mas, deixa a incógnita de como fazê-la aflorar diante de um Parlamento plebiscitário de decisões arbitrárias e discussões meramente encenadas, de uma publicidade midiática manipulativa e de uma opinião pública não-crítica, com as quais a participação popular restringe-se ao momento eleitoral⁵⁶. Recordar-se a crítica de Marx, naquele contexto de ascensão ao Parlamento de uma classe burguesa que explorava a classe operária, o ideal da esfera pública burguesa como mera ideologia, a opinião pública como falsa consciência e o poder político como poder organizado de outras classes para sua dominação no sistema capitalista. Visando a neutralização do poder social e da dominação política, propôs um antimodelo pautado na emancipação da esfera pública cuja autonomia não deveria se basear mais na propriedade privada, mas que estivesse fundamentada na própria esfera pública, universalizada⁵⁷.

Em *O Poder Simbólico*, Bourdieu (1989) critica o empirismo moral de Kant a Hegel, em que cada indivíduo tem sua formação moral, tentando estabelecer normas morais de conduta, e essa moral vai nortear a interpretação da norma pelo indivíduo⁵⁸, como nos imperativos categóricos. Busca em Durkheim o entendimento do fenômeno de imigração das ideias, por meio do qual a transferência de ideias e seu simbolismo por grupos sociais costuma ocorrer de forma social arbitrária e autônoma, geralmente prejudicada pelo afastamento da própria concepção do sistema de referências teóricas nas quais se originaram, como instrumento de uma racionalidade para interpretação, com risco de reducionismo⁵⁹.

A solidariedade, do antigo simbolismo cristão, passa a ser percebida como função social de um simbolismo estruturante e, mais tarde, por sua função política de um simbolismo estruturado, por se instituir no sistema estruturado de Estado, contribuindo assim para reprodução da ordem social. Esse poder estruturado, enquanto compreensão da lógica desse poder simbólico, passa a exigir a integridade como condição de integração moral, que gera presunção de legitimidade no mundo social⁶⁰.

Nessa percepção das estruturas simbólicas como instrumento de dominação, se insere a língua como sistema simbólico estruturado de intelegibilidade, estrutura lógica, funções políticas (Marx), expressão sistemática no direito (Engels), relacionando-as com interesses de classes dominantes, que sob a visão de domínio, se afastam da visão de Durkheim de consenso.

56 HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Traduzido por: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. pp.16-17, 104.

57 *Idem, ibidem*, p.154.

58 BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989. p. 8 §1º.

59 BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989. p.7§2º e 8§2º.

60 *Idem, ibidem*, p. 10.

Assim, ocorre a instuição de linguagem e cultura de classe que consegue manipular a força estruturadora da linguagem simbólica para gerar um consenso e aceitabilidade integradoras entre as classes⁶¹.

Em *A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, Habermas (1987) critica o sistema representativo pelo fato dos partidos, corporações legislativas, burocracias terem de levar em conta a pressão não declarada dos imperativos funcionais e colocá-los em harmonia com a opinião pública, a fim de simultaneamente obter apoio das massas e dos investidores privados, o que resulta numa *política simbólica*⁶².

Em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas (1997) retoma essa discussão sob o questionamento da legitimidade de um sistema jurídico que se tornou mais um sistema de dominação, em que os representantes eleitos decidem arbitrariamente segundo interesses privados, pressionados por imperativos sistêmicos do mundo da vida, sobretudo pela mão invisível do mercado e cuja validação tem sido dada pela legalidade da forma jurídica e da coercitividade de suas sanções⁶³. Ele demonstra a crise de legitimidade do sistema político representativo, e da força normativa do direito racional, traduzidos na tensão entre facticidade do cumprimento de normas e sua aceitabilidade racional por todos os membros de uma dada comunidade jurídica⁶⁴.

Em *O futuro da democracia*, Bobbio (2006) identifica as promessas da democracia indireta ou representativa: (a) da vontade geral como centro de poder e; (b) do representante cujo dever seria buscar apenas o bem comum; criticando⁶⁵: (c) a dominação das oligarquias políticas; (d) o espaço limitado da participação popular; (e) a persistência de um poder invisível; e (f) a apatia política do cidadão.

5. A insuficiência dos procedimentos de democracia participativa adotados pelos Conselhos de Gestão introduzidos no Brasil nas últimas décadas

No Brasil, a partir da Constituição de 1988 os Conselhos Gestores surgem no âmbito das políticas públicas com o objetivo de exercer o controle social sobre o governo, na condução do repasse de recursos dos fundos federais e processo de descentralização⁶⁶, aos interesses sociais⁶⁷.

61 *Idem, ibidem*, p. 10.

62 HABERMAS, Jürgen. *A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*. Trad. Carlos Alberto Novaes. Revista Novos estudos, N.º 18. CEBRAP, 1987, p. 113.

63 HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol.1. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1997. pp. 54-62, 121-122.

64 *Idem, ibidem*, p. 65.

65 BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. Trad. por Marco Aurélio Nogueira. 10 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006. pp. 34 - 45.

66 GOMES, Eduardo Granha Magalhães. *Conselhos Gestores de Políticas Públicas: Democracia, Controle Social e Instituições*. São Paulo: EAESP/FGV, 2003. pp.4, 15.

67 Artigos 5º, 6º, 10 e 225 CF/88.

Ligados à gestão dos fundos nacionais de educação (Conselhos de Acompanhamento e Controle Social do Fundeb, Lei n.º 11.494/07 e Conselho Nacional de Educação, Lei n.º 9.394/96); saúde (Lei n.º 8.142/90 Conselhos municipais de Saúde no âmbito do Sistema Único de Saúde – SUS); moradia (Conselho Nacional das Cidades); lazer (Conselho Nacional de Esportes, Decreto n.º 4.201/2002, e Conselho Nacional de Política Cultural, Decreto n.º 5.520/05); proteção à maternidade e à infância (Conselho Nacional da Criança e Adolescente, Lei n. 8.742/93), e trabalho (Conselho Nacional do trabalho, Decreto n.º 5.063/04), rapidamente esses Conselhos se disseminam pelos demais entes da federação, seguindo os moldes do Governo Federal.

Constituindo normalmente órgãos públicos de composição paritária, distribuída entre sociedade civil e governo, criados por lei, de caráter obrigatório vinculado ao repasse de recursos federais, com atribuições consultivas, deliberativas e/ou de controle, os conselhos atuam em diversas frentes, como na gestão de políticas setoriais. (TEIXEIRA, 2000, p.102).

Seu desenho funcional objetiva contrapor ao poder político-econômico a participação de pessoas jurídicas representantes de interesses da sociedade civil, de forma que a participação direta e individual da população reduz-se a mera oitiva e, ao final, os Conselheiros também decidem desvinculada e arbitrariamente segundo interesses próprios⁶⁸.

Dessa forma, esse modelo evidencia-se insuficiente na garantia legítima do interesse popular, tanto como órgão paritário, quanto como combinação de procedimentos de deliberação e representação, que perpetua a lógica de dominação política do sistema representativo.

Como solução, é preciso modificar sua estrutura funcional, garantindo os direitos políticos de sufrágio universal e voto direto, aos Conselhos de Gestão, na forma dos incisos I e II do artigo 14 da Constituição Federal de 1988, e da Lei 9.709/98.

A experiência de Orçamento Participativo no Brasil surgiu na cidade de Porto Alegre⁶⁹, em 1989. O Orçamento Participativo é um instrumento de participação popular nas discussões e definições sobre o orçamento público, municipal, regional ou federal.

Atualmente, existem diferentes modelos de Orçamento Participativo sendo experimentados por diversos municípios em todo o Brasil. Mas, o problema de todos eles, enquanto modo presencial de votação que vem sendo adotado, reside de utilizarem-se da representatividade como meio de viabilização das decisões. O que, obviamente aproxima aos horrores do sistema político representativo.

68 GOMES, Eduardo Granha Magalhães. **Conselhos Gestores de Políticas Públicas: Democracia, Controle Social e Instituições**. São Paulo: EAESP/FGV, 2003. pp.42-50.

69 FIGUEIREDO, Frederico de Carvalho. **Da administração pública gerencial ao orçamento participativo digital – buscando a participação popular**. Disponível em: <www.eumed.net/rev/cccss/05/fmok.htm>. Acesso em: 11/05/2010.

A solução seria a uniformização deles segundo o modelo de *Orçamento Participativo Digital de Belo Horizonte*⁷⁰, que inovou ao permitir o voto direto de todos os cidadãos, mostrando-se legítimo instrumento de autolegislação democrática, segundo a proposta habermasiana de sufrágio universal e voto direto.

6. Analisando as possibilidades

Um dos maiores absurdos da Constituição Federal de 1988, que incorporou a *Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948*, inaugurando, na prática, o voto direto e o sufrágio universal, é que ainda se tenham procedimentos como o do artigo 81§1º da CF/88, *in verbis*:

“Art. 81. *Vagando os cargos de Presidente e Vice-Presidente da República, far-se-á a eleição noventa dias, depois de aberta a última vaga. §1º. Ocorrendo a vacância nos últimos dois anos do período presidencial, a eleição para ambos os cargos será feita trinta dias depois da última vaga, pelo Congresso Nacional, na forma da lei.*” (BRASIL; CF/88)

Segundo ele, ocorrendo a vacância nos últimos dois anos do período presidencial, a eleição para ambos os cargos será feita 30 dias depois da última vaga, pelo Congresso Nacional. Esse foi um dos artigos recepcionados pela Constituição Federal de 1988 das constituições dos regimes ditatoriais do Brasil.

Esse artigo está em conflito com o art. 60 §4º, cláusula pétrea que tutela, dentre outros, o direito político de sufrágio universal e voto direto, *in verbis*:

“Art. 60. (...)§4º *Não será objeto de deliberação a proposta de emenda constitucional tendente a abolir: I – a forma federativa de Estado; II – voto direto, secreto, universal e periódico; III – a separação dos poderes; IV – os direitos e garantias individuais.*”(BRASIL; CF/88)

A solução vislumbrada, é flexibilizar o cumprimento do art. 81§1º da CF/88, de forma que o Congresso Nacional, coordene realização de um plebiscito, na forma do inciso I do artigo 14 da Constituição Federal de 1988 e da Lei 9.709/98, para que a população decida individual e diretamente. Essa não é a única forma de autoritarismo presente na Constituição Federal, cujos demais exemplos serão abordados a seguir.

Os tratados internacionais são homologados pelo Congresso Nacional, conforme inciso I do art. 49 da CF/88, com força de lei ordinária. Os tratados internacionais que versem sobre Direitos Humanos e forem homologados conforme §3º da CF/88, terão força de Emenda Constitucional, configurando-se parâmetro de controle das normas infraconstitucionais.

70 FIGUEIREDO, Frederico de Carvalho. **Da administração pública gerencial ao orçamento participativo digital – buscando a participação popular.** Disponível em: <www.eumed.net/rev/cccss/05/fmok.htm>. Acesso em: 11/05/2011.

Em 1992, o Brasil ratificou a Convenção Americana sobre Direitos Humanos⁷¹, conhecida como o Pacto de São José da Costa Rica, com força de Emenda Constitucional. Em 1998, houve o reconhecimento da jurisdição da Corte Interamericana, órgão previsto naquela convenção com competência para julgar os Estados-partes por violações de direitos humanos.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos é um órgão também criado pelo Pacto, com competência para examinar as denúncias encaminhadas por indivíduos ou entidades não-governamentais, contendo violação de direitos humanos por um Estado-parte do Pacto de São José da Costa Rica.

As sentenças da Corte Interamericana são equiparadas à sentença nacional, pois nesse tratado assinado e ratificado pelo Decreto n.º 678/92, transferiu parcela do seu poder de *imperium* quando se sujeitou à jurisdição da Corte, não havendo portanto, a possibilidade de se falar em desrespeito à autonomia ou em exclusividade do Poder Judiciário ao acatar tal decisão, sem necessidade de homologação, como no caso da sentença estrangeira⁷².

A partir de então, com a vigência do Tratado de São José da Costa Rica, por força do art. 46.a, transitando em julgado a sentença no ordenamento jurídico interno, que ofenda qualquer termo do Pacto, cabe recurso à Corte Interamericana de Direitos Humanos.

O art. 68.2 da Convenção Americana de Direitos Humanos dispõe que a indenização fixada na sentença da Corte poderá ser executada no país respectivo pelo processo interno vigente para a execução de sentenças contra o Estado. Nesse sentido, pode-se afirmar que as decisões da Corte Interamericana não necessitam de homologação na ordem interna⁷³, e que o procedimento a ser adotado para o pagamento das indenizações fixadas pela Corte Interamericana deve ser o mesmo adotado no ordenamento interno brasileiro, *in casu*, o procedimento especial do precatório.

O precatório é um procedimento especial⁷⁴ de execução por quantia certa contra a Fazenda Pública, regulado pelo art. 100 da CF/88 e arts. 730 e 731 CPC, que consiste na requisição da autoridade judiciária à autoridade administrativa, para que a verba necessária à satisfação do exequente seja incluída no orçamento do exercício financeiro subsequente e o respectivo crédito fique à disposição do requisitante. O precatório, segundo o §1º do art. 100 da CF/88, depende da existência de título executivo judicial, mas há precedentes de execução de títulos extrajudiciais⁷⁵ contra a Fazenda Pública, em inúmeras decisões do STJ. O precatório

71 Decreto n.º 678/92.

72 Letra “i” do inciso I do art. 105 da CF/88.

73 PETIOK, Patrick. **A responsabilidade internacional do Estado Brasileiro por violação de direitos humanos: o pagamento de reparações**. Dissertação para obtenção do título de mestre pela faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2005, p.169.

74 JÚNIOR, Humberto Theodoro. **Precatórios, problemas e soluções: A execução contra a fazenda pública e os crônicos problemas do precatório**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2005. p.46 e 50.

75 STJ, 2ª T., Resp 289.421-SP, Rel. Min. Eliana Calmon, ac. 5.3.2002; no mesmo sentido: STJ, 3ª T., Resp 42.774-6/

aplica-se a todas as execuções judiciais de créditos pecuniários, independente da natureza do crédito ou de quem figure como exequente, ressalvados os créditos de pequeno valor⁷⁶.

Para a Justiça Federal o valor teto dispensado de precatório é de 60 salários mínimos, fixado pela Lei 10.259/2001. O §3º do art. 100 CF/88 (E.C. n.º 30) estende a dispensa de precatório à União, Estados e Municípios. Embora autorizados no §5º do art. 100 CF/88 a adotar limites próprios, enquanto não estabelecerem em lei própria tal limite prevalece, transitoriamente, por força do art. 87 da ADCT (E.C. n.º 37), o limite de 40 salários mínimos perante a Fazenda dos Estados e do Distrito Federal, e de 30 salários mínimos perante a Fazenda dos Municípios.

O sistema de precatórios surgiu⁷⁷ com a Constituição de 1934 no intuito de moralizar os pagamentos feitos sem critério pelo Estado. Até então, o sistema utilizado de pagamento das sentenças judiciais condenatórias ao erário era de submissão “aleatória”, o que estimulava a advocacia administrativa e favorecia o pagamento de certos créditos em relação a outros. Com a promulgação da CF/88, haviam duas filas em ordem cronológica de precatório, sendo uma para créditos de natureza alimentícia e outra para os de natureza não alimentar, sendo que estes últimos eram pagos prioritariamente em relação aos primeiros⁷⁸. Com a Emenda Constitucional n.º 62/2009, que alterou a redação do art. 100 CF/88, passaram a existir três ordens cronológicas distintas elencadas conforme prioridade no pagamento⁷⁹: a primeira, relativa aos débitos de natureza alimentícia cujos titulares tenham 60 anos de idade ou mais na data de expedição do precatório ou sejam portadores de doença grave⁸⁰, até o valor equivalente ao triplo do valor dispensado de precatório⁸¹; a segunda, relativa aos demais débitos de natureza alimentar e a terceira, relativa aos demais débitos de outra natureza.

Os débitos de natureza alimentícia *compreendem todos aqueles decorrentes de salários, vencimentos, proventos, pensões e suas complementações, benefícios previdenciários*

SP, Rel. Min. Costa Leite, ac. 9.8.1994; RSTJ 63/435; STJ, 3ª T., Resp 79.222/RS, Min. Rel. Nilson Novaes, ac. 25.11.1996, RSTJ 95/259.

76 CUNHA, Leonardo José Carneiro da. **Revista Dialética do Direito Processual: A execução contra a fazenda pública e as alterações impostas pela Emenda Constitucional n.º 62/2009**. 85ª ed. São Paulo: 2010. p.18, 21; e JÚNIOR, Humberto Theodoro. **Precatórios, problemas e soluções: A execução contra a fazenda pública e os crônicos problemas do precatório**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2005. p.58-59.

77 PETIOK, Patrick. **A responsabilidade internacional do Estado Brasileiro por violação de direitos humanos: o pagamento de reparações**. Dissertação para obtenção do título de mestre pela faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2005, p.130-131.

78 CUNHA, Leonardo José Carneiro da. **Revista Dialética do Direito Processual: A execução contra a fazenda pública e as alterações impostas pela Emenda Constitucional n.º 62/2009**. 85ª ed. São Paulo: 2010. p.19.

79 §2º do art. 100 CF/88. Súmula 144 do STJ. Súmula 655 do STF.

80 CUNHA, Leonardo José Carneiro da. **Revista Dialética do Direito Processual: A execução contra a fazenda pública e as alterações impostas pela Emenda Constitucional n.º 62/2009**. 85ª ed. São Paulo: 2010. p.21. Necessidade de definição de doença grave em lei, e existência de carência de regulamentação dessa prioridade.

81 CUNHA, Leonardo José Carneiro da. **Revista Dialética do Direito Processual: A execução contra a fazenda pública e as alterações impostas pela Emenda Constitucional n.º 62/2009**. 85ª ed. São Paulo: 2010. p.22.

e indenizações por morte ou invalidez, fundadas na responsabilidade civil, em virtude de sentença transitada em julgado⁸². Embora não seja entendimento pacífico, há doutrinadores que entendem tratar-se de rol meramente exemplificativo⁸³. Entendimento esse que tornaria possível que as indenizações fixadas pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, fossem consideradas como créditos de natureza alimentícia, nos termos do art. 100 da CF/88.

Em 22 de novembro de 1999, a brasileira Irene Ximenes Lopes exerceu seu direito de petição perante a Comissão Interamericana de direitos Humanos, levando ao seu conhecimento divesas atrocidades cometidas a seu irmão Damião Ximenes Lopes, que culminaram com a sua morte em uma clínica psiquiátrica em Sobral – CE, alegando culpa do Estado Brasileiro, uma vez que a referida clínica era conveniada ao Sistema Único de Saúde – SUS, ou seja, prestava serviço público e alegou, ainda, a demora na prestação jurisdicional e omissão na conduta de investigação dos fatos. Após a análise do caso Daniel Ximenes Lopes, caso n. 12.237, a Comissão Interamericana o apresentou para julgamento pela Corte em outubro de 2002. Verificou-se que Damião fora vítima de tortura e, ainda, a lentidão da Justiça Brasileira no despacho dos processos civil e criminal, que após sete anos do ocorrido, ainda não haviam sido concluídos. Assim, em 2006, condenou o Brasil por violação dos direitos humanos nos artigos 4º (direito à vida), 5º (direito à integridade pessoal), 8º (direito às garantias processuais), e 25 (direito à proteção judicial) todos do Pacto de São José da Costa Rica. Essa sentença impôs ao Brasil a obrigação de pagar uma indenização pecuniária aos familiares da vítima, além de medidas de não repetição, na forma de políticas públicas de capacitação profissional para os profissionais de atendimento psiquiátrico do SUS.

Em relação às políticas públicas de medida de não repetição, algumas foram adotadas e reconhecidas na própria sentença, como a aprovação da Lei n.10.216/01, a Lei da Reforma Psiquiátrica. Em relação à indenização pecuniária, o governo brasileiro editou o Decreto n.º 6.185/07 autorizando a Secretaria Especial de Direitos Humanos, da Presidência da República, a dar cumprimento à sentença, considerando a criação prévia de uma rubrica orçamentária para pagamento de indenização a vítimas de violações de obrigações contraídas pela União por meio de adesão a tratados internacionais de proteção aos direitos humanos⁸⁴.

Formalmente, ao ratificar o Pacto de São José da Costa Rica, o Brasil assumiu o dever de adequar seu ordenamento jurídico interno à norma internacional⁸⁵, não podendo invocar questões de ordem interna para descumprimento de uma Corte Internacional⁸⁶. Mas, ao proceder dessa forma, de cumprimento mediante decreto, o Presidente da República burla

82 §1º-A do art. 100 da CF, com o acréscimo da E.C. nº 30/2000.

83 STF, 2ªT., RE 170.220-6/SP, Rel. Min. Marco Aurélio, ac. 19.5.1998, DJU 7.8.1998.

84 Art. 1º do Decreto n.º 6.185/07.

85 Art. 2º do Pacto de São José da Costa Rica.

86 Art. 27 da Convenção de Viena.

o procedimento e a fila dos precatórios, bem como a competência do Poder Judiciário de garantir seu cumprimento pelo Poder Executivo. Trata-se portanto de flagrante violação do art. 100 da CF/88, gerando incertezas e insegurança jurídica no ordenamento jurídico interno.

Como não houve um posicionamento do Congresso Nacional sobre a forma de execução dessas decisões no ordenamento jurídico interno ou controle concentrado abstrato de constitucionalidade por parte dos legitimados⁸⁷, e muito menos o controle difuso concreto daqueles preteridos que se encontram nas filas tradicionais do precatório⁸⁸, na atual situação, é latente a necessidade de uma Emenda Constitucional disciplinando o procedimento.

A questão é se realmente há interesse do povo que o Congresso Nacional elabore uma Emenda Constitucional para preterir pagamentos prolatados em decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos, seguindo a lógica dos Decretos Presidenciais. Nesse sentido, melhor seria a realização de um plebiscito, na forma do inciso I do artigo 14 da Constituição Federal de 1988, e da Lei 9.709/98, verificando o interesse da população sobre o assunto.

Outro exemplo, é o do inciso I do art. 49 da CF/88, *in verbis*: *É competência exclusiva do Congresso Nacional: I – resolver definitivamente sobre tratados, acordos ou atos internacionais, que acarretam encargos ou compromissos gravosos ao patrimônio nacional.* (BRASIL; CF/88)

Com a redação dada ao art. 62 pela EC 32/2001, o Presidente da República pode reeditar uma Medida Provisória a cada sessão legislativo, ou seja, a cada ano, *in verbis*:

“Art. 62. em caso de relevante urgência, o Presidente da República poderá adotar medidas provisórias, com força de lei, devendo submetê-las de imediato ao Congresso Nacional. (...) §7º prorroga-se uma única vez, por igual período, a vigência da medida provisória, no prazo de 60 dias, contado da sua publicação, não tiver sua votação encerrada, nas duas casas do Congresso Nacional. (...) §10º. Vedada a reedição, na mesma sessão legislativa, de medida provisória que tenha sido rejeitada ou que tenha perdido a sua eficácia por decurso de prazo.” (BRASIL; CF/88)

O problema é que, na prática, existem tratados internacionais não convalidados pelo Congresso Nacional na forma do inciso I do art. 49 da CF/88, e o Presidente da República, muitas vezes, replica o teor desse tratado no ordenamento jurídico interno e, ainda, fica reeditando-o por meio de Medida Provisória.

Como exemplo, tem-se a Medida Provisória de n.º 2.200/2001, lei que institui o ICP-Brasil, Sistema Integrado de Chaves Públicas e Privadas, lei modelo da UNCITRAL/ONU, que não foi aprovada pelo poder constituinte derivado na forma do inciso I do artigo 49 CF/88, mas vem sendo reeditado pelo Presidente da República, várias leis do ordenamento jurídico

87 Art. 103 inciso I CF/88, competência originária para ADIN direta e indireta.

88 Princípio da preterição.

interno, como a lei do processo eletrônico da justiça federal e a lei que permite ao Presidente sancionar leis por via eletrônica, baseiam-se no ICP-Brasil.

Nessa questão, a solução seria a realização de um plebiscito, na forma do inciso I do artigo 14 da Constituição Federal de 1988, e da Lei 9.709/98, verificando o interesse da população de aceitar ou não essas leis do poder constituinte transnacional.

7. Conclusão

Reavaliar as estruturas do Estado Democrático de Direito e propor a sua reconstrução de forma intersubjetiva significa a busca por um espaço plural de participação feita com deliberação, respeito, tolerância e reconhecimento das minorias, ambiência de consenso e dissenso, argumentação e diálogo, solidariedade e inclusão, e, principalmente, de luta pela dignidade humana.

Com efeito, a teoria habermasiana supera alguns pontos da democracia participativa: além da inclusão do povo nas etapas decisórias, propõe uma relação argumentativa crítica entre os cidadãos, que além da reflexividade educativa, passam a ser capazes de originar opiniões livres e racionais que expressem mais adequadamente a vontade coletiva no seio da discussão pública, bem como de auto-organização democrática, em que cada indivíduo seja, ao mesmo tempo, autor e destinatário de seu direito, bem como dos rumos de sua comunidade jurídica emancipada.

Assim, para a aproximação da realidade democrática brasileira, cuja Constituição permanece assombrada por resquícios autoritários e práticas intransparentes, a proposta habermasiana de uma democracia procedimental calcada na política deliberativa, os direitos políticos de sufrágio universal e voto direto ganham importância central à institucionalização jurídica da opinião e da vontade de uma esfera pública pluralista e desconcentrada de uma sociedade complexa altamente diferenciada.

Nesse sentido, evidencia-se como fundamental, no Brasil, a ampliação de garantias constitucionais de consulta popular, quando das possibilidades previstas nos artigos 81§1º, 100 e 49 inciso I da Constituição Federal de 1988, e aos Conselhos de Gestão as quais se propõe proceder mediante plebiscito, na forma do inciso I do artigo 14 da Constituição Federal de 1988, e da Lei 9.709/98.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*. Trad. por Marco Aurélio Nogueira. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

CUNHA, Leonardo José Carneiro da. A execução contra a fazenda pública e as alterações impostas pela Emenda Constitucional n.º 62/2009. *Revista Dialética do Direito Processual*, São Paulo, n. 85, p. 19-37, abr. 2010.

FIGUEIREDO, Frederico de Carvalho. *Da administração pública gerencial ao orçamento participativo digital: buscando a participação popular*. Disponível em: <www.eumed.net/rev/cccss/05/fmok.htm>. Acesso em: 05/11/2010.

GOMES, Eduardo Granha Magalhães. *Conselhos gestores de políticas públicas: democracia, controle social e instituições*. São Paulo: EAESP/FGV, 2003.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Trad. Carlos Alberto Novaes. *Revista Novos Estudos*, n. 18., 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Traduzido por: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Notas pragmáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

THEODORO JÚNIOR, Humberto. *A execução contra a fazenda pública e os crônicos problemas do precatório*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005. p. 45-66.

MENDES, Gilmar Ferreira. Evolução do Direito Constitucional brasileiro e controle de constitucionalidade. In: _____. *Caderno de Direito Constitucional: controle de constitucionalidade*, v. 5. Porto Alegre: Escola de Magistratura do Tribunal Regional Federal da 4ª Região, 2006.

TEIXEIRA, Elenaldo Celso. *Conselhos de políticas públicas*. São Paulo: Pólis, 2000.

BRASIL. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acesso em: 05/04/2011.

_____. *Lei n.º 9.709/98, que regulamenta os procedimento de consulta popular do artigo 14 da Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9709.htm>. Acesso em: 05/04/2011.

_____. *Convenção americana sobre Direitos Humanos Pacto de São José da Costa Rica*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/anexo/and678-92.pdf>. Acesso em: 05/04/2011.

COMPLEMENTAÇÃO FUNCIONAL DOS DÉFICITS DA MORAL RACIONAL PELO DIREITO POSITIVO

André Luiz Souza Coelho¹

1. Introdução

Esta comunicação pretende explicar os dois elementos da distinção que Habermas traça, no Capítulo III de *Direito e Democracia*, entre moral racional e direito positivo *do ponto de vista sociológico*. O primeiro elemento, ao qual daremos menor atenção, é a tese de que a moral racional e o direito positivo são diferenciações distintas oriundas da desintegração da eticidade tradicional, a primeira das quais, a moral racional, se desenvolvendo como um sistema de símbolos, e a segunda, o direito positivo, se desenvolvendo como, ao mesmo tempo, um sistema de símbolos e um sistema de ação. Tentaremos mostrar que, para Habermas, com a o processo de racionalização, os argumentos ontoteológicos e soteriológicos deixaram de estar disponíveis e as novas demandas e pressões que os níveis da cultura e da personalidade exerceram sobre o nível das ordens sociais normativas obrigaram a uma especialização entre questões morais e questões jurídicas. Já o segundo elemento da distinção entre moral e direito do ponto de vista sociológico, ao qual daremos mais atenção, é a tese de que o direito positivo complementa déficits funcionais da moral racional, nomeadamente seus déficits cognitivo, motivacional e organizativo. Quanto a este ponto, chamaremos atenção para alguns pressupostos sem os quais a tese de Habermas pode ser entendida num sentido equivocado e tentaremos mostrar exatamente em que situações ele supõe que os déficits funcionais da moral vêm à tona e de que forma o direito seria capaz de complementá-los.

O ponto de vista *sociológico* da distinção entre moral e direito, único a que nos dedicaremos nesta comunicação, desempenha, contudo, na explicação de Habermas, o papel de ser a contrapartida empírica de uma distinção fixada inicialmente em termos normativos. Do ponto de vista *normativo*, Habermas traça entre moral e direito quatro tipos de distinção: quanto aos diferentes referentes de normas morais e jurídicas; quanto às diferentes versões do princípio do discurso que regulam os discursos morais e os jurídicos; quanto à manifestação da autonomia, unitária no caso da moral, bipartida em pública e privada no caso do direito; e, por fim, quanto à lógica da argumentação,

¹ Professor de Filosofia do Direito do Centro Universitário do Para (CESUPA) e Doutorando pelo PPGF da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC. Email: andrescoelho@uol.com.br

plana e restrita a argumentos morais, no caso da moral, e multinivelada e aberta para argumentos pragmáticos, éticos e morais no caso do direito. Estas distinções, relativas, repetimos, ao ponto de vista normativo, não serão objeto de nosso exame nesta comunicação. Mas, para melhor compreensão dos aspectos sociológicos da distinção, é importante ter em mente que, para Habermas, tais aspectos viriam complementar os referidos correlatos normativos, mantendo-se Habermas, assim, também neste ponto, ao menos em sua autointerpretação, fiel ao programa metodológico, que havia enunciado no Capítulo II de *Direito e Democracia*, de uma teoria crítica capaz de articular os dois pontos de vista e não se perder-se nem no normativismo vazio nem no empirismo cego.

2. Diferenciação a partir da eticidade tradicional

Quando, no texto do Capítulo III de *Direito e Democracia*, Habermas começa a fazer a explicação da distinção empírica entre moral racional e direito positivo, é o momento de trocar as lentes de estudo, transitando de um ponto de vista que tinha sido até então normativo para um ponto de vista que pretende ser de então em diante sociológico. Este novo ponto de vista, contudo, exige uma contextualização prévia. Dentro do quadro evolucionista com que Habermas costuma lidar em seus textos, as condições da racionalidade moderna, incluindo a racionalidade prática da moral e do direito modernos, se afirmaram em ruptura e contraste com um pano de fundo anterior, ao qual ele se refere com vários nomes, como “ethos abrangente”, “cosmovisão religiosa”, “visão de mundo católica”, “eticidade tradicional” ou “ethos da sociedade global”. Como Habermas se refere a este pano de fundo ético pré-moderno quase sempre apenas para ressaltar as diferenças em relação à situação moderna, essa “eticidade tradicional” costuma assumir o papel de um *topos* específico, para cujo êxito argumentativo é importante uma caracterização esquemática, simplista e redutiva, que pinta a pré-modernidade ética como um quadro unitário, consensual e harmônico em que uma única concepção de bem, assimilada e perseguida por todos os indivíduos e instituições, interligava, ao mesmo tempo, no eixo vertical, cultura, sociedade e personalidade e, no eixo horizontal, eticidade, política e direito. É o que percebe na seguinte passagem:

Nas doutrinas do direito natural clássico, especialmente o aristotélico, vigente até o Séc. XIX, e do direito natural cristão, transformado por Tomás, ainda se reflete um ethos da sociedade global que perpassa as camadas da população, interligando as diferentes ordens sociais. Na dimensão vertical dos componentes do mundo da vida, esse ethos fizera com que padrões de valores culturais e instituições recobrissem, de modo satisfatório, os motivos e orientações da ação, cristalizadas nas estruturas da personalidade. No nível horizontal das ordens legítimas, ele tinha interligado os membros normativos da eticidade, da política e do direito (2003a, p. 129).²

2 Evidentemente, esta não é uma caracterização satisfatoriamente realista da situação ética do medievo pré-Reforma. Passa por cima dos conflitos entre visões distintas sobre a cristandade, a Igreja, a relação entre Igreja

A interligação que Habermas afirma que o ethos da sociedade global fazia entre os níveis da cultura, da sociedade e da personalidade no eixo vertical e entre as ordens normativas da eticidade, da política e do direito no eixo horizontal só era possível porque naquela eticidade tradicional havia, ao mesmo tempo, uma concepção unitária de bem e formas diferenciadas como ela envolvia cada elemento social e institucional e lhe atribuía lugar e papel dentro de uma visão abrangente do cosmos. Podemos neste ponto, para ampliar e clarificar esta explicação, recorrer a uma descrição do ethos abrangente pré-moderno que Habermas fornece em *A Inclusão do Outro*, em que a justificação dos mandamentos divinos é ligada ao mesmo tempo com a natureza de deus criador (fundamentos ontoteológicos) e de deus salvador (fundamentos soteriológicos) daquele que emite tais mandamentos:

A justificação ontoteológica recorre a uma instalação do mundo devido à sábia legislação do deus criador. Ela confere ao homem e à comunidade humana um status destacado em meio à criação e, com isso, seu “destino”. Junto com a metafísica da criação entra em jogo a conceptualidade do direito natural das éticas cosmologicamente fundamentadas (...). Aquilo que as coisas são por sua essência tem um conteúdo teleológico. Também o homem é parte de tal ordem essencial; é nela que ele pode ler quem ele é e quem deve ser. O conteúdo racional das leis morais obtém assim uma legitimação ontológica a partir da instalação razoável de tudo que é (HABERMAS, 2004, p. 19-20).

Assim, a concepção católica de mundo podia atribuir a cada coisa seu *telos* próprio, ligado a sua essência, porque dispunha de uma história da criação por parte de um deus onisciente e perfeito. O *telos* a ser perseguido, que consiste na excelência e perfeita realização de cada coisa, depende da natureza e do lugar na criação que deus atribuiu a ela, e isso no que se refere não apenas a anjos, homens, animais etc., mas também, se levarmos adiante a história da criação, ao trabalho, ao sofrimento e à dominação masculina, no episódio da Queda, à relação de confiança entre deus e homens no episódio do Dilúvio, à vida humana, à fé e ao povo eleito na relação com Abraão, ao culto de deus, ao respeito ao outro, ao poder político, à guerra, aos rituais etc., no episódio do Êxodo etc. Esse fundamento ontoteológico não vale

e Estado, o papel do príncipe cristão, o status moral da guerra, do trabalho, da propriedade e da riqueza, os fundamentos religiosos, morais e políticos da divisão do trabalho social etc., ignora totalmente os conflitos, tensos e às vezes inclusive violentos, entre ordens jurídicas laicas e religiosas, entre estatutos religiosos do clero secular e regular, entre autocompreensão secular e religiosa de várias ordens sociais etc. É bastante problemático até que ponto isso se concilia com a concepção de teoria crítica, se não com a classicamente afirmada por Horkheimer e seus seguidores, pelo menos com aquela com que Habermas havia explicitamente se comprometido no Capítulo II de *Direito e Democracia*, mas é a avaliação mais realista do modo simplista com que Habermas lida com o assunto. A nosso ver, a caracterização que Habermas fornece da pré-modernidade ética só pode de fato ser levada em conta se assumirmos que se trata de um quadro contramoderno retroprojetado, que desempenha papel no *topos* argumentativo do contraste pré-moderno versus moderno. Adotando este ponto de vista, podemos agora falar dos vários elementos da descrição da eticidade tradicional não com ênfase em seu ajustamento (sempre problemático) com as múltiplas e complexas imagens que os estudos históricos genuínos nos relevam daquele período, mas com ênfase apenas na função que tais elementos da descrição desempenham no argumento filosófico com que Habermas trabalha.

apenas para os mandamentos divinos, mas sim para toda a visão de mundo e de sociedade que aquela concepção encarnava.

Uma vez que as instituições políticas e sociais da Idade Média contrastavam, amiúde vivamente, com os princípios de uma eticidade judaico-cristã, pode parecer estranha a afirmação de que a cosmovisão religiosa perpassava e legitimava as ordens institucionais existentes. Contudo, neste ponto devemos lembrar que, no interior dessa mesma cosmovisão, se gerou uma série de esquemas, metáforas, símbolos e argumentos a respeito da natureza decaída do homem, da condição deste mundo como “vale de lágrimas”, da distinção entre justiça mundana e justiça divina, da predestinação divina e do “pesado fardo” do poder que se abate sobre os que governam, do papel do príncipe como mantenedor de uma ordem social mundana que exige trabalho, impostos, leis e castigos, do dever de obediência do cristão às ordens políticas estabelecidas etc. Sendo assim, o ethos da sociedade global não legitimava as instituições apenas de modo direto, na medida em que elas se inspirassem nos princípios de sua ética de fé, amor e caridade, mas também de modo indireto, na medida em que sua dureza e brutalidade eram caracterizadas como necessárias e apropriadas a homens pecadores e a um mundo transitório de tentações e sofrimentos. Também aqui atuava a força justificadora da explicação ontoteológica, ligando as crenças simbólicas do plano da cultura, de um lado, com as ordens institucionais do nível da sociedade, que com isso ganhavam uma legitimação religiosa que não teriam como ter no plano estritamente mundano, e, de outro, com os motivos de conduta no plano da personalidade, criando disposição para aceitação, trabalho e obediência a ordens institucionais que, no plano estritamente mundano, não se ajustavam aos interesses da maioria dos envolvidos.

Já no que se refere à justificação soteriológica, Habermas explica que:

A justificação soteriológica dos mandamentos morais recorre, por outro lado, à justiça e à bondade de um deus salvador, que no fim dos tempos irá resgatar sua promessa de salvação, condicionada por uma vida moral e obediente às leis. Ele é juiz e salvador numa mesma pessoa. À luz de seus mandamentos, deus julga o modo como cada pessoa conduziu sua vida, de acordo com seus méritos. Ao mesmo tempo, seu espírito de justiça garante uma sentença apropriada para as histórias de vida de cada indivíduo, incomparáveis entre si, enquanto sua bondade leva em consideração simultaneamente a falibilidade do espírito humano e o caráter pecaminoso da natureza humana. Os mandamentos morais adquirem um sentido sensato através dos dois: pelo fato de indicarem o caminho para a salvação pessoal, e também por serem aplicados de modo imparcial (HABERMAS, 2004, p. 20).

A justificação soteriológica faz, por assim dizer, o papel de complemento normativo da justificação ontoteológica, porque, enquanto esta se refere à garantia de perfeição do conteúdo dos mandamentos morais, aquela se refere à garantia de perfeição do julgamento dos indivíduos com base naqueles mandamentos. Para cada indivíduo, esta complementação

representa ao mesmo tempo uma necessária justificação religiosa e um profundo alívio psicológico. Do ponto de vista religioso, a severidade da figura do deus julgador dos homens e vingador do mal é suavizada e complementada pela figura do deus salvador, que expulsa o homem do paraíso e o obriga a viver decaído no mundo, mas também celebra um pacto com seu povo eleito e depois, mediante a vinda e o sacrifício de seu próprio filho, o amplia para toda a humanidade. Dessa forma, deus deixa de ser apenas aquele que criou o cenário mais propício possível para a danação das almas, mas passa a ser aquele que, reconhecendo a dificuldade da tarefa que impõe às suas criaturas, se compadece delas e toma iniciativas, oferece oportunidades, realiza sacrifícios para tornar sua salvação não apenas possível mas também mais acessível. Do ponto de vista psicológico, trata-se de saber que, embora se esteja submetido à sobrecarga psicológica do dever de viver conforme uma ética vigilante, perscrutadora, altruísta e ascética, esta sobrecarga sofre, em primeiro lugar, alívio periódico com a oportunidade de perdão dos pecados e retomada do pacto com deus na confissão e na comunhão e sofre, em segundo lugar, alívio constante com a promessa de que, no julgamento final das almas, a generalidade da natureza decaída do homem e a particularidade dos desafios e reveses da biografia de cada indivíduo serão levadas em conta no julgamento de sua conduta efetiva no mundo.

No aspecto que mais nos importa, que é sua repercussão sociológica, as promessas de justiça imparcial de um deus onisciente e de bondade salvadora de um deus ao mesmo tempo onipotente e misericordioso temperam as exigências institucionais, ao mesmo tempo em que ajudam a conectá-las com os motivos da personalidade. O trabalho, a injustiça, o sofrimento, a doença, a velhice e a morte já não são apenas o justo castigo imposto a uma humanidade que, por ingenuidade e fraqueza, se revoltou, na figura de seus pais ancestrais, contra a autoridade de deus, mas passam a ser também proações e oportunidades através das quais deus avalia o merecimento de cada alma para a salvação. A submissão aos poderes existentes e a paciência, tolerância e resignação perante as injustiças do mundo já não se apoiam apenas na exigente atitude estoica de aceitação do mundo temporal como ele é, mas também numa promessa de salvação da alma e de igual misericórdia para com seus pecados por parte de um deus que sabe bem pelo que teve que passar e o que teve que suportar cada indivíduo. O que a justificação ontoteológica pudesse gerar de sentimento de injustiça e revolta perante a ordem do mundo, a justificação soteriológica converte em sentimento de esperança e potencial motivador para a conduta cotidiana.

Se, no contexto do argumento em questão em *A Inclusão do Outro*, essa explicação da justificação ontoteológica e soteriológica dos mandamentos divinos serve para destacar quais são os pontos de partida das teorias morais seculares no mundo moderno – resultando na necessidade de justificação racional discursiva como substituto da justificação ontoteológica e

na integração entre pontos de vista de justiça e solidariedade como substitutos da justificação soteriológica –, aqui esta mesma explicação pode ajudar a compreender como a eticidade tradicional era capaz de interligar cultura, sociedade e personalidade no eixo vertical e eticidade, política e direito no eixo horizontal. Num resumo simples: as ordens normativas do plano da sociedade obtinham, via justificação ontoteológica, seu encaixe com a cosmovisão religiosa no plano do saber cultural e, via justificação soteriológica, seu encaixe com os motivos e as orientações de conduta no plano da personalidade.

Contudo, tal situação de partida se desfez com o processo de secularização e racionalização da modernidade:

No impulso do desenvolvimento, que eu interpreto como racionalização do mundo da vida, esse engate é rompido. As tradições culturais e os processos de socialização são os primeiros a caírem sob a pressão da reflexão, de tal modo que eles gradativamente passam a ser temas dos próprios atores. Em igual medida, diferenciam-se as práticas consuetudinárias e se transformam em simples convenção os padrões de interpretação de uma eticidade de decisões práticas, as quais passam pelo filtro da reflexão e da formação autônoma do juízo (2003a, p. 129).

Mais adiante no texto, falando da moral e do direito, explica que:

Do ponto de vista sociológico, ambos [direito positivo e moral racional] se diferenciaram simultaneamente do ethos da sociedade global, no qual o direito tradicional e a ética da lei ainda estavam entrelaçados entre si. Como o abalo dos fundamentos sagrados desse tecido de moral, têm início processos de diferenciação. No nível do saber cultural, as questões jurídicas separaram-se das morais e éticas. No nível institucional, o direito positivo separa-se dos usos e costumes, desvalorizados como simples convenções (2003a, p. 141).

Então, vejamos. Com a secularização, perdem credibilidade as justificações ontoteológicas e soteriológicas e, assim, sob impulso da racionalização, as ordens sociais tradicionais, que antes estavam justificadas no plano do saber cultural e bem ajustadas com as estruturas de personalidade, passam a ser objeto de reflexão e problematização do ponto de vista normativo e a sofrer de déficits funcionais do ponto de vista sociológico. Como Habermas tentará mostrar em seguida, a moral racional moderna se elabora como um sistema de símbolos e resolve o problema de sua justificação no plano do saber cultural, mas o direito positivo moderno consegue se elaborar tanto como um sistema de símbolos que se justifica ao nível da cultura como um sistema de ação que organiza ordens coercitivas ao nível da sociedade e se engata com motivos de ação ao nível da personalidade.

É certo que as questões morais e jurídicas referem-se aos mesmos problemas: como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações servindo-se de normas justificadas? Como é possível solucionar consensualmente os conflitos de ação na base de regras e princípios normativos reconhecidos intersubjetivamente? No entanto, elas referem-se aos mesmos problemas, a partir

de ângulos distintos. Todavia, mesmo tendo pontos em comum, a moral e o direito distinguem-se *prima facie*, porque a moral pós-tradicional representa apenas uma forma de saber cultural, ao passo que o direito adquire obrigatoriedade também no nível institucional. O direito não é apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação (2003a, p. 141).

A diferença entre um sistema de símbolos (ou um saber cultural) e um sistema de ação (ou ordem institucional) pode ser explicada da seguinte maneira. Um sistema de símbolos é um conjunto de crenças teóricas e/ou de orientações práticas que, partindo de princípios aceitáveis e se desenvolvendo a partir de conceitos e argumentos racionais, consegue se autojustificar (na modernidade, sempre de maneira parcial e falível) como suficientemente bem estabelecido para merecer a adesão racional dos sujeitos que tomam conhecimento deles. Este êxito relativo no plano do saber cultural não quer dizer, contudo, que, no nível da sociedade, ordens sociais coercitivas serão organizadas em função do sistema de símbolos em questão nem quer dizer que, ao nível da personalidade, ele será capaz de verdadeiramente informar os motivos de conduta dos membros agentes da sociedade. Estes outros dois êxitos sociológicos dependem de que o sistema de símbolos em questão tenha um ajuste adequado com as configurações empíricas e históricas da sociedade e de seus indivíduos. Se ele for bem sucedido também nisso, será, além de um sistema de símbolos, também um sistema de ação.

O motivo por que, com a dissolução do *ethos* da sociedade global, moral racional e direito positivo tiveram destinos distintos pode ser esclarecido com auxílio de uma descrição das complexas novas condições do cenário moderno. Por um lado, com a perda de credibilidade da ética tradicional, que integrava tanto o plano da autorrealização individual de cada um quanto o da autodeterminação de cada um relação com todos os demais, estes dois planos, autorrealização e autodeterminação, se especializaram em tipos diferentes de discurso, a saber, um discurso ético marcado pela busca individual da vida autêntica e um discurso moral ocupado da coordenação coletiva de planos de ação profundamente individualizados. Conforme o pluralismo das formas de vida coletivas e o individualismo dos planos de vida dos agentes forçavam a moral a tomar feição cada vez mais abstrata, deontológica, formal e universalista, aquilo que por um lado ela ganhava em justificação racional, ela por outro lado perdia em engate funcional com as ordens normativas da sociedade e com os motivos de conduta da personalidade. As ordens normativas da sociedade se tornaram cada vez mais influenciadas pelos domínios de ação estratégica dos sistemas sociais, enquanto os motivos de conduta da personalidade se foram dirigindo cada vez mais para o ganho individual e o bem-estar material e econômico. A moral racional teve que subir ao ponto mais alto das ordens normativas para ganhar perspectiva crítica e coordenadora, mas dessa forma se refugiou inteiramente no plano da cultura e perdeu conexão mais íntima os níveis da sociedade e da personalidade. Por isso mesmo, tornou-se indispensável como elemento do saber cultural

responsável pela avaliação e legitimação de todas as orientações práticas; mas, ao mesmo tempo, se tornou largamente acontextual e impotente no plano da ação concreta, precisando servir-se do veículo de outras ordens sociais para esperar alguma eficácia no mundo.

Por outro lado, o direito positivo assumiu sua feição moderna, a qual Habermas aborda recorrendo à ideia de forma jurídica. A forma jurídica é um conjunto de características formais típicas do direito moderno, a saber: a) asseguramento aos indivíduos de direitos subjetivos como espaços iguais de exercício do arbítrio, livres de interferências externas; b) positividade, como criação, modificação e desaparecimento por força dos atos de vontade de um legislador político; c) coerção, como meio de asseguramento da eficácia das normas e dispositivo de liberação da motivação dos indivíduos para a obediência; e d) legitimidade, ou pretensão de legitimidade, a partir do fato de que as normas são criadas mediante processos democráticos de formação da opinião e da vontade políticas. Ora, ao assumir a forma jurídica, o direito moderno consegue atender ao mesmo tempo a demandas funcionais dos sistemas econômico e político e a demandas simbólicas do mundo da vida dos agentes envolvidos. Consegue também elaborar-se na forma de uma dogmática jurídica que se justifica ao nível do saber cultural; de um ordenamento jurídico que estrutura as ordens coercitivas no plano da sociedade; e de um comportamento legal, obtido a partir do ajuste da forma jurídica com os motivos de conduta dos indivíduos modernos. É por isso que o direito positivo consegue ser não apenas um sistema de símbolos, mas também um sistema de ação.

Essa diferenciação entre moral e direito a partir da dissolução da eticidade tradicional, assumindo um a forma de um sistema de símbolos e outro a forma de um sistema de símbolos e de um sistema de ação, é fundamental para entender o ponto a que nos dedicamos em seguida. Pois os déficits funcionais da moral racional se devem todos ao fato de ela estar confinada ao plano do saber cultural e precisar, para descer ao plano da ação, de veículos alheios, isto é, do direito positivo. Da mesma forma, a capacidade do direito positivo de complementar tais déficits se deve sempre à sua manifestação enquanto código normativo, enquanto ordem coercitiva e enquanto estrutura institucional, noutras palavras, se deve sempre ao seu caráter de ser ao mesmo tempo sistema de saber e de ação.

3. Complementação funcional da moral racional pelo direito positivo

O item que se dedica a este ponto deve ser examinado com cuidado, pois é fácil perder-se da linha principal e entender equivocadamente a tese que é sustentada. Habermas defende que o direito positivo, na medida em que é também um sistema de ação, e não apenas um sistema de saber, provê uma complementação funcional à moral racional. Para entendermos corretamente o que Habermas quer dizer, devemos primeiro fixar alguns pressupostos que,

a nosso ver, estão *implícitos* no texto, e depois comentar em detalhe cada um dos déficits funcionais da moral racional e seu respectivo modo de complementação pelo direito positivo.

O *primeiro pressuposto* diz respeito à moral racional. Habermas atribui esse nome a duas coisas: a) um “procedimento para avaliação imparcial de questões controversas” (2003a, p. 150), o qual se confunde com os princípios D e U; e b) certo conjunto de princípios (“princípios que transformam em dever o igual respeito por cada um”) abstratos, baseados numa visão secular, racional, deontológica e universalista, que consegue justificar-se à luz daquele procedimento e forma um núcleo não problemático de normas morais capazes de obter consenso entre indivíduos modernos. Entre tais normas não problemáticas Habermas cita “a justiça distributiva, a benevolência com os necessitados de ajuda, a lealdade, a sinceridade” (2003a, p. 150), mas podemos razoavelmente supor que também integram este quadro o respeito pela vida humana, a inviolabilidade de sua integridade corporal, a solução pacífica dos conflitos, a não instrumentalização do indivíduo para fins individuais egoístas ou mesmo para fins sociais, o respeito pela liberdade e pela autonomia, a não discriminação arbitrária etc. Esse núcleo de normas morais fornece tanto potencial de legitimação para escolhas já feitas quanto orientação prática para escolhas por serem feitas.

O *segundo pressuposto* é que os déficits que Habermas atribuirá à moral racional são insuficiências no plano funcional, que se referem à sua incapacidade de informar suficientemente ao indivíduo o que ele deve fazer, de motivá-lo suficientemente a fazer o que deve, de realizar suficientemente as condições nas quais o indivíduo pode ser considerado responsável por seus desvios morais e de pôr à disposição do indivíduo meios suficientes de cumprir certos deveres que se referem à solução de problemas em grande escala. Estas insuficiências são tais que, para a sua solução, seria necessário que a moral racional fosse não apenas um sistema de saber, mas também um sistema de ação, e dispusesse, no plano da sociedade, de uma ordem institucional organizada e legítima com base na qual conseguisse reger situações em abstrato, decidir casos em concreto e mobilizar recursos para a solução de problemas de larga escala, bem como dispusesse, no plano da personalidade, de um engate adequado com os motivos de ação de indivíduos modernos normais com base no qual conseguisse motivar os indivíduos a agir em conformidade com o dever e pelo dever e produzisse o cenário de eficácia generalizada de suas normas para que o indivíduo pudesse ser de fato responsável por suas ações desviantes. É aquela ordem institucional e este engate com os motivos da personalidade que o direito positivo terá, sendo, por isso, capaz de complementar aquelas insuficiências da moral racional.

O *terceiro pressuposto* é que, ao falar dos déficits da moral racional, Habermas toma como referencial não apenas o indivíduo, mas mais especificamente o indivíduo moderno normal (e não, por exemplo, o filósofo, o virtuoso, o rico filantropo etc.), o qual não possui

.....

recursos cognitivos, motivacionais ou materiais extraordinários, muito superiores à media dos outros indivíduos, e que só possa extrair da moral as mesmas informações, motivos e meios também disponíveis a todos os demais. Um indivíduo que dispusesse de recursos cognitivos superiores (em nosso exemplo, o filósofo) poderia chegar à conclusão sobre a orientação prática que decorre dos princípios abstratos da moral racional mesmo numa situação que fugisse aos contextos consuetudinários de ação e poderia, se dispusesse das informações necessárias sobre cada caso concreto, examinar as características relevantes da situação até o ponto em que soubesse como julgá-la e o que fazer a respeito dela. A ele não se aplicaria senão mitigadamente, o problema do déficit cognitivo. Da mesma forma, um indivíduo que dispusesse de recursos motivacionais superiores (em nosso exemplo, o virtuoso) encontraria no puro dever moral motivo suficiente para sua ação e parâmetro suficiente para sua responsabilização em caso de conduta desviante. A ele não se aplicaria senão mitigadamente o problema do déficit motivacional. Finalmente, algo semelhante sucederia com um indivíduo que dispusesse de recursos materiais superiores (em nosso exemplo, o rico filantropo), o qual, sendo capaz de fundar organizações, de dirigir ações e alcançar resultados de larga escala, não sofreria senão mitigadamente do problema do déficit organizativo.

O *quarto pressuposto* é que, em nossa opinião, Habermas, quando fala de uma “complementação” da moral racional pelo direito positivo, usa esse termo em dois sentidos diferentes. Num primeiro sentido, sem dúvida o mais explícito no texto, Habermas se refere à tese de que, através do direito, particularmente através de um sistema de direitos com o qual a moral mantém um vínculo interno, a moral “pode irradiar-se a todos os campos de ação (...), atingindo inclusive as esferas sistemicamente autonomizadas das interações dirigidas por meios que aliviam os atores de todas exigências morais, com uma única exceção: a da obediência geral ao direito” (2003a, p. 154). Dessa forma, o direito *complementa* a moral na medida em que fornece a ela um veículo ou *medium* de irradiação para contextos muito mais amplos e variados de ação. Contudo, a nosso ver, esse primeiro sentido da “complementação” não esgota o sentido da ideia e pode levar a interpretações enganosas. Como a forma jurídica impõe às normas morais uma ressignificação e reestruturação marcantes, não se pode falar com precisão, nem mesmo no caso das normas jurídicas mais intimamente relacionadas a normas morais, numa continuidade da moral pelo direito, como a tese da “complementação” parece sugerir. A “complementação” de que Habermas fala é, nesse sentido, muito mais funcional do que substantiva, muito mais uma posse de meios adicionais de determinação da ação concreta do que exatamente uma disponibilização desses meios pelo direito para normas que seguissem sendo morais em essência. Por essa razão, a tese da complementação teria o segundo sentido de que, na determinação da ação, o direito positivo vai além do ponto em que os recursos funcionais da moral racional se veem esgotados. Em outras palavras, no

tocante aos recursos funcionais necessários para de fato determinar a conduta individual, o direito positivo “complementa” a moral racional no sentido de que a supera, de que não tem os mesmos limites que ela, de que tem, nos aspectos cognitivo, motivacional e organizativo, um potencial maior que o dela. A tese da complementação da moral pelo direito deve, então, ser entendida ora como a tese de que através do direito a moral se irradia para contextos concretos de ação, ora como a tese de que, na determinação da conduta dos indivíduos, o direito goza de uma superioridade funcional em relação à moral, não para dar efetividade por meios jurídicos a normas morais, e sim para dar efetividade por meios jurídicos a normas que, por mais que mantenham certo vínculo interno com normas morais, são, contudo, estrutural e substantivamente, normas jurídicas. Para contemplar a ideia de “complementação” nesse duplo sentido que aqui sugerimos, usaremos sempre o termo entre aspas no restante do texto.

Firmados estes quatro pressupostos, podemos agora examinar cada um dos déficits da moral racional e sua complementação pelo direito positivo. No caso de cada um dos três, mostraremos em que consiste, quais características da moral racional dão causa a ele e de que maneira o direito positivo poderia dar a ele algum tipo de complementação.

a) Complementação funcional do déficit cognitivo

Foi dito que a moral racional é tanto um procedimento quanto um núcleo de normas morais consensuais que, no plano do saber cultural, fornece um saber compartilhado com base no qual é possível justificar a escolha de certos cursos de ação em detrimento de outros e, no plano da ação, fornece um conjunto de orientações práticas com base nas quais é possível decidir o curso de ação a tomar. Contudo, a influência da moral racional como meio de justificação no plano do saber e de orientação prática no plano da ação é limitada, pois opera apenas quando estão em jogo contextos consuetudinários de ação. Estes seriam os contextos familiares e reiterados de ação, em que já se tem acordo bastante sobre quais princípios contam naquele tipo de caso, o que se espera que cada pessoa leve em conta ao enfrentar a situação, quais cuidados ou sacrifícios são devidos e quais são deficientes ou excessivos, quais características da situação são relevantes para a decisão e quais não são etc. A adesão do indivíduo a uma práxis cotidiana informada por certos tipos constantes de cenários práticos acaba por treiná-lo habilmente para cada um deles, na medida em que incorpora ao seu comportamento cotidiano, como uma espécie de “segunda natureza”, que flui de suas ações sem esforço, uma configuração variada e relativamente complexa de julgamentos e escolhas. Trata-se de um know-how ou competência moral mínima que se espera encontrar em todo indivíduo normal socializado em certa práxis cotidiana compartilhada.

Contudo, quanto mais as situações práticas a serem enfrentadas se afastem desses contextos cotidianos de ação, tanto mais problemática e duvidosa será a justificação ou orientação que aqueles princípios consensuais muito abstratos poderão efetivamente fornecer. As dúvidas aparecerão tanto no que se refere aos próprios princípios em jogo, quanto no que se refere às situações a que deveriam ser aplicados. No que se refere aos próprios princípios, alguns precisarão de redefinição para serem aplicados a situações novas (por exemplo, definir o que conta como respeito à liberdade no caso de intervenções genéticas), outros levantarão dúvidas quanto à sua aplicabilidade ao não à situação (por exemplo, se o respeito pela vida se aplicaria ou não ao caso de fetos anencefálicos), outros entrarão em conflito aparente uns com os outros (por exemplo, respeito pela vida e respeito à liberdade no caso da eutanásia). No que se refere às situações a que os princípios teriam que ser aplicados, como a práxis cotidiana ainda não as incorporou ao seu repertório moral, haverá dúvidas sobre as características relevantes de cada situação, podendo diferentes relatos e enfoques da mesma situação (por exemplo, os discursos pró vida e pró escolha em tona do aborto e da eutanásia) atribuir pesos diferentes aos princípios envolvidos e justificar ou orientar escolhas diferentes e incompatíveis entre si.

A moral da razão configura apenas um procedimento para a avaliação imparcial de questões controversas. Ela não tem condições de elaborar um catálogo de deveres, nem ao menos uma série de normas hierarquizadas: ela exige apenas que os sujeitos formem o seu próprio juízo. De mais a mais, sua liberdade comunicativa, desencadeada em discursos morais, leva a opiniões falíveis no conflito de interpretações. Os problemas mais difíceis não são, em primeira linha, os da fundamentação de normas. Pois o que se questiona normalmente não são os princípios que transformam em dever o igual respeito por cada um, a saber, a justiça distributiva, a benevolência com os necessitados de ajuda, a lealdade, a sinceridade etc. No entanto, o caráter abstrato dessas normas universalizadas levanta problemas de aplicação, tão logo um conflito ultrapassa os limites de interações exercitadas e embutidas contextos consuetudinários. A decisão de tal caso concreto, de difícil avaliação, exige operações complexas. De um lado, as características relevantes da situação precisam ser descobertas e descritas à luz de normas possíveis, porém ainda indeterminadas; de outro lado, a norma apropriada deve ser escolhida, interpretada e aplicada de uma descrição possivelmente completa da situação. Problemas de fundamentação e de aplicação de questões complexas sobrecarregam frequentemente a capacidade analítica do indivíduo. E tal *indeterminação cognitiva* é absorvida pela facticidade da normatização do direito. (2003a, p. 150-1).

Gostaríamos de destacar que, embora Habermas não trate dessa possibilidade, o que foi dito acima não quer dizer que não seja possível alcançar um novo consenso, mais elevado e reflexivo, sobre os princípios envolvidos e as situações problemáticas. Mas tal consenso é exatamente do tipo que requereria da moral racional uma estrutura institucional que ela não possui. Se uma situação extra cotidiana como a eutanásia surge e requer uma decisão, seria possível reunir representantes dos diversos pontos de vista a respeito e fazê-los, mediante

argumentação racional, chegarem a um acordo legítimo sobre como esse tipo de situação deve ser enfrentado. Mas isso exigiria dispor de um arranjo institucional capaz de eleger e reunir esses representantes, de um procedimento institucional capaz de promover uma decisão consensual do problema em questão, de peritos e especialistas capazes de informar adequadamente sobre as características de cada situação concreta e de órgãos capazes de garantir que, de então por diante, o acordo obtido será respeitado pelos indivíduos. Essa estrutura institucional de fato existe e encontra sua materialização no poder legislativo e judiciário de cada comunidade. Mas é uma estrutura jurídica, e não moral. É o direito, e não a moral, que é capaz de obter esse tipo mais exigente e coercivo de consenso para situações que, por ultrapassarem as fronteiras da práxis cotidiana, produzem perplexidade e dissenso moral inicial entre os indivíduos.

É nesse sentido que Habermas fala do direito positivo como provendo à moral racional, em primeiro lugar, uma “complementação” funcional de seu déficit cognitivo. Por déficit cognitivo se deve entender duas coisas: (a) a incapacidade da moral racional, por ser apenas um conjunto de princípios abstratos, e não um catálogo de regras concretas, de fornecer orientação prática em contextos não consuetudinários de ação; e (b) a incapacidade da moral racional, por ser apenas um sistema de saber, e não um sistema de ação, de examinar em cada caso todas as circunstâncias relevantes da situação e fornecer para o caso em especial, levadas todas as coisas em conta, a solução adequada.

O déficit cognitivo da moral racional seria “complementado” pelo direito positivo, portanto, de duas maneiras distintas, correspondentes aos dois aspectos do déficit em questão: (a) o direito positivo pode, lançando mão tanto de um ordenamento extensivo de normas quanto de sua estrutura institucional de legislação, fornecer um catálogo concreto de regras que se aplique inclusive a situações novas, que fogem dos contextos consuetudinários de ação; e (b) o direito positivo também pode, lançando mão tanto dos conceitos e esquemas previamente fixados por um sistema de dogmática jurídica quanto de sua estrutura institucional de jurisdição, apreciar cada caso concreto segundo as circunstâncias relevantes e formular uma solução adequada para ele. Assim, o que permitiria ao direito positivo prover uma complementação funcional aos déficits da moral seriam, por um lado, elementos que o direito possui no plano do saber cultural e, por outro, elementos que ele possui no plano da sociedade. No plano do saber cultural, seriam a elaboração sistemática do ordenamento jurídico e o saber sistemático da dogmática jurídica; já no plano da sociedade seriam as estruturas institucionais de legislação e de jurisdição. Portanto, trata-se tanto de ser um sistema de saber mais sistemático que a moral racional quanto de ser, além de um sistema de saber, também um sistema de ação. Sobre isso, Habermas afirma que:

O legislador político decide quais normas valem como direito e os tribunais resolvem, de forma razoável e definitiva para todas as partes, a disputa sobre a aplicação de normas válidas, porém carentes de interpretação. O sistema jurídico tira das pessoas jurídicas, em sua função de destinatárias, o poder de definição dos critérios de julgamento do que é justo e do que é injusto. Sob o ponto de vista da complementaridade entre direito e moral, o processo de legislação parlamentar, a prática de decisão judicial institucionalizada, bem como o trabalho profissional de uma dogmática jurídica, que sistematiza decisões e concretiza regras, significam um alívio para o indivíduo, que não precisa carregar o peso cognitivo da formação do juízo moral próprio (2003a, p. 151).

b) Complementação funcional do déficit motivacional

O primeiro déficit (cognitivo) da moral racional se referia a informar o indivíduo moderno normal sobre o que dele deve fazer. Já o segundo déficit (motivacional) se refere, por um lado, a motivar tal indivíduo a agir em conformidade com as normas e, por outro, a torná-lo responsável por sua conduta desviante. Como veremos, existe uma clara conexão entre estes dois elementos: na medida em que não consegue motivar os indivíduos a agirem em conformidade com suas normas, a moral racional não pode garantir o nível de obediência generalizada necessário para que cada indivíduo seja considerado responsável por sua conduta desviante. Vejamos em detalhe por que cada um destes dois aspectos do déficit motivacional da moral racional se manifesta e como o direito positivo seria capaz de “complementar” tais déficits.

Em primeiro lugar, o déficit motivacional da moral racional é um déficit de – como o nome claramente sugere – motivação, isto é, se manifesta como uma incapacidade de motivar os indivíduos a agirem em conformidade com suas normas. O tema da motivação prática dos indivíduos é abordado por Habermas segundo o padrão do seu habitual duplo enfoque analítico e sociológico: do ponto de vista analítico, recorre a uma teoria da racionalidade instrumental e, sempre que envolva a interação com outros indivíduos e a previsão de suas escolhas, também estratégica; já do ponto de vista sociológico, trata-se de um diagnóstico de época segundo o qual os indivíduos modernos se libertaram do cativeiro absoluto da tradição e dos papéis sociais e desenvolveram um plano de autorrealização ética e busca do ganho individual que exige a adoção de uma perspectiva estratégica. Como a capacidade que as normas têm de motivar os indivíduos a obedecê-las depende do ajuste material entre o conteúdo destas normas e os motivos de conduta que se enraízam nas estruturas de personalidade dos indivíduos destinatários, normas que obrigam os indivíduos a superarem pontos de vista autocentrados e sacrificarem interesses próprios e que não os autorizam a adotarem o ponto de vista estratégico não conseguem se engatar e colocar em movimento

as engrenagens de motivação dos indivíduos modernos normais e só podem esperar plena obediência dos poucos indivíduos virtuosos para quem o esquema deontológico do “dever pelo dever” se apresenta como razão motivadora suficiente.

Este primeiro aspecto do déficit motivacional da moral racional é “complementado” pelo direito positivo de dois modos distintos: (1) na medida em que, atribuindo direitos subjetivos, protege os espaços de ação livre dos indivíduos, o direito positivo lhes abre a possibilidade do agir estratégico conforme o direito; (2) na medida em que, mesmo quando legítimo, se serve da coerção, o direito libera os agentes para adotarem em relação às suas normas, no que se refere aos motivos para obedecê-las, tanto uma perspectiva performativa de respeito pela lei quanto uma perspectiva estratégica de evitamento da sanção. Isso faz com que o direito não dependa, para sua eficácia, da generalização e força motivadora de uma “consciência jurídica”, da mesma maneira como a moral depende de uma consciência moral. Faz também com que ele se ajuste melhor às referidas estruturas de personalidade dos indivíduos modernos.

A moral da razão não sobrecarrega o indivíduo apenas com o problema da decisão de conflitos de ação, mas também com expectativas em relação à sua força de vontade. Com relação ao primeiro problema, ele deve estar preparado para, em situações de conflito, procurar uma solução consensual, isto é, entrar em discursos ou repeti-los de modo advocatício. Com relação às expectativas, ele deve conseguir a força para agir segundo intuições morais, inclusive contra seus próprios interesses, a fim de harmonizar o dever e a obrigação. Enquanto autor, o ator deve concordar consigo mesmo, por ser destinatário de mandamentos. À indeterminação cognitiva do juízo orientado por princípios deve-se acrescentar a *incerteza motivacional* sobre o agir orientado por princípios conhecidos. Esta é absorvida pela facticidade da imposição do direito. Na medida em que não está ancorada suficientemente nos motivos e enfoques de seus destinatários, uma moral da razão depende de um direito que impõe um agir conforme a normas, deixando livres os motivos e enfoques. O direito coercitivo cobre de tal modo as expectativas normativas com ameaças de sanção, que os destinatários podem limitar-se a considerações orientadas pelas consequências (2003a, p. 151-2).

Em segundo lugar, o déficit motivacional da moral racional é um déficit de imputabilidade, isto é, se manifesta como uma incapacidade de responsabilizar os indivíduos por suas condutas desviantes. Neste ponto, Habermas recorre novamente a uma explicação que é, por um lado, analítica e, por outro lado, sociológica. Do ponto de vista analítico, recorre à ideia, típica de certas teorias contratualistas, de que a obediência de cada um às normas válidas para todos está condicionada à obediência de todos os demais às mesmas normas³. Nesse

3 Neste ponto, gostaríamos de fazer o comentário crítico de que o expediente argumentativo de recorrer à ideia da imputabilidade do agente condicionada à eficácia generalizada, a qual é controversa até mesmo em teorias morais contratualistas, tem valor teórico-normativo, se não nulo, no mínimo bastante restrito, uma vez que, tanto no grande tronco das teorias morais kantianas, quanto no grande tronco das consequencialistas, a imputabilidade do agente está ligada ou à intenção que o moveu a agir ou à previsibilidade dos resultados de sua ação, e não à obediência generalizada dos demais. Não há clara referência ao tema da imputabilidade na ética do discurso, mas, cremos, a posição mais coerente com as premissas desta teoria seria ligar a imputabilidade do agente à razoabilidade da suposição de ter agido contra uma norma que obteria o consenso de todos os

esquema do “contrato de obediência”, cujas cláusulas mantêm sua obrigatoriedade apenas enquanto gozem de eficácia generalizada, as normas morais, na medida em que – devido ao já explicado primeiro aspecto do déficit motivacional – não podem garantir tal eficácia para suas normas, não podem também imputar aos indivíduos sua violação das normas, porque a desobediência de cada um sempre poderia se escusar indicando a igual desobediência de todos os demais. Do ponto de vista sociológico, à luz do qual o termo “conduta desviante” se aplica melhor, a eficácia generalizada de uma norma produz um tipo de “pressão social” para a convergência da conduta que predispõe motivacionalmente o indivíduo à obediência, e não à violação. Numa sociedade em que todos obedecem às normas, o indivíduo desobediente assume o ônus social de seu desvio, enquanto, numa sociedade de desobedientes, é o indivíduo de conduta correta que assume o ônus social de sua obediência. Numa comunidade em que a ineficácia generalizada das normas morais onerasse socialmente a obediência, ficaria mitigada a imputação aos agentes por sua conduta desviante.

Este segundo aspecto do déficit motivacional é “complementado” pelo direito positivo como consequência direta do tipo de eficácia generalizada que consegue para suas normas. Numa comunidade em que a obediência às normas jurídicas é a regra geral, nem a escusa normativa da desobediência dos demais nem a escusa sociológica da sobrecarga da conduta conforme estão à disposição do agente, de modo que este pode ser inteiramente responsabilizado pelos atos de desobediência às normas vigentes. Trata-se aqui, evidentemente, de apresentar um tipo de imputação adequadamente ajustado aos motivos de ação dos indivíduos modernos normais, e não de, ao nível positivo, condicionar a imputação jurídica por uma norma à sua obediência generalizada, a qual é, na quase totalidade dos ordenamentos jurídicos modernos, pouco ou nada relevante para questões de imputação.

Além disso, o problema da fraqueza da vontade acarreta o da *imputabilidade*. De acordo com uma moral da razão, os indivíduos singulares examinam a validade de normas, pressupondo que estas são seguidas faticamente por cada um. E, se a validade das normas implica o assentimento moralmente motivado de todos os atingidos, sob a condição de uma prática de obediência *geral* a normas, então, não pode ser *exigido* de ninguém que se atenha a normas válidas, enquanto a condição citada não estiver preenchida. Cada um deve poder esperar que todos sigam as normas válidas. Normas válidas só são imputáveis quando puderem ser impostas faticamente contra um comportamento desviante (2003a, p. 152).

afetados num possível discurso racional. Habermas parece querer associar indevidamente a condição hipotética de obediência geral à norma, que entra na sua avaliação no discurso racional, com uma condição fática de sua imputabilidade.

c) Complementação funcional do déficit organizativo

O terceiro e último déficit funcional que Habermas atribui à moral racional é o déficit organizativo. Tal como os dois anteriores, este déficit também é duplo: por um lado, trata-se da incapacidade da moral racional para prover ao indivíduo os meios necessários para a realização de certos deveres positivos que lhe concernem; por outro lado, ligado ao primeiro, é a impossibilidade de imputar ao indivíduo responsabilidade pelo não cumprimento desses deveres para os quais lhe faltam os meios de realização. Vejamos estes dois aspectos do déficit organizativo e como o direito positivo consegue “complementá-los”.

Antes de tudo, é importante ressaltar que o déficit organizativo, ao contrário dos outros dois, não se manifesta em relação a todos os deveres, mas apenas em relação a certo tipo de deveres positivos, isto é, de deveres que reclamam ação, e não omissão. Trata-se especialmente dos deveres positivos cuja realização razoavelmente eficaz requer um volume tal de recursos e um grau tal de organização da ação coletiva que superam amplamente os meios de que dispõe o indivíduo moderno normal. Alguns desses deveres compõem a pauta principal dos debates éticos contemporâneos em nível nacional e global, como o combate à fome, a eliminação da miséria, da corrupção, da tortura, da exploração sexual, do tráfico humano, a preservação do meio-ambiente etc. Em relação a estes deveres positivos, a moral racional, na medida em que é apenas um sistema de símbolos, mas não um sistema de ação, não pode mobilizar os recursos e órgãos necessários para uma ação eficaz, não deixando ao indivíduo senão a modesta possibilidade de contribuir com apoio moral, atos isolados, doações e voluntariado. Isto restringe, pois, em primeiro lugar, o que o indivíduo pode fazer.

Isso também restringe, em segundo lugar, o que se pode cobrar dele. Um vez que a moral racional não deixa à disposição do indivíduo moderno normal os meios necessários para a realização desses deveres positivos em níveis aceitáveis de eficácia, fica prejudicada a imputação àquele indivíduo do não cumprimento desses deveres para além dos modestos limites da ação individual. Ambos os aspectos do déficit organizativo (tanto a impossibilidade de cumprir tais deveres quanto a consequente impossibilidade de ser imputado por seu descumprimento) podem, mais uma vez, ser apreciados pelo ponto de vista analítico e pelo sociológico: analiticamente, trata-se do conhecido *modus tollens* pelo qual, se *dever* implica *poder*, então, *não poder* implica *não dever*; já do ponto de vista sociológico, trata-se de um desajuste entre o tipo de dever requerido dos indivíduos no plano do saber cultural e o tipo de meios institucionais postos à disposição deles no plano das ordens sociais legítimas, desajuste que se repete entre a expectativa ideal de imputação gerada pelo dever e a impossibilidade real de imputação gerada pela ausência dos meios sociais necessários.

Ambos os aspectos do déficit organizativo da moral racional são “complementados” pelo direito positivo da mesma forma: Uma vez que o direito pode levantar grandes volumes de recursos mobilizados para objetivos coletivos e uma vez que ele não se refere apenas a pessoas naturais, mas também a pessoas jurídicas, entidades artificiais que podem ser criadas, modificadas e direcionadas conforme os propósitos que tenha em vista o legislador político, o direito está em condições de criar uma estrutura institucional eficaz de realização dos mais exigentes deveres positivos. Dessa forma, seria capaz tanto de prover ao indivíduo moderno normal os meios para o cumprimento de seus deveres positivos quanto, na mesma medida, de imputá-lo pelo descumprimento desses deveres, uma vez que a escusa da impossibilidade organizativa não está mais à sua disposição.

Um terceiro problema, resultante do caráter universalista da moral da razão, é dado pela imputabilidade de obrigações, especialmente com relação aos deveres positivos, os quais exigem frequentemente, especialmente nas sociedades complexas, esforços cooperativos ou realizações organizacionais (...) Deste modo, as exigências morais, que têm que ser preenchidas através de cadeias de ação anônimas e realizações organizacionais, só encontram destinatários claros no interior de um sistema de regras auto-aplicáveis [isto é, reflexivas]. O direito é *naturalmente* reflexivo; pois ele contém normas secundárias que servem para a produção de normas primárias da orientação do comportamento. Ele pode determinar competências e fundar organizações, em síntese, um sistema de imputabilidade, que se refere não só a pessoas jurídicas naturais, mas também a sujeitos de direito fictícios, tais como corporações e institutos (1996, p. 116-7).

4. Conclusão

Vimos, assim, que, com a dissolução da eticidade tradicional, moral e direito se especializam como constelações normativas distintas, porém complementares. A moral racional se torna cada vez mais abstrata e universalista, o que lhe confere status privilegiado no plano do saber, mas também consideráveis déficits funcionais no plano da ação. Já o direito positivo assume a forma jurídica, que lhe permite, em primeiro lugar, comunicar-se igualmente bem com sistemas e mundo da vida e, em segundo lugar, transitar com fluência pelo níveis da cultura, da sociedade e da personalidade. Por isso, a moral se torna apenas um sistema de símbolos, enquanto o direito se estrutura como, além de um sistema de símbolos, também um sistema de ação. Esta condição do direito positivo faz não apenas com que ele não sofra dos mesmos déficits funcionais da moral, mas também faz com que “complemente” os déficits da moral, superando-a na capacidade de determinar a conduta dos indivíduos e servindo de veículo institucional através do qual normas morais se irradiam para o plano da ação concreta cotidiana. Por isso, para Habermas, a relação entre moral e direito, pelo menos

na modernidade, deve ser descrita não mais em termos de subordinação, e sim em termos de complementaridade.

Referências

DURÃO, Aylton Barbieri. A tensão entre facticidade e validade no direito segundo Habermas. *Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 103-120, jun. 2006.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral do direito e da biotecnologia*. 2. ed. rev. ampl. Florianópolis: UFSC, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed. Trad. George Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Comentários a ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. I. 2. ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. II. 2. ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003d.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 2. ed. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1994.

MOREIRA, Luiz (org.). *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. Trad. Claudio Molz. Rev. Luiz Moreira. São Paulo: Landy, 2004.

NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

REHG, William. Against subordination: morality, discourse, and decision in the legal theory of Jürgen Habermas. *Cardozo Law Review*, n. 17, 1995-1996, p. 1147-1162.

A LEGITIMIDADE NA SOCIEDADE MUNDIAL SEM GOVERNO MUNDIAL

Davi José de Souza da Silva¹

1. Introdução

O presente tem por objetivo explicitar os argumentos levantados por Habermas quanto à legitimidade no interior da *sociedade mundial sem governo mundial*. Face às objeções de que haveria um déficit de legitimidade na sua proposta de cosmopolitismo, Habermas argumenta que a legitimidade da *sociedade mundial* teria de ser pensada levando em consideração outra forma de constitucionalismo, diferente do realizado no âmbito interno dos Estados democráticos de direito pelo menos nos seguintes aspectos: **(a)** quanto às partes constituintes, pois no âmbito cosmopolita os constituintes são Estados e cidadãos do mundo; **(b)** quanto à finalidade constitucional cosmopolita, pois nesta etapa mais importante seria a limitação dos poderes que possibilitasse uma justiça procedimental nos processos de formação da vontade e tomada de decisão da *sociedade global*. Dessa forma, o constitucionalismo global, cosmopolita, fundaria a *sociedade mundial sem governo mundial* produzindo um arranjo na estrutura básica da sociedade global: Estados, organismos internacionais, sociedade civil e mercados. Na *sociedade mundial*, os cidadãos cosmopolitas teriam maior capacidade de ação para dar respostas adequadas aos novos problemas globais que demandam soluções que ultrapassara a competência dos Estados nacionais. Para explicitar a posição de Habermas, dividimos o presente trabalho nas seguintes etapas: **(1)** descrição do projeto cosmopolita habermasiano de uma *sociedade mundial sem governo mundial*; **(2)** lembrança dos pressupostos e formulações de Habermas acerca da legitimidade no Estado democrático de direito; por

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC/PPGFil. Bolsista da CAPES. Professor licenciado de Direito Internacional Público e Direito Empresarial da Faculdade de Castanhal – FCAT, Estado do Pará. Mestre em Direito com ênfase em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará – UFPA/PPGD. Atualmente desenvolvo projeto de tese sobre a *Legitimidade das Intervenções Armadas em nome dos Direitos Humanos a partir de Rawls, Habermas e Höffe*. Email para contato: davisilva.adv@gmail.com

* Para fins de facilitação de leitura dou as seguintes siglas para as obras de Habermas: *Direito e Democracia v. 1* – [DD-I]; *Direito e Democracia v. 2* – [DD-II]; *A Inclusão do Outro* – [IO]; *A Constelação Pós-Nacional* – [ACPN]; *Ocidente Dividido* – [OD]; *Entre naturalismo e Religião* – [ENR]; *Ay Europa!* – [AyE]. Ao final do texto, sob o título de referências bibliográficas cada um dos livros terá sua devida identificação apontada. Os demais que não citaremos muito terão sua referência completa em nota de rodapé.

último, (3) será tratado das formulações sobre legitimidade na *sociedade mundial sem governo mundial*.

2. À sociedade mundial sem governo mundial

A pretensão de explicar a o projeto cosmopolita de Habermas tem de ser modesta e cautelosa. Uma primeira dificuldade reside em mapear ao longo dos textos políticos recentes de Habermas as linhas fundamentais de sua proposta. Além disso, o leitor dos escritos recentes de Habermas precisa se encontrar mais cedo ou mais tarde com suas obras mais importantes, a *Teoria da Ação Comunicativa e Direito e Democracia*. Não iremos tão longe assim neste trabalho. Embora hoje já se tenha um traço bem definido da *sociedade mundial sem governo mundial*, os primeiros esboços de sua arquitetura remontam, pelo menos, às primeiras formulações de Habermas acerca do ultrapassamento do âmbito nacional da validade dos direitos fundamentais. Como indício, no posfácio de *Direito e Democracia* pode-se destacar a seguinte passagem:

A discrepância entre o conteúdo dos clássicos direitos de liberdade, ou seja, direitos humanos, e a **validade limitada de suas concretizações através do direito – que se restringem a um Estado nacional – revela que o “sistema dos direitos”, fundamentado discursivamente ultrapassa o nível de um único Estado democrático de direito, tendo como alvo a globalização dos direitos**. Kant já entrevira com razão que o conteúdo semântico dos direitos fundamentais exigem um “estado cosmopolita” fundado no direito internacional. No entanto, para transformar a declaração dos direitos do homem, da ONU, em direitos reclamáveis não bastam os tribunais internacionais, pois estes só poderiam funcionar adequadamente quando a era dos Estados soberanos singulares for substituída por uma ONU capaz, não somente de tomar resoluções, mas também de agir e impô-las². (grifo nosso)

A validade dos direitos fundamentais, diz Habermas, embora contextualmente delimitados pela comunidade política concreta de sujeitos livres e iguais ultrapassa a esfera do Estado nacional. A razão para isso está na fundamentação discursiva dos direitos fundamentais, pois o *medium* do direito positivo possibilita que os cidadãos possam elaborar discursos morais cuja estrutura de justificação é universal e não limitada no âmbito territorial de um Estado nacional³. Por outro lado, embora o ponto de vista moral seja um dos horizontes

2 [DD-II, p. 317]. O grifo sobre a passagem é nosso.

3 Sob a abrangência do alcance de direitos fundamentais para além dos Estados nacionais nos quais estão positivados, pode-se destacar que as constituições democráticas de vários países não fazem diferença quanto aos direitos subjetivos entre nacionais e estrangeiros. Pode-se citar o art. 5º da Constituição Republicana do Brasil que em seu *caput* determina a isonomia da aplicação dos direitos fundamentais lá esposados entre nacionais e estrangeiros. Porém, na compreensão discursiva dada por Habermas, os direitos fundamentais não são apenas os direitos civis que a dogmática jurídica costuma nomear como de 1ª geração. Assim, o exemplo não cabe para nossa Constituição em todos os casos, pois ela não garante plena igualdade de direitos subjetivos de participação cívica em nossa república.

em que se pode fundamentar a legitimidade dos direitos fundamentais, tais discursos de justificação, por se operarem no *medium* do direito positivo, são ligados às comunidades concretas e historicamente situados. Na reconstrução discursiva do sistema de direitos não há uma elaboração metafísica dos direitos fundamentais, jusnaturalista, pois a possibilidade da formulação de um sistema de direitos capaz de atender tanto às exigências da integração funcional via sistemas, quanto à socialização via agir comunicativo, depende exatamente do direito positivo moderno cuja gênese não está atrelada aos direitos naturais.

Habermas entende o direito positivo moderno como o *medium* capaz de atender às necessidades das sociedades complexas. Por carregar em sua estrutura a tensão entre *faticidade* e *validade*⁴, o direito pode tanto atender às necessidades da integração sistêmica quanto à socialização via agir comunicativo. Por conta de sua dupla face de Janus, ele permite aos sujeitos de direito tanto:

(...) tomar as normas do direito como simples ordens que limitam faticamente o campo de ação de um sujeito às quais ele tenta fugir *estrategicamente*, calculando as consequências que podem resultar de uma infração à regra; ou assumir um enfoque *performativo*, considerando essas normas como mandamentos válidos aos quais obedece “por respeito à lei”.⁵

Habermas entende que os elementos formais do direito positivo moderno tanto permitem o espaço de proteção necessário para o exercício das liberdades subjetivas, por conseguinte a autonomia privada, quanto à garantia da institucionalização dos procedimentos necessários ao exercício dos direitos políticos importantes para a autonomia pública. Assim, observamos que a globalização dos direitos é uma consequência da própria reconstrução discursiva do sistema de direitos. Numa sociedade global que partilha riscos, a teoria discursiva do direito se mostra como uma alternativa cosmopolita aos problemas da desintegração social, perda da solidariedade, violência, choque de culturas, etc.

Avançando na descrição do projeto da *sociedade mundial sem governo mundial*, podemos dizer que Habermas assume pelo menos três momentos em que defende seu cosmopolitismo. Apresentamos nesse momento uma divisão que tem como fim apresentar ao leitor o léxico habermasiano, pois tais elaborações teóricas se entrelaçam e estão intimamente relacionadas. O primeiro momento se dá no texto comemorativo do bicentenário da paz perpétua⁶. Nele Habermas defende uma retomada atualizada histórica e conceitualmente do projeto kantiano da paz perpétua. Habermas desenvolve uma via argumentativa que foca principalmente: (a) no plano conceitual, na revisão dos elementos centrais da paz perpétua, como a defesa de uma

4 Sobre a tensão entre *faticidade e validade* e a explicação sobre estes conceitos de Habermas conferir PINZANI, Alessandro. Habermas: introdução. Artmed: Porto Alegre, 2009, p. 144.

5 [DD-II, p. 307,308].

6 [IO, p. 193-235]

constituição global em termos mais jurídico-positivos, na demonstração da possibilidade de uma ampla política mundial de direitos humanos e na abolição das guerras de agressão; (b) no plano empírico, numa série de propostas de reformas da política entre os Estados nacionais e organismos internacionais, sobretudo sobre a Organização das Nações Unidas, que deveria assumir o papel de um agente institucional, supranacional cuja tarefa principal seria a defesa dos direitos humanos e o monopólio do uso da força entre os seus Estados membros.

O segundo pilar do projeto cosmopolita é delineado em *A Constelação Pós-nacional* (1998). Nesse escrito político Habermas: (a) elabora um diagnóstico da globalização, processo que não é unidimensional e que dá continuidade de maneira mais profunda à desintegração da eticidade tradicional iniciada desde a modernidade; (b) demonstra que os conceitos formuladores do Estado nacional (soberania, território e povo) não são mais adequados para atender à complexidade de demandas e problemas de um mundo cada vez mais multicultural e integrado funcionalmente pelo mercado que não enxerga limites territoriais. Como solução Habermas propõe a necessidade de formação de instituições que sejam mais adequadas para lidar com os problemas do risco ecológico, conflitos armados, desemprego, especulação financeira, etc. Nesse sentido, Habermas fala de uma *política interna mundial*⁷ que ligue Estados nacionais, entidades transnacionais e supranacionais.

Por último, em *A Inclusão do Outro* (1997) Habermas retoma a ideia de que nas sociedades complexas a base de justificação não pode mais se apoiar em elementos metafísicos e tradicionais. Somente um universalismo igualitário enraizado na prática discursiva e mediado pelo código de direito pode oferecer uma base adequada para os conflitos e encontros entre as diversas culturas no âmbito mundial. Nesse sentido, uma cidadania que se aproxime cada vez mais com a identificação de *princípios de direito*⁸, cujos argumentos justificatórios ultrapassam o âmbito da territorialidade dos Estados nacionais pode oferecer uma alternativa mais pacífica, não coercitiva e acertada para os problemas da pluralidade étnica, religiosa, política, nacional, etc. Novamente as propriedades do *medium* jurídico permitem que as discussões entre tradições tão distintas possa se realizar sob as bases da liberdade comunicativa. A perda da impregnação ética do Estado e a compreensão de uma cidadania política não justificada por elementos pré-políticos podem permitir a realização de tal projeto.

7 [ACPN, p. 131-142]

8 Os princípios jurídicos por possuírem uma base de justificação semelhante à justificação moral representam uma boa alternativa para orientação das sociedades concretas que se deparam com outras sociedades concretas que não compartilham a mesma história e traços comuns. Como os princípios jurídicos possuem um alto nível de abstração é possível para as comunidades que se encontram empreender um diálogo hermenêutico no horizonte do Estado democrático, possibilitando a formulação discursiva de novas compreensões sobre as relações entre sujeitos e comunidade ou comunidades e comunidades.

Cada uma dessas obras aponta para a formação da *sociedade mundial sem governo mundial*, pois:

- **Com a retomada do projeto da paz perpétua** Habermas defende um constitucionalismo global. Isso implica em investir na juridificação das relações internacionais, na reforma das instituições internacionais e na superação do sentido clássico de soberania⁹. Tal constitucionalismo global não demanda uma república mundial, uma vez que o mais importante nesse novo momento fundacional é a organização da capacidade de ação das instituições para dar conta dos problemas de uma sociedade de risco. No que tange às partes constituintes, cidadãos, Estados e organismos internacionais concorrerem para a formação da constituição global.
- **Com A Constelação Pós-nacional**, Habermas defende a necessidade de uma nova engenharia institucional capaz de: (a) no aspecto funcional, conseguir atender às demandas da sociedade de risco global uma vez que o Estado nacional está perdendo sua capacidade de ação, inclusive no seu território nacional; (b) do aspecto da socialização, uma globalização da política em que a tomada de decisão no interior dos Estados nacionais leve em consideração que a solução e efeitos da decisão são globais e não nacionais¹⁰. Assim, uma constelação de novas instituições tem de surgir. Estados nacionais, instituições transnacionais como Organização Mundial do Comércio e Organização Internacional do Trabalho e instituições supranacionais e uma reformada Organização das Nações Unidas.
- **Com A Inclusão do Outro**, Habermas retoma as premissas da teoria do discurso para reafirmar que a socialização num mundo plural e complexo pode ser realizada sem coerção ou violência desde que sejam operados, discursivamente, os diversos temas que afligem as sociedades contemporâneas. Novamente, o papel do Estado de democrático de direito é possibilitar cada vez mais tais discursos e fomentar nos seus cidadãos por meio de procedimentos discursivos o sentido de uma cidadania inclusiva apoiada em princípios. Não se trata de abdicar dos elementos constitutivos da comunidade concreta, como língua, cultura, etc., mas, apenas, *diante do outro* procurar interpretar hermeneuticamente sobre os fundamentos de princípios constitucionais novas tradições e contribuições. Tais ganhos normativos não são necessária e conceitualmente atrelados ao Estado nacional.

9 Na sua formulação moderna a soberania de um Estado: (a) no âmbito interno, reside na pacificação dos conflitos em seu território, monopólio do uso da força e produção do direito aplicado aos seus cidadãos; (b) no âmbito externo na não submissão coercitiva a nenhum outro poder, direito a autodeterminação que se configura numa concorrência com os demais Estados.

10 Esse é o sentido de uma *política interna mundial* (*Weltinnenpolitik*).

Todos estes elementos nos ajudam a compreender como Habermas estrutura seu projeto cosmopolita de uma *sociedade mundial sem governo mundial*. Como dito acima não se trata de um projeto facilmente apreensível, tampouco as etapas acima são estanques. Pode-se então resumi-la como um projeto de retomada do cosmopolitismo kantiano à luz dos elementos da teoria do discurso que:

- **No âmbito do sistema de direitos:** prescreve a juridificação por meio da adoção de procedimentos jurídico-institucionais de tomada de decisão e ação nas relações internacionais. Nesse mesmo sentido, os direitos fundamentais positivados demandam uma ampla política de direitos humanos, cujo conteúdo moral pode servir de energia utópica para a alimentação de discursos que visem combater as injustiças e humilhações sofridas pelas pessoas¹¹.
- **No âmbito das instituições:** compreende que o Estado nacional não é mais o único agente capaz de atender às necessidades funcionais e normativas das sociedades complexas. Nesse sentido, é preciso a formulação de novas instituições transnacionais e supranacionais reguladas por um direito internacional verdadeiramente público, construído para cidadãos e Estados.
- **No âmbito da política:** o fim da dicotomia entre política externa e política interna. Apenas uma *política interna mundial*, ou seja, uma política que seja pensada a partir do âmbito nacional, mas tendo em vista o âmbito global, pode contribuir para a diminuição dos riscos vividos pelas sociedades complexas agora globalizadas.
- **No âmbito da ética:** uma solidariedade universal pautada na prática discursiva capaz de respeitar o pluralismo cultural, político, étnico e incluir os novos sujeitos em uma rede cada vez maior de justificação e reconhecimento recíprocos. Em conjunto, a formulação de uma cidadania pautada em princípios políticos universais e um patriotismo constitucional capaz de garantir respeito à lei.

Todos estes elementos representam uma ampla e rica fonte de estudos que ainda não foi exaurida em termos teóricos e práticos. Não cabe aqui problematizar todos eles. No quadro abaixo pode ser visualizado o projeto:

11 HABERMAS, Jürgen. *The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights*. Metaphilosophy, Blackwell Publishing, vol 41, n. 04, July, 2010.

A legitimidade na sociedade mundial sem governo mundial

<i>Sociedade mundial sem governo mundial</i>			
Esferas	Nacionais	Transnacional	Supranacional
Sistema de Direitos	Direitos Fundamentais positivados Reconstruídos discursivamente. Comunidade de Livres e Iguais	Tratados Internacionais Positivos Procedimentalizados Comunidade de Riscos compartilhados	Direitos Humanos Em processo de reconstrução discursiva Comunidade Global que deseja abolir as guerras de agressão e promover os direitos humanos.
Instituições	Estado Democrático de Direito	<i>Global Players</i> , organizações transacionais como OMC e OIT, blocos regionais como a UE.	ONU reformulada principalmente: No Conselho de Segurança. Na Assembléia-Geral. Nos Tribunais Internacionais.
Circulação de Temas e Problematizações no medium do direito positivo.	Discursos Pragmáticos Discursos Éticos Discursos Morais Negociação de Compromissos	Discursos Pragmáticos Negociação de Compromissos	Discursos Morais
Esfera Pública	Nacional capaz de influenciar: - A formação da legislação democrática. - A atuação do poder administrativo. - O exercício da jurisdição constitucional.	Transnacional capaz de influenciar: - Os processos de negociação de compromissos de temas que ultrapassam o Estado nacional como: meio ambiente, comércio, imigração, terrorismo, economia.	Supranacional: - Capaz de articular-se para influenciar e informar os processos decisórios no interior de uma ONU reformulada tendo por principais temáticas a fundamentação e proteção dos direitos humanos e abolição ds guerras de agressão.
Legitimidade	Democrática	Pelo exercício de uma política interna mundial que suplante as diferenças entre política interna e política externa.	Pela <i>solidariedade reativa</i> contra violações de direitos humanos e guerras de agressão
Cidadania	Cidadão do Estado: cidadania apoiada nos direitos fundamentais e princípios do Estado democrático mundial.	Nesse plano se operam os agentes executivos representantes dos Estados nacionais, organismos internacionais e ONU Reformada.	Cidadão do mundo: cidadania apoiada nos direitos humanos, positivados na Carta das Nações Unidas.
Solidariedade	Entre parceiros livres e iguais da comunidade política.		Reativa: ligada ao repúdio às violações massivas de direitos humanos e guerras de agressão.

3. Sobre a legitimidade democrática no Estado Democrático de Direito

Como visto acima, *a sociedade mundial sem governo mundial* é um empreendimento teórico complexo, cuja análise e problematização ainda não foram suficientemente esgotadas. Aqui queremos analisar apenas a questão da legitimidade desse amplo arranjo cosmopolita. Porém, para tratar de legitimidade de uma ordem política é preciso retroceder um passo a mais e retomar os pressupostos habermasianos da legitimidade democrática no Estado de democrático de direito. Nesse sentido é importantíssima a obra *Direito e Democracia (1992)*, pois foi nela que Habermas deu tratamento discursivo à formação do direito moderno e do Estado. Ao reconstruir o sistema de direitos subjetivos moderno explicitando o seu potencial de abertura para a racionalidade comunicativa, Habermas expôs a possibilidade do direito positivo moderno tornar-se um *medium* adequado para as sociedades complexas suprirem tanto as suas exigências funcionais da integração social, quanto preservarem os potenciais de entendimento discursivo por meio da liberação pelo direito positivo moderno do risco de dissenso embutido no agir comunicativo não circunscrito¹².

Por meio do direito subjetivo moderno os atores sociais podem tanto estabilizar as expectativas de comportamento e perseguir seus próprios fins acarretando uma maior integração funcional da sociedade, quanto empreender entendimentos discursivos capazes de gerar entendimentos sobre questões pragmáticas, éticas e morais. Tanto para atender os fins estratégicos quanto para empreender entendimentos discursivos sobre os interesses, autoentendimento ou moral, o direito positivo moderno exige razões que fundamentem sua legitimidade. A liberação dos agentes para a persecução de seus fins estratégicos enquanto sujeitos de direito e a possibilidade de entendimento discursivo dependem do reconhecimento dos sujeitos de direito de que as normas jurídicas positivas que impõem constrangimentos à suas ações sejam legitimamente fundamentadas.

A pretensão de legitimidade do direito positivo moderno implica na consideração de que as exigências de liberdade de ação livre de constrangimento não podem ser atendidas sem que os sujeitos de direito sejam os responsáveis pela elaboração das normas jurídicas positivas. Assim, os sujeitos de direito pressupõem uma comunidade de livres e iguais e só consideram como direito positivo legítimo àquelas normas em que eles se reconhecem como autores e destinatários. Não bastaria apenas assegurar uma autonomia privada dos sujeitos de direito, mas também a autonomia pública dos mesmos deveria ser preservada. As liberdades subjetivas e as liberdades de participação cívica na elaboração do direito se pressupõem mutuamente, sendo cooriginárias, possuindo uma mesma gênese lógico-conceitual. Esta cooriginalidade

12 [DD-I, p. 58-59].

se revela no *medium* do direito positivo moderno, ocorrendo *no mundo*, não sob a base de pressupostos metafísicos, mas a partir das interações pragmáticas dos sujeitos de direito que se pressupõem como livres e iguais em uma dada comunidade jurídica.

Uma vez que a legitimidade do direito depende da igual consideração como livres e iguais dos sujeitos de direito enquanto autores e destinatários das normas sob as quais estão submetidos, é consequente afirmar que apenas numa formatação democrática de Estado de Direito seria possível realizar tal pretensão de legitimidade. Segundo Habermas, Estado de Direito pressupõe democracia. Há uma um nexos interno entre os dois conceitos que se explica a partir da dependência mútua entre as liberdades de ação do sujeito de direito privado e a autonomia do cidadão¹³. Uma é condição de possibilidade do outra e ambas só podem ser formuladas em termos discursivos no *medium* do direito positivo moderno. Por sua vez, o que garante um caráter discursivo a formação do direito moderno positivo é o processo democrático da formação política da vontade¹⁴. Direitos fundamentais de uma dada comunidade jurídica concreta só podem ser considerados legítimos se forem formulados por meio ***Princípio da Democracia*** que:

(...) destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo de normatização discursiva. O princípio da democracia explica, noutros termos, o sentido performativo da prática de autodeterminação dos membros do direito que se reconhecem mutuamente como sujeitos livres e iguais de uma associação estabelecida livremente¹⁵.

A partir do ***Princípio da Democracia*** a pretensão de legitimidade do direito passa a ser atrelada à expectativa de que as normas jurídicas possam proteger isonomicamente a autonomia bifronte dos sujeitos de direito de uma comunidade de livres e iguais. Em condições do pensamento pós-metafísico¹⁶ e nas sociedades complexas, privadas das bases de justificação não mundanas¹⁷, o ***processo democrático*** de criação do direito constitui a única fonte de legitimidade. Nesse sentido, Habermas diz:

(...) o processo democrático que possibilita a livre flutuação de temas e de contribuições e de argumentos, assegura um caráter discursivo à formação política da vontade, fundamentando deste modo, a suposição falibilista de que os resultados obtidos por meio deste procedimento são mais ou menos racionais.¹⁸

13 [DD-II, p. 314].

14 [DD-II, p.308].

15 [DD-I, p.145].

16 HABERMAS, Jürgen. Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 2ª edição, 2002.

17 [IO, p. 13-62].

18 [DD-II, p.308].

Com o **Princípio da Democracia** pode ser assegurada a legitimidade das normas jurídicas que regulam a sociedade de livres e iguais. Assim, é assegurada uma primeira dimensão da legitimidade. Porém, existe outra dimensão de legitimação que o tratamento discursivo do sistema de direitos deve se preocupar. O processo democrático também deve por meio do **Princípio da Democracia** estabelecer a legitimidade da ordem de dominação estatal. Numa comunidade de sujeitos livres e iguais as estruturas funcionais de um poder administrativo encarnadas no Estado promovem a estabilidade do sistema de direitos por meio autoridade expressa nas prerrogativas estatais¹⁹. Para que o sistema de direitos possa manter-se no tempo e no espaço, para que ele tenha longevidade, o **processo de juridificação deve ir para além da definição dos direitos**,

Ele deve estender-se simultaneamente ao poder político – já pressuposto com o *medium* do direito – do qual depende a obrigatoriedade fática da normatização e da implantação do direito. Da constituição cooriginária e da interligação conceitual entre direito e poder político resulta uma ulterior necessidade de legitimação, ou seja, a de canalizar o poder político executivo, de organização e de sanção, pelas vias do direito²⁰.

No âmbito do político, o processo democrático é capaz de canalizar o poder comunicativo gerado no seio das esferas públicas espontâneas. Ele serve de filtro que recebe os discursos circulantes numa dada comunidade política transformando-os por meio do código jurídico em regras de orientação do poder administrativo que deve submeter-se às suas determinações. Nessa relação, o Estado também assume um papel ao garantir, por meio de suas prerrogativas coercitivas, o respeito às iguais liberdades subjetivas e igualdade de participação política. Como Habermas bem resume:

Em síntese: O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada de e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados. Tais aspectos não constituem meros complementos, funcionalmente necessários pra o sistema de direitos, e sim, implicações jurídicas objetivas, contidas *in nuce* nos direitos subjetivos. Pois o poder organizado politicamente não se achega ao direito como que a partir de fora, uma vez que é pressuposto por ele: ele mesmo se estabelece em formas de direito. O poder político só pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais²¹.

É importante entender essas relações. Habermas entende que o código jurídico por meio dos sistemas de direito é fundamental para produzir as estruturas estatais que a ele devem se submeter. O poder estatal deve se submeter ao código jurídico em função de sua positividade

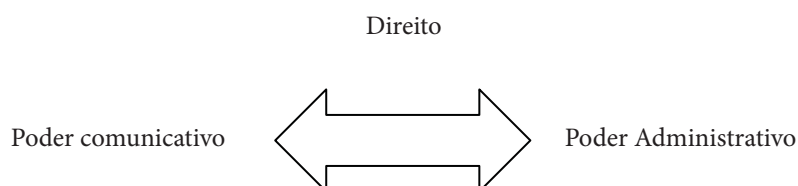
19 [DD-I, p.169]

20 [DD-I, p.169-170]

21 [DD-I, p. 171]

A legitimidade na sociedade mundial sem governo mundial

expressa em suas características formais, caso contrário, a comunidade de sujeitos livres e iguais restaria ameaçada em suas autonomias privadas e públicas pela discricionariedade oriunda do poder de que se reveste o Estado em termos funcionais. Todavia, apenas as propriedades formais do direito não garantem a legitimidade, pois código jurídico só se torna legítimo na medida em que canaliza o **poder comunicativo** dos cidadãos na formação do poder administrativo:



Pode-se complementar a explicação com o quadro abaixo:

Funções Direito	Função Própria	Função Recíproca	Poder Comunicativo Comunicação com os Códigos	Poder Comunicativo Legitimidade (validade)
Poder	Realização dos Fins Coletivos	Institucionalização do direito por parte do Estado	Mediação do direito positivo legítimo. Poder comunicativo regenera o poder administrativo.	Estabelece os fins coletivos discursivamente decididos no contexto da comunidade.
Direito	Estabilização da Expectativa de Comportamento	Meios de Organização da dominação política	Introduzido no direito a partir de dentro: soberania popular realiza as liberdades comunicativas o que demanda processo democrático na formação do direito.	Dá legitimidade ao direito, pois transmite os conteúdos pragmáticos, éticos e morais estabelecidos discursivamente.

Assim,

(...) o processo democrático carrega o fardo da legitimação. Pois tem de assegurar simultaneamente a autonomia privada e pública dos sujeitos do direito; e para formular adequadamente os direitos privados subjetivos ou para impô-los politicamente é necessário que os afetados tenham esclarecido antes, em discussões públicas, os pontos de vista relevantes para o tratamento igual ou não igual de casos típicos e tenham mobilizado o poder comunicativo para a consideração de suas necessidades interpretadas de modo novo. Por conseguinte, a compreensão procedimentalista do direito tenta mostrar que os pressupostos comunicativos e as condições de processo de formação democrática da opinião e da vontade são a única fonte de legitimação²².

22 [DD-II, p. 310].

No âmbito de uma comunidade de sujeitos livres e iguais, a legitimidade é determinada em dois níveis: (1º) nas normas que podem ser aceitas racionalmente por todos e (2º) no âmbito do exercício do poder político que os cidadãos estabelecem para estabilizar as normas que decidiram no primeiro nível, bem como realizar os fins coletivos que sua comunidade pretende. Ambos os níveis de legitimidade são explicitados pela possibilidade de livre circulação discursiva dos diversos temas e pela formação do processo democrático que é imanente à juridificação. Em resumo, são esses os elementos normativos presentes no Estado Democrático de Direito. Poder, Direito e Esfera Pública podem encontrar-se relacional e simultaneamente nas cartas constitucionais fundadoras dos Estados democráticos de direito.

4. A legitimidade na sociedade mundial sem governo mundial

Na primeira parte deste trabalho teve-se o cuidado de informar ao leitor os elementos constitutivos da *sociedade mundial sem governo mundial*. Já no segundo momento se quis, brevemente, expor os elementos capazes de configurar a legitimidade no interior do Estado democrático de direito. Agora resta avançar no objetivo deste artigo: como é possível pensar a legitimidade na *sociedade mundial sem governo mundial*? Assim como foi feita tal pergunta quanto aos Estados democráticos, na *sociedade mundial* a investigação sobre a possibilidade de sua legitimidade dependeria de duas etapas: (a) como se daria a formulação de normas racionalmente aceitáveis pelos membros da *sociedade mundial*; e (b) como manter o exercício do poder na *sociedade mundial* sob os parâmetros das intuições normativas sobre legitimidade construídas ao longo de um processo de aprendizado pelos Estados democráticos de direito.

Em primeiro plano, temos de destacar que a formulação de normas válidas para todos os membros da sociedade mundial está fundamentalmente ligada ao direito positivo como *medium*. Habermas defende que a sua formação será desenvolvida num processo de juridificação das relações inter-nacionais transformadas em relações entre membros de uma sociedade mundial. Herdeiro de Kant, Habermas entende que é necessário superar o direito internacional clássico rumo ao direito cosmopolita. Porém, mais do que propor um sucedâneo negativo de uma aliança federativa²³ de povos, Habermas defende a formação de um **constitucionalismo global**, expresso nas dimensões tratadas acima. Nesse aspecto Habermas se difere de Kant. Embora ambos entendam que o *medium* do direito é capaz de promover a pacificação, para Habermas a aliança federativa de povos ainda preservaria a dualidade entre soberania interna e externa dos Estados nacionais, tornando a adesão à **constituição mundial** um ato, em última instância, voluntarioso dos Estados membros que a qualquer

23 Cf. 2º Artigo definitivo do projeto da paz perpétua. KANT, Immanuel. A paz perpétua e outros opúsculos. Tradução de Arthur Mourão. Edições 70: Lisboa, p. 143.

momento poderiam se retirar dela, comprometendo assim o projeto da paz²⁴. Para Habermas, uma constituição tem de ter caráter cogente sobre os constituintes, pois ela é direito positivo que reflete os interesses e valores de uma dada comunidade. O *medium* do direito positivo, com suas características formais de nada adiantaria para a integração social se uma de suas propriedades formais, a coercibilidade, fosse ineficaz ou dependente de um ato voluntarioso daqueles que se submetem ao *rule of law*.

No âmbito cosmopolita, a legitimidade das normas que regulam a *sociedade mundial* refere-se também à legitimidade das normas jurídicas positivas que regulam a *sociedade mundial*. Habermas não defende primariamente um projeto ético global. Antes, o seu projeto de uma ética mundial sensível às diferenças e inclusiva depende de um processo de juridificação jurídica mundial. Neste sentido, Habermas não está tratando de direitos morais, mas de direitos legais positivos. Tal posição decorre das mesmas razões em que o direito positivo no âmbito interno dos Estados pode promover a integração funcional, bem como atender às expectativas de legitimidade. Para esses mesmos fins, o direito positivo moderno é uma alternativa adequada para o mundo globalizado, cujos traços decorrem do aprofundamento das transformações sociais, política e econômicas deflagradas pelo início da modernidade²⁵, pois a sociedade mundial tem as mesmas características das sociedades modernas que perderam sua eticidade tradicional.

Entretanto, ainda há outro argumento que responde à pergunta sobre porque vale à pena defender o **processo de juridificação** rumo à ordem cosmopolita. Habermas entende que as normas jurídicas positivas quando formuladas em condições discursivas são capazes de desencadear um processo de aprendizado e descentramento. As partes que reconhecem o direito positivo como válido para mediar seus conflitos não se veem mais como inimigas que só podem solucionar seus litígios ou promover seu bem estar comum de maneira arbitrária ou contingentemente fadada à violência do mais forte. Quando o *medium* do direito positivo é compreendido como igualmente válido para as partes adentra-se a um empreendimento cooperativo onde as partes são obrigadas a dar razões e argumentar em torno do que elas consideram como válidas para si. Tal **papel civilizatório** que o *medium* do direito positivo possui é capaz de fomentar um aprendizado nas partes submetidas ao mesmo direito, sendo uma alternativa ao mesmo tempo viável e promissora para a eliminação da violência, para a diversidade de culturas, diferenças econômicas, etc²⁶.

Conseqüentemente, a juridificação das relações internacionais deixa em aberto à possibilidade de ser formada uma *sociedade mundial*, pois os membros de tal sociedade se

24 [IO, p.198-199]

25 [ACPN, p. 53-74]

26 [ENR, p. 358-359]

veem como parceiros num projeto comum. Isso acarreta a possibilidade de uma articulação mundial em torno de problemas que são mundiais. A juridificação é um caminho que permite pensar soluções mundiais sem apelar para um etos comum compartilhado ou para um primado do poder monopolizado por um único Estado capaz de impor uma paródia da *pax romana*. Por outro lado, por meio do direito positivo é possível introduzir mecanismos de integração social que não se restringem a atender as necessidades dos mercados e do poder. A pretensão de legitimidade do direito demanda a introdução da integração social pela solidariedade dos sujeitos de direito. Assim é possível pensar a formação da *sociedade mundial* fundada sob uma constituição global.

Nesse ponto, entende-se que Habermas não foge da mesma metodologia desenvolvida em *Direito e Democracia* (1992): reconstrução racional discursiva. Habermas não desenvolve um mecanismo de escolha de princípios constitutivos de uma ordem global como Rawls o fez²⁷. Poderia ser dito que Habermas procede exclusivamente normativamente, derivado princípios constitucionais de uma ordem global do ideal da paz perpétua. Mas isso não faria sentido, pois a formulação de um constitucionalismo global é consequente da reconstrução discursiva do sistema de direitos. Também não faria sentido à luz de suas considerações sobre como o atual ou atuais estágios globalizatórios representam a continuidade e ampliação da perda da eticidade tradicional nas sociedades complexas. Por último, não seria compatível com escolha da juridificação como o caminho para a formação de uma ordem global capaz de lidar com problemas globais. Por mais que Habermas seja um herdeiro do legado kantiano da paz perpétua, a formulação da sociedade mundial atende e está arraigada sob os pressupostos mundanos, sociais²⁸.

Por isso Habermas vê na história, na formação dogmática do direito internacional público e no constitucionalismo uma série de indícios capazes de serem elaborados racionalmente. A *sociedade mundial sem governo mundial* não é apenas um ideal da razão prática. Trata-se mais de uma utopia realista, no sentido dado por Rawls da possibilidade de “estender o que comumente pensamos ser os limites da possibilidade política praticável” reconciliando-nos “com a nossa condição política e social”²⁹. O constitucionalismo global de Habermas pretende alterar as relações internacionais, formulando um maior ajuste normativo e funcional entre o sistema dos mercados, Estados e sociedade civil ao mesmo tempo em que tenta responder aos problemas das sociedades complexas quanto às expectativas de legitimidade dos sujeitos:

27 RAWLS, John. O direito dos povos. Tradução de Luís Carlos Borges e revisão de técnica de Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 46-47.

28 [ENR, p. 373-392]

29 [ENR, p. 15]

A constituição política tem como meta colocar tais sistemas em forma com o auxílio do *medium* do direito e correlacioná-los entre si, de tal sorte que eles possam preencher suas funções de acordo com medida de um suposto “bem comum”. E a fim de fornecer uma contribuição para a maximização do bem comum, a constituição deve prevenir, lançando mão de sua capacidade estruturadora de uma ordem jurídica global, desenvolvimento falho de sistemas específicos.³⁰

Como uma utopia realista, a fundação de uma constituição global não pode ser formulada nos mesmos termos em que fora possível a constituição nos Estados democráticos de direito. Sob as atuais condições, explica Habermas, há uma diferença entre os sujeitos constituintes e os fins a que se destina essa nova constituição global. No primeiro aspecto, a constituição global tem como partes os cidadãos, Estados nacionais e uma organização supranacional³¹. Já no segundo, mais do que a preocupação com a constituição da ordem da dominação (*herrschaftskonstituierende*), Habermas pensa que a finalidade precípua da constituição global é a limitação do poder (*machtbegrenzende*) dos diversos atores de forma³² procedimental³³.

O projeto cosmopolita habermasiano sugere que o processo de constitucionalização global leve em conta os elementos políticos-institucionais já presentes na ordem internacional se pretendemos sua viabilidade. Do ponto de vista normativo, provisoriamente, isso não é uma concessão à realidade como um elemento intransponível. Se for levada a sério a metodologia reconstrutiva, a juridificação global não pode ser operada desprezando os elementos que diferenciam as relações internacionais dos elementos que se operam no interior dos Estados nacionais. Trata-se de identificar os potenciais normativos que já estão inseridos na própria realidade institucional e política, mas que se veem abafados em nome de outras lógicas de justificação.

Nesse sentido, Habermas considera como uma “falsa analogia” entender a fundação de uma ordem global como um processo igual à formação no âmbito interno dos Estados nacionais³⁴. Três são os seus argumentos. O primeiro se baseia no fato de que nas relações internacionais reconhecem hoje como sujeitos de direito internacional público Estados nacionais e cidadãos³⁵. No plano das relações exteriores ambos são fundamentais, sendo o Estado um sujeito que opera sob a titularidade de direitos. Desde Westphalia, os Estados nacionais foram considerados os únicos sujeitos de direito internacional público. Hoje, mesmo após as modificações que introduziram os cidadãos como sujeitos de direito, ainda são atores

30 [ENR, p. 358]

31 OD, p. 131-132 e 135]

32 [ENR, p. 352]

33 [ENR, p. 353]

34 [AyE, p.116]

35 [OD, p.135-137]

reconhecidos por uma ordem pública que, embora não seja uma constituição em termos republicanos ou cosmopolitas, estabelece uma série de elementos procedimentais e regulativos. Por outro lado, os Estados nacionais ainda são os sujeitos com a maior capacidade de ação, não sendo possível desprezar o seu papel numa nova ordem global. Uma constituição global não pode desprezar o papel dos Estados nacionais, tanto do ponto de vista funcional quanto do ponto de vista normativo³⁶.

O segundo argumento se dá na consideração de que os cidadãos, pelo menos no Estado democrático de direito, não estariam tão dispostos a relativizar os direitos e liberdades já assegurados em seus Estados nacionais em função de uma ordem global. Há uma tensão entre ser cidadão titular de direitos do Estado (*Staatsbürgerrecht*) e cidadão do Mundo titular de um direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*). Os cidadãos do Estado não querem comprometer as garantias já alcançadas com a saída do estado de natureza para o Estado. Caso venham a admitir uma entidade supranacional que restrinja os poderes de seu Estado temem que suas liberdades sejam violadas³⁷.

O terceiro argumento de Habermas segue o mesmo sentido dos anteriores, da assimetria entre ordem interna e ordem mundial quanto ao momento originário da fundação da constituição. Diferentemente do que hipoteticamente ocorrera no âmbito interno, nas relações internacionais não se pode partir de um estado de natureza, uma vez que estão presentes elementos *proto-constitucionais* de uma ordem pública internacional³⁸. Para Habermas já existe certo grau de juridificação das relações internacionais como pode se verificar em certos princípios de direito internacional público, como o respeito à autodeterminação dos povos. Dessa feita, não se poderia sugerir que a fundação de uma ordem constitucional global caminha no mesmo sentido da constituição no âmbito interno³⁹.

A partir dessas considerações, Habermas propõe que a fundação da constituição global tem de ser um processo não análogo, mas *derivado e complementar* ao constitucionalismo dos Estados democráticos de direito⁴⁰:

A constitucionalização do direito internacional não pode ser compreendida como a continuação lógica da domesticação constitucional de um poder estatal que surgiu naturalmente. O ponto de partida para a juricidização pacificadora das relações internacionais é constituído por um direito internacional que, do ponto de vista da sua

36 [AyE, p.116]

37 [OD, p. 132]

38 [OD, p. 135]

39 Quanto a esse último argumento, não é pacífico conceitual e empiricamente que não há um estado de natureza no âmbito global. Um autor como Hedley Bull (*A sociedade anárquica*) considera que nas relações internacionais há um estado civil, embora não haja um *poder soberano* internacional. Habermas assume que os elementos jurídicos já presentes no direito internacional público, que não é um direito cosmopolita, já descaracteriza o que poderia ser considerado como estado de natureza, ou, ausência de leis.

40 [OD, p. 132]

forma clássica, inverte as relações entre Estado e constituição. Pois ele não destituído daquilo que, no âmbito do direito internacional, corresponde a uma constituição, criada por sócios jurídicos livres e iguais. Falta-lhe um poder supranacional, para além dos Estados rivais, que forneceria à comunidade de Estados, constituída segundo o direito internacional, a possibilidade de sanção necessária para a realização de suas regras.⁴¹

O sentido derivativo da constituição global poderia ser compreendido desde a formação do sistema de direitos no âmbito interno dos Estados democráticos, haja a vista que a formulação de uma ordem global deriva da direção conceitual da validade universalista dos direitos fundamentais. Já o sentido da complementaridade poderia ser explicado pela manutenção dos ganhos já alcançados no âmbito interno dos Estados democráticos com a respectiva elevação ao nível global da normatividade que lhes é intrínseca. Nesse processo, para que não se torne uma quimera, os elementos já existentes do direito internacional precisam ser preservados e reformulados à luz das exigências normativas explicitadas pela reconstrução racional discursiva do direito.

Dessa feita, a formulação da constituição global já parte de um estágio de juridificação que não está completo. O problema então é fazer com que esse estágio intermediário e fraco de juridificação consiga passar ao outro estágio em que os elementos normativos do Estado democrático de direito possam ser contemplados de forma a possibilitar que os cidadãos do Estado tornem-se cidadãos do mundo sem o temor de que seus ganhos sejam mitigados por uma ordem que eles não reconhecem como válida. A legitimidade da produção das normas jurídicas no âmbito da sociedade mundial depende da legitimidade da formulação de uma constituição que organize as instituições e garanta os conteúdos normativos do Estado democrático de direito ao âmbito do mundo.

Respeitando as diferenciações, Habermas propõe que a forma mais adequada de se contemplar tais objetivos se encontra numa reconstrução global de um constitucionalismo de tradição liberal e engenharia institucional federalista. Na tradição liberal constitucionalista a preocupação maior do *telos* constitucional é a limitação e o equilíbrio do poder entre as instituições por meio de procedimentos de controle e contenção de seu exercício. Isso conduz a uma engenharia constitucional federalista, na qual o mais importante é definição de competências constitucionais para cada um dos atores que atuam sob a determinação dos termos constitucionais. A partir dessa finalidade e forma constitucional pode-se: (i) atacar o núcleo voluntarista dos Estados nacionais, pois a soberania externa não seria mais exercida irrestritamente, mas nos limites das competências constitucionalmente estabelecidas aos Estados; (ii) adequar a constelação de instituições já existentes nas relações internacionais; (iii)

41 [OD, p. 135]

.....
promover a transmissão dos conteúdos normativos democráticos por meio da formatação de procedimentos de formação e tomada de decisão de âmbito global via Estados, organismos transnacionais e supranacionais; (iv) desligar o sentido de uma constituição como uma ordem que dependa de um único soberano que possua o poder de impor as regras; (v) desligar a constituição da necessidade de representar uma única vontade geral transmitida verticalmente às instituições e política mundial.

Habermas propõe um modelo constitucional que opera conceitualmente com a desacomplagem entre estatalidade, constituição democrática e solidariedade cidadã⁴². A constituição mundial formata um modelo *heterárquico* de governo, onde não existe mais um único órgão central e dirigente que verticalize a cadeia de formação da vontade e tomada de decisão⁴². Nele as competências de cada entidade seriam distribuídas em conformidade com que já fora exposto no item primeiro quando tratamos das funções e atribuições e cada uma das instituições da *sociedade mundial*. Com isso, verificamos que a formulação de normas válidas no âmbito mundial depende e se inicia com a criação de uma constituição de âmbito mundial. Na formulação da constituição mundial, a legitimidade num primeiro momento está atrelada a formação das competências constitucionais das instituições de forma a equilibrar os poderes e atribuir a cada instituição um papel específico que atenda os interesses dos cidadãos. Porém, o problema que surge é como manter o poder comunicativo surgido espontaneamente pode alcançar a *estrutura básica da sociedade mundial sem governo mundial*.

No Estado democrático de direito o elemento central da legitimidade das normas e da ordem de dominação é o exercício da soberania popular compreendida discursivamente. Os direitos que garantem as liberdades comunicativas irão determinar a produção legítima das normas e a canalização do poder comunicativo via *medium* do direito positivo na determinação de princípios que governem o poder administrativo. No interior do Estado democrático de direito há um vetor mais direito e linear entre a formação do poder comunicativo por meio da esfera pública, canalização de suas deliberações e decisões via *medium* do direito e a formulação de normas válidas e princípios que subordinam a atuação da máquina estatal de forma a torná-la legítima.

Entretanto, na *sociedade mundial* Habermas entende que não é possível fazer o mesmo movimento “linear”. A legitimidade das normas e da política da *sociedade mundial* depende da possibilidade de fazer com que as instituições pertencentes a ela consigam refletir as opiniões dos cidadãos. No que tange às instituições, a legitimidade tem de alcançar a multidimensionalidade da *sociedade mundial*. Trata-se de determinar a legitimidade da organização supranacional, das organizações transnacionais e dos Estados nacionais. Já no que concerne aos cidadãos, cumpre falar novamente que há a perspectiva do cidadão do Estado e

42 [AyE, p. 111]

do cidadão do mundo. Dessa feita, a legitimidade da *sociedade mundial* não pode ser delineada da mesma maneira que o fora no interior do Estado democrático de direito.

Um primeiro nível de legitimidade das instituições seria definido pela distribuição de competências que estas teriam na *sociedade mundial*. No *plano supranacional*, uma organização mundial que tenha competência especializada em prevenção da guerra e promoção dos direitos humanos. No *plano transnacional* a formação de *global players*, como regimes continentais, blocos regionais, etc. em que haja a negociação de elementos políticos de interesses dos cidadãos, como meio-ambiente, erradicação da pobreza, etc. No *plano dos Estados nacionais* e legitimidade se daria pelo respeito aos direitos humanos, transferência de suas competências para a organização supranacional e representatividade e suporte nas organizações transnacionais. Nota-se aqui que a legitimidade desenvolvida dessa forma atende a visão de Habermas de que um constitucionalismo de matizes liberais e federalista é mais adequado à sociedade mundial.

Toda essa engenharia tem de se ligar aos cidadãos dos Estados e do mundo. As expectativas de legitimidade dos cidadãos do Estado são preenchidas em conformidade com a estruturação democrática do Estado. Num primeiro momento é importante para eles não perder os ganhos desse processo de aprendizado. Assim, eles entendem que a organização supranacional e os órgãos transnacionais não podem violar os elementos fundamentais de sua autoafirmação democrática. Por isso a organização supranacional não pode agir de forma a solapar essas expectativas. Na via oposta, os cidadãos do mundo são orientados por um horizonte universalista que no discurso de direitos humanos e defesa da paz pode se defrontar com os interesses fundamentais regionais dos cidadãos do Estado. A legitimidade da sociedade mundial depende então da solução dessa tensão de expectativas.

A solução que Habermas apresenta recorre à institucionalização de canais de formação da vontade e tomada de decisão no âmbito da sociedade mundial. Segundo ele, a contradição entre as expectativas dos cidadãos pode ser solucionada com uma política mundial de traços monistas. Uma única ordem política mundializada politicamente onde menos do que uma hierarquia e mais uma interdependência recíproca dos níveis político possa ser implementada. O sentido monista que Habermas destaca não pode ser compreendido como hierarquicamente superior a outro. Não é que haja um monismo vertical, de uma ordem superior que subordina as demais ordens. É um monismo da unidade da multiplicidade de ordenamentos políticos. Monista porque Habermas está defendendo uma única ordem política mundial, porém com várias esferas de formação de vontade e tomada de decisão. Esferas que se interligam e retroalimentam por meio de procedimentos institucionalizados.

Na sua concepção, é possível pensar o exercício de uma política mundial em que as decisões da organização supranacional não desconsiderem as pretensões de legitimidade

.....
alcançado no interior dos Estados, tampouco os elementos de pertença nacional possam minar as decisões da organização supranacional⁴³. Sob este fino equilíbrio, Habermas propõe para o âmbito supranacional a reformulação da Assembleia Geral das Nações Unidas, tornando-a uma câmara composta por representantes dos Estados e dos cidadãos do mundo. Tal reformulação não seria impossível, uma vez que a organização supranacional no plano da constituição global já tem uma carta fundacional de Estados e cidadãos, uma vez que os contempla como suas partes constituintes. Nesse sentido, a organização supranacional já *representa a unidade da ordem jurídica global*⁴⁴. Para a garantia da legitimidade do texto fundacional é possível pensar em processos para referendar a carta nos Estados que pertencem à organização supranacional, bem como a aprovação dela por representantes dos cidadãos do mundo. Habermas também propõe que a câmara parlamentar reformada poderia atuar com a função *legislativa* de interpretar e desenvolver a constituição mundial⁴⁵.

Os deputados eleitos para a representação na assembleia mundial teriam a dupla função: tanto devem representar a vontade dos cidadãos dos Estados que os elegeram na comunidade mundial quanto devem legislar sob o ponto de vista de uma política mundial. Habermas aposta que essa dupla perspectiva a que se vê inserido o parlamentar que é ao mesmo tempo mandatário dos cidadãos do Estado e legislador do mundo. Assim, ele seria capaz de fornecer a devida responsabilidade cognitiva ao legislador que se encontra num dilema de manter a sua dupla tarefa, uma vez que procurará preservar a sua identidade de cidadãos do Estado e a sua identidade de cidadão do mundo⁴⁶.

Para realizar sua tarefa adequadamente, tanto os parlamentares como os cidadãos devem estar no pleno gozo das liberdades cidadãs para que possam tomar decisões livremente, tanto em prol dos seus cidadãos quanto em prol dos cidadãos do mundo. Por isso Habermas argumenta em favor do exercício da legislatura mundial em certas *condições institucionalmente determinadas*⁴⁷. Elas dizem respeito aos direitos que os cidadãos do mundo devem usufruir para que a ordem política global possa formular uma política genuína no que tange os interesses dos cidadãos dos Estados e do mundo. A primeira delas diz respeito aos direitos civis e políticos. A segunda aos direitos sociais para que os cidadãos do mundo possam fazer um uso efetivo de suas liberdades. A terceira refere-se a deveres de solidariedade entre os Estados quanto a catástrofes, epidemias, desastres naturais. A quarta refere-se a um dever dos cidadãos dos Estados mais abastados com os cidadãos dos Estados menos favorecidos. As duas primeiras referem-se aos direitos que os cidadãos do mundo devem possuir. Já as duas últimas

43 [AyE, p. 117]

44 [AyE, p. 117]

45 [AyE, p. 118]

46 [AyE, p. 118]

47 [AyE, p. 118]

às obrigações de agir que os cidadãos dos Estados e Estados devem ter para com os cidadãos do mundo⁴⁸.

Uma vez delineadas as condições de possibilidade de uma política mundial, Habermas se indaga sobre a questão da imposição das decisões tomadas pela organização supranacional. Como torná-las efetivas, sobretudo diante dos Estados nacionais que seguem conservando os elementos da soberania clássica? Para responder a essa questão, Habermas retoma o argumento da divisão de competências constitucionais para afirmar que, no que tange aos direitos humanos e paz internacional, a organização mundial deve forçar os Estados nacionais a cumprir seus compromissos. Nesse desiderato, a organização mundial pode empregar o uso da força e fazer uso do potencial sancionador que *toma emprestado* das potências que lhes são membro e estão dispostas a colaborar⁴⁹. Quanto a esse argumento, não pode deixar de notar que a crítica feita a Kant por Habermas sob o voluntarismo dos Estados na constituição cosmopolita é devolvida a Habermas. Embora não no aspecto da fundamentação da constituição política mundial, no plano da eficácia das normas editadas vigentes em sua sociedade mundial, o modelo não estatal de Habermas depende sobremaneira dos Estados nacionais. Por outro lado, Habermas deposita sua confiança da possibilidade de execução das decisões da *sociedade mundial* na mudança de perspectiva que o aprendizado decorrente da pertença à comunidade política pode desenvolver. Assim, os Estados nacionais quando se veem como membros de uma comunidade política não se furtariam de cumprir com suas obrigações de membro perante a organização mundial⁵⁰. Isso se dá no plano do experimental. No plano fático essa possibilidade tem sido dúbia e seletiva, mas Habermas tem plena ciência disso. Todavia, o problema maior aqui é mesmo no plano conceitual, pois se os Estados e os cidadãos do mundo já outorgaram a constituição atribuindo a ela a competência especializada da proteção dos direitos humanos e da manutenção da paz, se há um parlamento global, onde ambos são representados, tendo a função de desenvolver a interpretação da carta constitucional, por que a execução dos seus termos depende de um novo ato de outorga de poderes dos Estados membros à organização mundial? Porém, isso seria uma questão para outro trabalho.

Até aqui se tratou da legitimidade no plano da formação da constituição e das competências procedimentais e institucionais capazes de legitimar a *sociedade mundial*. Evidentemente sem uma constituição global e procedimentos de formação de vontade e tomada de decisão no âmbito das engrenagens da sociedade mundial tratar de legitimidade seria supérfluo. Porém, retomando o modelo do Estado democrático de direito, a legitimidade

48 [AyE, p. 119]

49 [AyE, p. 120]

50 [AyE, p.120]

da ordem de dominação depende de uma esfera pública que constitua o poder comunicativo a ser transferido via *medium* do direito positivo aos princípios que norteia o poder administrativo. Na sociedade mundial tal condição também tem de ser preenchida com uma *esfera pública mundial com capacidade de funcionar*⁵¹. A ela cabe uma dupla tarefa: legitimar as decisões do parlamento mundial e dos órgãos executivos e tribunais da *sociedade mundial*. Nesse ponto, também fica arranhada a crítica de Habermas a uma tradição mais republicana de constitucionalismo para a *sociedade mundial*. Como acima foi tratado, Habermas entende que o fluxo que se dá entre vontade dos cidadãos e legitimidade da ordem de dominação no Estado democrático de direito não pode ser linearmente pensando nas relações internacionais. Porém, sem uma esfera pública mundial que irradie às instituições mundiais suas decisões via o *medium de um direito cosmopolita* não há como se sustentar a legitimidade da *sociedade mundial* de agir em nome dos cidadãos do mundo e dos Estados.

Na formação de uma esfera pública mundial, Habermas sustenta que é possível formar um conjunto de atores capazes de problematizar os temas importantes para a sociedade mundial numa escala global que torne transparente uma gama de informações capazes de ficar à disposição dos cidadãos do mundo. Estes poderão utilizar esse arsenal comunicativo para subsidiar suas decisões na hora de eleger os representantes dos seus Estados e do parlamento mundial. Em relação aos órgãos executivos da organização mundial juridicamente constituída, sua legitimidade pode ser auferida na medida em que suas ações estejam em conformidade com uma ampla política de direitos humanos que já foram estabelecidos constitucionalmente e continuam a ser interpretados pela assembleia geral mundial⁵². Note-se aqui que os direitos humanos juridicamente positivados exercem o papel de princípios que orientam normativamente o exercício do poder na sociedade mundial. Esse raciocínio é bem semelhante ao desenvolvido no Estado democrático de direito, pois a legitimidade dos tribunais e dos órgãos executivos da sociedade mundial é auferida no plano da adequação de sua atuação aos princípios que já foram justificados na formação e fundação da constituição global. É interessante notar que é na assembleia geral representante dos cidadãos e dos Estados que pode residir a maior possibilidade de irradiação de elementos oriundos da esfera pública mundial. Isso se traduz até mesmo nas propostas de que a assembleia detenha um poder de veto sobre as decisões do executivo mundial. Já no plano da garantia do cumprimento dos princípios políticos, Habermas defende a jurisdição de um tribunal de justiça cosmopolita que possa julgar se as ações do executivo foram em conformidade com os princípios estabelecidos pela assembleia geral.

51 [AyE, p.120]

52 [AyE, p.121]

Todo esse jogo institucional é deflagrado pelo entendimento de que a comunidade global está politicamente constituída por meio da constituição que é um texto jurídico positivo. A formulação da constituição mundial altera a compreensão das partes que a reconhecem como legitimamente formulada. Uma vez que ela é legitimamente fundada, os sujeitos, cidadãos e Estados, movem-se sob o horizonte de uma prática compartilhada de entendimento capaz de gerar aprendizado. São os cidadãos do mundo que debatem sobre as decisões e não inimigos ou nacionais e estrangeiros. Esse mesmo gatilho é capaz de disparar a formação de uma esfera pública informal a nível mundial que agora pode entender como possível influenciar nas decisões tomadas na sociedade mundial, uma vez que a procedimentalização jurídica da política mundial permite aos membros dessa esfera pública informal se enxergar como potencialmente influenciadores da ordem mundial. Isso não implica em afirmar que a espontaneidade da esfera pública foi perdida, pelo contrário, ela continua espontânea e reativa contra os abusos perpetrados pelos Estados e órgãos supranacionais.

A possibilidade da mobilização de uma esfera pública mundial pode ser entrevista sob a base de dois argumentos. O primeiro deles se baseia na universalidade de deveres negativos de uma moral universalista que estão presentes em todas as culturas e correspondem aos padrões juridicamente estabelecidos em quase todo o globo. Assim, os *deveres de evitar crimes contra a humanidade* e as *guerras agressivas* seriam capazes de movimentar a esfera pública de maneira reativa contra ações arbitrárias tanto dos Estados membros quanto da organização mundial⁵³. Poderiam ser acrescentados a isso os deveres positivos de se agir em caso de catástrofes mundial sejam elas oriundas de causas naturais ou de crises sociais. Conflitos internos políticos violam os direitos humanos previsto na constituição global. Casos como Ruanda não poderiam ser tolerados no interior de uma *sociedade mundial* uma vez que comprometem os direitos civis, políticos e sociais a que todos os cidadãos do mundo devem usufruir. Esses elementos todos são reforçados pela *confiança na força normativa*⁵⁴ que os procedimentos juridicamente instituídos da sociedade mundial resguardam justamente por conta de sua juridicidade.

Acoplada à legitimidade da organização supranacional, as organizações transnacionais demandam uma legitimidade diferenciada. Habermas entende o plano transnacional como um espaço de atuação política dos atores (*global players*) negociam compromissos no interesse pragmático de seus cidadãos. Semelhante às matérias que envolvem os discursos pragmáticos e as negociações justas no plano do Estado democrático de direito, na *sociedade mundial* à atuação dos agentes transnacionais resta reservado um espaço legítimo para que os interesses em torno de comércio, tributação, meio ambiente, urbanismo, mobilidade, etc., sejam

53 [AyE, p. 121-122]

54 [AyE, p.122]

entabulados. Nesse espaço de atuação, a primeira forma de estabelecer a legitimidade das negociações justas é fixar o marco jurídico dos limites do negociável. Dessa feita, Habermas entende que sob a constituição mundial, o núcleo da abolição das guerras de agressão e o respeito aos direitos humanos pertencem ao âmbito do inegociável dos quais os agentes tem de se abster de ir contra. Trata-se de uma mitigação da soberania nacional modesta em nome da constituição da *sociedade mundial*, mas que já é suficiente para subverter à lógica do equilíbrio de interesses⁵⁵.

O segundo passo para tratar de legitimidade das negociações transnacionais passa pelo estabelecimento de procedimentos de negociação imparciais. Porém, quanto a este aspecto, Habermas entende que não se pode ser insensível ao desequilíbrio que existe entre as potências. Para que as negociações não degenerem em exercício irrestrito da soberania nacional nos moldes clássicos, é preciso prezar por parâmetros de equidade nas negociações sempre tendo em vista os princípios estabelecidos pelo núcleo duro da comunidade mundial. Isso não é uma tarefa fácil, mas é possível realizá-la via a assembleia geral dos cidadãos que poderão deliberar sob quais são os parâmetros de equidade na realização de negociações justas. Poderia ser pensando também em instituições que possuem um duplo caráter, legislativo e jurisdicional como a Organização Mundial do Comércio e a Organização Mundial do Trabalho. Ambas são instituições bem sucedidas no marco da regulação mundial do comércio e trabalho.

Por último, haveria um terceiro nível de legitimação das negociações transnacionais. Habermas propõe dois argumentos de maneira enfática, afirma, inclusive, que estes são as colunas em que se apoia o sistema transnacional. O primeiro propõe que a legitimidade das negociações depende da legitimidade dos agentes negociantes. Por sua vez, a legitimidade das partes contratantes só de ser auferida pelo caráter democrático dos regimes que compõem a negociação. Resta evidente que tal exigência abre espaço para muitas críticas. A mais fácil é aquela que diz que no plano empírico existem diversos regimes que negociam de forma transnacional e não possuem um caráter democrático tal qual a autocompreensão do ocidente moderno concebe. Essa crítica é fácil de ser rebatida se levantada a objeção de que a *sociedade mundial* é uma reconstrução normativa das relações internacionais onde se enfatiza os elementos normativos mesmo estando ciente de que muitas vezes eles são mitigados e até mesmo não contemplados. O problema maior reside não nessa pressuposição empírica, mas sim na estrutura conceitual da formação da constituição mundial e do caráter inclusivo que Habermas quis dar ela. Habermas defende amplamente a ideia de que sob o manto de uma constituição globalmente aceita, mesmo que por regimes que não são necessariamente

55 [AyE, p. 122].

democráticos, será disparado um processo de aprendizado pela prática argumentativa e pela auto-compreensão dos sujeitos que agora pertencem a uma comunidade cosmopolita. Some-se a isso que as afirmações de que legitimidade da organização mundial no aspecto da sua ligação com a democracia tem um status *derivativo* que precisa se ligar aos regimes democráticos, mas que não é necessariamente estabelecido por ele. Então fica ambígua a formulação inicial da constituição.

Num primeiro momento ele diz que é falsa a formulação conceitual que propõe uma constituição mundial no mesmo sentido da constituição no âmbito interno, sendo uma das pedras de toque que denuncia a analogia é impossibilidade de se pensar uma constituição nos moldes republicanos, pois essa concepção teórica não conseguiria enxergar o exercício da soberania por meio de procedimentos institucionais e repartições de competências entre os atores. Além disso, a autoafirmação democrática do conceito republicano de constituição não seria compatível com o nível de abstração e universalidade que a constituição mundial tem de assumir. Nessa etapa Habermas está fazendo um experimento mental e lidando apenas no plano conceitual com o intuito de demonstrar que a melhor atualização do cosmopolitismo de Kant é desvincular o processo de uma constituição mundial de um sentido republicano forte. Agora, Habermas argumenta a necessidade dos acordos transnacionais serem realizados por agentes que são legitimados democraticamente. No mínimo há uma ambiguidade aqui, pois Habermas não diz que a tradição liberal de constituição é a melhor do ponto de vista da sua funcionalidade para o tipo de interação que se desenvolver nas relações internacionais, antes ele vê nela uma normatividade descentralizada capaz de irradiar as demandas por legitimação por meio dos procedimentos institucionalizados.

Mais este último nível de legitimação da política interna mundial (*Weltinnenpolitik*) não se esgota apenas quando Habermas diz que os representantes das negociações devem representar Estados democráticos. Habermas em *Ay Europa!* vai além e diz que a legitimidade das decisões tomadas no nível transnacional só podem realmente ser consideradas enquanto tais se forem ligadas à opinião e à vontade dos cidadãos que representam⁵⁶. Habermas retoma assim os elementos fundamentais de legitimação da ordem de dominação no interior do Estado democrático de direito elevando-a para a *sociedade mundial sem governo mundial*. Com isso Habermas fecha uma proposta teórica que pretender ser consequente e sistêmica, embora Habermas não explicita isso direta ou indiretamente. Para nós o que fica é a indicação de que sem uma ordem política mundial o sistema de direitos não será plenamente efetivado. Por sua vez, sem uma legitimação democrática que se dá no primeiro nível, na formação do sistema direitos, uma ordem política não pode pleitear legitimidade.

56 [AyE, p. 123]

Referências

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-nacional*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. Littera São Paulo: Mundi, 2001.

_____. *A inclusão do outro*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo da Mota. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. Vol. 1. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. Vol. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *O Ocidente Dividido*. Tradução de Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *El derecho internacional en la transición hacia um escenario posnacional*. Traducción de Daniel Gamper Sachse. Madrid: Katz, 2008.

_____. *Ay Europa! Pequeños escritos políticos XI*. Traducción de José Luis Lopes de Lizaga, Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín. Madrid: Trotta, 2009.

A INTERPRETAÇÃO HABERMASIANA DAS CRISES INTERNACIONAIS E SUA RELAÇÃO COM A ESFERA PÚBLICA E A OPINIÃO PÚBLICA

Gilvan Luiz Hansen¹
José Ricardo Ventura Corrêa²
Ozéas Corrêa Lopes Filho³
Sérgio Gustavo de Mattos Pauseiro⁴

1. Introdução

O espaço público está impregnado de interesses diversos, privados, corporativos ou políticos, que plasmam uma opinião crítica refletida, não necessariamente pública, mas que é convertida em “opinião pública”.

Na publicidade de hoje, aperfeiçoada em níveis cada vez mais científicos, levando em consideração os aspectos econômicos, sociológicos, psicológicos e outros sistemas, que contribuem para integração através do consumo, para fabricação do consenso social e aclamação nas escolhas políticas. Com isso, a “publicidade” se estendeu a instituições socialmente ativas, organizações privadas da sociedade, exercendo funções públicas dentro da ordem política. Por outro lado, os meios de comunicação em massa, nesse processo, auxiliam na garantia de interesses privados internacionais.

Essas políticas movidas por um “consenso” social promovem a redução gradual do Estado Social, através do ideal de desregulamentação e da autorregulação do mercado que formou, particularmente, nos últimos trinta anos, dogmas constitutivos do modelo neoliberal.

Jürgen Habermas explica que a maior parte das grandes crises econômicas internacionais repousa na ausência de uma opinião pública internacional, capaz de coibir os paradigmas especulativos neoliberais.

A lição não é nova, mas precisa ser apreendida: - Toda a vez que o mercado arromba a porta da sociedade, o Estado social a fecha novamente. Com as crises econômicas, as

1 Doutor em Filosofia, docente do Departamento de Direito Privado da Universidade Federal Fluminense (UFF), do Mestrado Profissional em Justiça Administrativa (PPGJA/UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). Também é líder dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”, ambos registrados no CNPq.

2 Mestrando do PPGSD/UFF, docente universitário, servidor público federal, participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

3 Doutorando do PPGSD/UFF, docente universitário, servidor público federal e participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

4 Doutorando do PPGSD/UFF, docente universitário, servidor público e participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

empresas buscam os órgãos públicos de fomento sobre ameaça de demissão em massa dos seus funcionários e repassam para o contribuinte o ônus da ideologia neoliberal.

Assim, analisaremos a fragmentação da opinião pública dos Estados Nacionais e a ausência de uma opinião pública internacional, que segundo Habermas seria fator determinante da crise hipotecária de 2008, que colocou a economia global em crise que foi recentemente exportada para zona do euro.

2. A reestruturação da esfera pública

Para Habermas, a reestruturação da esfera pública ocorre a partir da evolução da imprensa, onde a comercialização, o conceito de mercadoria e o público se confundem, ao passo que a independência da imprensa é assegurada mediante garantias políticas que passam a integrar a esfera pública.⁵

Essas garantias políticas integram movimento contido em espaço público, onde a imprensa evolui para imprensa de opinião, com a inclusão do Redator e a reconfiguração do Editor como comerciante da opinião pública. Num segundo momento, com a autonomização da redação, pretere-se o lucro e rentabilidade, onde impulso do negócio deixa de ser pedagógico e torna-se cada vez mais político.⁶

Numa terceira fase, o jornal assume o caráter de empreendimento, reservando espaços para os anúncios pagos, tal como uma mercadoria que se torna vendável através da parte reservada à redação. Empresas jornalísticas privadas são organizadas como sociedades anônimas e reorganizadas comercialmente para dar lucro, levando à subordinação à economia de mercado, em que o lucro diante da motivação política era apenas uma possibilidade.⁷

Essas mudanças, por um lado, desenvolvem novas máquinas, mais velozes para impressão; por outro, revoluciona o sistema de comunicação e informação, em razão do telégrafo, embora simbolizem a subordinação da empresa jornalística à economia de mercado, que passa a influenciá-la. Portanto, esta se torna um veículo de promoção de interesses privados na esfera pública.⁸

A autonomia redacional antes utilizada para fins políticos, agora é mitigada pelas leis de mercado, causando reorganização interna da empresa jornalística onde, com inserção

5 HABERMAS, 1984, p. 213.

6 HABERMAS, 1984, p. 214.

7 HABERMAS, 1984, p. 216.

8 HABERMAS, 1984, p. 217.

comissão supervisora, o redator não está mais subordinado diretamente ao editor e sim a esta comissão.⁹

Tais mudanças possibilitaram tendências gerais a concentração, centralização, e cartelização econômica da imprensa, que, alavancada pelo surgimento de novas tecnologias de difusão de notícias, provem a unificação das cadeias de jornais e a sincronização redacional.

Com isso, se inverteu a base originária da imprensa, protegida pelo modelo liberal de esfera pública. Mas, se por um lado, justamente pelo grande poder social que atingiu, sua permanência em mãos privadas ameaçou várias vezes as funções críticas do jornalismo liberal, por outro lado, na imprensa liberal, os meios de comunicação alcançaram extensão e eficácia incomparavelmente superiores, acarretando expansão da esfera pública. Gradativamente, foram cada vez mais reinseridos na esfera privada, pelo intercâmbio de mercadorias, de forma que quanto maior sua eficácia jornalístico-publicitária, mais vulnerável à pressão de determinados interesses privados, seja individual, seja coletivo. Se antigamente a imprensa só podia intermediar e reforçar o raciocínio das pessoas privadas, reunidas em um público, este público passa agora, a ser cunhado primeiro através dos meios de comunicação em massa. Antes a separação entre esfera pública e privada e a disputa pelo mercado afastavam a necessidade de disputa de opiniões, mas à medida que a esfera pública foi tomada pela publicidade comercial, essas esferas confundem-se em meio à propaganda, onde pessoas privadas passam imediatamente a atuar enquanto proprietários privados sobre outras pessoas privadas.¹⁰

Na publicidade de hoje aperfeiçoaram-se as pesquisas de mercado, em níveis cada vez mais científicos, levando em consideração os aspectos econômicos, sociológicos e psicológicos. As grandes empresas criaram o seu próprio departamento de publicidade. As agências de publicidade, através da televisão comercial, conquistaram uma influência preponderante, ao passo que as mídias, buscando alcançar camadas mais elevadas, atingem também as mais inferiores, que buscam a identificação com o estilo de consumo das camadas superiores.¹¹

A indústria da publicidade cria os seus próprios jornais, revistas e cadernos, ao passo que surge o gênero publicitário das revistas de empresas feitas para clientes, não só como meio de diversão, mas que como os programas dos meios de comunicação de massa mesmo em sua parte não-comercial estimulam o comportamento consumista e fixam o público em determinados modelos. David Riesman considera ser a essência dos meios de diversão de massa exatamente uma educação do consumidor que já começa na influência e que acompanha incessantemente os adultos. A cultura de integração maciçamente difundida leva

9 HABERMAS, 1984, p. 218.

10 HABERMAS, 1984, p. 220.

11 HABERMAS, 1984, p. 222.

o seu público a troca de opiniões sobre artigos de consumo, submetendo-o a doce coação do contínuo treinamento para consumo.¹²

Não se chegou a formar esfera pública economicamente separada da esfera pública política, uma esfera pública jornalístico-publicitária com a sua origem própria e específica, pois a representação jornalístico-publicitária de privilegiados interesses privados esteve, desde o começo, também plenamente amalgamada com interesses políticos.¹³

Acrescenta-se a multiplicidade de informações e de instruções, que agregadas pelas agências de publicidade, emprestam a seu objeto a autoridade de um interesse público, engendrando o “consenso” junto ao público, onde por uma falsa consciência de que como pessoas privadas, que pensam, contribuam de um modo responsável na formação da opinião pública, sugerindo-lhes ou exigindo-lhes assim aceitação de uma pessoa, um produto, uma organização ou uma ideia.¹⁴

Assim, o consenso produzido mostra-se numa “opinião pública” encenada pelo de interesse público, um imperativo de necessidades. Nisso, assegura-se o perfil da marca e de uma clientela, mobilizando as empresas para um ramo e para um sistema de crédito quase-político, como autoridades públicas. Esse consenso aparente difere-se da opinião pública, enquanto processo de recíproco do interesse geral, base de uma concordância racional de opiniões que desapareceu, à medida que os interesses privados privilegiados adotaram, a partir da auto-representação, o consenso cunhado através do sistema da publicidade.¹⁵

3. A perversão da publicidade

Sobre o tema opinião pública, os sociólogos alemães foram os que identificaram o “*ativismo jornalístico*” de repartições, uma mudança de função entre os partidos e as organizações privadas. A publicidade do Estado e das associações, em sua política de relacionamento com o público, tomou emprestada uma práxis das grandes empresas privadas e coligações, utilizando-se das mídias existentes para, num processo conscientemente de manipulação de opinião, divergindo do ideal liberal de esfera pública, alcançar a aclamação que conte com um máximo público, mas com um mínimo de opinião crítica. Daí o moderno caráter publicitário das administrações públicas.¹⁶

A partir do momento em que os interesses privados isolados foram organizados coletivamente e assumiram configurações políticas, a esfera pública passou a absorver

12 HABERMAS, 1984, p. 223.

13 HABERMAS, 1984, p. 224.

14 HABERMAS, 1984, p. 227.

15 HABERMAS, 1984, p. 228.

16 HABERMAS, 1984, p. 230.

e compensá-los, alterando-se o pacto político, de forma que acordos passaram a ser negociados através de pressões, levando ao equilíbrio precário de uma constelação de forças e interesses. As decisões políticas acabaram nas novas formas de “barganha”, que se desenvolveram ao lado de antigas formas de exercício do poder, legitimando-se no “bem comum”, sem, contudo, satisfazê-lo, mas também sem poder escapar totalmente da negociação dos compromissos extraparlamentares, seja pela delegação de competências estatais para organizações sociais, ou informalmente pela transferência efetiva de competências fora da lei (ou contra a lei).¹⁷

Na esfera pública política, por sua vez, é possível um espaço para o exercício quase autônomo dos grupos sociais conflitantes nela, oficialmente subordinados ao mandamento democrático do agir publicamente. Ao mesmo tempo, se subverteram tanto as formas racionais da publicidade quanto à possibilidade de legislar democraticamente, uma vez que o antagonismo de interesses subjacentes e ocultos são tratados fora do âmbito das competências da esfera pública estatalmente institucionalizada.¹⁸

Tal deslocamento de competências administrativas desencadeou ainda maior deslocamento de competências legislativas, de forma que se exigem cada vez mais acordos temporários de grupos, num intercâmbio direto de favorecimentos e indenizações particulares, sem passar pelo processo legislativo. As associações e partidos continuam a serem fundamentalmente instituições privadas, participantes da tomada de posições políticas, agora exercendo funções da esfera pública política e sujeitas ao seu princípio básico de legitimar a pressão social sobre o Estado, subvertendo os limites do direito burguês de associação na meta declarada de transformação dos interesses privados de muitos indivíduos em um interesse público comum, a representação e demonstração do interesse da associação como sendo confiavelmente universal.¹⁹

A esfera pública perdeu a sua base na comunidade, sua localização e delimitação em relação à esfera privada, e em relação ao “cosmopolitismo”. Perdeu ainda sua abrangência e alterou, por um lado, as relações do partido com o público e, por outro, o status dos deputados no Parlamento. Surgiu assim o partido de integração que prende os eleitores temporariamente e incita-os à aclamação, sem mexer na imaturidade deles. Hoje, esse partido de massas de integração superficial, tornou-se o tipo dominante, como instrumento de formação das vontades, nas mãos daqueles que mandam no aparelho do partido, onde é decisivo dispor dos

17 HABERMAS, 1984, p. 232.

18 HABERMAS, 1984, p. 233-234.

19 HABERMAS, 1984, p. 235-236.

meios de coação e de formação educacional para poder influenciar, de modo demonstrativo ou manipulador, o comportamento eleitoral da população.²⁰

Essa coesão do público se rompeu com o parlamentar, que deixa de ser o advogado do povo para se transformar num parlamentar-burocrata, de mandato imperativo. Com este se acumulam os cargos de confiança, um grande número de funcionários do partido e dos seus representantes. A coação para acordos transforma o partido numa fachada de unidade perante o público. Com isso, o Parlamento tende a se tornar local em que esses funcionários do partido se encontram para fazer com que sejam registradas as decisões já tomadas. O novo status de deputado não se caracteriza mais pela participação em um público pensante de um modo geral.²¹

Dessa forma, nas condições alteradas de uma inversão restauracionista, a “publicidade” se estendeu a instituições socialmente ativas: organizações privadas da sociedade, exercendo funções públicas dentro da ordem política, como partidos, meios de comunicação de massa politicamente efetivos e associações públicas, interesses privados internacionais.²²

4. A neutralização do poder social como estratégia de uma dominação internacional

Com a crescente burocratização das administrações do Estado e da sociedade, as competências de profissionais altamente especializados subverteram o controle em favor das corporações que fazem um uso público da razão.²³

A neutralização do poder social e a racionalização de dominação política no seio da discussão pública pressupõem uma possível concordância com interesses de corporações multinacionais. No complexo cenário internacional e no atual estágio das forças produtivas, crescem também os meios de destruição, onde o potencial de autoaniquilamento global assumido militarmente provocou o surgimento de riscos, em cuja totalidade dos interesses converge num estado de natureza entre os povos. Esses interesses econômicos e políticos dos Estados mais industrializados acabam refletindo na publicidade e afetando o espaço público dos Estados Nacionais, impedindo qualquer tentativa de construção de uma opinião pública internacional.

O Estado Nacional pode adotar medidas que estimulem o crescimento interno, promovendo ao mesmo tempo a integração social e o crescimento econômico, porém a partir de 1980, com o advento de um novo paradigma neoliberal, em razão da pressão do

20 HABERMAS, 1984, p. 237-238.

21 HABERMAS, 1984, p. 239-240.

22 HABERMAS, 1984, p. 244.

23 HABERMAS, 1984, p. 270.

mercado em busca de melhores preços e baixos custos de produção, o valor do pagamento aos empregados foi diminuído, ao mesmo tempo em que se dificultou o acesso aos sistemas de segurança social, aumentou a pressão sobre os desempregados. Essa reconstrução e desconstrução do Estado social são o produto de uma política econômica voltada para oferta que visa à desregulamentação dos mercados, à redução das subvenções e à melhora das condições de investimento e que inclui uma política monetária e fiscal antiinflacionária, bem como a diminuição de impostos diretos, a privatização de empresas estatais e procedimentos semelhantes²⁴.

A revogação do compromisso com o Estado Social, que tem evidentemente como consequência a irrupção renovada das tendências de crise que ele havia anteriormente contido, levam a custos sociais que ameaçam a exigir demais da capacidade de integração de uma sociedade liberal. São indubitáveis os indicadores de aumento de pobreza e de insegurança social devido ao crescimento e disparidades salariais, e também são inegáveis as tendências de desintegração social. Aumenta o abismo entre condições de vida dos empregados, dos parcialmente ocupados e desempregados. Com isso, aumentam as exclusões dos sistemas estatais de empregos, educação e financiamento de serviços estatais, reduzindo recursos para a família, gerando classes de subalternos. Estes grupos pauperizados e amplamente segregados do resto da sociedade, não podem mais reverter por conta própria a sua situação social.²⁵

Essa situação é naturalmente avaliada diferentemente pelos neoliberais, com maior influência sobre as agências de publicidade e que garantem os seus interesses através do financiamento de campanhas políticas. A ideologia liberal aceita as disparidades sociais em grande escala e, além disso, acredita na justiça inerente a valores e posição nascida dos mercados.

No âmbito de uma economia globalizada, os Estados Nacionais são condicionados a melhorar a capacidade competitiva internacional trilhando o caminho de uma autolimitação da capacidade de realização estatal: isto justifica políticas de desconstrução que danificam a coesão social e que põe à prova a estabilidade democrática da sociedade.²⁶

Por certo, os problemas econômicos das sociedades de bem estar social, podem ser explicados com base em uma modificação estrutural no sistema econômico, que indica a palavra chave globalização. Essa modificação limita de tal modo a atuação dos Estados nacionais, no seu âmbito de ação, que as opções que lhe restam não são suficientes para enfrentar as consequências sociais e políticas de um comércio transnacionalizado.

24 HABERMAS, 1984, p. 270.

25 HABERMAS, 2001, p. 66.

26 HABERMAS, 2001, p. 67.

Restam sempre menos opções ao Estado Nacional, mas duas certamente não são possíveis no modelo neoliberal: protecionismo e volta da política econômica orientada pela demanda. O protecionismo criaria barreiras comerciais inaceitáveis na economia globalizada e políticas econômicas orientadas pela demanda atenderiam apenas os interesses sob condições econômicas reinantes internacionais, o que prejudicaria o financiamento do Estado Social.

Não importa o que se faça com a globalização da economia, ela destrói uma constelação histórica que havia provisoriamente permitido o compromisso com o Estado Social, por mais que ele não represente a solução ideal de um problema inerente ao capitalismo, ainda assim havia mantido os custos sociais existentes dentro dos limites aceitáveis²⁷.

Esses interesses, uma vez impregnados no Espaço Público Internacional, afetam a opinião pública interna dos Estados Nacionais: o interesse de grandes corporações multinacionais e a conformação ao império de um único Estado Nacional. Com isso, a esfera pública interna é manipulada, estando pronta para aclamação, onde a propaganda mantém controle, dispersando a capacidade de coesão da população através de sentimentos de medo e necessidades de segurança.

5. A política internacional e os seus efeitos no espaço público dos estados nacionais

Sob o efeito das novas técnicas de produção, armazenamento e transmissão de informações, a comunicação digital pela Internet permite que cada vez mais pessoas possam acessar e manipular quantidades maiores de informações múltiplas e trocá-las em um mesmo tempo que independe das distâncias²⁸.

A mudança estrutural dos sistemas de comunicação e transporte possibilita, cumulativamente, a mudança nos sistemas: a) de produção; b) trabalho e ocupação para o setor quaternário do trabalho baseado no saber; c) na pesquisa e inovação, como as indústrias *high-tech* e de serviços altamente especializados. As formas de circulação e de vida modificam o nosso sistema de necessidades, e nossa autocompreensão ética. As estruturas do mundo da vida, que carregadas de altas tecnologias nos tornam laicos diante de todos os demais especialistas, exigem confiança no saber dos especialistas e na tecnologia, dando-nos maior consciência dos riscos da rotina cotidiana.²⁹

A globalização pressiona mesmo o Estado nacional a se abrir internamente para a pluralidade de modos de vida estrangeiros ou de novas culturas. Ao mesmo tempo, ela limita

27 HABERMAS, 2001, p. 68.

28 HABERMAS, 2001, p. 57-58.

29 HABERMAS, 2001, p. 94-105.

de tal modo ao âmbito de ação dos governos nacionais, que o Estado soberano também tem de se abrir para fora diante de administrações internacionais³⁰.

Com isso, o próprio modelo de Estado Nacional se evidencia inadequado em relação a seus paradigmas da soberania territorial, bem estar social e do Estado regulador/interventor. Surge uma opinião pública voltada para administração/fiscal e um sistema político representativo unitário, onde se dá a separação entre Estado, Sociedade Civil e Economia de Mercado, na forma de subsistemas políticos mediadores funcionalmente especializados em decisões que agreguem a coletividade³¹.

Assim, surgem “governos” em âmbito regional, internacional e global que permitem um “governar para além do seu estado nacional” e compensam, ao menos parcialmente, a perda de capacidade de ação nacional em alguns âmbitos funcionais. Isso vale para o FMI, GATT, Agência Atômica Internacional, AIC, e outras agências especiais da ONU³².

Mas a prática de uma política plural de vários níveis poderia ser possível através da ONU, que pode fechar ao menos em alguns aspectos, às brechas de eficiência surgidas com a perda de autonomia do Estado Nacional, ainda que não possa fazê-lo com relação aos aspectos efetivamente relevantes de uma política social e econômica coordenada de modo positivo. Essa política de poder dissimulada, com a transferência de competência de níveis nacionais para internacionais, decerto abre vazios de legitimação³³.

Os defensores de uma “democracia cosmopolita” buscam três objetivos: (1) a criação do status político dos cosmopolitas, cidadãos do mundo, que pertencem às Nações Unidas não apenas por intermédio dos seus Estados, mas que também pelos representantes eleitos; (2) a construção de uma Corte de Justiça Internacional com as suas competências usuais, cujos juízos seriam válidos também para os governos nacionais, e; (3) a ampliação do Conselho de Segurança, em termos de um executivo capaz de ação³⁴.

A cada novo regime supranacional diminui o número de atores políticos e preenche-se o clube dos poucos capazes de agir globalmente, em termos de cooperação e de assumir acordos que estabeleçam obrigações quanto às condições gerais. Falta tanto uma capacidade de ação política, como uma base de legitimação correspondente. E ainda, à cultura política da sociedade mundial, falta a dimensão ético-política comum necessária para a construção de tal comunidade e identidade globais³⁵.

30 HABERMAS, 2001, p.106-107.

31 HABERMAS, 2001, p. 108-109.

32 HABERMAS, 2001, p. 110.

33 HABERMAS, 2001, p. 111-112.

34 HABERMAS, 2001, p.113-114.

35 HABERMAS, 2001, p.116-117.

Com a globalização surge o desligamento de um mundo da vida fortemente integrador, que libera os indivíduos para uma ambivalência das possibilidades de opção cada vez maiores, mas que também os põem em condições de estabelecer novas ligações sociais e de criar, de modo construtivo, novas regras de vida coletiva. Por essas razões, percebe-se nas limitações conceituais e propostas da sociologia clássica a necessidade de investigação e criação de novos conceitos para superação dessas limitações³⁶.

Assim, a globalização, ao mesmo tempo em que abre a oportunidade para ampliação das ligações sociais e construção de uma vida coletiva, também permite a integração da economia, ao passo que torna cada vez mais vulneráveis os Estados Nacionais aos interesses dos especuladores liberais, que não se importam com os custos sociais de uma crise internacional, em nome das rentáveis oportunidades de negócios gerados pela a crise.

6. Por trás da crise imobiliária americana de 2008

Em 2008, com o colapso do sistema financeiro americano, o mundo se arrastou para uma depressão que trouxe à tona mais uma vez os problemas da redução do Estado Social e a omissão da Comunidade Global, o que fez ressurgir a rediscussão em torno ao papel das Instituições Internacionais como garantia aos tratados dos direitos humanos.

No ano anterior, a China já havia anunciado que não investiria no crescimento econômico para investir na responsabilidade social; o alerta já havia sido lançado pelos economistas: era necessário conter o crescimento para equalizar as desigualdades sociais no âmbito dos Estados Nacionais.

O Neoliberalismo exportou em seus próprios fundamentos um universalismo falso, centralizado, dos velhos ricos. Em contraposição, a modernidade se alimenta do universalismo descentralizado do respeito igual por cada um³⁷.

O fracasso da aventura unilateral, a autodestruição do neoliberalismo e também o mau uso de uma consciência de excepcionalidade, fez o mundo repensar sobre esse modelo econômico, mais uma vez. O universalismo liberal passa longe do ideal Kantiano de uma Federação de Paz, preocupada e comprometida comum direito internacional cosmopolita, não como norma de coexistência, mas de cooperação entre os povos.

Todavia, a crise traria uma mudança de paradigma: a adoção de políticas protecionista pelos EUA foi um golpe duro na espinha do capitalismo liberal. Onde estaria a “mão invisível” agora? Os Investimentos do “Federal Reserve” em Bancos Privados, a compra de ativos

36 HABERMAS, 2001, p.118-119.

37 HABERMAS, Jürgen. [Entrevista]. Disponível em: <<http://supremoemdebate.blogspot.com/2008/11/habermas-e-crise-mundial.html>>.

pelo Governo dos EUA da “General Motors” - GM, um cenário difícil para os economistas refletirem.

A crise de largas proporções foi provocada pela ganância do capitalismo financeiro especulativo que estimulou um pensamento único na economia e incentivou a financeirização total da economia capitalista, que é a riqueza produzida na forma de papéis, títulos públicos, ações, títulos derivativos, deslocados da riqueza produzida na economia real, produtiva. Somente em derivativos e aplicações financeiras chegou-se a movimentar US\$ 600 trilhões de dólares, enquanto o PIB mundial da economia não especulativa era de US\$ 65 trilhões de dólares, ou seja, quase dez vezes inferior ao valor da esfera especulativa³⁸.

A principal razão da crise repousava no pensamento do modelo liberal, baseado nas políticas de desregulamentação e da autorregulação do mercado, o qual formou, particularmente nos últimos trinta anos, dogmas constitutivos do modelo de crescimento que pregava a liberdade de funcionamento do mercado, a ausência de controles mais rígidos por parte do Estado e a construção de um longo ciclo de descolamento da esfera financeira em relação à economia que, ao que tudo indica, agora estava em xeque.

O fator mais inquietante é que as reivindicações do Estado Social tornam-se mais atuais que nunca. A injustiça social, que consiste no fato de que os custos socializados oriundos da pane do sistema atingem da forma mais dura os grupos sociais mais vulneráveis. Assim, solicita-se da massa composta por aqueles que, de qualquer modo, não pertencem aos que lucram com a globalização, que ela de novo pague pelas consequências, em termos da economia real, de uma falha funcional previsível do sistema financeiro. Também em escala mundial, esse destino punitivo efetua-se nos países mais fracos economicamente. Esse é o escândalo político. Também os especuladores comportaram-se de forma consequente, nos limites da lei, de acordo com a lógica, aceita socialmente, da maximização dos ganhos. A política se torna ridícula quando moraliza, em vez de se apoiar no direito coativo do legislador democrático. Ela – e não o capitalismo – é a responsável pela orientação voltada ao bem comum³⁹.

Os Estados nacionais deveriam, de forma crescente e, com efeito, em seu próprio interesse, se perceber membros da comunidade internacional. Quando hoje falamos de “política”, estamos amiúde falando da ação de governos que herdaram uma autoconcepção como atores coletivos, que decidem de forma soberana. Mas essa autoconcepção de um Leviatã, que, desde o século XVII, se desenvolveu junto com o sistema de Estados europeu,

38 Sítio: <http://www.liderancapsol.org.br/noticias/418-cri-se-mundial-ivan-valente-diz-que-governo-nao-ataca-vulnerabilidades-do-pais- html?349dca8a83294b3c55eb74a2686523b3=a28e262746923db7664fc1e500d79c10>

39 HABERMAS, Jürgen. [Entrevista]. Disponível em: <<http://supremoemdebate.blogspot.com/2008/11/habermas-e-cri-se-mundial.html>>.

hoje já não é mais vigorosa. O que chamávamos ontem de “política” muda diariamente seu estado, que deixou claro mais uma vez ter o mundo errado em suas escolhas.

A lição não é nova, mas é simples: toda a vez que o mercado arromba a porta da sociedade, o Estado social a fecha novamente (repetimos). São as empresas que buscam os órgãos públicos de fomento sob a ameaça de demissão em massa dos seus funcionários, repassando ao contribuinte o ônus da ideologia neoliberal.

7. A crise econômica da união européia e a ausência de uma opinião pública comunitária

O quadro da integração europeia foi desenvolvido em torno do apoio financeiro prestado pelos Estados Unidos da América através do Plano Marshall.⁴⁰ Para sua gestão, foi criada a Organização Europeia de Cooperação Econômica – OECE, convertida em 1961 na OCDE – Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico. A OCDE tem como países integrantes, além de 19 Estados-Membros da União Europeia – Alemanha, Áustria, Bélgica, Dinamarca, Eslováquia, Espanha, Finlândia, França, Grécia, Hungria, Irlanda, Itália, Luxemburgo, Países Baixos, Polônia, Portugal, Reino Unido, República Checa e Suécia – Austrália, Canadá, Coreia do Sul, EUA, Islândia, Japão, México, Noruega, Nova Zelândia, Suíça e Turquia, num total de trinta países.⁴¹

Com o Mercado Comum Europeu, que teve início em 14 de janeiro de 1958, a nova comunidade, conhecida como a Europa dos seis, logrou rapidamente uma posição de destaque, econômica e politicamente. O seu êxito suscitou fortes resistências por parte da Inglaterra, que cria a Associação Europeia de Livre Comércio – EFTA, com o objetivo de inviabilizar o mercado comum europeu.⁴²

A EFTA constitui uma tentativa de quebrar o isolamento comercial dos seus membros frente ao regime protecionista da Comunidade Europeia em relação aos seus países. Mas representava também a rejeição da Inglaterra à fórmula inovadora supranacionalidade. A Inglaterra com a EFTA pretendia negociar com a Comunidade numa posição de força e levá-la a adequar os seus objetivos comunitários aos seus próprios parâmetros; porém, os membros da EFTA, à medida que tinham a oportunidade, ingressavam na Comunidade.⁴³

40 Não interessava aos EUA, em absoluto, uma Europa enfraquecida, vulnerável a influência política e econômica da URSS. O Plano recebeu o nome do seu idealizador, o General George Marshall, Chefe do Estado Maior dos EUA na II Guerra Mundial e mais tarde Secretário do Departamento de Estado. Em 1953 foi-lhe concedido o Prêmio Nobel da Paz. Cf. LOBO, 2008, p. 23.

41 LOBO, 2008, p. 24.

42 LOBO, 2008, p. 26.

43 LOBO, 2008, p. 28.

O insucesso da EFTA desagregou a Comunidade Britânica (*Commonwealth*), somada a perda da posição de interlocutora dos EUA, que se voltou para a nova Europa. A crise financeira e o receio do crescente isolamento levaram a Inglaterra a solicitar a sua adesão na Comunidade em 09/08/1961. Contudo, foi árduo e lento o processo de integração, em função das objeções da França, retiradas somente em 1967. Mas a aceitação do País na Comunidade só ocorreu em 22/01/1972, após 11 anos de negociações. Na mesma data aderiram Dinamarca e Irlanda, passando a ser a Europa dos Nove.⁴⁴

Com o fim da divisão do Continente Europeu, o esfacelamento da URSS e a reunificação da Alemanha, abriu-se uma nova fase para o processo de unificação, base para uma nova Europa. Isso fica claro no Tratado de Maastricht, quando os Estados membros da Comunidade Europeia decidem instituir uma União Europeia - UE, cominando com um processo de alargamento pelo pedido de adesão dos países da Europa Central e Oriental, os chamados Pecos: Bulgária, Eslováquia, Eslovênia, Estônia, Hungria, Letônia, Lituânia, Polônia e República Checa e Romênia, Chipre e Malta.⁴⁵

Os Pecos buscavam um sistema democrático e estável que lhes permitisse aprender a viver em paz e na tolerância, ultrapassar os preconceitos étnicos e os ódios passados, conciliar identidades e interdependências, em suma, visando empenhar o seu papel na nova Europa.

O congresso de Copenhague, de junho de 1993, enumerou as condições exigidas para a adesão:⁴⁶ a) A existência de instituições instáveis, a democracia, o primado do direito, os direitos do homem e sua proteção; b) Capacidade de assumir obrigações decorrentes da adesão, notadamente nos campos políticos, econômicos e monetários; b) Capacidade de adotar políticas comuns e comunitárias; c) Consolidação do mercado interno na base da moeda única; d) Criação de empregos; e) Liberdade de circulação dos cidadãos num espaço de liberdade, segurança e justiça.⁴⁷

O processo de integração obedece à sistemática do Artigo 49 da TUE, o pedido de adesão é apresentado ao Conselho, que delibera por unanimidade, depois de consultada a Comissão e obter o parecer favorável do Parlamento Europeu, que vota por maioria absoluta. É antecedido por um complexo caminho de ajudas comunitárias de pré-adesão⁴⁸ e de adesão,

44 LOBO, 2008, p. 28.

45 LOBO, 2008, p. 30.

46 LOBO, 2008, p. 30.

47 Com base no congresso Europeu de Berlin, de março de 1999, foram orçamentados recursos comunitários para auxílio de adesão e de pré-adesão, no montante de oitenta bilhões de euros, correspondentes a 11, 83% das dotações para o período de 2000 a 2006. Cf. LOBO, 2008, p. 30.

48 Programa Phare (apoiando a transição de uma economia centralizada para uma economia de mercado). ISPA – Instrumento Estrutural de Pré-Adesão. Recentemente foi criado o Instrumento de Assistência de Pré-adesão, como instrumento geral de apoio direto a política europeia de ajuda externa, que substitui os regulamentos anteriores. Sapard (Programa Especial para Agricultura e o desenvolvimento rural). Programa de Germinação – objetivo é ajudar os países candidatos na adoção e na aplicação do acervo comunitário, sendo posto à disposição

designadamente nas áreas de agricultura⁴⁹, da reforma administrativa, do sistema judicial, do ambiente e dos transportes.⁵⁰

Em 2006, Jürgen Habermas alertou acerca dos apoios concedidos pela União Europeia sob forma de programas plurianuais, formulados em acordo de pré-adesão dos países do Leste Europeu. Habermas chamava a atenção, que esses países orgulhosos, compreensivelmente, da sua independência recém-conquistada, poderiam prejudicar o caráter intergovernamental da União Europeia.⁵¹

O relatório de monitoramento anual da Comissão, apresentado ao Parlamento Europeu e ao Conselho, demonstrou que Habermas tinha razão: a maior parte dos países do Leste Europeu não cumpriu as metas de integração e não devolveu os recursos investidos. O filósofo alemão já havia ressaltado que a opinião pública dos Estados Nacionais impedia o surgimento de uma opinião pública europeia, em renúncia ao princípio da solidariedade entre os povos, em função de ideias históricas já enraizadas nos Estados-membros.

Para Habermas, a crise europeia é continuação da crise que dura desde 2008, que paralisou o mecanismo do Estado Social, capaz de evitar o próprio endividamento público à custa das gerações futuras; e, entretanto, as políticas de austeridade são difíceis de impor a nível interno – ser conciliadas, a longo prazo, com a manutenção de um nível suportável do Estado social.⁵²

Dada a dimensão dos problemas, seria de esperar que os políticos pusessem, sem demora e sem condições prévias, as cartas europeias em cima da mesa, a fim de esclarecer de forma cabal a população sobre a relação entre os custos a curto prazo e a utilidade real do projeto europeu, ou seja, sobre o seu significado histórico.

Em vez disso, colam-se a um populismo que eles próprios favoreceram, devido à ausência de esclarecimento de um assunto complexo e impopular. No limiar entre a unificação econômica e a política da Europa, os políticos parecem sustentar a respiração e enterrar a cabeça nos ombros.

Uma questão moral repudiada pela opinião pública dos Estados Membros da UE, já no início da integração, é apontada pelos alemães como solução da crise e blindagem contra futuras especulações econômicas: o imposto sobre operações financeiras. Mas a medida para tributação pode servir para fiscalização, ponto divergente na opinião pública dos Estados

dos peritos dos Estados Membros para reforço da sua capacidade institucional.

49 Segundo a Comissão, o papel desempenhado pela agricultura nos Peco é crucial, tendo em vista que 22,5% da sua população ativa está empregada na agricultura, contra 5,1%, na União Europeia. LOBO, Maria Teresa de Carcomo, Manual de Direito Comunitário, Editora Juruá, 3ª Edição, Curitiba, Juruá, 2008, p. 31.

50 LOBO, 2008, p. 31.

51 HABERMAS, 2006, p. 76.

52 Disponível em: <<http://www.presseurop.eu/pt/content/article/1106151-juergen-habermas-esta-em-jogo-democracia>>.

Membros, pois interessaria a poucos a radiografia financeira de cada pessoa física ou jurídica da Europa. A ausência dessa medida reduz a captação do Banco Central Europeu, tornando-o dependente das generosas contribuições dos Estados Membros, sem uma definitiva tributação de peso.⁵³

Por essas razões, Habermas comenta que até agora, a UE foi sustentada e monopolizada pelas elites políticas e teve por resultado uma perigosa assimetria – entre a participação democrática dos povos nos benefícios que os respectivos governos dela “retiram” para si mesmos, na cena distante de Bruxelas, e a indiferença, ou mesmo a ausência de participação dos cidadãos da UE relativamente às decisões do seu Parlamento, em Estrasburgo.⁵⁴

Assim, uma das principais razões da crise do euro é a ausência de uma opinião pública europeia, quando o espaço público da UE ainda é poluído pela opinião públicas fragmentadas dos Estados Nacionais, permeada por interesses coporativos e do jogo político de cada Estado Membro.

8. Conclusão

A opinião pública assume significado diverso de uma instância crítica em relação à “publicidade”, pois na esfera pública, ambas as formas, a publicidade crítica e a manipulativa, convertem-se em “opinião pública” com foco no destinatário-comum, o que possui efeitos concorrentes no contexto social.

O Estado moderno pressupõe como princípio de sua própria verdade a soberania popular, e esta, por sua vez, deve ser a opinião pública, como origem de toda a autoridade das decisões totais, integrando à democracia como substância de sua própria verdade. No processo de formação da opinião e da vontade nas democracias de massas, o que vale é a opinião do povo, independente das organizações através das quais ela passa a ser mobilizada e integrada.

A ficção constitucional da “opinião pública” não pode mais ser identificada no comportamento real do próprio público; mas computá-la em determinadas instituições políticas também não lhe tira o caráter fictício, caso se faça abstração do nível de comportamento do público de um modo geral.

Despida de seu caráter, a “opinião pública” passa a ser considerada como produto de um processo de comunicação intrínseco às massas, “opinião de massa”.

53 LOBO, 2008, p.129.

54 Disponível em: <<http://www.presseurop.eu/pt/content/article/1106151-juergen-habermas-esta-em-jogo-democracia>>.

Com a crescente burocratização das administrações do Estado e da sociedade, as competências de profissionais altamente especializados parecem ter de se subtrair o controle deles em favor de corporações que fazem um uso público da razão.

A neutralização do poder social e racionalização da dominação política no seio da discussão pública pressupõem uma possível concordância com interesses de corporações multinacionais. No complexo cenário internacional e no atual estágio das forças produtivas, crescem também os meios de destruição, onde o potencial de autoaniquilamento global assumido militarmente provocou o surgimento de riscos em cuja totalidade interesses divergentes, num estado de natureza entre os povos. O desafio que se apresenta assumiu o interesse geral da paz, que para Kant, em “Para a paz perpétua entre as nações”, devia fundamentar-se numa “ordem cosmopolita”. Esses interesses econômicos e políticos dos Estados mais industrializados acabam convergindo sobre a publicidade e afetando o espaço público dos Estados Nacionais.

A redução do Estado Social atende a um dilema do próprio capitalismo: como se pode utilizar de modo efetivo a função de alocação e descobertas de mercados autorregulados, sem se arcar com os custos sociais e as divisões díspares que são incompatíveis com as condições de integração das sociedades compostas de modo liberal e democrático? São questões de infraestrutura de emprego e teor social.

Não importa o que se faça com a globalização da economia, ela destrói uma constelação histórica que havia provisoriamente permitido o compromisso com o Estado Social, por mais que ele não represente a solução ideal de um problema inerente ao capitalismo, ainda assim havia mantido os custos sociais existentes dentro dos limites aceitáveis.

Essa redução do Estado Social, pressionada por uma opinião pública internacional torna os Estados Nacionais vulneráveis a crises internacionais. Por outro lado gera um antagonismo maquiavélico, ao passo que toda vez que o mercado arromba a porta da sociedade, o Estado social a fecha novamente. São as empresas que buscam os órgãos públicos de fomento sob ameaça de demissão em massa dos seus funcionários, repassando para o contribuinte o ônus da ideologia neoliberal.

A crise na UE demonstra que ausência de uma opinião pública europeia manteve a opinião pública dos seus Estados membros ainda vulnerável às especulações do sistema financeiro internacional.

Por essas razões, Habermas comenta que até agora, a UE foi sustentada e monopolizada pelas elites políticas e teve por resultado uma perigosa assimetria – entre a participação democrática dos povos nos benefícios que os respectivos governos dela “retiram” para si mesmos, na cena distante de Bruxelas, e a indiferença, ou mesmo a ausência de participação dos cidadãos da UE relativamente às decisões do seu Parlamento, em Estrasburgo.

Uma das principais razões da crise do euro é a ausência de uma esfera pública europeia, quando o espaço público da UE ainda é poluído pela opinião pública dos Estados Nacionais, permeada por interesses corporativos e do jogo político de cada Estado Membro.

A construção de opinião pública internacional, capaz de inibir interesses especulativos do sistema financeiro e combater o autoritarismo das potências mais industrializadas, rediscute a relação externa dos Estados e o papel da própria ONU. As leis preenchem a condição de uma universalidade pragmática, através de discussão e publicidade, num procedimento incluído de representação do povo. É através desse paradigma que deve ser discutida a construção de uma Constituição das Comunidades dos Estados.

Assim a ideia de construção de uma opinião pública global pode parecer ambiciosa, mas não é impossível quando legitimada pela ideia de construção de um Estado Cosmopolita, onde a posição dos direitos humanos e da cidadania seriam transferidos da esfera nacional para a internacional. Com efeito, usufruiríamos das relações horizontais entre os Estados Membros, o que remete à constitucionalização do direito internacional, de forma não hierárquica, de uma comunidade de sujeitos coletivos de ação, para organizações internacionais, ainda que a sua organização e estrutura sejam totalmente diferentes.

Referências

HABERMAS, Jürgen. [Entrevista]. Disponível em: <<http://supremoemdebate.blogspot.com/2008/11/habermas-e-crise-mundial.html>>.

Habermas, Jürgen. [Entrevista]. Disponível em: <<http://www.presseurop.eu/pt/content/article/1106151-juergen-habermas-esta-em-jogo-democracia>>.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

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

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76 – Série Estudos Alemães).

LOBO, Maria Teresa de Carcomo. *Manual de Direito Comunitário*. 3. ed. Curitiba: Juruá, 2008.

SISTEMA DE OUVIDORIAS JUDICIAIS: esfera pública e defesa da cidadania

José Antonio Callegari.¹

1. Introdução

A Emenda Constitucional nº 45/2004 modificou de forma significativa a estrutura do sistema judiciário brasileiro. Neste contexto, a criação do Conselho Nacional de Justiça contribuiu para a modernização do Poder Judiciário.

Porém, não bastava a modernização técnica e estrutural dos Tribunais e nem mesmo as reformas sucessivas da Constituição e das leis que regem o direito material e processual brasileiro para consolidar a democratização do acesso à Justiça. A efetiva garantia dos direitos fundamentais da pessoa humana necessitava de algo mais. Havia uma lacuna a ser preenchida. O sistema judiciário ainda estava distante do cidadão. Era preciso ouvi-lo fora do contexto das pretensões deduzidas através de um processo formal e tecnocrático.

Percebendo esta lacuna no sistema jurídico, o Conselho Nacional de Justiça, inspirado na figura do OMBUDSMAN e na criação voluntária de ouvidorias em diversos órgãos estatais, resolveu normatizar a criação de um Sistema Nacional de Ouvidorias através da Resolução nº 103, de 24 de fevereiro de 2010,

O sistema nacional de ouvidorias abre um canal de comunicação direta entre o cidadão e os órgãos do Poder Judiciário. O exercício da cidadania participativa através deste canal de comunicação contribui decisivamente para o aperfeiçoamento institucional do Estado Democrático de Direito. A ação comunicativa é fator de estabilização da ordem social. Sem comunicação, o sistema social corre o risco de cristalizar-se em instituições desprovidas de legitimidade.

Neste contexto, as ouvidorias têm a missão de defender os interesses dos cidadãos perante os Tribunais, que passam a atuar também como prestadores de serviços. O súdito do Estado adquire dupla qualidade jurídica: cidadão e usuário. Como cidadão é detentor do poder, na forma da Constituição Federal do Brasil. Como usuário é credor de prestação

¹ Universidade Federal Fluminense. PPGSD: Programa de Pós – Graduação em Sociologia e Direito. Grupo de pesquisa: Democracia, Estado de Direito e Cidadania (Prof. Drº Gilvan Luis Hansen). Mestrando. Email: calegantonio@yahoo.com.br

de contas dos atos praticados pelos agentes públicos. A comunicação entre a esfera privada e a esfera pública, através da Ouvidoria, gera mais comunicação, aperfeiçoando o sistema judiciário em estudo.

Percebendo as falhas no sistema judiciário, o cidadão age comunicando estas percepções ao sistema de Ouvidorias. Este canal de comunicação está aberto para receber críticas, sugestões, denúncias, reclamações e outros tipos de manifestação dos usuários do sistema. Nota-se, assim, uma aproximação entre o sistema judiciário e o cidadão através da ação comunicativa voltada para o bem comum.

A leitura de Jürgen Habermas (*Mudança Estrutural da ESFERA PÚBLICA e Consciência Moral e Agir Comunicativo*) provoca reflexões sobre este novo perfil do Poder Judiciário brasileiro mais aberto à participação do usuário do sistema. Esta participação (ação comunicativa) representa uma das formas mais legítimas de exercício da cidadania participativa, o que será objeto de exame no tópico seguinte.

2. Administração Pública e participação do usuário

O preâmbulo da Constituição brasileira sinaliza que o Estado Democrático de Direito destina-se a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos. Esta sociedade estaria fundamentada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias. Estes pontos iniciais marcam a nova esfera pública brasileira com a redemocratização do país. Os compromissos assumidos pelos constituintes, em nome do povo, indicam que as conquistas somente serão consolidadas através do amadurecimento da sociedade brasileira. Este amadurecimento democrático não dispensa a participação ativa dos cidadãos. O exercício de direitos e a defesa de garantias requerem um agir comunicativo ativo, participativo e deliberativo dos cidadãos concernidos na ordem jurídica nacional. A cidadania erige-se em um dos fundamentos da República Federativa do Brasil (artigo 1º, II) e todo poder emana do povo que o exerce direta e indiretamente (parágrafo único). Se todo poder emana do povo e a cidadania requer participação e deliberação ativas, não resta outro caminho à Administração Pública do que reformular-se segundo os paradigmas desta nova ordem social democrática.

A nova esfera pública brasileira tem como objetivos fundamentais a construção de uma sociedade livre, justa e solidária; a garantia do desenvolvimento nacional; a erradicação da pobreza e da marginalização, bem como a redução das desigualdades sociais e regionais; a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer

outras formas de discriminação. Os princípios que informam a República Federativa do Brasil valorizam a independência nacional; prevalência dos direitos humanos; autodeterminação dos povos; não intervenção; igualdade entre os Estados; defesa da paz; solução pacífica dos conflitos; repúdio do terrorismo e do racismo; cooperação entre os povos para o progresso da humanidade e concessão do asilo político. Note-se que a esfera pública brasileira sofre profunda mudança ideológica, através da adoção e constitucionalização de princípios voltados para a defesa dos direitos humanos. O Estado brasileiro passa a adotar um modelo discursivo em busca da superação de dissensos através do diálogo harmonioso das forças sociais em busca de soluções consensuais que estabilizem a vida em comunidade.

O modelo de gestão participativa no Estado Democrático de Direito produz efeitos diretos e imediatos na esfera pública de todos os Poderes da União: Executivo, Legislativo e Judiciário.

O artigo 5º da Constituição garante ao cidadão a livre manifestação do pensamento, o direito de resposta, o acesso à informação, a defesa do consumidor, o direito de receber informações dos órgãos públicos e o direito de petição. Estas garantias constitucionais sinalizam para um novo modelo de esfera pública: o Estado prestador de serviços.

Este novo perfil do Estado brasileiro consolida-se com a edição da Emenda Constitucional nº 19 que tratou da reforma da Administração Pública como visto no artigo 37 da CRFB. Logo no *caput* do artigo 37 foi inserido o princípio da eficiência como requisito para implantação de melhorias na gestão pública. Com este propósito, o § 3º insere no texto constitucional o seguinte dispositivo: “A lei disciplinará as formas de participação do usuário na administração pública direta e indireta...”. Esta participação do usuário nada mais é do que uma forma de exercício da cidadania diante da abertura sistêmica garantida pela nova estrutura da esfera pública brasileira.

Uma das formas de participação do usuário ocorre com a apresentação de reclamações relativas à prestação de serviços públicos em geral, onde podemos incluir os serviços judiciários. Fica assegurada ao usuário a manutenção de serviços de atendimento e avaliação periódica, externa e interna, da qualidade dos serviços. Neste ponto, encontramos o embrião do Sistema de Ouvidorias Judiciárias.

Outra forma de participação dá-se com a garantia de acesso a registros administrativos e informações sobre atos de governo, observando-se questões de sigilo de Estado. Aqui, a Administração Pública passa a prestar contas dos seus atos adotando o sistema de transparência pública com fundamento nos princípios da legalidade, impessoalidade e publicidade.

O usuário também pode representar contra o exercício negligente ou abusivo de cargo, emprego ou função na administração pública. Ele, como cidadão, tem legitimidade para

atuar ao lado dos órgãos institucionais de controle de administração pública, ampliando deste modo o seu poder de participação no controle da gestão eficiente dos órgãos integram o Poder Judiciário.

3. Mudança estrutural no Poder Judiciário.

O sistema judiciário brasileiro é composto por órgãos do Poder Judiciário, bem como do Ministério Público, Advocacia Pública, e Advocacia Privada. Este sistema é composto por órgãos judiciários em sentido estrito e órgãos que exercem funções essenciais à administração da justiça. Deve-se destacar a importância da Ordem dos Advogados do Brasil como disciplinadora do exercício da advocacia privada brasileira.

Com respeito ao Poder Judiciário, o legislador constituinte originário estabeleceu o sistema de jurisdição federal e estadual, vez que inexistia jurisdição municipal no Brasil.

Os órgãos que compõem o Poder Judiciário são: Supremo Tribunal Federal, Conselho Nacional de Justiça, Superior Tribunal de Justiça, Tribunais Regionais Federais e Juízes Federais, Tribunais e Juízes do Trabalho, Tribunais e Juízes Eleitorais, Tribunais e Juízes Militares e os Tribunais e Juízes dos Estados e do Distrito Federal e Territórios.

Importante notar que o sistema judiciário brasileiro é complexo, podendo ser dividido conforme o tipo de atuação de cada um de seus órgãos integrantes. Quanto à defesa dos direitos subjetivos, incumbe aos Juízes e Tribunais julgar as pretensões deduzidas em Juízo conforme regras de competência originária e recursal estabelecidas nas Constituições Federal e Estaduais. Quanto à defesa da ordem jurídica, cabe aos Tribunais Superiores a defesa da ordem jurídica federal e ao Supremo Tribunal Federal a defesa da Constituição Federal. Existe também a divisão dos tribunais segundo a matéria geral ou especial. Então, temos a jurisdição comum exercida pelos tribunais e juízes federais, bem como tribunais e juízes estaduais; e a jurisdição especial exercida pelos tribunais e juízes do trabalho, pelos tribunais e juízes eleitorais e pelos tribunais e juízes militares.

Quanto aos Estados-Membros da Federação brasileira, a Constituição Federal garante a eles a prerrogativa de organizar sua Justiça, observados os princípios nela estabelecidos.

O Poder Judiciário nacional está inserido no atual modelo de Estado gestor ou prestador de serviços. Por conta disto, As palavras correntes no serviço público brasileiro são planejamento estratégico, metas e resultados.

O foco da atuação judiciária deslocou-se significativamente. Fala-se em controle quantitativo e qualitativo do trabalho exercido pelos agentes e órgãos deste Poder. Quanto se fala em controle de produção objetiva-se atender os interesses do usuário segundo as várias dimensões da cidadania: política, econômica e social. Politicamente, o cidadão é considerado

como participante da esfera pública, vez que detém parcela do poder materializado na configuração institucional do Estado. Sob o aspecto econômico, o cidadão é considerado como usuário e consumidor do serviço judiciário. Na dimensão social, ele participa de um jogo dialético entre expectativas de interesses, devendo prevalecer atitudes de entendimento em função do bem comum.

Este modelo de gestão permite ao cidadão participar ativamente do controle das atividades do Estado. Para tanto são organizados serviços de atendimento do usuário e de fiscalização dos atos dos gestores públicos. Duas obrigações principais são cobradas dos agentes públicos: executar serviços de qualidade e prestar contas de seus atos.

O cidadão, como usuário do sistema, participa ativamente no funcionamento desta nova esfera pública. Uma atitude objetivante em relação ao cidadão não condiz com o modelo democrático, participativo e deliberativo em construção. A participação dele no processo eleitoral, objetivamente considerado com um número em seu título de eleitor e estatística no sufrágio universal, não condiz mais com o seu novo *status* de cidadania. Considerado efetivamente como sujeito de direito e participante do processo democrático, sua autoestima e sentido de pertencimento gera um ciclo constante de comunicação e participação, estabilizando o sistema social como um todo.

Neste contexto de ampliação do conceito de cidadania, transcorreu no Brasil um forte processo de reformas estruturais, normativas e culturais do Estado (1990-2004). Duas Emendas Constitucionais são importantes neste processo de reformas. Em um primeiro momento, a Emenda 19 que tratou da reforma do Estado – Administração. Em um segundo momento, a Emenda 45 que regulamentou a reforma do Poder Judiciário. Em ambas as emendas constitucionais, o que chama a atenção são: compromisso com a eficiência do serviço público; abertura sistêmica para a participação do cidadão na qualidade de usuário e consumidor dos serviços públicos prestados.

No Poder Judiciário, foi criado o Conselho Nacional de Justiça dotado de competência para implantar uma nova cultura jurídica focada na eficiência e na razoável duração dos processos.

Paradoxalmente, o Conselho Nacional de Justiça é concebido como órgão de controle externo do Poder Judiciário. No entanto, recebe *status* constitucional de Órgão do Poder a quem deve controlar. Pode-se indagar sobre a imparcialidade e eficiência deste sistema de controle institucional. O que se percebe é que a externalidade do Conselho Nacional de Justiça é determinada por sua composição. Os membros do Conselho Nacional de Justiça são nomeados para exercício temporário dos seus mandatos. Os Conselheiros têm as mais variadas origens na seguinte proporção: magistrados de carreira (09), membro do Ministério Público (02), membros da Ordem dos Advogados do Brasil (02) e cidadãos (02). Percebe-se

que, majoritariamente, o CNJ é composto por membros do Poder Judiciário na proporção de 60%, o que demonstra força interna da magistratura e fragilidade externa da sociedade diante do modelo institucional deliberativo deste Conselho de Justiça. Considerando a comunicação estratégica exercida pelas Associações de Magistrados e o número majoritário de membros do Poder Judiciário na composição do CNJ é possível inferir se realmente estamos diante de um órgão de controle externo e o quanto este órgão está disposto a dialogar com a sociedade segundo o modelo de ação comunicativa voltado para entendimento e consenso. A dúvida que se coloca é saber se o CNJ não funcionaria como um órgão de seletividade das irritações do meio ambiente, fechando-se operacionalmente para adequar-se às suas próprias necessidades e próprios interesses corporativos. Esta dúvida torna-se mais contundente ao vermos que o CNJ adotou o programa Justiça em Números, focado no controle quantitativo do trabalho judiciário, com base em dados estatísticos fornecidos pelas unidades que integram o sistema. O CNJ possui um canal de comunicação midiático através da Imprensa privada e estatal onde veicula programas e projetos nos quais dá visibilidade de sua compreensão do que seja inclusão social e acesso à Justiça. Daí surge mais uma questão: saber o quanto a participação do cidadão influenciou nas políticas públicas adotadas pelo Poder Judiciário e se estas políticas realmente são o resultado de um processo de comunicação sincero.

Feitas estas ressalvas, é importante considerar que o Conselho Nacional de Justiça vem colaborando, de alguma forma, com a modificação do modelo jurídico brasileiro, através de planejamento estratégico nacional e alinhamento dos procedimentos de atuação das unidades judiciárias.

Através de uma interpretação teleológica e sistemática dos artigos 37 e 103-B, nota-se que foram criados vários canais de comunicação direta com o usuário, dentre eles as Corregedorias e as Ouvidorias. A diferença fundamental entre elas é que a Corregedoria possui função fiscalizadora e sancionadora. A Ouvidoria, por sua vez, tem como função atuar na defesa do cidadão, sem caráter decisório. Trata-se de verdadeiro canal de comunicação participativa, onde a opinião do cidadão é, em tese, considerada para melhoria e aperfeiçoamento do serviço judiciário.

O Conselho Nacional de Justiça detém competência para controlar a gestão administrativa e financeira do Poder Judiciário, bem como controlar o desempenho funcional dos juízes. Esta mudança estrutural no sistema judiciário vem produzindo importantes modificações na sua cultura organizacional. Nota-se uma gradual aproximação entre este Poder e os cidadãos. Percebe-se também que a modernização da linguagem jurídica despida de termos técnicos de difícil compreensão, até mesmo para os profissionais do Direito, facilita este processo de comunicação. Se o princípio básico da comunicação é a compreensão do argumento dos interlocutores, a comunicação gerada por esta abertura institucional, através

das Ouvidorias, facilita o processo de inclusão social, acesso ao Poder Judiciário, bem como o exercício da cidadania participativa.

Note-se que uma das atribuições do Conselho Nacional de Justiça é zelar pela observância dos princípios e regras contidas no artigo 37 da Constituição Federal, apreciando de ofício ou mediante provocação a legalidade dos atos administrativos praticados por agentes do Poder Judiciário. Além disto, este Conselho recebe e conhece de reclamações contra integrantes deste Poder estatal, inclusive contra os serviços auxiliares que exercem atividades próprias e outras por delegação.

Ana Paula Paes de Paula (2009) apresenta-nos o conceito de “Administração Pública Societal”. O novo perfil do gestor público está inserido no modelo de desenvolvimento fundamentado na democracia participativa e deliberativa como proposta por Habermas em várias de suas obras.

Para ela, vem ocorrendo a “reinvenção político-institucional e a renovação do perfil dos Administradores Públicos” (2009, pg. 153).

Para a autora, “Consolida-se assim a visão que orienta o discurso da vertente societal: a reforma do Estado não é somente uma questão administrativa e gerencial, mas sim um projeto político” (2009, pg. 155).

Ana Paula salienta que a vertente societal no Brasil ganhou espaço com os movimentos sociais para a redemocratização ocorridos nos anos 80. “Naquela época começavam a surgir as primeiras experiências que tentaram romper com a forma centralizada e autoritária de exercício do poder público” (2009, pg. 154). Percebe-se que a vertente societal tem como eixo temático a participação social no funcionamento da esfera pública.

As novas demandas sociais partiam de atores sociais que se organizavam na busca de maior participação e fortalecimento da cidadania. Participaram deste processo de mudança estrutural da esfera pública brasileira atores sociais como: movimentos populares, sindicatos, pastorais, partidos políticos, organizações não governamentais, setores acadêmicos, entidades profissionais e representativas como a Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Brasileira de Imprensa e a Sociologia Brasileira para o Progresso da Ciência. Apesar de heterogêneo, ou graças à esta heterogeneidade, os movimentos sociais reivindicavam o fortalecimento do papel da sociedade civil na condução da vida política no país.

A autora recupera o pensamento de Tarso Genro, então Ministro da Justiça do Governo Lula:

a partir de uma nova relação Estado - Sociedade, que o abra a estas organizações sociais (à participação do cidadão isolado), particularmente àquelas que são auto-organizadas pelos excluídos de todos os matizes, admitindo a tensão política como método decisório e dissolvendo o autoritarismo do Estado tradicional, sob pressão da sociedade organizada (2009, pg. 156).

Para Ana Paula ocorreu uma pressão social na defesa de uma “esfera pública não-estatal” na qual se inserem “espaços públicos deliberativos”. Novamente ela recorre ao pensamento de Tarso Genro a respeito desta nova esfera pública como um espaço:

no qual é possível organizar uma esfera pública para disputas e consensos – uma esfera pública organizada por lei, ou por contrato, ou por ambos – para articular a representação política tradicional com a presença direta e voluntária da cidadania. Um espaço que propicie a politização da cidadania, à medida que reduza sua fragmentação, integrando demandas setoriais da cena pública (2009, pg. 156).

Eis como Ana Paula desenvolve sua percepção sobre a esfera pública não-estatal:

O conceito de esfera pública não-estatal aqui representado envolve a elaboração de novos formatos institucionais que possibilitem a co-gestão e a participação dos cidadãos nas decisões públicas. Nesse processo, as políticas e ações governamentais conferem identidade aos envolvidos, alteram o cotidiano da cidade e interferem na compreensão de sua cidadania. Aqui se destacam a ação dos governos locais e a construção de novos canais de participação[...] (2009, pg. 156).

Em sua análise societal, Ana Paula diz que, com uma concepção participativa e deliberativa de democracia e gestão social, “busca-se criar organizações administrativas efetivas, permeáveis à participação popular e com autonomia para operar em favor do interesse público” (2009, pg.159). Este modelo de gestão social procura alimentar-se de diferentes canais de participação, como destacado por Tenório (1998):

contrapõe-se à gestão estratégica na medida em que tenta substituir a gestão tecnoburocrática, monológica, por um gerenciamento mais participativo, dialógico, no qual o processo decisório é exercido por meio de diferentes sujeitos sociais (2009, pg. 159).

O que se nota é a emergência de uma concepção de democracia que transcende a instrumentalidade, abrangendo a dimensão sociopolítica da gestão pública.

Os argumentos até aqui apresentados por Ana Paula e autores por ela citados, remetem à construção teórica de Habermas sobre esfera pública e agir comunicativo. Para demonstrar esta convergência teórica, a autora apresenta um relato sobre o desenvolvimento da visão participativa da democracia desde os anos 60 época em que imperava a polarização política mundial:

A visão participativa da democracia, que emergiu nos anos 1960, vem sendo atualizada pela concepção de democracia deliberativa, que se fundamenta principalmente nas contribuições mais recentes de Habermas à teoria política, com destaque para a teoria da ação comunicativa e o conceito de esfera pública. Baseando-se nas idéias de

Habermas e outros autores, Lüchmann conclui que a democracia deliberativa é um modelo ou processo que incorpora a participação da sociedade civil na regulação da vida coletiva por meio da deliberação política (2009, pg. 160).

O estudo apresentado evidencia que a Reforma do Estado brasileiro vem ocorrendo de forma progressiva fundamentada em vários referenciais teóricos, com destaque para A Mudança Estrutural da ESFERA PÚBLICA e Consciência Moral e Agir Comunicativo de Jürgen Habermas.

4. Sistema Nacional de Ouvidorias

Antes de analisarmos o sistema nacional de ouvidorias, devemos abordar alguns aspectos sobre o que é uma ouvidoria e quem é o seu principal agente: o ouvidor.

A ouvidoria tem a função de defender os interesses do cidadão em face da instituição à qual está vinculada, porém com atuação funcional autônoma.

Trata-se de um canal de comunicação do cidadão com instituições, fortalecendo o sentido de participação dos concernidos. Esta comunicação direta com o usuário (consumidor e cidadão) é importante para melhorar a imagem institucional e dar visibilidade quanto ao processo de aprimoramento dos serviços prestados. Através da ouvidoria, a instituição tem a oportunidade de transformar reclamações em oportunidades de melhoria. A ouvidoria não se confunde com a Corregedoria, Call Center e SAC (Serviço de Atendimento ao Consumidor).

Os objetivos de uma ouvidoria são: atender melhor os usuários; preservar e melhorar a imagem pública da instituição; reduzir a exposição a litígios com os consumidores e usuários; promover a defesa da cidadania; assimilar críticas e sugestões (aprimorar processos, produtos e serviços; melhorar a comunicação interna e externa e manter o foco da instituição.

Considerando que a ouvidoria lida diretamente com o processo de comunicação interna e externa, pode-se intuir sobre a responsabilidade ética e moral de seus integrantes. Uma ouvidoria bem estruturada funciona de forma eficiente quando existe um grau de comprometimento sincero na defesa da cidadania, no atendimento das expectativas dos usuários e no aprimoramento dos serviços judiciários.

Feita esta abordagem inicial, passemos à análise do sistema nacional de ouvidorias estabelecido pelo Conselho Nacional de Justiça.

Diante do novo modelo estrutural da esfera pública, o Conselho Nacional de Justiça editou a Resolução nº 103, de 24 de fevereiro de 2010, dispondo sobre as atribuições da Ouvidoria do CNJ e determinando a criação de ouvidorias no âmbito dos Tribunais.

Alguns pontos foram considerados para fundamentar a criação deste sistema de ouvidorias judiciárias. Em primeiro lugar, a necessidade de regulamentar as atribuições da Ouvidoria do CNJ, instituída pelo artigo 41 do seu Regimento Interno.

Em segundo lugar, foram consideradas as informações levantadas sobre a inexistência de ouvidorias nos Tribunais. Diante deste cenário, mostrava-se necessário criar um mecanismo de comunicação entre os cidadãos e os órgãos do Poder Judiciário.

Considerou-se também a necessidade de integração das Ouvidorias Judiciais, permitindo a permuta de informações necessárias ao atendimento das demandas dos usuários como fator de aperfeiçoamento dos serviços judiciais prestados.

A missão institucional da Ouvidoria do CNJ é servir como canal de comunicação direta entre o cidadão e o CNJ com o propósito de orientar, transmitir informações e colaborar no aprimoramento das atividades desenvolvidas pelos órgãos do Poder Judiciário.

Função importante para o funcionamento do sistema é exercida pelo Ouvidor, Conselheiro eleito pela maioria do Plenário, juntamente com os seus substitutos. O Ouvidor pode baixar regras complementares de procedimentos internos respeitando os limites normativos de sua função.

Cabe à Ouvidoria do Conselho Nacional de Justiça receber consultas, diligenciar junto aos setores administrativos competentes e prestar informações e esclarecimentos sobre atos, programas e projetos do Conselho Nacional de Justiça. Além disto, ela recebe informações, sugestões, reclamações, denúncias, críticas e elogios sobre as atividades do Conselho. Depois encaminha tais manifestações aos setores administrativos competentes, mantendo o interessado sempre informado sobre as providências adotadas.

É importante considerar que a Ouvidoria promove a interação com os órgãos que integram o Conselho e com os demais órgãos do Poder Judiciário visando o atendimento das demandas recebidas e o aperfeiçoamento dos serviços prestados.

A Ouvidoria do CNJ também sugere medidas administrativas com o propósito de desenvolver o aperfeiçoamento na prestação de serviços com base nas informações, reclamações, denúncias, críticas e elogios recebidos dos usuários. Além disto, promove a integração entre as Ouvidorias Judiciais com o propósito de implementar um sistema nacional que permita a troca de informações necessárias para melhorar o atendimento das demandas sobre os serviços prestados.

Possuindo estrutura permanente e autonomia funcional, a Ouvidoria organiza o atendimento aos usuários, acompanhando e orientando o atendimento das demandas recebidas. Colaborando com a função de controle das atividades judiciárias, elabora estatística e relatórios para monitoramento das disfunções sistêmicas percebidas pelos usuários.

A Ouvidoria é um canal de acesso do cidadão que pode ser utilizado pessoalmente ou por carta, ligação telefônica ou por meio de formulário eletrônico. Considerando a noção ética e moral da comunicação sincera com o cidadão e as repercussões internas nos sistema judiciário, não são aceitas manifestações anônimas, conforme disposto no artigo 5º da CRFB.

Quando o cidadão acessa este canal de comunicação, a Ouvidoria solicita informações às unidades judiciárias envolvidas na questão estabelecendo um prazo para a resposta. Todo o procedimento é monitorado pela Ouvidoria que mantém o usuário ciente do andamento de sua solicitação.

O que se percebe é que através da ouvidoria o cidadão se aproxima do sistema judiciário exercendo o que se denomina cidadania ativa. O sistema nacional de ouvidoria judiciária facilita a comunicação do usuário com a instituição e, com isto, permite a ampliação das formas de exercício da cidadania ativa e participativa.

5. Conclusão

Os princípios e os fundamentos do Estado Democrático de Direito estabelecidos na Constituição Federal de 1988 orientam a atuação das instituições estatais segundo noções de moralidade, legalidade, eficiência e impessoalidade. Diante do leque de direitos fundamentais inseridos na Constituição, o Estado viu-se diante da necessidade de constante aprimoramento dos serviços prestados a um consumidor – cidadão cada vez mais exigente e participativo. Logo, mudanças estruturais na esfera pública deviam ser implementadas, como é o caso da criação do Conselho Nacional de Justiça.

A proposta do Conselho Nacional de Justiça é ampliar o controle administrativo e financeiro do Poder Judiciário, bem como dos atos praticados pelos juízes no exercício da jurisdição. Esta mudança estrutural vem ocorrendo de forma ampla desde o estabelecimento de metas e resultados até o estabelecimento de um sistema de controle e ensino continuado que modifiquem a cultura organizacional, preparando os integrantes do Poder Judiciário para o exercício de uma racionalidade argumentativa disposta a ouvir a opinião sincera dos cidadãos. Para isto, foi criado o sistema nacional de ouvidorias judiciais, tendo como ponto central a ouvidoria do Conselho Nacional de Justiça.

As ouvidorias funcionam como canal de comunicação recebendo as impressões dos cidadãos e, com isto, promovendo modificações internas para melhoria da prestação de serviços e da imagem institucional. O tratamento objetivante do cidadão, antes catalogado através de um código numérico no seu título de eleitor, cede vez para um tratamento conforme o princípio da dignidade da pessoa humana. Esta relação comunicativa onde deve prevalecer

o diálogo de entendimento em busca de consensos amplifica o potencial transformador da democracia participativa.

Foi destacada a percepção de que o Estado brasileiro, na pessoa de autoridades governamentais, vem adotando um modelo de gestão participativa inspirado em conceitos e categorias idealizados e desenvolvidos por Jürgen Habermas em *Mudança Estrutural da ESFERA PÚBLICA e Consciência Moral e Agir Comunicativo*. A importância da obra de Habermas na mudança estrutural do Estado Brasileiro transcende os limites do debate acadêmico para se materializar em políticas públicas de inclusão social e transformação das instituições em sua estrutura, funcionamento e cultura organizacional. Este processo de transformação somente é possível porque há nítido comprometimento de parte significativa dos gestores públicos com este projeto de comunicação e argumentação em busca do entendimento. Sem dúvida, as pressões exercidas por entidades civis como sindicatos, universidades, artistas, OAB, ABI, SBPC, organizações não governamentais, igrejas e cidadãos compeliram o Estado e seus agentes a adotarem uma postura mais aberta e permeável, na qual a função de ouvir as demandas do cidadão passa a fazer parte do catálogo dos seus deveres funcionais.

Ganham todos com este modelo de gestão participativa, porque a Ordem Social e Democrática requer a participação ativa de todos os concernidos em condições de igualdade de comunicação. O acesso à comunicação direta com o Poder Judiciário torna mais transparente o exercício das funções judiciárias na direção de um ideal maior da democracia: igualdade, fraternidade, liberdade e solidariedade. A conjunção de todos os esforços na busca da comunicação eficiente e sincera talvez nos conduza a um caminho que nos leve ao verdadeiro ideal de Justiça.

A doutrina nacional referenciada indica não somente o acolhimento teórico das categorias e conceitos apresentados por Jürgen Habermas como a utilização prática destes elementos na efetivação de políticas públicas adotadas pelo Estado brasileiro como dito por Tarso Genro, então ministro da Justiça do Governo Lula.

A análise de conceitos e categorias apresentados por Jürgen Habermas em *Mudança Estrutural da ESFERA PÚBLICA* vem servindo de suporte teórico para o desenvolvimento de nossa dissertação de mestrado, na qual procuramos investigar a estrutura e o funcionamento da Ouvidoria Judiciária do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região.

Adotamos Jürgen Habermas como referencial teórico por considerarmos a importância social da construção de espaços públicos participativos e deliberativos, ampliando a noção de pertinência social do cidadão.

A Ouvidoria do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região vem colaborando de forma imparcial para que a pesquisa seja desenvolvida no ambiente interno e externo da instituição.

A impressão até agora registrada é de que um sistema como este apresenta fortes elementos que comprovam a aplicação prática da Teoria habermasiana.

A construção deste espaço público de acesso do cidadão ao Tribunal Regional do Trabalho vem permitindo que os gestores identifiquem falhas no sistema, sugerindo soluções às unidades judiciárias que são objeto de intervenção da Ouvidoria. Tem-se notado que a Ouvidoria mantém uma comunicação com o usuário do sistema, atualizando informações sobre o andamento de suas reclamações e sugestões. Outra característica notada é que as pessoas que integram a Ouvidoria e o Ouvidor demonstram comprometimento com a sinceridade da comunicação nos atos de fala. Este comprometimento é percebido também na conduta das pessoas que até o momento não apresentaram contradições performáticas. Com estas observações, nota-se que há um ambiente propício para fortalecer o princípio da confiança necessário para que a comunicação atinja o seu objetivo no sentido habermasiano: construção de uma esfera pública inclusiva, participativa e deliberativa, onde prevaleça atos de entendimento e fortalecimento da coesão social.

Referências

Centurião, Alberto. *OMBUDSMAN: a face da empresa cidadã: como e porque instalar uma Ouvidoria*. São Paulo: Educator, 2003.

Habermas, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Habermas, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Paula, Ana Paula Paes de. *Por uma nova gestão pública: limites e potencialidades da experiência contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

Vismona, Edison Luiz. *A ouvidoria brasileira: dez anos da Associação Brasileira de Ouvidores/Ombudsman* / Edson Luiz Vismona (org.). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Associação Brasileira de Ouvidores Ombudsman, 2005.

COGNITIVISMO E EXPRESSIVISMO NA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Arthur Grupillo¹

Nestas duas palavras resumimos o conteúdo filosófico do pensamento de Habermas tal como ele veio a tomar uma fisionomia relativamente madura, embora não definitiva. Adiantaremos, no entanto, que a obra *Teoria da Ação Comunicativa* é extensa e não temos a pretensão de exauri-la. Em parte, abdicaremos de um tratamento sistemático porque a determinação provisória do conceito de racionalidade comunicativa, levada a cabo em suas primeiras páginas, não difere em grande medida do que foi elaborado em textos anteriores.² Nesta configuração madura, porém, o projeto ganha apenas contornos mais claros. Desde o início, fica estabelecido seu parentesco com a tradição filosófica ocidental oriunda da Grécia, que possui no trato da razão consigo mesma a sua essência, partilhando, contudo, o diagnóstico histórico das patologias da modernidade cindida, de um lado, e da impossibilidade de uma referência ao “conjunto do mundo, da natureza, da história e da sociedade, no sentido de um saber totalizante.”, de outro.³ Que resta, então, à filosofia? “Centrar-se nas condições formais da racionalidade do conhecimento, do entendimento linguístico e da ação”⁴, tarefa que caracteriza o que de mais sólido e coerente se estaria produzindo em suas disciplinas, seja em lógica, teoria da ciência, ética “e, até mesmo [*sogar*], na estética”. De saída, poderíamos perguntar, por que “até mesmo” na estética? Não seria de se esperar, também aqui, sucesso nesse empreendimento de investigação de condições formais? Acaso é surpreendente que o que se tem mostrado tão eficaz em lógica, teoria da ciência, teoria da ação e ética, o seja também em estética? Só uma compreensão mais detalhada do procedimento sugerido por Habermas como ainda cabível à filosofia poderá dissipar essa dúvida.

Tal procedimento visa “reconstruir as pressuposições e condições pragmático-formais do comportamento explicitamente racional.”⁵ Trata-se, então, de um fato: existe comportamento explicitamente racional, e de um questionamento: como ele é possível, quais são suas

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Email: aegrupillo@gmail.com

2 Cf. Habermas, Jürgen. “Wahrheitstheorien (1972)” e “Was heißt Universalpragmatik? (1976)”. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

3 Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p.15. Doravante TAC, seguido do volume e da paginação, entre parênteses.

4 TAC I (16)

5 TAC I (16)

condições pragmático-formais? E, agora, questionamentos sobre o questionamento: Que são condições pragmático-formais? São condições transcendentais ou condições empíricas? Que tipo de resposta visa tal investigação?

Parece que o pensamento, ao abandonar sua referência à totalidade perde também sua autarquia. A meta de uma análise formal das condições de racionalidade não permite abrigar nem esperanças ontológicas de conseguir teorias materiais substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem tampouco as esperanças que abrigou a filosofia transcendental de uma reconstrução apriorística da provisão, para um sujeito genérico, não empírico, de uma consciência em geral.⁶

Não são, portanto, condições transcendentais no sentido de Kant. Contudo, como poderiam ser condições empíricas e, ao mesmo tempo, formais? A tarefa parece se desdobrar em dois momentos entrelaçados entre si de modo muito peculiar: 1) explicação formal das condições de racionalidade; e 2) análise empírica da materialização e evolução histórica das estruturas de racionalidade.⁷ Trata-se de uma operação de descolamento/destaque de estruturas formais que se encontram materializadas em fenômenos histórico-evolutivos suscetíveis de análise empírica.

O modelo para esse tipo de teoria reconstrutiva é a bem conhecida psicologia genética de Jean Piaget, que define a evolução cognitiva, assim como a social ou a moral, como uma sequencia internamente reconstruível de etapas na aquisição de determinada competência. O resultado, entre outros, é que as pesquisas de Piaget com crianças, ao identificar etapas e esquemas na transição de formas elementares da inteligência até as mais maduras, apoiam certa hierarquia dos estágios cognitivos que sustenta o interesse de Habermas pela reconstrução de uma ciência objetiva. Da mesma forma, os estágios descritos por Lawrence Kohlberg, e pelo próprio Piaget, na formação da consciência moral apontam para uma consolidação, tanto em nível ontogenético quanto filogenético, da perspectiva universalista da moral. O que ocorre no nível pragmático, portanto, a solução de problemas, as orientações racionais da ação e do comportamento, os processos de aprendizagem e aumento de capacidades adaptativas e assimiladoras, etc., tem sua pedra de toque em pretensões de validade, isto é, na colocação de estruturas que transcendem (e subsistem além dos) contextos e, assim, podem ser analisadas formalmente. Estruturas *válidas* para além dos contextos em que *ocorrem*.⁸ Segundo Habermas, esse modelo é também aplicável “talvez até mesmo” [*vielleicht sogar*] às materializações da racionalidade que ele denomina “prático-estética”, o que só discutiremos adiante.

6 TAC I (16)

7 AC I (17)

8 Cf. Piaget, J. *A construção do real na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. Id., *A epistemologia genética, Sabedoria e ilusões da filosofia, Problemas de psicologia genética*. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Kohlberg, L. *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes: drei Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

Aplicando-se este modelo de investigação das condições formais do entendimento linguístico, num argumento por contraste, então, a razão comunicativa é caracterizada por oposição formal à racionalidade cognitivo-instrumental, que, segundo o autor, teria, através do empirismo, marcado profundamente a autocompreensão da modernidade.

Suponhamos que a opinião *p* representa um conteúdo idêntico de saber de que dispõem A e B. Suponhamos agora que A toma parte (com outros interlocutores) em uma comunicação e faz a afirmação *p*, enquanto que B elege como ator (solitário) os meios que em virtude da opinião *p* considera adequados na situação dada para conseguir um efeito desejado. A e B utilizam *diversamente* um *mesmo* saber.⁹

No segundo caso, busca-se intervir eficazmente no mundo; no primeiro, um entendimento sobre algo no mundo. A análise do conceito de racionalidade, portanto, parte destes dois conceitos: saber proposicional e mundo objetivo.¹⁰ A peculiaridade da *forma* de ação racional comunicativa repousa no fato de que seu *fim* é outro. É “o *entendimento comunicativo* [*kommunikative Verständigung*] que aparece como telos imanente da racionalidade.”¹¹ De qualquer maneira, ambos os modos de ação têm um *fim*, unicamente pelo qual se pode medir a racionalidade dos atores.

Embora não haja tanto que dizer, por enquanto, sobre o conceito de saber proposicional, que exprime diretamente uma característica da linguagem inevitavelmente ligada à pergunta por razões, o mesmo não ocorre com o conceito de *mundo*. É então que Habermas estabelece uma distinção crucial a seu respeito. De um lado, a posição realista parte do pressuposto ontológico do mundo como “totalidade de tudo o que é o caso”, para explicar o comportamento racional. À segunda posição ele chama “fenomenológica”, e a caracteriza por um giro transcendental que desvia o questionamento para a constatação de que aqueles que se comportam racionalmente devem pressupor um mundo objetivo.

Sujeitos, portanto, capazes de falar e agir, ao ingressarem numa prática comunicativa, pressupõem um mundo compartilhado por todos. Este mundo vem delimitado não pela

9 TAC I (28-9) Em itálico no original

10 Aqui já se antecipa o normativismo implícito da teoria, de que encontraremos adiante formulações mais claras.

11 TAC I (30) Flávio Beno Siebeneichler chamou-me a atenção para o fato de que já aqui, no conceito de um “entendimento” comunicativo, o conceito é o mesmo de “compreensão” da tradição hermenêutica. Não se trata, então, de que a hermenêutica cumpra uma função fundamental, por assim dizer, *por trás* da comunicação argumentativa. A própria comunicação é também “entendimento/compreensão” [*Verständigung*] no sentido hermenêutico. Cf. o seu *Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, especialmente no cap.3 “Pressupostos do esclarecimento habermasiano” o tópico intitulado “A hermenêutica macroscópica”. Em nota à sua tradução de Habermas, J. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p.34 ele então o formula, de um modo especialmente interessante para a crítica do cognitivismo: “é importante atentar para a diferença entre dois conceitos de “entendimento”, isto é, para o conceito de *Verstand*, de Kant, que se situa inteiramente no nível cognitivo da razão, e para o conceito de “entendimento” (*Verständigung*), que é fundamental no pensamento habermasiano, e cujo sentido não é apenas cognitivo mas, também, comunicativo.”

totalidade de tudo que é o caso, mas pela totalidade das *interpretações* que são pressupostas pelos participantes como um “saber de fundo”. Trata-se do conceito fenomenológico de *mundo da vida*, se bem que interpretado nos termos de um “pressuposto”. O que torna possível a referência a um mundo essencialmente constante não é a objetividade e a unicidade do próprio mundo, mas uma comunidade de razões que fazem das manifestações racionais ações plenas de sentido e inteligíveis em seu contexto. Ao contrário do mundo objetivo da ciência experimental, o mundo da vida não é falseável. Pelo contrário, ele é mesmo condição de possibilidade da referência com sentido ao mundo objetivo entendido como totalidade de estados de coisas ou de objetos físicos. Caracteriza, por assim dizer, uma unanimidade antecipada, não obtida por consenso nem por pesquisa. Habermas homologa as palavras de M. Pollner, quando este explica que:

Grosso modo, a antecipada unanimidade da experiência (ou pelo menos dos relatos dessas experiências) pressupõe uma comunidade com outros que se supõe estejam observando o mesmo mundo, que são fisicamente constituídos de modo a serem capazes de experiência verídica, que têm uma motivação que os leva a falar sinceramente de suas experiências e que falam de acordo com esquemas de expressão compartilhados e reconhecíveis.¹²

Tudo isso são pressuposições implícitas que fazemos na prática comunicativa. Para que se permita uma comunicação sobre um e o mesmo mundo, não basta a unicidade dele, mas requer-se também uma série de pressuposições a respeito dos outros, como, por exemplo, sua integridade física e mental, suas inclinações, seu idioma e sua capacidade de usá-lo. A totalidade dessas pressuposições constitui a estrutura do mundo da vida, cujos conteúdos não podem ser tematizados nem problematizados em si mesmos, por estabelecer um consenso fundante na base de qualquer dissenso. Este, quando surge, não chega a por em questão a *intersubjetividade do mundo*, mas apenas aqueles demais aspectos. Em vez de considerar um defeito no mundo, supomos nosso interlocutor não ter enxergado bem, por exemplo. Com isso, a tematização não incide sobre o mundo mesmo, mas sobre a adequação dos métodos pelos quais experimentamos o mundo e falamos sobre ele. Existe, portanto, uma conexão interna entre a capacidade de se comunicar e outras capacidades como a perceptiva ou a sócio-motora. Isso não exclui a pluralidade de métodos de acesso ao mundo, pois cada qual se adequa ao seu fim. Desse modo, a razão comunicativa não exclui a racionalidade cognitivo-instrumental, conseguida a partir de um enfoque realista. O erro residiria em fetichizar uma atitude em relação ao mundo, como teriam feito os empiristas, por exemplo, ao *desengajar* a competência perceptiva da racionalidade comunicativa em geral.¹³

12 Pollner, M. *apud* TAC I (32)

13 TAC I (33)

Ele pretende chamar a atenção para o fato de que a competência comunicativa é simplesmente *mais ampla* que a competência para agir conforme a fins. Porém, não se conforma nessa caracterização transitiva, e procura destacar as estruturas racionais presentes na própria comunicação. Nesse sentido, também identifica uma dimensão moral da capacidade de se comunicar, por exemplo, relativa à noção de autonomia. Um agente racional é autônomo, e por isso responsável, não apenas no sentido de que pode escolher (e dizer por que escolheu) um dentre vários planos de ação, mas também por ser capaz, como membro de uma comunidade, de orientar suas ações por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. Um agente racional responde por suas ações num sentido muito *mais amplo* que o possibilitado pela verdade de *p*. Tomemos alguns breves exemplos. É verdade que os ferimentos precisam de assepsia para ser tratados. Mas suponhamos que o médico utilize uma substância da qual o paciente é alérgico, levando-o à piora. Ele se justifica dizendo: “Fiz a assepsia necessária”, e não se pode dizer que seu comportamento seja, neste sentido, irracional. Certamente é legítimo obstar que ele devesse ter antes se informado a respeito das possíveis substâncias às quais um paciente pode ser hipersensível. Um agente pode levantar antes da aurora, em virtude do serviço disciplinar no destacamento militar; outro, só para apreciar os primeiros raios de sol invadir a sua sala; um terceiro adora dormir e nunca acorda cedo. Todos têm razões (distintas) para seus comportamentos (igualmente) racionais.¹⁴ Embora a “coordenação das ações” não seja um fim substancial, a comunicação, de fato, ultrapassa a esfera da racionalidade monológica, centrada no sujeito, para a consecução de seus fins, atitude que leva em conta somente os condicionamentos epistêmicos relativos à verdade de *p*, *q* ou *s*. O comportamento pode ser racional num sentido muito mais rico.

Inclusive chamamos racional aquele que manifesta honestamente um desejo, um sentimento, um estado de ânimo, que revela um segredo, que confessa um feito, etc., e que depois convence um crítico da certeza da vivência [*Erlebnis Gewissheit*] assim revelada, sacando as consequências práticas e comportando-se de forma consistente com o dito. Também *ações reguladas por normas e auto-apresentações expressivas* [*expressive Selbstdarstellungen*] têm, assim como os atos de fala constatativos, o caráter de manifestações plenas de sentido, compreensíveis em seu contexto, que são vinculadas a uma pretensão de validade criticável. Em vez de fazer referência aos fatos, fazem referência a normas e vivências.¹⁵

Tratei, noutro lugar, a hipótese de que Habermas incorre numa versão atualizada do “problema da estética”, quando diz que os enunciados expressivos satisfazem os requisitos essenciais da racionalidade, isto é, podem ser fundamentados e criticados, de um lado, e fazem “referência” [*Bezug*] a vivências, assim como os atos de fala constatativos se referem

14 Cf. Seel, Martin. *Die Kunst der Entzweiung: Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, p.16ss.

15 TAC I (35)

a estados de coisas, de outro.¹⁶ Além de erguerem uma pretensão de veracidade subjetiva [*subjektive Wahrhaftigkeit*], que transcende contextos, auto-apresentações podem dar ocasião a enunciados *avaliativos*, cuja pretensão de validade não é claramente delimitada. Alguém não apenas confessa, sinceramente, sentir prazer na visão do sol matinal sobre os tacos da sala de estar; ele também diz ser tudo isso muito *belo* ou *confortante*. Considera, por isso, um absurdo que outro prefira dormir até tarde. Habermas acredita simplesmente que estes casos-limite só confirmam – quando expressamos e tomamos partido sobre desejos e sentimentos, mediante juízos de valor – que existe aqui uma relação interna com razões e argumentos, e conclui:

que as ações reguladas por normas, as auto-apresentações expressivas e as manifestações avaliativas completam os atos de fala constatativos para configurar uma prática comunicativa, que sobre o pano de fundo de um mundo da vida visa à obtenção, manutenção e renovação de um consenso, que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis.¹⁷

Daí as estruturas da comunicação serem delimitadas com a ajuda de uma concepção mais exigente da prática comunicativa enquanto *argumentação*.¹⁸ Sob a perspectiva do problema de uma lógica do discurso, esta estratégia teórica parte de uma conexão intuitiva entre comunicação ou racionalidade comunicativa e *normatividade*.¹⁹ Desenvolveremos essa problemática logo a seguir, a partir dos pressupostos da semântica veritativa elaborados no Primeiro Interlúdio [*Zwischenbetrachtung*] da obra.²⁰ Antes, porém, importa insistir na mediação que, na raiz, o conceito de verdade exerce na conexão entre racionalidade comunicativa e processo de aprendizagem [*Lernprozess*].

Comunicar-se racionalmente implica, na essência, a disponibilidade de expor-se a críticas e procurar aceitá-las ou replicá-las, mediante argumentos. Por isso, comunicar-se é também *corrigir-se*, na medida em que sempre nos dispomos, diante de um interlocutor crítico, a fundamentar ou renegar falhas. A conexão entre ação comunicativa e *processos de aprendizagem* é tão intrínseca que, se um ator não é capaz de aprender com desacertos, então é mera coincidência que esteja aplicando corretamente um saber. Por sua vez, uma

16 Cf. Grupillo, A. *Limites e dissonâncias da razão comunicativa: uma crítica a partir do “problema da estética”*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

17 TAC I (37)

18 Cf. “Excurso sobre teoria da argumentação” TAC I (44-71)

19 Ou, como o próprio Habermas mais tarde reconhecera, um conceito de comunicação capaz de substituir o de razão prática: “E a própria estratégia teórica que privilegia um conceito comunicativo capaz de substituir a “razão prática” é obrigada a sublinhar uma forma especialmente exigente e pretensiosa de comunicação, a qual cobre apenas uma pequena parte do amplo espectro das comunicações observáveis: “com tais restrições, o novo paradigma dificilmente conseguirá preencher as condições de uma teoria da sociedade suficientemente complexa”. Id., *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p.21. As aspas pertencem a Luhmann, N. “Intersubjektivität oder Kommunikation”. In: *Archivo di Filosofia*, Vol. LIV, 1986, 51, nota 28.

20 TAC I (367-452)

condição central para fundamentar e corrigir-se é a competência para assumir uma atitude reflexiva, pela qual o ato de se comunicar pode alcançar o nível de um discurso. Esta teoria da argumentação é, sem dúvida, eclética. Assim como antes, no artigo *O que é pragmática universal?*, o conceito de verdade estabelece o modelo, mas não a totalidade, do espectro de validade discursiva:

O conceito de verdade proposicional é, com efeito, demasiado estreito para cobrir tudo aquilo para o que os participantes em uma argumentação podem pretender validade em sentido lógico. Daí que a teoria da argumentação tenha que dispor de um conceito mais amplo de validade, não restrito à pretensão de verdade. Mas disso não se segue em absoluto a necessidade de renunciar a conceitos de validade *análogos ao de verdade*, de expurgar do conceito de validade todos os seus momentos contrafáticos e de equiparar validade e aceitação, validade e vigência social.²¹

Novamente, como no artigo de 1976, são distinguidos, além do requisito fático-transcendental da gramaticalidade, três tipos de pretensão: de verdade, na medida em que se refere a um estado de coisas no mundo; de correção, pois sempre envolve a conformação a expectativas socialmente reconhecidas; e de veracidade (sinceridade), por expressar as intenções e experiências de um falante. A transformação possível destas pretensões em formas de comunicação, quando se tornam típicas, está ligada às exigências de uma teoria exigente da argumentação, no sentido da fundamentação de cada uma delas:

A fundamentação de enunciados descritivos significa a demonstração da existência de estados de coisas; a fundamentação de enunciados normativos, a demonstração da aceitabilidade de ações ou normas de ação; a fundamentação de enunciados avaliativos, a demonstração da preferibilidade de valores; a fundamentação de enunciados expressivos, a demonstração da transparência das auto-apresentações, e a fundamentação de enunciados explicativos, a demonstração de que as expressões simbólicas foram corretamente geradas.²²

Desse modo, a relação ao mundo se modifica em muitas direções, na medida em que, para poder fundamentar, corrigir-se e, assim, aprender, é preciso manter aberta a confrontação com modelos alternativos. Nasce, com isso, uma dimensão reflexiva na mente de quem assume uma atitude ao mundo. Nasce também um conceito reflexivo de mundo, que só é possível, por sua vez, como conceito formal, ou seja, seus conteúdos são colocados em suspenso, por assim dizer, para que possam ser questionados e criticados, fundamentados ou, caso contrário, repelidos. Não que um sujeito consciente de si primeiro enfrente o problema da existência ou da realidade do mundo externo. Não que a consciência de uma realidade estranha obrigue os indivíduos a se organizarem em sociedade. Esses acontecimentos são, para usar uma expressão

21 TAC I (56) Em itálico no original

22 TAC I (67)

convenientemente cara a Habermas, *co-originários* [*gleich-ursprünglichen*].²³ Quando ocorre a formação de um mundo subjetivo, ocorre ao mesmo tempo a formação do mundo subjetivo de outros, e com ele os mundos social e externo. *Ego* sabe que *Alter* vê as coisas da perspectiva própria de *Alter*, e também sabe que *Alter*, por sua vez, sabe que ele, *Ego*, vê as coisas de sua própria perspectiva. Tal, por assim dizer, *efeito espelho* fundaria sincronicamente uma compreensão formal do mundo, abstraída de conteúdos específicos. Trata-se de um sistema de coordenadas que permite fazer referência a fatos, normas intersubjetivas e vivências subjetivas.

Com isso se formam, num passo seguinte, subsistemas sociais, processo que Weber discerniu como a diferenciação da modernidade em *esferas de valor*. Isso é mais do que a divisão social do trabalho, pois implica a referência a distintas realidades. Deste modo podemos entender, também, a centralidade filosófica do conceito de ação social e a proposta de substituição da metafísica pela teoria da sociedade. Se a segurança da totalidade de uma visão de mundo se perdeu, apenas do ponto de vista da *profissionalização* social do trabalho, ancorada em seus respectivos aprendizados metódicos, se pode pensar integralmente a “realidade”, conceito problemático do conjunto dos três mundos e sua interação com o mundo da vida.²⁴

Isto permite a Habermas elaborar um esquema dos tipos fundamentais de ação [*Handlung*] e suas correspondentes atitudes [*Einstellungen*] ao mundo. Assim, temos a *ação teleológica*, que pretende produzir um estado de coisas; na medida em que procuramos atuar causalmente de modo eficaz, fazemos um uso implícito de um conceito de mundo objetivo enquanto relações causais objetivas entre as entidades *dentro* deste mundo. A *ação estratégica* será vista como um caso particular desta ação com respeito a fins, quando ela envolver outro sujeito que também procura atingir seus objetivos. Já a *ação regulada por normas*, por outro lado, exige que o agente possa distinguir entre fatos e normas, isto é, exige, pelo menos no plano ideal, a referência ao mundo objetivo e ao mundo social, enquanto distinção entre meios e fins (valores).

Explicitamos esses pressupostos ontológicos da teoria social habermasiana, incutidos em sua teoria do valor, para, mais tarde, discutir as implicações expressivistas de seu conceito de

23 TAC I (126)

24 Embora Habermas pretenda “liberar o conceito de mundo de suas conotações ontológicas”, é claro que ele também reconhece que “em geral, ao escolher um determinado conceito sociológico de ação nos envolvemos com certas pressuposições ontológicas.” TAC I (125-6) Sobre qual dos mundos, no entanto, incide o discurso sociológico é justamente o problema de sua referência ao todo. Nas palavras de Habermas, “se voltamos à tese desenvolvida a princípio, de que para toda sociologia com pretensões teóricas a respeito da sociedade coloca-se o problema da racionalidade ao mesmo tempo em nível metateórico e metodológico, então nos movemos na via de investigação de conceitos formais de mundo.” TAC I (114-5) Por isso, também fica claro que, se a sociologia está presa assim a um plano metateórico, então só se pode fundamentar valendo-se de pressupostos “ontológicos” (entre aspas no original) “em sentido lato” [*im weiteren Sinne*]. TAC I (115).

ação. Esses pressupostos cobrem toda a primeira parte da *Teoria da Ação Comunicativa* até seu capítulo mais substancial, o Primeiro Interlúdio, que trata do programa da pragmática formal em si e “pode ser interpretado também como um esforço de isolar este recurso e novamente estabilizar a conexão insuperável entre racionalidade e normatividade, auto-evidente no idealismo alemão e na teoria crítica, mediante uma teoria das pretensões de validade necessariamente relacionadas com o agir comunicativo.”²⁵

Neste contexto, isto é, “a partir de um ponto de vista sociológico” (que é o da coordenação de ações), Habermas, a despeito dos pressupostos semânticos intuicionistas do vínculo entre racionalidade e normativismo, considera que “para uma teoria da ação comunicativa, que centra seu interesse no entendimento linguístico como mecanismo da coordenação de ações, a filosofia analítica oferece, com sua disciplina nuclear, que é a teoria do significado, um ponto de partida sumamente promissor.”²⁶ Contudo, a abordagem dessa tradição que mais se aproximaria dos interesses da teoria da ação, a saber, a semântica intencional, não serve, pois, nela, “o ato de entendimento é por sua vez analisado segundo o modelo de uma ação orientada às consequências”.²⁷ Sobre esta abordagem teria grande vantagem a *semântica veritativa* [*Wahrheitssemantik*], que, ao desprender-se da ideia de que a função expositiva da linguagem pode ser explicada utilizando como modelo os nomes de objetos, coloca no centro a relação entre oração [*Satz*] e estado de coisas [*Sachverhalt*]. Daí a conclusão de que “o significado das orações, e a compreensão do significado de uma oração, não se deixa separar da relação interna que a linguagem guarda com a validade dos enunciados. Falante e ouvinte entendem o significado de uma oração quando sabem sob quais condições a oração é verdadeira”.²⁸ Até mesmo o significado de um termo só seria compreendido quando se sabe em que medida ele intervém na verdade da oração.

Para seus propósitos, portanto, esta abordagem abre uma perspectiva promissora na medida em que ressalta a conexão entre significado e validade; porém, ela tem o inconveniente de restringir todas as orações ao padrão das orações assertóricas, muito embora seu ponto de partida, através da teoria do significado como uso, do segundo Wittgenstein, seja a teoria

25 Schnädelbach, Herbert. “Transformation der kritischen Theorie”. In: *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.21. Vendo nisto uma estratégia circular, Schnädelbach afirma que “também aqui a teoria assume de novo como um todo o ônus da prova para aquilo que a explicação conceitual expõe intuitivamente.”

26 TAC I (370)

27 TAC I (371) “A semântica intencional se baseia na ideia contra-intuitiva de que a compreensão do significado de uma expressão simbólica pode ser reduzida à compreensão da intenção de um falante F de dar a entender algo a um ouvinte O com ajuda de um indício. Dessa forma, o que é um modo derivado de entendimento, a que o falante pode recorrer quanto se encontra obstruído o caminho do entendimento direto, fica convertido no modo original de entendimento.”

28 TAC I (374)

dos atos de fala, “que se estende aos modos não-cognitivos de emprego [*nicht-kognitive Verwendungsweisen*]”.²⁹

A teoria do significado só poderá levar a efeito a pretensão integradora da teoria da comunicação que Bühler projetou programaticamente, se conseguir dar às funções apelativa e expressiva da linguagem (e em seu caso também à função ‘poética’ posta em relevo por Jakobson, a qual se refere aos meios mesmos de exposição) uma base sistemática análoga a que a semântica veritativa deu à função expositiva da linguagem. Este é o caminho que iniciei com minhas considerações relativas a uma pragmática universal.³⁰

Não é o caso, aqui, de entrar nos detalhes do modelo orgânico de Bühler, tampouco da apropriação, por parte de Habermas, do conceito de uma função poética da linguagem, herdado do formalismo russo de Roman Jakobson.³¹ Por ora, é preciso enfatizar que, segundo Habermas, “não se trata somente de dar conta, junto ao modo assertórico, de outros modos igualmente justificados de emprego da linguagem; mas que se hão de identificar também, de forma parecida a como acontece com o modo assertórico, as pretensões de validez e as referências ao mundo que esses outros modos implicam”.³² A consequência dessa estratégia é que o resgate de pretensões de validez controvertidas requer sempre que se satisfaçam os pressupostos exigentes da argumentação, em que não apenas o normativismo encontra-se implícito, mas é ainda explicitado na forma de um objetivismo mais estrito:

Nossas considerações podem ser resumidas dizendo que entendemos racionalidade como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e ação. Ela se manifesta em formas de comportamento para as quais existem em cada caso *boas razões*. Isto significa que as emissões ou manifestações racionais são acessíveis a um *ajuizamento objetivo*.³³

Nesta passagem, o problema torna-se, sem dúvida nenhuma, completamente explícito, pois, se antes poderíamos desvincular argumentação de normativismo, agora este é interpretado em termos objetivos, para além do que é aceito entre participantes, conforme assim entende, a nosso ver, corretamente, Schnädelbach: “Boas razões’ e ‘objetivo’ devem ser compreendidos aqui no sentido de que ambos não devem se exaurir naquilo que é tomado por bom ou objetivo por aqueles que debatem argumentativamente em torno do que se pretende

29 TAC I (374)

30 TAC I (375)

31 Cf. Bühler, K. *Teoría del Lenguaje*. Madrid: Revista de Occidente, 1961. Trata-se de uma obra clássica, publicada em 1934, em que o autor aborda também elementos da teoria da linguagem de Humboldt. Habermas a discute mais detidamente em “Zur Kritik der Bedeutungstheorie” (Sobre a crítica da teoria do significado). In: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, pp.105-135. Sobre a apropriação de Jakobson, cf. Habermas, Jürgen. “Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur”. In: *Der philosophisches Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

32 TAC I (375)

33 TAC I (44/) Itálicos nossos

racional. A isso corresponde a sistemática conexão de racionalidade e “saber” (I, 25), isto é, a “compreensão cognitiva” da racionalidade (cf. I, 28), que é de fato ampliada por Habermas, mas jamais abandonada por princípio.”³⁴ Segundo Schnädelbach, não altera nada o fato de este “saber” estar vinculado não diretamente a estados de coisas, por exemplo, numa teoria do isomorfismo semântico, mas limitada timidamente a *pretensões* de validez, pois estas são, por suas vez, novamente interpretadas como pretensões de saber [*Wissensansprüchen*].³⁵ Emerge o que aqui denominamos o *dilema do critério* da *Teoria da Ação comunicativa*: “Se isto é assim, resta a pergunta sobre com quais critérios devem poder ser mensurados o bom das razões e a objetividade dos ajuizamentos, que segundo a citada passagem constituem essencialmente a racionalidade.”³⁶

Além disso, a respeito dos modos de justificação e criticabilidade, segundo a própria teoria, não se faz necessário que sejam sempre dadas fundamentações explícitas, mas apenas na medida em que as pretensões se tornam controversas. Deste modo, criticabilidade e justificabilidade funcionam mais como pressupostos do que como garantias de racionalidade. Para tanto, seria necessário mais do que a simples presença de razões; elas teriam de ser “boas”. Que sejam simplesmente razões é algo bom “em geral”, o que tem, no interior da teoria, apenas a prerrogativa de um *pressuposto*. Se a verdade das declarações, a eficácia das ações teleológicas, a correção das normas, a adequação dos valores e a sinceridade das expressões se deixam discutir – seja num discurso teórico, prático, estético ou até terapêutico – fazendo referência a razões em geral, então “apenas emissões que não se deixam fundamentar se tornam excluídas – de modo mais plausível – mediante esse modelo de racionalidade.”³⁷ Esta seria, de fato, uma ampliação do conceito de racionalidade. Se isto é assim, com o perdão da paráfrase, também manifestações estéticas e avaliativas são suscetíveis de fundamentação e são, portanto, racionais.³⁸ Esta é a vantagem de uma razão encarnada na linguagem: quase nada

34 Schnädelbach, *Transformation der kritischen Theorie*, op.cit., p.21 O vínculo entre racionalidade comunicativa e saber proposicional, que antes deixamos parcialmente em aberto para privilegiar o conceito de mundo, torna-se esclarecido aqui.

35 Ibid., p.21

36 Ibid., p.22

37 Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p.117. Martin Seel também abordou este problema do critério a partir da distinção entre justificabilidade [*Begründbarkeit*] e justificatividade [*Begründetheit*]. Cf. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, op.cit., p.12ss

38 Sobre isso vale destacar esta clássica passagem de Kant: “Pois *discutir* [*Streiten*] e *disputar* [*Disputieren*] são na verdade idênticos no fato de que procuram produzir sua unanimidade através da oposição recíproca dos juízos; são, porém, diferentes no fato de que o último espera produzir essa oposição segundo conceitos determinados enquanto argumentos, por conseguinte, admite *conceitos objetivos* como fundamentos do juízo. Onde isso, porém, não for considerado factível, aí tampouco o *disputar* será ajuizado como factível. Vê-se facilmente que entre esses dois lugares-comuns falta uma proposição, que na verdade não está proverbialmente em voga, mas todavia está contida no sentido de qualquer um, nomeadamente: *Pode-se discutir sobre o gosto* (embora não disputar).” Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.183 Ak

escapa a seu domínio de aplicação; mas com isso o pressuposto tampouco é convertido em critério.

Pode-se delimitar outro alcance para a mesma teoria: “Nessa direção se move minha proposta de não contrapor o papel *ilocucionário* como uma força *irracional* ao componente proposicional fundador da validade, mas de concebê-lo como o componente que especifica *qual* pretensão de validade o falante ergue com sua emissão, *como* ele a ergue e *em defesa do que* ele a ergue.”³⁹ A pragmática formal serviria, então, na melhor das hipóteses, para catalogar as forças ilocucionárias nas quais identificamos qual é o caso da validade em cada caso, mas não para dirimi-los. Para esta segunda alternativa, teria de abandonar os pressupostos cognitivistas da sua teoria da argumentação, e, às vezes, é exatamente isso que Habermas faz, quando deixa entrever que a “força de um argumento” – nas palavras de Schnädelbach, o “bom” das razões, porém neste caso não a objetividade dos ajuizamentos – é identificada com a força ilocucionária: “Com a força ilocucionária de uma emissão um falante pode motivar um ouvinte a aceitar a oferta que seu ato de fala contém e com isso *contrair um vínculo racionalmente motivado* [*eine rational motivierte Bindung einzugehen*].”⁴⁰ Isso explica, nas palavras de Habermas, “porque o conceito de ação comunicativa deve ser completado mediante o conceito de mundo da vida”.⁴¹ Só assim, finalmente, aparece o papel da teoria da comunicação como tentativa de saída das aporias da dialética da razão.

Portanto, vemos como implausível a tentativa de Habermas de lançar mão da semântica veritativa como fundamento de sua teoria do agir comunicativo. O esforço de reduzir a compreensão de uma emissão ao conhecimento das condições sob as quais esta pode ser aceita por um ouvinte, em “analogia distante com o suposto básico da semântica veritativa” não se coaduna com o fato de que, em flagrante contradição com o dito anteriormente, a “aceitabilidade não se define em sentido objetivista”.⁴²

Temos, pois, que distinguir entre a *validade* de um ato ou da norma que o respalda, a *pretensão* de que se cumprem as condições de sua validade, e o *resgate* da pretensão de validade entabulada, isto é, a prova de que se cumprem as condições de validade do ato, ou da norma subjacente. (...) Assim, um falante deve a força vinculante de seu êxito ilocucionário não à validade do que foi dito, mas ao *efeito coordenador da garantia*

233.

39 TAC I (375-6)

40 TAC I (376)

41 TAC I (377) Não seria preciso, como já se fez repetidamente, discutir a tentativa de Habermas de escapar desse dilema através das condições normativas idealizadoras do processo de comunicação. Nas palavras de Welsch: “não se ganha nada com isso. Pois o fato de que esse ideal contra-fático ajuda a moldar o entendimento não significa o mesmo que dizer que nós podemos usá-los como *critério*, que nos permitisse finalmente decidir, a respeito de consensos fáticos, se são justificados ou não (...) Dito de outro modo: o momento ‘contra-fático’ teria o valor de critério, que pode distinguir um consenso racional, somente ali onde seu cumprimento definitivo fosse estabelecido.” Welsch, *Vernunft*, op. cit., p.120

42 TAC I (400)

[*Koordinationsseffekt der Gewähr*] que ele oferece de dirimir, quando for o caso, a pretensão de validade que seu ato de fala comporta.⁴³

Deste modo, resta compreender: 1) que esta importação da semântica veritativa não se aplica à teoria do agir comunicativo porque esta implica sempre um componente expressivo e, em seguida; 2) por que isto torna imprescindível para a teoria ser completada com o conceito de mundo da vida. Aqui, nos concentraremos, sobretudo, na primeira questão.

Ora, se é antes a garantia ilocucionária que um falante oferece de, caso necessário, poder dirimir sua pretensão de validade o que dá precedência do efeito coordenador de um ato de fala sobre a validade objetiva de um conteúdo proposicional – a isto corresponde a precedência do ponto de vista sociológico da teoria da ação sobre o ponto de vista epistemológico da teoria da verdade – então os atos de fala expressivos contêm um significado comunicativo em sentido próprio.

Naturalmente, também dos atos de fala regulativos e constataivos resultam obrigações de consistência que se seguem das performances de garantia [*Gewährleistungen*] oferecidas com a pretensão de validade; mas estas obrigações, *relevantes para a validade*, de aduzir, se for o caso, justificativas para as normas, ou fundamentos para as proposições, são *relevantes para a ação* apenas num nível metacomunicativo. Imediata *relevância para a continuidade da interação*, só a possuem aquelas obrigações que o falante assume com os atos de fala expressivos; pois estes contêm a oferta de que o ouvinte poderia comprovar, junto à consistência da atuação do falante, se este pensa [*meint*] ou não o que diz [*sagt*].⁴⁴

O que este trecho quer efetivamente dizer? Que, ainda mais certo do que o fato de que todos os tipos de pretensão de validade, mesmo as não-cognitivas, não podem abrir mão de ser analisados de modo análogo à pretensão de verdade, possível de ser dirimida em sentido objetivo, é o fato de que todo ato de fala, inclusive os regulativos e constataivos, trazem, para o falante, obrigações de comportamento. É verdade que esta pretensão de veracidade, que tem relevância imediata nos atos de fala expressivos, possui relevância para todo ato de fala em geral, na medida em que também com atos de fala constataivos e regulativos são oferecidas garantias e expectativas de resgate. Este fenômeno, que designamos como a *ubiquidade da veracidade*, tem consequências para a interação diametralmente opostas às da analogia com a pretensão de verdade, pois elas não são dirimíveis em sentido estrito mas, pelo contrário, constituem a própria condição, enquanto garantia comportamental, do desempenho argumentativo em geral.

Do significado dos atos de fala expressivos só se seguem, em geral, obrigações para a ação na medida em que um falante especifica aquilo com o que o seu comportamento

43 TAC I (406) Em itálico no original

44 TAC I (408)

não pode estar em contradição. Só posso acreditar que um falante quer dizer/pensa [*meint*] o que ele diz [*sagt*] vendo as consequências de sua atuação, não através da oferta de razões.⁴⁵

Nas palavras de Martin Seel, “assim como a ‘compreensibilidade’ de ações discursivas e símbolos, a ser diferentemente compreendida em diferentes contextos, assim também o status sempre distinto da ‘veracidade’ no uso comunicativo da linguagem é um fenômeno ubíquo, que não pode ser cortado pela raiz como uma norma determinada de racionalidade.”⁴⁶ Pertence essencialmente à pretensão de veracidade o fato de que a ação seja em si comunicativa, isto é, busque um fim ilocucionário, e não que o falante utilize “*dissimuladamente* os êxitos ilocucionários para perseguir fins perlocucionários”.⁴⁷

Habermas observa que um determinado ato de fala pode ser rechaçado sob três aspectos da validade, como no seguinte exemplo:

Suponhamos que o participante de um seminário não entende a exigência que lhe faz o professor:

(7) Traga-me por favor um copo d’água,

como simples declaração imperativa de vontade, mas que a entende como um ato de fala realizado em atitude orientada ao entendimento. Então, no que concerne à sua validade, este pedido pode ser rechaçado em princípio sob três aspectos. O estudante pode objetar a retidão normativa da emissão:

(7^o) Não, o senhor não pode tratar-me como se fosse um criado

ou pode pôr em questão a veracidade subjetiva da emissão:

(7^o) Não, o senhor tem com isso apenas a intenção de me desconcertar perante meus companheiros de seminário

ou pode pôr em questão o fato de que se cumpram determinados pressupostos de existência:

(7^o) Não, o bebedouro mais próximo fica tão distante que eu não conseguiria voltar antes que a seção tenha terminado. (...)

O que se deixa demonstrar neste exemplo vale para *todo* ato de fala orientado ao entendimento.⁴⁸

45 TAC I (407-8)

46 Seel, Martin. “Die zwei Bedeutung >kommunikativer< Rationalität. Bemerkungen zu Habermas’ Kritik der pluralen Vernunft”. In: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p.58

47 TAC I (410) Em itálico no original

48 TAC I (411-2)

Porém, logo se percebe que o segundo caso contradiz o pressuposto comunicativo básico, pois, ao rechaçar a emissão do professor sob o aspecto de sua veracidade, de que o professor realmente não quer dizer o que diz, mas apenas tem a intenção de colocar o aluno em má situação perante seus colegas, isso significa que o aluno questiona, com a suspeita de um interesse perlocucionário, o fim ilocucionário como tal. O exemplo, portanto, não satisfaz a exigência metodológica de que o aluno entenda o ato de fala como atitude orientada ao entendimento. Neste caso, o ouvinte questiona, para usar uma expressão do próprio Habermas, a “intenção comunicativa do falante” [*kommunikativen Absicht des Sprechers*].⁴⁹ A rigor, tal “intenção” comunicativa não existe enquanto intenção proposital, senão quando colocada sob o ponto de vista da perturbação da comunicação, pois, em geral, a comunicação que preenche esse requisito apenas prossegue, e não se diz dela, de nenhum modo, que foi emitida com “intenção” comunicativa, o que constituiria um curto-circuito conceitual entre fim ilocucionário e intenção perlocucionária. Se fosse assim, os pressupostos da semântica intencional, que Habermas tinha colocado de lado, teriam de ser retomados. O problema reside numa compreensão estreita e expressivista, a partir da ideia de um acesso privilegiado ao mundo subjetivo, dos enunciados em primeira pessoa, e que não pode ser transmitida a todo enunciado comunicativo sem mais.

Isso acontece porque a veracidade se deixa facilmente confundir com o requisito da compreensibilidade da formação simbólica. Como o próprio Habermas havia antes elucidado, o modelo da semântica intencional é um modelo derivado, e não original, de comunicação. Ele está disponível apenas na medida em que uma pretensão de validade se torna controversa. A intenção comunicativa não é um “saber mútuo” [*wechselseitiges Wissen*] – expressão proveniente da semântica intencional que Habermas objeta a A. Leist – mas uma “presunção comum” [*gemeinsamen Unterstellungen*].⁵⁰ Não há aqui nenhum “efeito espelho” entre *Ego e Alter* a respeito de suas intenções comunicativas, apenas a interação ocorre segundo uma evidência inteligível em seu contexto. Este quiasma, presente, para nós, também na ambiguidade do verbo “*meinen*”, que se aplica ao “querer dizer” relativo à pretensão de compreensibilidade, mas possivelmente às intenções subjetivas do falante, quando a primeira é tornada controversa, constitui o núcleo filosófico do problema.⁵¹

No texto de 1972, sobre teorias da verdade, Habermas estabelece que, para dirimir uma pretensão de validez, não conta em nada a evidência de uma experiência, mas o resultado de uma argumentação. Esta tese também se deve à semântica veritativa, de que a verdade pertence

49 TAC I (413)

50 TAC I (416)

51 Esta ambiguidade é amplamente explorada por Wittgenstein em suas *Investigações Filosóficas*, a partir da diferença entre “querer dizer” [*meinen*] e querer dizer [*sagen wollen*]. Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

.....

aos pensamentos e não às percepções. Contudo, tal modelo se aplicava com restrições – se é que em geral se aplica – à pretensão de compreensibilidade. Daí a afirmação de Habermas de que: “a compreensibilidade representa, em contraste, enquanto a comunicação discorra sem perturbações, uma pretensão de validade faticamente já resolvida; não é simplesmente uma promessa. Por isso vou dispor a ‘compreensibilidade’ entre as *condições* da comunicação e não entre as pretensões de validade, discursivas ou não discursivas, que se entabulam *na* comunicação.”⁵² Da mesma forma, a consistência de comportamento – não dirimível por razões, mas inteligível em seu contexto e mantida ao longo de uma biografia – da pretensão de veracidade obriga a reconhecer que estas duas pretensões, a de inteligibilidade e a de veracidade, podem ser problematizadas, satisfazendo o requisito de uma concepção ampla de racionalidade, mas que não existem para elas critério racional comunicativo em geral. Há aqui complicadas relações entre hermenêutica e subjetividade. Certamente a compreensibilidade de uma formação simbólica não está à mão, para que se resgate sua pretensão de validade discursivamente; da mesma forma, existem os critérios especiais da veracidade, que não se adéquam à verdade de um processo. Porém, mesmo assim, não tem sentido equiparar estas evidências ou conexões sensitivas às idiosincrasias pessoais e reduzi-las aos pressupostos da semântica intencional. Estas questões, relativas a uma problemática epistemológica um pouco negligenciada por Habermas, foram tocadas no texto *Conhecimento e Interesse*, de 1968, nos seguintes termos:

Estes eventos psíquicos não são meramente opiniões privadas. (...) Eles carecem muito mais do *status* próprio à opinião; eles teimam em se manter aquém do limiar da intencionalidade. Mas não constituem esses eventos, assim mesmo, o terreno onde medra a intencionalidade? Não são as vivências atuais (do psiquismo) a origem das informações que deságuam nas conclusões implícitas da percepção e do juízo e são, nos processos cognitivos, transformados em convicções definitivas?⁵³

Para todos os efeitos, em um nível filosófico, isto se mantém problemático,⁵⁴ precisamente porque as percepções ou atos de interpretação correm o risco de ser

52 Habermas, *Wahrheitstheorien*, op.cit., p.139 Em itálico no original

53 Id., *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p.119

54 A situação é problemática porque, neste terreno onde “medra a intencionalidade”, podem-se discernir eventos psíquicos mediatizados simbolicamente. Cf. a discussão de Habermas com Peirce em “A lógica da pesquisa de Ch. S. Peirce: a aporia de um renovado realismo lógico-semântico dos universais”, em *Conhecimento e Interesse*, op. cit. “Peirce distingue, assim, entre expressões de sentimentos generalizados (*feelings*) e as cadências imediatas do sentir (*emotions*), as quais não atestam conteúdo intencional de espécie alguma, não sendo por isso suscetíveis de representação. De modo análogo, Peirce encara as sensações sob um duplo aspecto. Enquanto eventos psíquicos singulares, elas estão incorporadas aos processos orgânicos da vida; enquanto conteúdos cognitivos, elas fazem parte do processo da inferência mediatizada pelos signos.” (p.123) Segundo Habermas, a fim de despojar o conceito de espírito de toda ilusão metafísica, Peirce colocará as convicções e demais eventos psíquicos (simbolicamente mediatizados) no mesmo plano dos acontecimentos empíricos, suscetíveis de uma investigação objetiva. Tal “objetivismo” (p.152) de Peirce aparece como rigorosamente invertido pela “Teoria da compreensão expressiva de Dilthey”. Cf. (pp.155-172)

conceituados segundo o modelo expressivista de “vivências” do psiquismo. No entanto, é isso que o conceito de pretensão de veracidade, compreendido a partir da relação ao “mundo subjetivo”, ao qual o falante tem acesso privilegiado, fortemente sugere. A ubiquidade da veracidade aparece, além disso, sob outros aspectos.

No contexto do Primeiro Interlúdio, onde os conceitos da pragmática formal são consolidados, vemos A. Leist colocar, em objeção a Habermas, a dificuldade de uma discriminação estrita entre as pretensões de verdade e veracidade. “Um falante que emite verazmente uma opinião ‘p’ não precisaria levantar ao mesmo tempo uma pretensão de verdade para ‘p’? Parece impossível “esperar de F que diga a verdade em um sentido distinto de que ele quer dizer [*sagen will*] a verdade – e isto não significa outra coisa que ser veraz”⁵⁵ Diríamos que, a rigor, “veraz” não é a qualidade de uma proposição ou de um pensamento, mas de *alguém* que diz a verdade. Do mesmo modo, dizemos que um depoimento, um testemunho (de alguém), por exemplo, são “verídicos”. No âmbito de uma racionalidade comunicativa, é difícil, como observa corretamente Leist, discriminar entre as duas pretensões, pois a verdade é sempre emitida por alguém, para alguém.⁵⁶ Este “querer dizer”, por sua vez, está remetido ao modo como o ouvinte compreende a emissão. Obviamente, ele supõe que quando o falante afirma ‘p’ ele também acredita ‘*que p*’. Habermas, por outro lado, também tem razão ao defender que alguém pode querer dizer verazmente algo falso.

Ernst Tugendhat enfrentou esta problemática de modo mais aprofundado.⁵⁷ Segundo ele, orações de vivência tais como (10) ‘Sinto dor’ ou (11) ‘Tenho medo de sofrer violência’ levam consigo a mesma pretensão de validade assertórica que as orações constatativas correspondentes: (12) ‘Ele sente dor’ e (13) ‘Ele teme sofrer violência’. Suas conclusões, nesta análise, são dignas de nota.⁵⁸ O que ocorre entre as orações (10) e (12) é que elas possuem

55 TAC I (419) A citação é de Leist, A. “Was heißt Universalpragmatik?”. In: *Germanistische Linguistik*, H. 5/6, 1977, p.102. Cf. também Graham, K. “Belief and the Limits of Irrationality”, *Inquiry*, 17, 1974, p.315ss

56 “Precisamente a discussão ligada à análise wittgensteiniana das orações de vivência nos permite ver que a pretensão vinculada às manifestações expressivas é endereçada genuinamente *aos outros*. E, de qualquer maneira, o próprio sentido da função expressiva fala em favor de um uso primariamente comunicativo destas expressões.” TAC I (426-7)

57 Tugendhat, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. (lições 5 e 6) Evitaremos entrar na polêmica, já bastante desenvolvida, em torno da questão wittgensteiniana da linguagem privada, que certamente constitui o pano de fundo destas discussões.

58 “Do mesmo modo que Wittgenstein, Tugendhat parte de um gesto expressivo, do grito ‘Ai!’, e imagina que esta expressão linguística rudimentar de dor é substituída por uma emissão expressiva que vem representada em um nível semântico pela oração de vivência (10). A tais orações de vivência, Wittgenstein lhes nega o caráter de enunciados. Supõe que entre essas duas formas não-cognitivas de expressar a dor – o gesto e a oração – não existe solução de continuidade. Para Tugendhat, ao contrário, a diferença categorial reside em que a oração de vivência pode ser falsa, mas não o gesto. Sua análise conduz ao resultado de que com a transformação do grito em uma oração de vivência, sinônima do grito, “se gera uma expressão que, ainda que utilizada segundo as mesmas regras que o grito, é verdadeira quando é empregada corretamente; e *assim temos o caso único de orações assertóricas que podem ser verdadeiras ou falsas e que, no entanto, não são cognitivas*.” TAC I (420-1/ itálicos nossos). Cf. Tugendhat, op.cit., p.131

.....
uma “simetria veritativa”, na medida em que (12) é verdadeira quando (10) for empregada corretamente, e isto quer dizer: inteligível em seu contexto. Da nossa parte, gostaríamos de tornar explícito que de modo nenhum pretendemos “resolver” o problema, mas apenas mostrar que, se é verdade que ele permanece, isso tem implicações para o pressuposto de uma ampliação da razão, tal como concebida por Habermas. Ele mesmo interpreta deste modo as conclusões de Tugendhat:

Porém, ainda que esta tese seja aceitável, com ela não se resolve o problema de como explicar que uma oração tenha caráter assertórico e seja, portanto, suscetível de verdade, sem ser, contudo, cognitiva, isto é, sem que se possa empregá-la para refletir estados de coisas existentes.(...) ⁵⁹

Habermas ignora que o dilema de Tugendhat, na verdade apenas reconhecido como um problema inerente ao uso linguístico, não ocorre somente em virtude da identificação semântica entre as pretensões de verdade e veracidade, mas deve igualmente ser imputado a ele, mesmo na versão pragmatizada e não-ortodoxa de sua semântica veritativa. Esta postula para a pretensão de veracidade, ainda que não uma “identificação”, pelo menos também uma estrutura análoga à pretensão de verdade, que corresponda aos requisitos de uma aceitabilidade racional, de uma referência ao mundo – se bem que apenas subjetivo – e de desempenho argumentativo. Na verdade, tudo se passa como se, nas orações expressivas – nestas mais claramente e, por extensão, em todo enunciado comunicativo em geral – o emprego correto da expressão linguística garantisse também sua validade. Veracidade e inteligibilidade são, portanto, *casos-limite* da ação comunicativa.⁶⁰ E eis a crítica que ora gostaríamos de levar a cabo às reduções cognitivista e, como seu oposto imediato, expressivista a que a ação comunicativa estaria sujeita.

Referências

Grupillo, A. *Limites e dissonâncias da razão comunicativa: uma crítica a partir do “problema da estética”*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

Habermas, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

59 TAC I (421)

60 Assim resumimos a assertiva do próprio Habermas, algo distinta: “Nossa classificação dos atos de fala pode, pois, servir para introduzir três tipos puros, ou melhor, três *casos-limite* [*Grenzfälle*: em itálico no original] da ação comunicativa: a conversação, a ação dirigida por normas e a ação dramaturgica”. TAC I (438) Acreditamos que, nos primeiros dois casos, toda a ação comunicativa é assimilada à inteligibilidade e, no último, à veracidade.

Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Habermas, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Kant, Immanuel. *Crítica da faculdade de juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Schnädelbach, Herbert. Transformation der kritischen Theorie. In: *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Seel, Martin. Die zwei Bedeutungen kommunikativer Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft. In: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Seel, Martin. *Die Kunst der Entzweiung: zum Begriff der ästhetischen Rationalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Tugendhat, Ernst. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Welsch, Wolfgang. *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

O PRÉ-MODERNO COMO ESPELHO INVERTIDO DA MODERNIDADE: pluralismo ético e reflexões a partir do filoctetes de Sófocles

Fernanda Mattos Borges da Costa¹

1. Introdução

O presente trabalho tem em vista iniciar uma atividade reflexiva a respeito da construção do mundo pré-moderno segundo a teoria habermasiana como uma retroprojeção da modernidade. Construído até o momento principalmente com base na *Inclusão do Outro* e no *Direito e Democracia*, seu caráter é bastante introdutório e exploratório. Em longo prazo busca comprovar a tese de que as formas conceituais que Habermas atribui à mentalidade pré-moderna, e aos processos de racionalização dos quais resultam a modernidade, são formulados sempre com vista a esclarecer o próprio mundo moderno. A não correspondência exata aos fatos, momentos e processos históricos, contudo, não afeta seu caráter crítico e sua validade teórica. Pelo contrário, estas formas conceituais permitem o grau de generalidade necessário para trabalhar em termos de uma sociologia a serviço da teoria crítica.

No primeiro momento do trabalho apresentaremos em resumo a formação da pluralidade ética da modernidade (ou um 'ethos moderno') em oposição ao *ethos* abrangente da pré-modernidade. Defenderemos uma análise da construção e funcionalidade da concepção de pré-modernidade em Habermas segundo a metáfora do espelho invertido. Em seguida apresentaremos alguns argumentos de caráter ensaísticos e introdutórios pelos quais há maior enriquecimento da noção do processo de racionalização a partir da compreensão do *ethos* abrangente como um conceito geral válido para a percepção dos processos de transição no tempo, no lugar de descartá-lo por conta de sua incapacidade de corresponder a certos períodos e mentalidades do mundo tradicional. Por fim, na última parte, a partir da análise da tragédia de Sófocles, *Filoctetes*, apresentaremos uma dicotomia entre duas posições éticas distintas e igualmente válidas dentro de uma mentalidade pré-moderna específica da Grécia Clássica com vista a demonstrar que, de fato, há casos historicamente comprováveis em que não se pode aplicar diretamente a ideia habermasiana de *ethos* abrangente.

¹ Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Para (CESUPA) e Especializanda em Estudos Clássicos pela Cátedra ARCHAI da Universidade de Brasília (UnB). Email: du.chan@hotmail.com

2. O ethos abrangente pré-moderno e o pluralismo ético da modernidade segundo Jürgen Habermas

Identifica-se a mentalidade pré-moderna de uma comunidade pela presença de um *ethos* abrangente global capaz de interligar toda a ordem social ao atravessar todas as classes da população, bem como fundamentar e legitimar os processos culturais, as organizações institucionais e os esquemas da personalidade humana. A unidade ética compartilhada do mundo tradicional é capaz de dirigir a racionalidade prática a partir de suas fundações metafísicas compartilhada com toda a comunidade pré-moderna. As normas das religiões universais continham em si as normas morais e garantiam sua própria força pública de convencimento (HABERMAS, 2002, p. 19). O mundo da vida é formado pelas imagens de mundo, construções normativas, tradicionais e religiosas, que contém todos os esquemas gerais de formação da personalidade subjetiva. Os elementos de um mundo da vida pré-moderno tem padrões culturais e instituições em conformidade com o *ethos* abrangente compartilhado por todos. Da mesma forma as estruturas de personalidade dos indivíduos se formam segundo estas mesmas normas tradicionais. Em outro sentido, toda a ordem social estava legitimada segundo as normas religiosas ou cosmológicas, determinando regramentos desde as relações familiares às instituições governamentais e jurídicas (Habermas, 2003, p. 129):

Na dimensão vertical dos componentes do mundo da vida, esse ethos fizera com que padrões de valores culturais e instituições recobrissem, de modo satisfatório, os motivos e orientações da ação, cristalizadas nas estruturas da personalidade. No nível horizontal das ordens legítimas, ele tinha interligado os membros normativos da eticidade, da política e do direito.

Segundo Habermas, a mentalidade pré-moderna se forma, por um lado, no nas religiões judaico-cristãs pela imagem do Deus que, pelas teorias ontoteológica (da criação) e soteriológica (da salvação), o qual tem o domínio sobre todas as suas criaturas podendo ordenar suas finalidades e suas regras de ação. Por outro lado, nas religiões cosmológicas orientais através de ordem cósmica estabelecida de acordo com regras e preceitos seguidos por todos os níveis existências, na natureza e na sociedade. Em outras palavras, uma ordem geral das coisas que trabalha segundo regras próprias que valem para todas as instâncias do mundo e da natureza.

Mas o mundo tradicional das religiões e preceitos metafísicos perde seu poder coercitivo e seu potencial de convencimento na medida em que a racionalidade se transporta do meio cultural para as camadas institucionais e individuais da personalidade. As religiões de origem judaico-cristã são capazes de chegar ao limite da racionalização, a ponto de causar

o desencantamento do mundo da vida. O fenômeno da racionalização do mundo da vida é caracterizado por Habermas pela dominação dos sistemas sociais sobre os elementos antes compartilhados na consciência das imagens de mundo da comunidade. Estes passam a ser determinados segundo regras das instituições, por exemplo, do sistema econômico e do sistema político. As condições para o processo de formação da personalidade individual e da amplificação do elemento de racionalidade prática estão nos preceitos da religião cristã. Conforme a *Inclusão do Outro*, a teoria ontoteológica implica que o homem foi criado por Deus. Logo a natureza humana e sua função no mundo são predeterminadas pelas regras divinas. Neste sentido, a estipulação sobre aquilo que é bom, a nível individual e coletivo, está pré-determinado nos próprios mandamentos divinos. No aspecto soteriológico, sob o qual a salvação do homem se garantirá a partir de um julgamento divino, o sujeito se vê frente a um Deus onisciente e onipresente, conhecedor de toda a sua biografia, e será julgado segundo seus atos em vida, se decorreram em conformidade ou desconformidade com os mandamentos divinos. Então, o homem torna-se obrigado a prestar contas de seus atos individualmente a uma entidade superior que tem sobre ele o poder de determinar sua salvação ou sua danação eterna.

Estes elementos acrescentam complexificação à formação da personalidade individual e cria os aspectos que antecedem a individualidade moderna. O homem torna-se capaz de internalizar as regras de comportamentos e julgar sua conformidade segundo os parâmetros estabelecidos pela religião. Quando laicizado, este mesmo homem precisará reorganizar seus padrões de comportamento segundo determinações éticas – aquilo que ele compreenderá como bom para si, e segundo o que entende de si e pretende se tornar – e determinações morais – por normas gerais formuladas segundo os padrões básicos de comportamento em conjunto com outros indivíduos, respeitando suas liberdades e interesses. Antes dois campos já abarcados pelas determinações divinas do agir, segundo as regras de um Deus absoluto.

A partir do desencantamento das imagens religioso-metafísicas do mundo, ocorre o processo de racionalização do mundo da vida que culmina com a quebra deste *ethos* global. As estruturas tradicionais e culturais, e seus processos de socialização, perdem sua força unificadora e caem sob a força da reflexão (Habermas, 2003, p. 131 e 132):

Na medida em que tradições culturais e processos de socialização tornam-se reflexivos, toma-se consciência da lógica de questões éticas e morais, embutida nas estruturas do agir orientado pelo entendimento.

O uso da razão prática reformula as ideias modernas da autorrealização e da autodeterminação, cada qual agora se referindo a tipos diferentes de discurso, separados entre questionamentos éticos e questionamentos morais. No mundo pré-moderno o aspecto ético, por ser comparti-

lhado na forma de um *ethos* abrangente, permitia a todos os indivíduos estabelecerem suas relações em conformidade com a mesma tradição. Agora ele volta-se para os aspectos individualizados da compreensão de si e do que se pretender ser, seja para o sujeito isolado ou para uma comunidade com formas de vida compartilhadas intersubjetivamente. Segundo Habermas, “a conduta pessoal de vida e a tradição cultural são transpostas cada vez mais para discursos de auto-entendimento” (2003, p. 130). A constituição de um caráter ético-individual mais desenvolvido gera ao mesmo tempo uma complexificação pluralidade de personalidades e formações biográficas nas sociedades. Dessa forma, em uma sociedade moderna, somente por via de regras de ação legitimadas pelo debate moral e segundo valores universalistas poderia permitir a convivência de sujeitos que contêm uma individualidade desenvolvida segundo sua história de vida, sobre a qual formam projetos de vida particulares (Habermas, 2003, p. 131):

A irrupção da reflexão em histórias de vida e tradições culturais promove o individualismo dos projetos de vida e um pluralismo de formas de vida coletivas. Ao mesmo tempo, as normas da convivência tornam-se reflexivas e impõem-se orientações de valores universalistas.

De outra forma, nas comunidades tradicionais estipulavam-se os papéis sociais (seus direitos e deveres) e os modelos de vida boa e de vida feliz segundo conceitos metafísicos – determinados por mandamentos divinos, ou por conta de um conhecimento sobre a ordem cósmica e suas leis de funcionamento. Com a transição para a modernidade a perda dos modelos exemplares de vida a serem cultivados pelos sujeitos pré-modernos leva à experiência de apropriação crítica de regras de ação em conformidade com a individualidade de cada um (Habermas, 2003, p. 129 a 130):

Em síntese, a exigência abstrata de uma apropriação consciente e autocrítica, de aceitação responsável da própria história de vida individual, insubstituível e contingente, substitui cada vez mais as instituições exemplares e os modelos bem-sucedidos de conduta de vida, recomendados à imitação.

Já as regras morais de ação tornam-se agora necessárias, uma vez que no mundo pós-tradicional as regras de convivência e de mutuo respeito precisam de justificativas racionais construídas no debate intersubjetivo dos participantes da comunidade. As práticas tradicionais são convertidas em certos padrões e convenções dentre outros. Elas não deixam de constituir parte da eticidade e não deixam de influenciar nas decisões práticas, mas tornam-se orientações que “passam pelo filtro da reflexão e da formação autônoma do juízo” (Habermas, 2003, p. 129). Nas condições de vida moderna não há um equivalente funcional para a moral como ela mesma. Habermas acrescenta que as regras de convivência instituídas não podem ser simplesmente substituídas por um controle qualquer de comportamento sem que lhe seja conferida uma justificativa racional (Habermas, 2002, p. 19).

Então, na modernidade as estratégias de ação e as máximas de ação constituem-se sem os elementos metafísicos permitidos pelo *ethos* abrangente da pré-modernidade, fixado na tradição e na religião. Em um mundo pós-tradicional a determinação das estratégias e máximas de ação precisam se embasar em discursos morais para buscarem legitimação. Uma legitimação determinada moralmente, segundo critérios de adequação universalizáveis. Dessa forma, as regras e máximas de ação se estabelecem em parâmetros mundanos, mas direcionados para determinações universais de convivência com base nos preceitos de igualdade entre os homens (HABERMAS, 2002, p. 18):

O “ponto de vista moral” deve reconstruir essa perspectiva intramundialmente, quer dizer, deve recuperá-la dentro dos limites de nosso mundo compartilhado intersubjetivamente, sem perder a possibilidade do distanciamento do mundo como um todo, nem a da universalidade de um olhar que abarca o mundo todo.

Enfim, diferente o questionamento prático estabelecido pela ética, orientado segundo a finalidade de uma vida boa de um sujeito ou de uma coletividade, o questionamento moral precisa se formar com bases externas aos interesses unicamente individuais. É preciso, para a determinação de máximas de ação justas e legítimas, considerar os interesses e as pretensões de vida de cada um sob as premissas de respeito e igualdade (Habermas, 2003, p. 131):

Ao contrário das considerações éticas, que estão orientadas pelo *telos* de minha e/ou nossa vida boa ou não-fracassada, as considerações morais exigem uma perspectiva distanciada de todo ego ou etnocentrismo. Sob o ponto de vista moral do igual respeito por cada um e de uma consideração simétrica dos interesses de todos, as pretensões normativas de relações interpessoais legitimamente reguladas passam a ser problematizadas.

Um *ethos* abrangente designa os modos de pensar, agir e sentir de uma comunidade. Logo, o *ethos* pré-moderno é caracterizado por permitir uma padronização cultural em todas as camadas sociais da comunidade, gerando perspectivas comuns dos papéis designados para cada qual, bem como eliminando em boa parte as divergências a respeito da ordem que instaura estes papéis e suas bases metafísicas. Portanto, dentro de seus esquemas de personalidade possíveis, o homem pré-moderno possui uma subjetividade construída a partir dos deveres e dos direitos que possui em relação aos outros, medidos de acordo com sua função dentro da sociedade. É diferente do que poderíamos chamar de ‘*ethos* moderno’, um *ethos* não unificado ou plural. Na modernidade o homem não é mais capaz de identificar-se subjetivamente somente a partir de seu papel social. Ele conquistou uma individualidade tal que suas ações e sua racionalidade prática desenvolve-se de acordo com duas forças: de um lado aquilo que compreende como bom para si e segundo o que compreende ser e pretende se tornar; e de outro lado qual a ação que deve tomar quando em comunhão ou contraposição à liberdade e aos interesses do outro. Neste sentido, o que se chamaria convencionalmente

de 'ethos moderno' é marcado justamente pela pluralidade de determinações individuais e coletivas a respeito do que entendem de si, e o que pretendem se tornar – contrário à unidade de um *ethos* abrangente pré-moderno.

Segundo Habermas a individualidade do homem moderno se forma dentro da (e, em determinado momento, em oposição à) tradição cristã. A partir do cristianismo os indivíduos precisam ser integrantes ao mesmo tempo de duas comunidades. Uma humana e mundana, na qual cumpre papéis específicos e determinadas leis mundanas. E uma transcendente e extramundana, na qual deve obediência às leis de Deus; nesta última o indivíduo participa como sua criatura, vive e em igual condição em comparação com todos os demais, estando sujeito na mesma medida às vontades e determinações divinas, e ao final de sua vida presta contas individualmente com Deus, em seu julgamento com base em biográficos. Há uma tensão formada ao pertencer a estes dois mundos e isto dá ao cristianismo a potencialidade de gerar a individualidade moderna.

Ao mesmo tempo é necessário pertencer ao mundo e cumprir os deveres segundo os papéis estabelecidos na ordem dos homens, e também pertencer a uma comunidade celeste na qual o homem deve agir em prol da sua salvação e assim decidir o destino na eternidade a partir de uma relação direta com Deus. Essa relação direta do indivíduo com Deus é independente de suas relações com os outros homens. As regras de Deus não precisam corresponder às expectativas da vida humana, pois a obediência a elas não se constrói em favor dos outros, e sim pela relação com Deus. O homem passa a relacionar-se com o outro a partir de Deus. Sua relação com o sagrado está acima das relações humanas – estas, por sua vez, estabelecidas segundo a ordem humana, e por isso conforme os papéis sociais mundanos insuficientes e falhos em contraposição à ordem divina.

Assim, forma-se no indivíduo uma subjetividade capaz de distinguir o indivíduo de seu papel social, por, a princípio, uma relação dele com Deus. Em seguida, já no mundo moderno, substituída por uma relação dele consigo mesmo. Mas ainda em relação ao mundo pré-moderno cristão é importante compreender que a relação de um sujeito com os outros se estabelece no mundo, e no cristianismo tradicional a relação mundana é primordialmente pecaminosa e imperfeita. Há no cristianismo pré-moderno um esvaziamento valorativo do mundo ao passo que ocorre a sacralização da perspectiva extramundana, traduzida pela relação do homem com Deus. No mundo dos homens há injustiças, desigualdades e pecado. Não é correspondente ao mundo divino, no qual todas as suas criaturas são iguais e recebem o mesmo tratamento, a partir da mesma relação individual com Deus. Por diversas vezes as determinações divinas não corresponderão às determinações estabelecidas pelo papel social do indivíduo, e para perceber isto ele precisará desatrelar-se de sua função mundana determinada por papéis sociais organizados segundo uma ordem profana. Este desprendimento da

percepção do indivíduo de si e de seu papel social é essencial, pois prestará contas no Juízo Final conforme suas ações e segundo uma regra divina indiferente às instituições humanas. E sua desobediência aos mandamentos divinos não se justificará nas exigências que foram impostas por uma organização humana e falha.

Na verdade, avaliar os papéis sociais criticamente torna-se não apenas possível, mas também necessário, uma vez que deixam de ser o referencial mais apropriado para o julgamento das ações. Os deveres e as normas divinas estão acima dos deveres e normas estabelecidos pelos homens. O reino humano origina-se, para o cristianismo, a partir da perda da condição edênica, não tem em nada forças para contrapor-se à instância divina. A mediação de Deus cria no homem esta interioridade, que num mundo laicizado se transforma numa relação do indivíduo consigo mesmo. A partir deste processo o desencantamento das imagens religiosas e metafísicas do mundo leva ao nascimento das estruturas de consciência modernas.

A constante fiscalização divina dá lugar a auto-fiscalização dos atos. Em outro aspecto, perde-se a determinação metafísica do que é bom para si e o que se pretende ser, uma vez que o sentido de natureza humana como criatura determinada por Deus se dissipa. A secularização do mundo cristão carrega cada vez mais essa individualidade humana para dentro de si mesma, por uma consciência agora já desenvolvida, e antes inacessível aos seus antepassados. Na modernidade a identidade se constrói paralela e independentemente do papel do homem na sociedade, e se forma segundo sua autorrealização e sua autodeterminação (HABERMAS, 2000, p. 104):

A identidade individual é determinada simultaneamente pela forma como o indivíduo se vê e gostaria de ser visto – pelo que cada um pensa acerca de si e pelos ideais que servem de modelo à concepção de si próprio e de sua vida.

A mentalidade pré-moderna dos gregos antigos, diferente do *ethos* cristão, não se constrói pela ambivalência de uma vida mundana em oposição à extramundana. Todas as coisas estão no mundo (em sentido amplo), e os próprios papéis individuais faziam parte da ordenação natural das coisas, estabelecida segundo a vontade dos deuses. As funções não são determinadas simplesmente por uma ordem social passageira criada pelos homens e destacada da natureza. Elas estavam diretamente ligadas à ordem cósmica das coisas, a qual regia também os deuses. Nesse *ethos* cosmológico o sujeito somente será capaz de avaliar criticamente as exigências do seu papel quando o compreende como inteiramente mundano, ao mesmo tempo continuidade de uma ordenação cósmica que está acima do homem. O indivíduo não será capaz de destacar-se deste papel, de reconhecer-se sem ser a partir de sua função, uma vez que sua própria subjetividade se constrói a partir desta, e segundo os direitos e deveres para com os outros que dela derivam.

Com isso, para Habermas os papéis sociais são formadores da própria subjetividade pré-moderna. O sujeito pré-moderno conhece seu papel, e somente a partir dele pode derivar seus deveres e seus direitos, bem como compreender seu lugar e sua função no mundo. Então sua racionalidade prática funciona conforme relaciona as circunstâncias em que se encontra com o que se espera dele e com o que ele pode esperar dos demais, segundo sua posição social, status familiar, honra etc. Enfim, em um mundo tradicional as questões éticas e morais, pessoais e de convivência com o outro, são determinadas conforme os padrões metafísicos da religião e da cultura. Mas na modernidade a formação da subjetividade não se restringe ao papel social do homem. Disputa espaço com a construção individual do seu caráter em conformidade com suas determinações éticas e sua história de vida. Logo, o uso da racionalidade prática e as regras de ação precisam passar não apenas pela análise circunstancial do homem moderno, mas também passa pelas determinações de sua individualidade ética e estipulação de valores morais – segundo o que pretende para si, o que compreende de si e o que quer ser; e segundo as máximas de ação instituída sob os preceitos do igual respeito e consideração quando envolve relacionar-se com a individualidade do outro.

Enfim, a pré-modernidade é constituída a partir da concepção sociológica das Sociedades Tradicionais, caracterizadas pela manutenção de um *ethos* abrangente com as esferas espiritual e políticas unificadas, ou seja, embasadas no pertencimento do indivíduo à comunidade e compartilhamento do mesmo modo de vida. Sociedades nas quais as orientações da ação e os valores são compartilhados dentro de uma organização formada por uma ‘interpretação unitária’ do mundo, capaz de gerar legitimação da ordem social tradicional e instituí-la não só como desejável, mas também como única possível. Há em última instância um consenso embasado numa tradição mítica religiosa, compartilhada segundo critérios metafísicos e conforme uma fundamentação do humano na natureza.

Já a construção da concepção de modernidade em Habermas fomenta-se especialmente na Filosofia Moral e Política (diagnóstico crítico da modernidade). Suas características formam-se na oposição do que se construiu teoricamente para a pré-modernidade. Na modernidade constata-se um pluralismo ético tal que já não é mais possível recorrer ao consenso embasado num *ethos* único da comunidade. Ocorre a fragmentação entre as esferas cultural, institucional ou organizacional e os esquemas de personalidade. Os modos de vida concepções de mundo não são mais compartilhados por todos, o que gera questões de legitimação e justificação para além de qualquer emprego metafísico. Enfim, no mundo pós-metafísico dá-se a secularização e a problematização do próprio sentido de tradição e agora, segundo Habermas, segue-se a necessidade da fundamentação discursiva em busca de consenso.

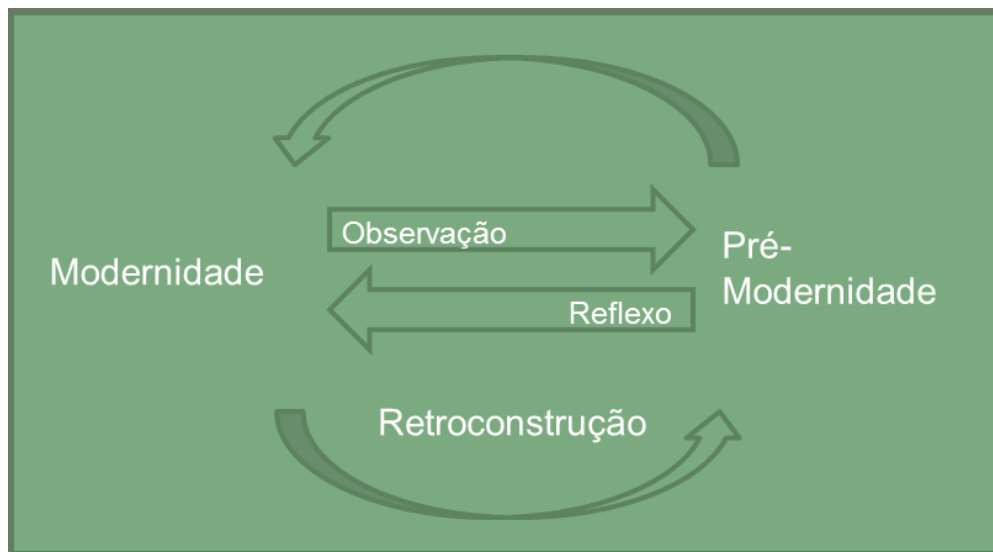
2.1 A metáfora do Espelho Invertido

Propomos aqui explicar o uso da metáfora do espelho invertido para a leitura das concepções de pré-moderno e moderno em Habermas. Pretende-se trabalhar com a compreensão de que o interesse primário da teoria crítica habermasiana concerne ao diagnóstico da modernidade, bem como às possibilidades de consenso, solidariedade etc. dentro de sociedades secularizadas. Neste sentido, sua construção da chamada pré-modernidade ocorre em função da explicação dos contornos e formação da modernidade, bem como pretende explicar como se construíram as lacunas e questões que são atualmente importantes na manutenção das sociedades modernas. Sendo assim, uma das vias de conhecimento da modernidade passa pela análise de seu passado histórico e dos fatores que levaram à sua formação no que concerne às preocupações da teoria.

Contudo, a própria imagem de pré-modernidade criada na teoria habermasiana constitui-se como reflexo daquilo que sentimos como ausente ou diferente no mundo moderno. A análise do passado é, não apenas comparativa da percepção do presente, mas também constitutiva. O próprio exercício de comparar o passado de sociedades tradicionais reflete o que se supunha haver naquelas comunidades a partir de inversões do presente secularizado. O olhar da modernidade para a pré-modernidade permite sua auto percepção como modernidade, como num espelho invertido, reconstruindo-se a partir do reflexo do inverso do outro – o passado.

A partir de um exemplo, percebe-se em sociedades modernas o fenômeno do pluralismo ético, a uma diversidade de compreensões de mundo e modos de vida convivendo sob uma mesma regência. Na avaliação do passado encontram-se algumas sociedades tradicionais cuja característica destacada é o *ethos* abrangente, capaz de legitimação e fundamentação de uma mesma compreensão de mundo e modos de vida dentro da comunidade. Mas esta noção de *ethos* abrangente torna-se importante quando em contraste com a pluralidade ética moderna, agora desprovida das ‘vantagens’ de legitimação e fundamentação unificadas a partir de uma tradição. A partir da comparação, pode-se ler o passado em função do presente, ao mesmo tempo que a projeção do moderno na leitura do passado constitui a própria compreensão de pré-modernidade.

Esta construção em paralelos é o que permite o uso da metáfora, na qual a modernidade lê-se a partir da projeção que faz da pré-modernidade, especialmente nas características mais diversas e invertidas. Mas ainda se é capaz de perceber as linhas de continuidade entre um e outro que dão a impressão de o pré-moderno ser um ‘reflexo’ do moderno, o *outro* pelo qual a modernidade pode ler a si mesma.



3. O acréscimo da perspectiva histórica

Pretende-se para este experimento contrapor a percepção sociológica das sociedades tradicionais com uma perspectiva histórica. Trata-se de tentar verificar alguma validade na tensão entre a generalidade sociológica e a especificidade histórica. Este enfrentamento de perspectivas que traz pelo menos uma consequência mais previsível, a ampliação das características transitórias entre pré-modernidade e modernidade. Uma vez que se percebiam fatos históricos que tendam a conflitar com a percepção mais geral da sociologia a respeito do passado, podem-se construir níveis em que comunidades históricas aproximam-se ou distanciam-se das características modernas. A noção de transitoriedade entre a pré-modernidade e a modernidade não deve ser meramente histórica ou linear, ou seja, deve-se considerar momentos históricos como mais próximos ou mais distantes da modernidade a partir de suas características (mais ou menos pré-modernas), e não de sua ordem cronológica.

É importante destacar que o não encaixe de uma formulação generalizada diante de um fato histórico específico não é o suficiente para desfazer a utilidade destes conceitos sociológicos à teoria habermasiana, muito menos à teoria em si. Os conceitos gerais tornam possível a análise através do tempo e do espaço sem que se percam parâmetros de comparação, necessários inclusive na análise de fatos históricos específicos e suas comparações entre si. Tratamos como conveniente na verdade manter uma tensão entre o conceito mais geral e a situação mais específica, de maneira a permitir uma leitura crítica de ambos os aspectos. Neste sentido, o estudo desta tensão revelaria talvez um potencial analítico sobre a teoria.

Há também uma consequência imprevisível deste estudo, qual seja o questionamento acerca da suficiência da perspectiva sociológica da pré-modernidade para auxiliar no retrato

da modernidade na teoria de Habermas. Esta consequência não pode decorrer ainda deste estudo ainda em estado experimental, mas não deixa de ser um horizonte com o qual trabalhar as possibilidades de análise da tensão entre as perspectivas histórica e sociológica do passado diante da dificuldade em conjecturar os fatos específicos e transitórios com as características gerais de sociedades tradicionais. Por fim, dado o papel reflexivo da pré-modernidade na construção do diagnóstico da modernidade, tem-se também a perspectiva de verificar se há uma análise insuficiente do passado pré-moderno a partir das generalidades sociológicas que leve a problematizar a noção habermasiana do presente.

Para fins do exemplo que será trabalhado em seguida, passamos para uma análise do *ethos* abrangente:

O *ethos* abrangente é constituído de um conjunto de imagens da vida, crenças, cultura, tradição e religião que integram uma determinada comunidade pré-moderna nos níveis cultural, institucional e nos esquemas de personalidade. Somente no processo de racionalização do mundo da vida, formação dos sistemas e de secularização (desencantamento das imagens religioso-metafísicas do mundo) seria possível, segundo Habermas, a separação entre aspectos de autorrealização e autocompreensão. Ao sujeito inserido neste processo é permitido experimentar uma complexificação da relação consigo mesmo, no qual é capaz de ver-se diferenciado de seu papel social, ou seja, não se constitui somente de seus deveres e direitos em relação a outros.

Para explicar o processo que levou à modernização e o desencantamento do mundo da vida, Habermas precisa prescrever a ponta inicial deste encadeamento. Explicado de forma simples, o objetivo em trazer à sua teoria uma análise de um *ethos* abrangente pré-moderno é, em última instância, de explicar a pluralidade ética do mundo moderno. Ou seja, aquilo que Habermas constrói teoricamente para a pré-modernidade serve especialmente de espelho à modernidade; trata-se de uma retroprojeção do presente no passado, que uma vez refletido permite uma melhor compreensão dos processos desencadeados que culminam com a modernidade. Neste sentido, olhar para o passado é ver o outro, o qual reflete e ao mesmo tempo se contrapõe ao eu-hoje.

O conceito de *ethos* abrangente é uma generalização utilizada na construção habermasiana do processo de racionalização do mundo da vida. Deve-se estar atento para a função de conceitos desta natureza numa teoria filosófica ou sociológica – bem como ter a percepção de que conceitos generalizados tendem a permitir uma compreensão de processos amplos. E é compreensível, ou mesmo esperável, que se confrontada diretamente com fatos específicos de um momento histórico ou circunstância social, a generalização não necessariamente vai corresponder àquilo que se percebe em determinada unidade.

Vale ressaltar que estas ‘incongruências’ não desautorizam o uso de generalizações, tampouco demonstra insuficiência e incompletude. Os próprios elementos que nos

permitted a comprehension of modernity as ideal forms of visualization of reality, which grant a broad evaluation, with high explanatory potential in general terms. However, they do not always correspond exactly to determined social facts verified in their singularity. This inclusive is what allows a theory the possibility of criticism about the world, in such a way that its proof or relevance is not given only at the level of correspondence between theory and fact.

It is also important to highlight within Habermasian theory that the *ethos* of pre-modernity becomes more richly interpretable according to its opposition with the visible plural ethical world of modernity. The comprehension of modernity depends on the construction of what would be its different, of what existed before, and in the end by which processes forced the construction of a modern Western world through history as we see it.

Conforme o item que se segue, verificaremos que o *ethos* abrangente nem sempre corresponde a diversos exemplos históricos localizados no que Habermas classificaria como pré-moderno. Porém, ainda assim tendemos a crer que sem a noção de *ethos* abrangente inserida no processo de modernização da teoria habermasiana, parte de sua construção perderia o sentido. De outra forma, a presença deste conceito generalizado de *ethos* pré-moderno nos permite uma melhor compreensão da própria modernidade em oposição ao passado, dá claros contornos de diferenciação e afasta uma perigosa mistura de tempos claramente distintos. Trata-se de uma hiper-simplificação cuja importância está na contraposição com a pluralidade ética – elemento chave da modernidade. Contudo, não deixa de ser curioso o estudo do *ethos* abrangente quando o conceito difere em demasia das peculiaridades de determinadas sociedades, fatos antropológicos ou momentos históricos.

4. Pluralismo ético em Filocteto de Sófocles, conforme análise de Alasdair MacIntyre

Como última parte deste trabalho temos o intuito de apresentar um exemplo de mentalidade pré-moderna que não corresponde à classificação geral de Habermas de um *ethos* abrangente. Trataremos de uma brevíssima análise da tragédia clássica *Filocteto*, de Sófocles, com o auxílio da interpretação de Alasdair MacIntyre. Antes de adentrar na análise da peça tomamos como necessárias suas observações: (a) A primeira diz respeito às reservas com relação à tendência teórica de MacIntyre. Ao contrário de Habermas, MacIntyre possui um projeto neo-aristotélico que, por exemplo, percebe toda e qualquer moralidade necessariamente atrelada a um contexto social, e qualquer pretensão de universalidade da moralidade moderna é simples ilusão. Contudo, aparte de suas dissonâncias teóricas, a leitura de MacIntyre sobre *Filocteto*, a qual abrange a possibilidade de um conflito entre *ethos* divergentes numa sociedade pré-moderna, torna-se muito mais sensível à compreensão da

própria narrativa da peça e da mentalidade de sua audiência àquela época do que a concepção de que ali haveria um *ethos* único. (b) Em segundo lugar, não problematizaremos a viabilidade do uso de uma obra literária, em especial a tragédia clássica do século V a.C., como um veículo possível e viável de análise da mentalidade de sua época. Ressaltamos apenas que há debates contra e a favor desta tese, bem como pode ser tratado como controverso por alguns autores se e é possível em alguma medida reviver este pano de fundo cultural a partir de um texto literário. Destacamos apenas que a peça teatral é formada por informações explícitas e implícitas, ambas essenciais para a compreensão da peça e igualmente importantes para a compreensão da mentalidade de uma época retratada no pano de fundo do enredo.

4.1 O enredo de Filocteto de Sófocles

A peça *Filocteto* temporiza seu enredo durante o décimo ano da Guerra de Tróia, localiza a história na ilha de Lemnos, e narra a missão de recuperar um arco mágico, sem o qual segundo uma profecia os gregos não venceriam Troia. A missão é dividida entre o herói Odisseu e o filho de Aquiles, Neoptólemo, e o arco pertence a Filocteto, ex-aliado dos gregos que antes do início da guerra fora abandonado na ilha por conta de um ferimento que o tornara um fardo para a expedição. Nove anos depois do exílio Filocteto recebe os dois heróis, mas recusa-se a agir em auxílio aos gregos. Diante da previsão desta situação desfavorável Odisseu arquitetava um logro posto em prática com o auxílio de Neoptólemo, e com isso conseguem o arco com ajuda da astúcia, enganando Filocteto. Neoptólemo auxilia e percebe Odisseu em um primeiro momento, porém depois se arrepende, recusa-se a manter o plano astucioso e devolve o arco. O jovem herói compreende como desonrosa a estratégia de roubar o arco, pois arma pertence a outro herói que a mereceu pela virtude e a recebeu diretamente de Hércules; um homem que não lhes foi hostil mesmo após sofrer uma injustiça da parte dos gregos. Ao final da peça nenhuma conciliação parece possível entre Odisseu e Neoptólemo, ambos resolutos e confiantes de que seguem os preceitos que a honra guerreira lhes impõe, até que Hércules em sua forma divina desce dos céus para curar o ferimento de Filocteto e lhe incitar a participar da guerra.

4.2 Pluralismo ético no enfrentamento de Odisseu e Neoptólemo: Pontos de vista éticos igualmente válidos e irreconciliáveis, a presença do pluralismo ético na Atenas Clássica

A tragédia é apresentada em Atenas no ano de 409 a.C., próximo ao final da Guerra do Peloponeso. Ela levanta questões de “justiça dentro da comunidade política [ateniense], do que era a justiça em relação àqueles que não pertenciam a ela, e a relação de ambas as concepções

.....
com o que era propício e vantajoso” (MACINTYRE, 2001, p. 71). Odisseu age segundo sua honra, devida a seu povo e à sua missão – da qual depende a vitória grega – e reflete um *ethos* guerreiro de fidelidade aos seus em detrimento do outro, qualquer que seja este. Seu ideal de justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos e sua virtude mais destacada é a astúcia que o leva à vitória sobre suas missões. Este *ethos* traduz em parte a política externa e militar ateniense ao final das Guerras Persas, a partir da formação da Liga de Delos, e ao longo de boa parte da guerra contra Esparta. Já Neoptólemo designa-se por um *ethos* bastante diferente: compreende a justiça por outros termos e percebe Filocteto como um homem de honra e direitos, tais quais os seus aliados gregos. Neste sentido tomar-lhe o arco contra sua vontade, especialmente depois de os gregos terem-no exilado injustificadamente, consumaria uma desonra para um guerreiro virtuoso.

Numa comparação histórico-literária, durante o período de apresentação da peça, a cidade de Atenas perdia a guerra e não seria capaz de encerrá-la de maneira vitoriosa sem a cooperação de algumas cidades menores que prejudicaram injustamente no passado (MACINTYRE, 2001, p.72). Da mesma forma, os gregos na tragédia sofocliana não serão capazes de vencer Tróia sem a ajuda de Filocteto. Segundo MacIntyre, Sófocles emprega uma dupla demanda sobre Neoptólemo: de um lado está a vitória de seu povo e o cumprimento bem sucedido de sua missão, de outro lado incorre na perda da excelência e da virtude com um ato desonroso e vergonhoso – pelo menos segundo sua concepção ética. Para Odisseu é possível sem conflitos internos ser excelente e virtuoso em seu engodo, e vitorioso na posse do arco. Já para Neoptólemo há vitória em roubar o arco, contudo somente há excelência e virtude diante do ato de devolvê-lo ao seu legítimo dono (MACINTYRE, 2001, p. 73-74).

O jovem herói, por sua vez, representa um *ethos* comum à educação do jovem da aristocracia ateniense. Segundo MacIntyre (2001, p. 72-73):

(...) a tragédia central é a de Neoptólemo, que enfrenta dois conjuntos incompatíveis de demandas, que, ao ceder a cada um por sua vez, não consegue ser e fazer o que deve. No início, Neoptólemo é apresentado como alguém que, como todo jovem ateniense bem educado, respeita o honroso e despreza o desonroso; mas também, como todo jovem ateniense bem educado, quer não apenas ser excelente, mas sobressair-se perante os outros, vencendo.

Portanto, a posição ética de Neoptólemo também não é incomum à sociedade ateniense à época de Sófocles. Trata-se de uma ética que era exigida e fazia parte da educação do jovem ateniense de boa posição social. Tão válida quanto às estratégias com vista à vitória e a honra de seu povo e sua missão trazida por Odisseu, provavelmente compartilhada entre grandes generais e políticos da democracia ateniense. Ambas as perspectivas fundamentam-se na legitimidade da tradição heroica, contudo propõe visões de mundo e projetos de vida bastante distintos. O embate parece cercar-se essencialmente das diferentes percepções dos heróis a

respeito de Filocteto, por um lado como um outro-inimigo, por outro lado como um guerreiro de excelência cuja honra deve ser tão respeitada quanto a de qualquer outro aliado.

Pode-se dizer que o próprio formato da Tragédia Grega Clássica depende e se constitui a partir de um conflito ético insolúvel entre demandas de pretensões igualmente legítimas. Este gênero costuma absorver divergências éticas e morais e apresenta-las na forma de um conflito absoluto, cuja resolução geralmente está longe de ser alcançada pelas mãos humanas. Sendo assim, *Filocteto* representa a divergência entre duas compreensões de honra, de conceber o dever e o merecimento, apresentados no conflito de Odisseu e Neoptólemo. Ambos os retratos éticos são igualmente válidos para a formação de um guerreiro e um cidadão ateniense, e podem inclusive apresentar-se ao mesmo tempo em circunstâncias diversas, contudo são retardados na tragédia por meio de uma hipótese sem qualquer possibilidade de conciliação.

Essa dualidade ética é o elemento capaz de gerar a catarse diante do auge do conflito e sua resolução. Constitui parte essencial do gênero trágico. Não é simples afirmar, por exemplo, que o conflito apresentado na obra provém somente da imaginação do autor. A peça precisa ser pensada inclusive conforme a sua recepção diante de um público. Para ser apanhada no efeito catártico, a audiência precisa ser capaz de identificar-se com ambos os lados do conflito e perceber nos dois a validade ética. Há, sem dúvida, uma demanda de unidade, uma resposta, mas nenhum dos heróis está completamente certo ou completamente errado.

A interpretação do fechamento da tragédia *Filocteto* indica este posicionamento: Hércules divinizado desce à ilha de Lemnos e proporciona a cura ao ferimento de Filocteto, no entanto o incita a aliar-se novamente aos gregos e leva-os à vitória. Era preciso ‘curar’ a injustiça sofrida pelo guerreiro, mas também era necessário leva-lo à guerra contra Tróia. Conclui-se, então na perspectiva de Sófocles, que ambas as demandas de Odisseu e Neoptólemo são igualmente válidas e necessárias.

Vale ressaltar, contudo, que não foi a ação humana que determinaram uma solução para o conflito de Odisseu e Neoptólemo: um confronto de eficácia pela vitória contra a derrota com a manutenção da excelência. A intervenção divina neste ponto da narrativa pode incitar diversas interpretações, porém dificilmente divergirá da compreensão de que sozinho o ser humano não é capaz de escolher entre certas imposições éticas e morais, e que para ele ambas as demandas são fortes e válidas na mesma medida. Esta indicação de dependência da transcendência divina – do recurso ao *deus ex machina* – sobre o ser humano revela ainda o aspecto pré-moderno do conflito ético: ainda que existente, este conflito não é capaz de dar resolução a si próprio enquanto dependente dos limites da metafísica de sua tradição. Ainda sim, a tragédia clássica como um todo e a peça *Filocteto* em especial exemplificam uma das formas pela qual se é possível relativizar a ideia de um *ethos* único capaz de fundamentar o mesmo modo de vida e a mesma visão de mundo em determinadas sociedades pré-modernas.

5. Conclusão

Conforme indicamos na introdução, o presente trabalho tem a pretensão de iniciar uma pesquisa sobre em que medida é viável a aplicabilidade de certos conceitos habermasianos a respeito do mundo pré-moderno. A exposição de dois *ethos* claramente conflitantes e igualmente válidos para a mentalidade grega do século V a.C. em certa medida desafia a noção de *ethos* abrangente presente na *Inclusão do Outro* e na composição da mentalidade pré-moderna de toda a teoria de Habermas. A pluralidade ética, segundo o processo de racionalização e de complexificação dos esquemas de personalidade do indivíduo, só é possível na modernidade. Contudo a vemos presente em diversos aspectos das narrativas trágicas e em outras formas de manifestação de pensamento humano. Nossa alternativa em favor da aplicabilidade e validade da tese do *ethos* abrangente pré-moderno é a sua compreensão como um conceito geral passível de reelaboração ou releitura diante de fatos historicamente localizados.

Uma vez comprometido com a explicação de um longo processo – o qual leva às transformações das imagens religioso-metafísicas de mundo da pré-modernidade, para o mundo moderno secularizado e desencantado – um conceito geral não tem a pretensão de corresponder exatamente à singularidade de certos fatos, mas sim de agregar verossimilhanças capazes de ordenar comparativamente as sociedades pré-modernas que gestaram a sociedade moderna. Acrescentamos ainda a ideia de que a formulação habermasiana da pré-modernidade não se dá por acaso, mas sim concentrada na sua contraposição em relação ao que é próprio do mundo moderno. Assim, a formulação de um tipo ideal de *ethos* abrangente da pré-modernidade serve de espelho com o qual é possível refletir um mundo moderno e seu pluralismo ético. O primeiro tanto serve de ponto de referência e contraposição, como de partida para os processos de diferenciação que leva ao segundo. Certamente não se trata de um trabalho terminado, as conclusões tendem a modificarem-se conforme a pesquisa e o aprofundamento desta questão.

Diversas questões mantêm-se abertas com a proposta deste experimento: Pode-se atestar que a teoria habermasiana trabalha a modernidade e a pré-modernidade segundo o esquema do espelho invertido? Ou ainda, se a construção da concepção de pré-modernidade é essencial para gerar o diagnóstico habermasiano da modernidade? É possível alguma alteração da caracterização da pré-modernidade a partir do confronto entre perspectiva sociológica com a perspectiva histórica? Se se atesta alguma alteração na caracterização da pré-modernidade, ocorre conseqüentemente modificações na concepção de modernidade a partir da reflexão do espelho? Se as premissas forem comprováveis, haver exemplos de pluralismo ético na pré-modernidade implicaria numa relativização ou reconstrução do conceito de '*ethos*

abrangente'? Essa relativização ou reconstrução da concepção de 'ethos abrangente' implica em alguma alteração no diagnóstico da modernidade? Ou ainda, novamente, se a construção da concepção de pré-modernidade é essencial para gerar o diagnóstico habermasiano da modernidade? Enfim, na mentalidade clássica ateniense, conforme a análise da peça, não é possível escapar do conflito ético imposto pela circunstância por conta da não problematização da própria tradição, um sistema que contém em si as contradições que levam ao conflito. Logo é a possibilidade de questionar a tradição mítico-religiosa que dá a modernidade a possibilidade de releitura do conflito e do pluralismo ético.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed. Trad. George Sperber, Paulo Asthor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol. I. 2. ed. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

ROISMAN, Hanna M. *Sophocles: Philoctetes*. Londom: Duckworth, 2005.

SOPHOCLES. *Philoctetes*. Trad. Robert Torrance. 1966. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0219>>. Acesso em: 04 maio de 2012.

SOPHOCLES. *Philoctetes*. Cambridge Greek and Latin Classics. Edited by T. B. L. Webster. Cambridge/United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

TEORIA DISCURSIVA DA VERDADE E DEMANDAS DE VALIDADE DA INFORMAÇÃO IMAGÉTICA EM UMA COMUNIDADE DE PESQUISA

Márcia Feijão de Figueiredo¹

1. Introdução

Em um ambiente acadêmico, os pesquisadores² tanto geram quanto fazem busca de informações para trazerem novos subsídios a suas atividades, com vistas a produção de um conhecimento científico e o desenvolvimento de novas teorias e práticas. Esse tipo de usuário, de fato, possui características distintas dos demais buscadores, pois utilizam critérios específicos para avaliar as informações encontradas durante o processo de busca, com o intuito de preencher as condições de validade próprias de sua área de pesquisa e dos métodos utilizados. Quando o conteúdo é reconhecido como válido para aquele momento considera-se concluído o processo de busca, mas, se o que foi encontrado não atende ao pesquisador, a busca será modificada e reiniciada até que as informações sejam passíveis de aceitação.

A *web*, inicialmente, limitava-se a disponibilizar documentos em formato textual, e durante algum tempo era a única possibilidade de informação em meio digital. Com a evolução, surgiram opções diferentes como **o áudio e as imagens digitais, estáticas ou em movimento**, agregando aos *sites* a possibilidade de oferecer novos formatos de informações e diversificando os tipos de busca, antes restritas apenas ao conteúdo textual e hoje possível também pelo formato de interesse do pesquisador. Além de ser um serviço relativamente novo, poucos estudos acadêmicos abordam a busca de imagens, suas divisões e estrutura em ambiente *on-line* e, mais especificamente, como constitutivas da produção de conhecimento científico.

O pesquisador, quando faz buscas com o objetivo de prover subsídios para uma pesquisa, possui preocupações comuns a todo usuário de recursos de informação com respeito ao sucesso da busca. Supomos, porém, que as condições e critérios que validarão esse resultado incluem as exigências próprias dos procedimentos gerais de produção do conhecimento científico e as que são específicas da área do conhecimento da pesquisa. A *web*

1 Mestre em Ciência da Informação (PPGCI-IBICT/UFRJ-Facc). Bibliotecária do Colégio Pedro II – Unidade São Cristovão II. E-mail: marciaffigueiredo@gmail.com

2 Incluímos, sob o conceito de “pesquisador”, professores e pesquisadores que possuem o título de doutor.

oferece uma pluralidade de recursos imagéticos mas, diferentemente dos sistemas e serviços de informação tradicionais, não oferecem mecanismos sólidos de seleção e aferimento das fontes de informação que permitam que o usuário discrimine alguns de seus atributos e contextos de produção. Seu crescimento exponencial, por outro lado, inviabilizaria hoje qualquer esforço de controlar os conteúdos. Os critérios utilizados durante a busca servem para delimitar o montante de informações imagéticas que surgem, em quantidade cada vez mais elevada, inseridas no espaço virtual da *web*.

Considerando que existe essa necessidade de obter informações mais qualificadas que as de uso corrente, em uma mídia nova e em momento de consolidação de suas ofertas, questiona-se: **como ocorre a validação de informações imagéticas em ambiente *web*? Quais são os critérios utilizados por pesquisadores e professores para validar uma imagem em meio virtual?**

Para desenvolver parte dessas questões, escolheu-se a teoria discursiva da verdade como um dos aportes filosóficos para pensar como pesquisadores validam buscas de informações imagéticas realizadas através da *web*. A busca pela compreensão dos modos de validação realizados por uma comunidade de pesquisa tem embasamento na análise singular que faz do mundo da vida, onde evidencia que normas e regras de uma cultura intervêm nas ações comunicativas que visam o entendimento e que “deve ser introduzido como um conceito complementar do agir comunicativo” (2002, p. 88).

Alguns pontos desenvolvidos por Habermas, como a pragmática universal e o agir comunicativo, podem trazer compreensão sobre o uso de critérios para julgamentos de informação no processo de seleção e julgamento de imagens encontradas durante uma busca informacional, e trazer perspectivas futuras de estudos no campo de validação da informação.

Para desenvolver esses aspectos, a primeira parte desse trabalho busca nos textos de Habermas conceitos sobre a pragmática universal, agir comunicativo, e pretensões de validade. Em seguida, com base nesses preceitos, realizou-se uma análise preliminar sobre o uso de Habermas nos estudos epistemológicos da Ciência da Informação, abordando o conceito de validade nas buscas por informações imagéticas no ambiente *web*, através dos critérios de julgamento.

2. Pragmática universal, agir comunicativo e as pretensões de validade

A inserção das teorias de Habermas na Ciência da Informação tem ocorrido com cada vez mais frequência nos estudos epistêmicos da área. Saldanha (2011) observa que a Ciência da Informação vivencia “uma meta-reflexão focada na linguagem” e Habermas tem sido um dos teóricos utilizados para compreender esse movimento, juntamente com outros autores.

Para González de Gómez (2009, p. 116), utilizar as teorias de Habermas é relevante para porque “constrói um espaço de análise que inclui as mediações sócio-comunicacionais onde a Ciência da Informação elabora suas perguntas e seus objetos – enquanto estuda a geração, processamento, transmissão e uso da informação”.

O papel delegado a informação nas teorias habermasianas ocuparia o espaço periférico e estaria ancorada de dois modos: a) sócio-cognitivo, atrelando corpo e cultura “e permite a abertura de múltiplas perspectivas sobre o mundo”; b) instrumental-estratégica, codificada, “reconstitui-se através dos meios, nas zonas de trocas e negociação entre os sistemas e os mundos da vida” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009, p. 117).

A primeira abordagem da informação, no contexto sócio-cognitivo, levanta a demanda da faticidade e colabora nas problemáticas apresentadas por se aproximar do contexto dos efeitos epistêmicos das novas tecnologias e, contextualizando, a busca e validação da informação na *web*. Na segunda abordagem a informação codificada, ainda carente de mais estudos, “Habermas faz referência ao uso dos meios de comunicação ora como condensação da comunicação, ora como substituição das formas de interação mediada pela linguagem” (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009, p. 130).

Gracioso e González de Gómez (2007) utilizaram as teorias de Habermas como uma propedêutica que proporcionaria estudos sobre o contexto comunicativo da informação na *web*. “Não seria a Pragmática a mudar nossas ações informacionais perante a *Web*, mas seria a *Web* a suscitar ações Pragmáticas de modo diferenciado daqueles que convencionalmente praticávamos diante dos sistemas de informação”. Há o entendimento de que os estudos habermasianos se aplicam do mesmo modo nas ações comunicativas mediadas por tecnologias virtuais.

A sociedade como mundo da vida simbolicamente estruturado, subseção dentro do trabalho intitulado *Pensamento Pós-Metafísico*, possui componentes que decorrem no agir comunicativo, como “os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade” (HABERMAS, 2002, p. 96) e corroboram o ambiente delimitado para desenvolver-se estudos de validação. Outro elemento agregador é o *saber-acerca-de-um-assunto*, “que um falante pode pressupor no quadro da mesma linguagem, da mesma formação escolar, etc., portanto, no quadro de um ambiente comum ou horizonte de vivências” (HABERMAS, 2002, p. 90). Esse entendimento do saber compartilhado por um mesmo núcleo se aproxima das demandas de uma comunidade de pesquisa.

Para a compreensão dos questionamentos acerca da validação da informação imagética em ambiente *web*, optou-se por levantar os seguintes conceitos da teoria habermasiana: pragmática universal, agir comunicativo e pretensões de validade, na tentativa de pensar sua aplicação nos estudos epistêmicos informacionais.

2.1 Pragmática universal

A cultura de cada comunidade de pesquisa se reflete nas normas e regras que utilizam para a validação. Mesmo que existam semelhanças nos objetos estudados, o que for estipulado dentro dos grupos como insumo para as pesquisas desenvolvidas terão aspectos diferentes porque se constituíram através de instituições e pessoas de modo único. Apesar disso, Habermas elabora uma pragmática universal que se aplica a qualquer comunidade, cujo papel é expor as condições de comunicação. O agir, a competência comunicativa e as pretensões de validade se inserem na pragmática universal e fornecem condições para a compreensão de uma Teoria discursiva da verdade.

Compreender a pragmática universal é necessário para adentrar-se na Teoria discursiva da verdade. A pragmática universal tem como objetivo “a reconstrução das condições universais de um possível entendimento”. É a base para a teoria do agir comunicativo. A pragmática universal quer reconstruir a base da validade universal do discurso. Outras formas de agir social representam derivações do agir orientado pelo entendimento. No texto intitulado *O que é pragmática universal?*, de 1976, Habermas afirma que sua função é “identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua” e expõe a linguagem como “meio específico de se atingir esse objectivo no estádio sócio-cultural da evolução” (HABERMAS, 2002b, p. 9).

Um dos componentes da pragmática universal, Habermas (2002b, p. 50) denomina competência comunicativa “a capacidade de um falante orientada para o entendimento, de forma a poder conceber uma frase correctamente formulada em relação com a realidade”, ou seja, “sujeitos providos das faculdades de fala e ação” (SIEBENEICHLER, p. xix, 2012). Em seguida, apresenta algumas competências necessárias

- I. escolher a frase proposicional de forma a que, ou as condições de verdade da proposição apresentada, ou os pressupostos existenciais do conteúdo proposicional mencionados sejam satisfeitos (de forma a que o ouvinte possa partilhar dos conhecimentos do falante);
- II. expressar as suas intenções de tal forma que a expressão linguística represente aquilo que se pretende (de forma a que o ouvinte possa confiar no falante);
- III. desempenhar o acto de fala em conformidade com as formas reconhecidas ou com as imagens aceites de nós-próprios (de forma a que o ouvinte possa estar em acordo com o falante nas orientações de valor partilhadas).

Ao analisar esse texto, Pinzani (2009, p. 87) compreende que a “pragmática universal quer reconstruir a base da validade universal do discurso [*Rede*]. Nesse sentido, destacam-

se os dois termos ‘universal’ e ‘reconstruir’”. No primeiro termo, o autor estabelece um comparativo com Chomsky, que “tenta identificar elementos lingüísticos universais dos idiomas particulares”, enquanto que reconstrução em Habermas “indica um procedimento por meio do qual o saber pré-teórico (*know how*) de sujeitos dotados de competência linguística e de ação é transformado em saber explícito (*know that*)”.

2.2 Agir comunicativo

O agir é “um comportamento intencional dirigido por normas ou orientado por regras” (VTKH, 13 *apud* PINZANI, 2009, p. 83). Essas normas e regras exigem uma interpretação e entendimento por se tratar de um conceito central em uma teoria de sentido. A observação desse comportamento não deve ser o único procedimento metodológico para a compreensão, mas necessita de interpretação, exigindo uma compreensão pré-científica. A competência comunicativa é a qualificação que Habermas atribui para o falante que domina os dois níveis de comunicação: simples (coisas ou circunstâncias) e a metacomunicação (nível superior sobre a comunicação simples) (PINZANI, 2009, p. 83).

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

Habermas, ao situar os nexos existentes entre agir e falar, e distinguir os tipos de agir, que são variações sobre a interação mediada pela linguagem, em estratégico e comunicativo afirma que, quando a linguagem natural é utilizada como fonte de integração social, o mecanismo que coordena a ação é de viés comunicativo, pois “a força consensual do *entendimento* lingüístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações” (HABERMAS, 2002a, p. 71).

No entanto, somente ao *agir comunicativo* é aplicável o princípio segundo o qual as limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente levam os atores – no sentido de uma necessidade transcendental tênue – a abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 2002a, p. 82).

No entanto, para o “uso de linguagem dirigida ao entendimento” existem condições a serem preenchidas nesse caso, como os planos de ação definidos de modo cooperativo, cujo mundo da vida seja compartilhado entre os participantes e a maneira de interpretação seja comum.

2.3 Pretensões de validade

No agir comunicativo, durante a busca de entendimento por meio da linguagem, a validade é pretendida nas ações de fala. “A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos” (HABERMAS, 2002a, p. 72).

Ao tratar de questões prévias as teorias de verdade, o modo que Habermas apresenta para elucidar o termo pretensão de validade origina-se do modelo de pretensão jurídica. “Uma pretensão pode ser reclamada, isto é, feita valer, pode ser contestada e defendida, rejeitada ou reconhecida. Pretensões que são reconhecidas são válidas” (HABERMAS, 2010, p. 183). Esse reconhecimento pode ser circunstanciado por motivos ou causas diversas. A diferenciação de ação e discurso para o autor passa pela aceitação de uma pretensão de validade.

Sob o tópico ‘acção’ introduzo a área comunicativa em que tacitamente pressupomos e reconhecemos as pretensões de validade implícitas às expressões (e igualmente as afirmações) a fim de trocarmos informações (ou seja, informações referentes à acção) (HABERMAS, 2010, p. 184).

Habermas (2010, p. 190) defende quatro classes de pretensões de validade de origem comum: “compreensibilidade, a verdade, a correcção e a sinceridade” cujo nexos que apresentam é chamado de racionalidade. Essas pretensões de validade devem ser utilizadas no processo que visa o entendimento. “O objectivo de se conseguir um entendimento (*Verständigung*) é chegar-se a uma concordância (*Eiverständnis*) que termine na mutualidade intersubjetiva” (HABERMAS, 2002b, p. 12-13). Para Pinzani (2009, p. 86) “essas condições visam, então, a produção de: compreensão recíproca, saber compartilhado, confiança recíproca, consenso recíproco”.

Uma comunicação (não estratégica, isto é, que visa o entendimento) decorre sem perturbações se, e apenas se (com base num consenso ‘convencionado’) os sujeitos falantes/agentes

- a. tornarem compreensível o sentido pragmático da relação interpessoal (que pode ser expresso sob a forma de uma proposição performativa), assim como o sentido do conteúdo proposicional da sua expressão;
- b. reconhecerem a verdade do enunciado feito com o acto da fala (ou das pressuposições de existência do conteúdo proposicional nele referido);
- c. reconhecerem a correcção da norma, que o respectivo acto da fala executado é tido com cumprindo;
- d. não puserem em causa a sinceridade dos sujeitos envolvidos. (HABERMAS, 2010, p. 191)

Caso uma das quatro pretensões sejam suspensas, não há condições de continuidade da ação comunicativa iniciada. A relação cooperativa para o alcance de uma demanda de validade na teoria Habermasiana é compartilhada por González de Gómez (2009, p. 9).

Uma demanda de validade, em relação a algo enunciado, implica que o sucesso do intercâmbio comunicativo e da interação dependem da habilidade de todos os participantes para responder a essa demanda (minimamente com um sim ou não). Isto significa relativizar uma afirmação e colocá-la em dependência de um coletivo de validação, que pode tanto aceitar como rejeitar o que é afirmado, como mudar os próprios critérios de validação.

A validação das estruturas simbólicas é reconhecida pelo ouvinte quando aceita uma pretensão de validade do falante

ou seja, reconhece que uma frase é gramatical, que uma afirmação é verdadeira, que uma expressão intencional é sincera ou que um acto de fala é correcto. A validade destas estruturas simbólicas é justificada através do facto de satisfazerem certas condições de adequação (HABERMAS, 2002, p. 15).

A compreensão do objeto simbólico demonstra que o falante possui competência para verificar, de acordo com as regras, suas configurações, “desde que esteja satisfeita a compreensibilidade como condição da comunicação enquanto tal” (HABERMAS, 2010, p. 193). A experiência inclui-se dentro do processo porque é necessário a percepção de sinais e é nisso que a compreensão se apóia (HABERMAS, 2010, p. 194).

3. Conceitos habermasianos para a validação da informação imagética: considerações preliminares

Para Habermas, a validade do conhecimento científico ou de outra natureza requer sua crítica em processos de argumentação. Segundo Cooke (1997, p. 14), na relação entre a ação comunicativa e a argumentação, se existe uma conexão interna entre os dois processos, o argumento pressuposto implica uma maior descentralização e reflexão das comunidades envolvidas. O que conta com uma boa razão para as tradições de uma sociedade particular seria colocado sob crítica em contextos de argumentação pós-convencionais. Para Maeve Cooke, Habermas não dá conta suficiente da distinção, e é importante diferenciá-las entre:

- a. Ação de comunicação convencional;
- b. Ação de comunicação pós-convencional: só esta forma coincidiria com as formas de argumentação de “final-aberto” e críticas;

Habermas reconhece que algumas culturas têm maiores práticas na habilidade de distanciar-se delas mesmas. Ter uma atitude de questionamento e crítica acerca de suas tradições, normas, convenções e suas concepções da identidade pessoal. Se a teoria da ação comunicativa remete as sociedades modernas, a racionalidade comunicativa faz sentido

em sociedades modernas que tem desenvolvido formas pós-convencionais de ação coletiva (COOKE, 1997, p. 14).

A imagem veiculada pela *web* ou em meio impresso não excede ou manifesta seu contexto de produção nela mesma, mas deve ser esclarecido conforme as regras da pesquisa. O estabelecimento da veracidade e a validade do contexto de produção só podem ocorrer em contextos críticos-argumentativos. Mesmo utilizando critérios para assegurar que as condições das pretensões de validade sejam cumpridas pode ocorrer que uma imagem aparentemente cumpra os requisitos, mas as informações nela apresentadas não sejam válidas.

Daí a importância do critério de Credibilidade, esquecido pela maior parte dos estudiosos da validade da informação imagética.

Os grupos de pesquisa, para aceitarem uma informação como subsídio em suas pesquisas e se inserir na produção de conhecimento precisam ter conhecimento de contextos científicos que perpassam a informação por si própria, como a autoria e suas afiliações. É necessário também conhecer o modo de produção da imagem, as tecnologias que proporcionaram aqueles atributos, e a veracidade dos dados informados por meio da imagem.

Gonzalez de Gómez (2009, p. 130), ao abordar o conceito de informação em Habermas, observa que no tratamento dos “objetos simbólicos”, ou seja, “representações gráficas e imagéticas ou ainda, representações cinéticas não são plenamente explicáveis nem entendidas quando se ignoram as regras de sua produção – como objetos simbólicos”. Parte dos processos de validação no “mundo da vida” dos grupos de pesquisa depende do conhecimento acerca do modo que a informação imagética foi produzida, e em cada grupo as normas possuem singularidades que não se encontram em outro grupo, mesmo que abordem o mesmo tema.

Não se pode esquecer que as representações não substituem a contraposição de visões de mundo na argumentação e que, no plano do discurso expositivo, estas têm que ser explicadas em função das suas regras e contextos de produção, tanto aquele de origem quanto de sua transformação em objetos simbólicos. Esses movimentos permitem recolocar o objeto material nos processos de compreensão e entendimento, estes determinantes da própria liberdade e autonomia para produção de novos sentidos. (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2006, p. 69; 2009, p. 146).

A validação da informação imagética no contexto da pesquisa científica, além das demandas de validade próprias dos objetos simbólicos, ficará também exposta as condições mais gerais da comunicação e as condições mais rigorosas da argumentação entre especialistas.

Referências

COOKE, Maeve. *Language and reason: a study of Habermas' pragmatics*. Massachusetts: MIT Press, 1997. (Studies in contemporary German social thought).

FIGUEIREDO, Márcia Feijão de. *Busca e validação da informação imagética na web*. Rio de Janeiro, 2011. 109 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – PPGCI – Universidade Federal do Rio de Janeiro / IBICT, Rio de Janeiro, 2011.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide. A informação como instância de integração de conhecimentos, meios e linguagens: questões epistemológicas, conseqüências políticas. In: GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélide; ORRICO, Evelyn G. D. (Orgs.) *Políticas de memória e informação: reflexos na organização do conhecimento*. Natal: EDUFRN, 2006. p. 29-84.

_____. Habermas, informação e argumentação. In: PINZANI, Alessandro; LIMA, Clóvis R. M. de; DUTRA, Delamar V. *O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar*. Florianópolis: NEFITPO, 2009.

GRACIOSO, Luciana. *Filosofia da linguagem e ciência da informação: jogos de linguagem e ação comunicativa no contexto das ações de informações em tecnologias virtuais*. 2008. 176 p. Tese (Doutorado em Ciência da Informação)- Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

_____. ; GONZALEZ DE GOMEZ, Maria Nélide. Ciência da Informação, pragmatismo e virtualidade. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 7., Marília. *Anais...* Marília: UNESP, 2006. Disponível em: <<http://www.portalppgci.marilia.unesp.br/enancib/viewpaper.php?id=272>>. Acesso em: 8 fev. 2010.

HABERMAS, Jurgen. Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. In: _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a. Cap. 4.

_____. O que é pragmática universal? In.: _____. *Racionalidade e comunicação*. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002b.

_____. Teorias da verdade. In: _____. *Obras escolhidas de Jurgen Habermas*. Lisboa: Edições 70, 2010. vol. 1

PINZANI, Alessandro. A virada lingüística e a teoria discursiva da verdade. In: _____. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009. cap. 5.

SALDANHA, Gustavo Silva. Ipásia e a Ciência da Informação no território das Humanidades: a virada lingüística informacional em um diálogo entre Rorty e Habermas. *DataGramaZero* –

Revista de Ciência da Informação, Brasília, v. 12, n. 2. Abr. 2011. Disponível em: <http://www.datagramazero.org.br/abr11/F_I_art.htm> Acesso em: 25 abr. 2011.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 1.

HABERMAS, ESFERA PÚBLICA, RACIONALIZAÇÃO, APRENDIZADO

André Berten¹

1. Introdução

O conceito de esfera pública ou espaço público ocupa um lugar central no pensamento de Habermas. Em 2004, ao receber o Prêmio Kyoto — equivalente japonês do Nobel — Habermas disse o seguinte:

“Por ocasião de meu septuagésimo aniversário, meus discípulos redigiram uma *Festschrift* intitulada : *A esfera pública da razão e a razão da esfera pública*. A escolha do título foi muito boa porquanto a esfera pública, entendida como espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas, é o tema que me persegue a vida toda. De fato, a tríade constituída pela esfera pública, pelo discurso e pela razão dominou minha vida política e meu trabalho científico.” (2007, p. 18-19)

Gostaria de acrescentar a essa tríade – esfera pública, discurso, razão – dois conceitos igualmente centrais no pensamento de Habermas : os conceitos de aprendizado e de racionalização. Mais precisamente, me pergunto se a esfera pública definida como “espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas” pode constituir um espaço de racionalização, isto é um espaço de aprendizados coletivos. Segundo meu modo de ver, a esfera pública como modelo ideal de discussão racional fica abstrata demais e falta de inscrição institucional. Em outras palavras, todo aprendizado coletivo precisa de instituições. Sem inscrição institucional, a esfera pública é apenas a forma idealizada de uma lógica comunicativa apoiada sobre os constrangimentos da discussão racional e sobre as competências cognitivas pressupostas dos indivíduos. Próxima do mundo da vida, ela deveria, como este, resistir às ingerências dos sistemas econômicos e administrativos. Mas para conseguir essa tarefa, ela precisaria de um instrumento concreto. É difícil ver qual outro instrumento poderia ser a não ser o direito. Porém, Habermas nega que a esfera pública possa ser pensada como instituição, o que a deixa num estatuto idealizado cuja efetividade se reduz às formas de resistências do mundo da vida. Em outras palavras, assim concebida, a esfera pública não é um lugar de aprendizado coletivo e fica entregue às potências da mídia.

1 Centre de Philosophie du Droit. Université Catholique de Louvain. Professor visitante UERJ

2. Aprendizado e racionalização

Em *Wahrheit und Rechtfertigung*, procurando argumentos pragmáticos em defesa da ideia de objetividade de nosso conhecimento, Habermas evoca o quadro geral de um naturalismo fraco – um evolucionismo dentro do qual o conceito de aprendizado pode servir como um “meta-conceito” interpretativo², um conceito que deveria permitir de ler as aquisições cognitivas da modernidade como “progressos” :

“Essa concepção apoia-se numa única suposição metateórica : a de que nossos processos de aprendizado – possíveis na moldura das formas de vida socioculturais – de certo modo apenas dão continuidade aos ‘processos de aprendizado evolucionários’ prévios, os quais, por seu turno, produziram as estruturas de nossas formas de vida.” (2009, p. 35-36)

Qualquer que seja a distância que Habermas tomou a respeito da filosofia da história, vale contudo a pena lembrar que ele é e fica um filósofo do “Iluminismo”, da *Aufklärung*. Isso significa uma crença na possibilidade de um progresso histórico³. E as condições de possibilidade desse progresso são, entre outras, que os homens, os sujeitos, sejam capazes de aprender, ou mesmo, incapazes de não aprender :

“O pragmatismo de inspiração kantiana — concepção que eu compartilho com Hilary Putnam — se apoia sobre um fato transcendental : sensíveis aos argumentos, os sujeitos capazes de falar e agir são também capazes de aprender e até, a mais longo prazo, ‘incapazes de não aprender’. Mais precisamente, eles fazem aprendizagens, no mesmo tempo, na dimensão do conhecimento moral que é aquela de suas relações recíprocas, e na dimensão cognitiva de sua relação ao mundo.” (2001, p. 270-271)

Essa citação mereceria longos comentários. Em primeiro lugar, e sem entrar aqui nessa discussão, o aspecto pragmático do pensamento habermassiano deve ser matizado, exatamente na medida em que faz apelo a um transcendentalismo (fraco, ou quase-transcendentalismo) inspirado de Kant⁴. O fato transcendental diz respeito a sujeitos capazes de falar e de agir, aqui como condição de possibilidade dos aprendizados. Como se sabe, desde a *Teoria do agir comunicativo*, a capacidade de falar não deve mais ser entendida como uma competência mental, mas como uma capacidade prática ligada ao uso conversacional, comunicativo, e, principalmente, argumentativo da linguagem.

2 HABERMAS Jürgen (1999), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. *Verdade e justificação. Ensaio filosófico*, São Paulo, Ed. Loyola, 2009, (2d. ed.).

3 Essa teoria da Modernidade inclui uma (quase) filosofia da história, não uma teoria hegeliana totalizante, mas uma teoria reflexiva, no sentido kantiano de uma interpretação dos elementos que poderiam nos dar uma esperança de racionalização.

4 Veja também : HABERMAS Jürgen (2002), “Valeurs et normes. À propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam”, in ROCHLITZ Rainer (org.) (2002), *Habermas. Usage public de la raison*, Paris, PUF, pp. 199-236

Em segundo lugar, “incapazes de não aprender” é uma fórmula ambígua. Talvez aqui deveríamos lembrar a distinção fundamental entre ‘lógica do desenvolvimento’ e ‘dinâmica do desenvolvimento’. A primeira refere a uma pragmática da linguagem e da comunicação e ao fato que, numa situação ideal, a lógica argumentativa possui uma autonomia e obriga as pessoas racionais a dar razão ou as razões de suas expressões linguísticas. Mas a segunda refere aos acasos históricos, às circunstâncias empíricas que mostram que, por motivos sociológicos, psicológicos ou meramente históricos, um aprendizado pode ser perdido, uma regressão é sempre possível, a difusão de uma aquisição cognitiva pode ser limitada a uma pequena elite, etc. Devemos portanto entender o “incapazes de não aprender” com a restrição seguinte : incapazes de não aprender numa situação ideal de fala ou de comunicação.

Em terceiro lugar, o modelo ideal de comunicação poderá provocar um progresso entendido como racionalização do mundo da vida na medida em que existe um quadro suscetível de garantir, conservar e transmitir as aquisições cognitivas resultantes dos aprendizados. Essa última condição implica “instituições”, ou uma institucionalização das pretensões à validade erguidas no discurso argumentativo. Aliás é exatamente o que o próprio Habermas defende quando mostra que a ciência institucionalizada é a forma racional de resgatar as pretensões à verdade quando a linguagem ordinária se torna incapaz de resolver as questões surgidas no mundo da vida, assim como o direito é a forma racional e concreta de responder às exigências de universalização incluídas nas pretensões normativas⁵. É uma das maneiras de interpretar a tensão entre facticidade e validade : facticidade ou factualidade porque a instituição científica determina o quadro obrigatório das condições de adequação da pesquisa com os critérios estabelecidos, e a instituição do direito estabelece as regras obrigatórias de resolução dos conflitos normativos. Mas também pretensões à validade, porque a procura da verdade dos enunciados e da justiça das normas ultrapassa o quadro institucionalizado. Ambos os aspectos são condições de progresso e de aprendizados. Por outro lado, se podemos falar aqui de aprendizados, é também porque há uma delimitação de terreno, uma especificação ou um critério que define o que pode ser considerado como progresso. Procurar a verdade, a objetividade ou a justiça em vez do poder, do prazer ou da vida boa é uma escolha.

5 Essa afirmação não ignora a diferença entre direito e moral, entre outros a respeito da extensão da universalização. Porém, me parece que no projeto da Modernidade, a institucionalização das pretensões à validade constitui um elemento importante apesar de problemático.

3. Esfera pública e aprendizado

Minha questão é a de saber se a esfera pública tal como pensada por Habermas responde ou pode responder às exigências de racionalização da vida pública, isto é proporcionar as condições de aprendizado coletivo necessárias para as mudanças que requer uma modernidade entendida no sentido amplo de um projeto inacabado.

3.1 Esfera pública e mundo da vida

Em várias passagens da obra habermassiana, a questão da esfera pública se inscreve numa construção complexa a quatro níveis :

- * mundo da vida
- * sociedade civil
- * esfera pública
- * sistema político

A esfera pública, como a sociedade civil, constitui um intermediário entre o mundo da vida e o sistema político.

A **sociedade civil** é entendida como um conjunto de *instituições*. A sociedade civil é a primeira forma de institucionalização quando o agir comunicativo se destaca das rotinas da vida cotidiana.

Habermas nota que o conceito de sociedade civil mudou. Do tempo de Hegel e Marx, era o sistema das necessidades, isto é o sistema do trabalho social e do comércio numa economia de mercado. Hoje, a sociedade civil não inclui mais a esfera da economia cujo sistema se autonomizou radicalmente. Ela consiste numa pluralidade indefinida de entidades : famílias, grupos informais, associações voluntárias, instituições de lazer e de comunicação, organizações religiosas e culturais, etc. Ela se apoia sobre os direitos fundamentais : liberdade de consciência, de opinião, de expressão e de reunião, direito de fundar associações e sociedades, entre outros⁶. Essa mudança é significativa. Pois, ela indica que, ao passo que nos séculos XVIII e XIX, a economia lutava para autonomizar-se do império dos poderes monárquicos ou feudais, agora ela ocupa uma posição dominante e fica estreitamente misturada com o poder político — já foi o caso nos Estados socialistas, mas é o caso também, embora de maneira inversa, nas sociedades liberais.

6 Habermas inspira-se do conceito elaborado por COHEN Jean L. & ARATO Andrew (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass) & London, MIT Press.

«O seu núcleo institucional [da sociedade civil] é formado por associações e organizações livres, não estatais e não económicos, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro da esfera pública.» (2003, p. 99)

O estatuto da sociedade civil parece claro. Notemos em primeiro lugar a diferença entre as instituições da sociedade civil e as instituições administrativas e económicas – que ficam dependentes do sistema (poder burocrático, produção material, dinheiro, mercado) e possuem uma lógica própria e “não podem mais ser transformadas por dentro, isto é transferidas num modo político de integração, sem que a sua significação sistêmica própria seja danificada e sua capacidade funcional contrariada.” (1992, p. 178). Em segundo lugar, “os componentes sociais do mundo da vida” referem ao componente ‘sociedade’ do agir comunicativo, isto ao componente normativo – e não aos componentes ‘cultura’ e ‘personalidade’. Isso aparece claramente no fato que as associações da sociedade civil captam e transmitem os “problemas” a serem resolvidos. Os problemas aqui não são os problemas técnicos, mas os problemas que dizem respeito às normas ou regras da vida comum. Os componentes cultura e personalidade seguram a reprodução do mundo da vida e, nas sociedades modernas, são compatíveis com uma grande diversidade de formas de vida. É somente quando essa reprodução se torna problemática do ponto de vista da coordenação da ação que as instituições da sociedade civil devem tratar as questões conflituais e introduzi-las no espaço comunicativo.

Na formulação citada, a sociedade civil parece um intermediário entre o mundo da vida e a esfera pública : percepção, formulação e transmissão dos problemas para com a esfera pública. Mas talvez não é um intermediário obrigatório pois, as vezes, parece que há uma transmissão direta entre mundo da vida e esfera pública : no início, as experiências dos membros da sociedade

“são elaboradas de modo ‘privado’, isto é, interpretadas no horizonte de uma biografia particular, a qual se entrelaça com outras biografias, em contexto de mundos da vida comuns. Os canais de comunicação da esfera pública engatam-se nas esferas da vida privada – as densas redes de interação da família e do círculo de amigos e os contatos mais superficiais com vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos, etc. – de tal modo que as estruturas espaciais de interações simples podem ser ampliadas e abstraídas, porém não destruídas.” (2003, p. 98)

Voltaremos logo sobre “os canais de comunicação da esfera pública”. Por enquanto, notemos que, da mesma maneira que a relação entre mundo da vida e esfera pública pode passar-se excepcionalmente das associações da sociedade civil, a relação entre a sociedade civil

e sistema político pode passar-se do intermediário da esfera pública : a sociedade civil pode influenciar diretamente o sistema político :

“...a sociedade civil pode, *em certas circunstâncias*, ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar o complexo parlamentar (e os tribunais), obrigando o sistema político a modificar o rumo do poder oficial.” (2003, p. 106)

“Em certas circunstâncias”, escreve Habermas, porque reconhece que, se os agrupamentos da sociedade civil são sensíveis aos problemas, contudo “os sinais que emitem e os impulsos que fornecem são, em geral, muito fracos para despertar a curto prazo processos de aprendizagem no sistema político ou para reorientar processos de decisão.» (2003, p. 106-7)

Agora, qual é o estatuto da **esfera pública** ? Uma dificuldade evidente é a imprecisão da definição do conceito ou da noção. Em primeiro lugar, porque, como veremos mais adiante, ela tem uma dupla significação, que logo torna seu uso problemático : a esfera pública pode ser um “palco” onde se apresentam atores privilegiados no quadro da mídia, como pode ser ou deveria ser um lugar permitindo a participação dos cidadãos à formação de uma opinião pública a respeito das decisões de interesse geral.

Em segundo lugar, o aspecto negativo da definição impede encontrar nela características claras. Pois, Habermas indica o que :

“A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delimitar seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis.” (2003, p. 92)

Essa última característica evoca o aspecto de “horizonte” do mundo da vida : em primeira aproximação, a esfera pública é análoga ao **mundo da vida**. Vejamos.

“Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural ; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana. Descobrimos que o mundo da vida é um reservatório para interações simples ; e os sistemas de ação e de saber especializados, que se formam no interior do mundo da vida, continuam vinculados a ele. Eles se ligam a funções gerais de reprodução do mundo da vida (como é o caso da religião, da escola e da família) ou a diferentes aspectos de validade do saber comunicado através da linguagem comum (como é o caso da ciência, da moral e da arte). Todavia, a esfera pública não se especializa em nenhum dessas direções ; por isso quando abrange questões politicamente relevantes, ela deixa ao cargo do sistema político a elaboração especializada.” (2003, p. 92)

Essa analogia entre esfera pública e mundo da vida deve ser analisada cuidadosamente. O mundo da vida é antes de tudo o mundo da reprodução ou da continuidade, e suas

instituições – instituições num sentido elementar : família, religião, escola, etc. – têm como função geral a reprodução e não a mudança. No processo de racionalização, próprio ao mundo moderno quando generalizado, a lógica comunicativa destaca aspectos problemáticos do mundo da vida e se torna cada vez mais autônoma. As pretensões à validade inerentes ao uso livre da comunicação linguística diferenciam-se e institucionalizam-se na ciência, no direito ou na crítica de arte. Ora, o que acontece na esfera pública é curioso. Os saberes aqui não seguem esse caminho : não se especializam, não se institucionalizam. Mas tampouco assumem as funções de reprodução do mundo da vida. Admitindo que o agir propriamente comunicativo se destaca das rotinas do mundo da vida para entrar numa perspectiva crítica, e que a “esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento” (2003, p. 92), devemos concluir que a esfera pública representa o espaço *formal* do agir comunicativo, sem outra especificação, senão uma especificação negativa : o *espaço social gerado no agir comunicativo*, mas “não com as *funções* nem com os *conteúdos* da comunicação cotidiana.”

Se a esfera pública é uma estrutura comunicativa, sua função não pode ser a reprodução do mundo da vida. Como estrutura comunicativa geral, ela é uma conseqüência da tendência moderna do agir comunicativo de invadir todos os espaços sociais, inclusive o espaço político – à exceção dos sistemas administrativos e econômicos. A estrutura comunicativa atravessa então todas as relações sociais. É um “espaço de situação de fala, compartilhado intersubjetivamente”, que

“abre-se através das relações interpessoais que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias. Qualquer encontro que (...) se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem.” (2003, p. 93)

O modelo da esfera pública fica assim aquele das relações interpessoais mediadas pela linguagem. Uma primeira extensão seria de localizar o espaço público nos “foros”, “palcos”, “arenas”, etc. mas, nesse caso, ele fica particular, limitado – correspondendo provavelmente ao modelo do século XVIII analisado no livro inaugural de 1962⁷. É duvidoso que possa estender-se além desses espaços ainda concretos :

“Quanto mais elas [as esferas públicas] se desligam de sua presença física, integrando também, por exemplo, a presença virtual de leitores situados em lugares distantes, de ouvintes ou espectadores, o que é possível através da mídia, tanto mais clara se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização do espaço público.” (2003, p. 93)

7 HABERMAS Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin, Luchterhand ; *Mudança estrutural na esfera pública*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

Ora, essa extensão, generalização, abstração do espaço público parece uma característica inevitável de nosso mundo contemporâneo.

3.2 Esfera pública, modernidade, contemporaneidade

Como se sabe, um modelo de espaço público foi descrito por Habermas no livro *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. A descrição de uma situação histórica específica – em algumas cidades alemãs do século XVIII – devia servir de modelo de uma esfera pública ideal. Tratava-se de uma esfera de dimensões restritas, constituída de um público de leitores, público tornado possível pelo aumento das publicações, revistas e jornais. Associações privadas e voluntárias «praticavam internamente formas de comunicação igualitárias, a liberdade de discussão, decisões majoritárias, etc. Nessas sociedades, constituídas ainda exclusivamente de burgueses, podia exercitar-se os princípios de igualdade política de uma sociedade futura.» (1992, p. 163) Como se sabe também, Habermas estava pessimista sobre o destino dessa experiência e, sob a influência da grande crítica das indústrias culturais modernas por Adorno e Horkheimer⁸, pensava que a sociedade de massa pervertia a esfera pública ao transformá-la num palco espetacular : uma passagem da publicidade à propaganda, isto é de um espaço aberto de discussões e de participação a um espaço de aparição e de influência.

Habermas considera que essa dualidade caracteriza a sociedade de massa contemporânea. No discurso de Kyoto, a distinção entre os dois tipos de esfera pública é clara :

«Em nossa sociedade, dominada pela mídia, a esfera pública serve, em primeiro lugar, como espaço de auto-apresentação daqueles que se destacam na sociedade por uma razão ou por outra. (...) Já a participação em controvérsias políticas, científicas ou literária possui outra finalidade. Aqui, o entendimento sobre um tema substitui a auto-apresentação pessoal. Nesse caso, o público não configura um espaço de ouvintes ou espectadores, mas o espaço para falantes e destinatários que se interrogam mutuamente e que tentam formular respostas.» (2007, p. 18-19)

Talvez essa dualidade não é apenas uma característica das sociedades mediáticas, mas pode constituir um fato de estrutura. Habermas notava que uma limitação da esfera pública burguesa no século XVIII é o fato que ela cohabita com «as formas tradicionais da esfera pública representativa. Aí, o povo forma os bastidores diante dos quais os detentores do poder, os nobres, os dignitários eclesiásticos, os monarcas, etc..., se dão em representação, eles-mesmos e seus estatutos.» (1992, p. 165) Tudo passa como se a esfera pública participativa só podia existir em espaços limitados. Com efeito, na revisão de sua obra de 1962, Habermas

8 HORKHEIMER Max und ADORNO Theodor W. (2003): *Dialektik der Aufklärung*, Verlag S. Fischer, Frankfurt 1969, Limitierte Sonderausgabe 2003 ; ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2006

reconhece que o modelo de esfera pública burguesa – como conceito histórico ou sociológico – era uma idealização, pois pressupunha uma «certa homogeneidade do público burguês». Ainda mais, era errado usar o termo público ao singular pois havia, «*desde o começo* uma pluralidade de esferas públicas concorrentes». Havia «exclusões» da esfera burguesa e a constituição de «outras esferas públicas» (1992, p. 164), tais como a da classe operária, que se formou a partir da cultura popular tradicional e sob a influência dos intelectuais radicais.

Na verdade, as associações privadas descritas no livro de 1962 correspondem antes ao que Habermas chamará depois de sociedade civil, mas o modelo formal idealizado pode corresponder ao que se espera de uma esfera pública – a condição de esta ser pensada somente como o modelo puro do agir comunicativo, independentemente de qualquer institucionalização pública.

De qualquer maneira, o julgamento pessimista de Habermas significa que o modelo do espaço público, embora pudesse ser lido como um indício do progresso possível da história, fica insuficiente para superar a contingência histórica. O destino das democracias de massa mostra que tem que apoiar-se sobre outros mecanismos de comunicação, desde que a simples extensão do espaço público liberal não aconteceu e, provavelmente, não pode acontecer.

Pode-se resgatar essa ideia de espaço público apesar do fracasso aparente do modelo burguês e literário ? Ora, na revisão das conclusões do seu livro sobre o *Espaço público*, Habermas tentou amenizar o rigor da avaliação negativa do destino da ideia de espaço público na nossa contemporaneidade :

“meu diagnóstico de uma evolução linear de um público politicamente activo a um público ‘privatista’, de ‘um raciocínio sobre a cultura ao consumo da cultura’, é redutor demais. Avaliei de maneira pessimista demais a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista e amplamente diferenciado” (1992, p. 174).

Na verdade, para sustentar essa possibilidade de uma esfera pública ainda poder jogar um papel político positivo, Habermas usa três argumentos bem diferentes : a referência à teoria do agir comunicativo, o apelo às experiências de sofrimento e de injustiça que provocam resistências, e... os casos históricos.

- A teoria do agir comunicativo

Em primeiro lugar, Habermas reconhece que não dispunha em 1962 dos instrumentos teóricos suscetível de sustentar a ideia de um público capaz de crítica : a teoria do agir comunicativo forneceu umas armas para repensar o trend geral do desenvolvimento histórico. O pessimismo acordava a uma dinâmica do desenvolvimento um peso que Habermas depois

tentou minimizar. O potencial crítico pertence a lógica comunicativa e argumentativa. Em vez de apoiar-se sobre “interesses transcendentais” para a comunicação ou a emancipação, em vez de apoiar-se sobre as intenções e boas vontades dos homens, a “racionalização do mundo vivido” não consiste numa conversão moral, mas em aprendizados coletivos dentro dos contrangimentos argumentativos do discurso. Ora, desde a *Teoria da ação comunicativa*, essa fundação repousa sobre o uso da linguagem ordinária, o uso comunicativo. Em outras palavras, a «solução» encontrada às impasses e aporias da filosofia do progresso de Habermas, até e inclusive em *Conhecimento e interesse*, consiste numa fundação teórica “mais profunda”, mostrando um

“potencial de racionalidade inscrito na prática comunicativa quotidiana mesma. Assim sendo, essa teoria aplanar o terreno para uma ciência social que procede de maneira reconstrutiva ao identificar *processos gerais* de racionalização cultural e social e voltando sobre aqueles que já se desenvolveram aquém das sociedades modernas. Portanto, não se trata mais de procurar potenciais normativos exclusivamente na formação da esfera pública que se manifesta no quadro de uma época específica.” (1992, p. 177)⁹

A teoria do agir comunicativo acorda à lógica argumentativa uma autonomia que supera suas inscrições contingentes na história. Claro, esse argumento, isolado, fica idealista e deve ser confrontado às dinâmicas empíricas. E é verdade que, muitas vezes, o curso concreto da história poderia levar a conclusões pessimistas : genocídios, guerras mundiais, controle panóptico, etc.¹⁰

- *Injustiças e resistências*

O segundo tipo de argumento é bem diferente e remete a uma intuição antiga e procede principalmente das frustrações, dos sentimentos de injustiça, dos sofrimentos de grupos reprimidos, etc. : é o que em *Conhecimento e interesse*, Habermas chamava, de maneira ainda idealista, um interesse transcendental para a emancipação. Mas se não se pode mais afirmar que há um interesse transcendental universal que levaria as pessoas a lutar para uma libertação através da reflexividade e do auto-conhecimento, Habermas não nega o papel que

9 Se o público concreto dos burgueses não pode ser considerado como o “sujeito” do desenvolvimento racional, devemos dizer a mesma coisa do “povo” em geral. “Se a ideia de soberania popular deve ainda encontrar, de maneira realista, uma aplicação em sociedades fortemente complexas, ela deve ser desligada de toda interpretação demais concreta segundo que a soberania seria encarnada nos membros de uma coletividade, fisicamente presentes, participantes, cooperantes (...) A soberania popular totalmente espalhada pode apenas *encarnar-se* nessas formas de comunicação sem sujeito, embora exigentes, que regulam o fluxo de formação da opinião e da vontade de tal maneira que os seus resultados sempre falíveis tivessem para si-mesmos a presunção de racionalidade prática.» (1992, p. 183-184)

10 cf. por exemplo 2000, 21-22.

jogam, no mundo da vida, as experiências históricas, e repetidas, de opressão, injustiça, não-reconhecimento.

Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas nota que os discurso práticos, mesmo animados por pretensões universalistas orientadas por argumentações racionais, não podem ser liberadas “da pressão dos conflitos sociais. (...) A controvérsia em torno das normas permanece arraigada, mesmo quando é conduzida por meios discursivos, na ‘luta pelo reconhecimento.’” (2003b, p. 128)

Essa ideia ressurgiu periodicamente, por exemplo, ainda em 1992, em *Direito e Democracia*, onde Habermas, com respeito aos direitos humanos, dá a interpretação seguinte :

“Diferindo do direito formulado ou desenvolvido por juristas profissionais, o teor e o estilo das distinções fundamentais revelam enfaticamente a vontade declarada de pessoas privadas que reagem a experiências concretas de repressão e de ataque aos direitos humanos. Na maioria dos artigos referentes aos direitos humanos, ressoa o eco de uma injustiça sofrida...” (2003, p. 123-124)

Em outras palavras, os direitos são a manifestação das experiências vividas, manifestação tornada possível nos momentos de liberdade de expressão, isto é, nos momentos de publicidade e de funcionamento livre da comunicação, ou nos momentos de revolta ou de revolução.

No entanto, que a extensão de uma esfera pública a um público de massa diferenciado pudesse compensar os efeitos irracionais da extensão de um ‘palco’ globalizado e dominado pela mídia, deve ser entendido num sentido muito restrito, mais negativo que positivo : como resistência mais que como efetuação de um debate construtivo. No modelo idealizado, a força da ação comunicativa parece resultar dos constrangimentos discursivos : a força do melhor argumento. Porém, trata-se de uma força lógica, enquanto a motivação empírica que leva a discutir, a entrar dentro de uma lógica discursiva, isto é, a abandonar algumas das evidências do mundo da vida, não é uma motivação racional. Não é por acaso que Habermas fala aqui de ‘resistência.’

Certo, a referência à “dinâmica *interna* de uma cultura popular” pode constituir outra coisa que um simples acontecimento e refletir uma realidade de fundo que caracteriza a maioria das situações de injustiça ou de opressão : a cultura popular

“evidentemente não constitui apenas um simples bastidor, portanto um meio passivo para a cultura dominante, mas antes a revolta periodicamente recorrente, sob uma forma violenta ou moderada, de um contra-projeto frente ao mundo hierárquico do poder, de suas cerimônias oficiais e de sua disciplina cotidiana.” (1992, p. 166)

Porém, apesar de várias passagens na obra habermassiana que testemunham da preocupação para as expressões de uma cultura reprimida ou excluída — e principalemnte

.....

nas primeiras obras onde Habermas, sob a influência do marxismo e da teoria crítica da Escola de Francforte, defendia a ideia de um saber orientado para com a emancipação —, há de reconhecer que uma certa intelectualização, ligada precisamente à tese das aprendizagens cognitivos e racionais, pode às vezes desembocar sobre uma concepção relativamente idealizada da sociedade civil e da esfera pública. Aliás, falar, como aqui, de uma “revolta periodicamente recorrente” deixa pensar que essa forma de revolta não consegue inscrever-se nas instituições. Como é muito sabido as instituições “revolucionárias” raramente ou nunca realizaram as esperanças utópicas dos movimentos sociais que as promoveram. As reivindicações de justiça podem constituir recursos motivacionais – talvez imprescindíveis – atrás das pretensões que, socialmente, se traduzirão em argumentações racionais ou pelo menos em compromissos fracamente justificados destinados a apaziguar os sentimentos de injustiça ou de revolta. Mas as formas institucionais que historicamente resgataram alguns elementos dessas lutas foram, penso eu, jurídicas : é o direito moderno que pouco a pouco deu uma realidade efetiva a algumas das maiores reivindicações sociais, introduzindo legalidade e universalidade em projetos sempre particulares e contextualizados.

- Acontecimentos históricos

A Revolução francesa mostrou de maneira privilegiada o duplo movimento de fracasso dos ideais e seus resquícios no estabelecimento de elementos de direito constitucional. As ideias e exigências de liberdade e de igualdade conseguem, às vezes, ter uma influência política determinante. A Revolução, acontecimento histórico irreduzível a qualquer lógica de racionalização, designa simultaneamente, de um lado, o caráter imprevisível da história e o peso das dinâmicas de desenvolvimento e, do outro lado, o afastamento de alguns dos empecilhos – autoridades tradicionais, políticas e religiosas – a um espaço público desembaraçado de censura e de medo. Porém, essa abertura precisa ainda ser preenchida por um quadro jurídico sem o qual as conquistas históricas desfalecem rapidamente.

Porém, quaisquer que sejam os argumentos que podem sustentar um optimismo histórico moderado, Habermas nunca abandonou totalmente um certo ceticismo sobre a possibilidade da sociedade contemporânea superar as forças regressivas do capitalismo ou de qualquer organização política visando manter a dominação de uma minoria. Em 1992, ele escreve ainda:

«Com a comercialização e a condensação da rede comunicacional, o crescimento dos investimentos em capital e do grau de organização das instituições mediáticas, as vias de comunicação foram mais fortemente canalizadas e as chances de acesso à comunicação pública foram submetidas a constrangimentos de seleção sempre mais potentes. Disso resultou uma nova categoria de influência, o poder mediático, que,

utilizado de maneira manipuladora, pervertiu a inocência do princípio de publicidade. O espaço público que é simultaneamente pre-estruturado e dominado pela mídia de massa, se tornou uma verdadeira arena vassalizada pelo poder, no seio da qual se luta, por temas, contribuições, não somente para a influência mas antes para um controle, com intenções estratégicas muito dissimuladas, dos fluxos de comunicação eficazes.» (1992, p. 173)

4. Conclusão

Vimos que Habermas encara a questão da evolução em geral – evolução natural, evolução cultural – como um processo de aprendizado. Para poder articular essa hipótese meta-teórica com a teoria da modernidade e pensar os processos de racionalização modernos, precisamos de pensar algumas mediações e, entre outras, o papel das instituições nessa evolução. Uma teoria evolucionária supõe que as transformações são inteligíveis apenas a partir de estruturas estáveis, isto é, formas duradouras, semi-permanentes. Ao nível biológico como ao nível histórico-cultural, uma boa parte – senão a quase totalidade – das mudanças ocorrem de maneira aleatória. A introdução do conceito de aprendizado pretende mostrar que algumas dessas mudanças constituem um “progresso”, isto é, permitem por exemplo uma capacidade adaptativa superior, uma maior complexidade ou – no caso do pensamento humano – formas de reflexividade tornando possível uma acumulação consciente de elementos considerados como positivos. Sem pretender propor assim uma “filosofia da história” ou uma teoria geral, nem discutir as questões epistemológicas que essa perspectiva interpretativa implica, podemos aceitar pelo menos que os aprendizados pressupõem um quadro de referência relativamente estável para poder difundir-se.

As aquisições da dita “Modernidade” não podem reduzir-se a acontecimentos isolados, do tipo “enfim chegou Descartes”. O surgimento de uma esfera pública efêmera num grupo de burgueses alemães ou ingleses ou franceses constitui à cada vez uma mini-instituição. Se o funcionamento dessas instituições corresponde ao modelo comunicacional que gostaríamos ver como o modelo mesmo de uma democracia deliberativa, é ilusório pensar que essa estrutura institucional, possível num grupo reduzido onde vigoram relações interpessoais, pudesse ser estendida, numa forma de utopia rousseauista, à dimensão de uma sociedade. O tipo de estrutura que poderia garantir um mínimo de funcionamento comunicativo só pode ser pensado com a garantia do direito moderno. Aliás, no meu modo de ver, a teoria habermassiana do direito, em *Faktizität und Geltung*, apesar do todo que está nela escrito sobre a esfera pública, oferece uma e talvez a única alternativa viável à ideia de uma esfera pública efetiva. E isso porque o aprendizado da democracia precisa de uma institucionalização da lógica discursiva – seja no domínio das pretensões a verdade ou das pretensões a justiça. E

se existe hoje uma esfera pública científica é porque existem também instituições científicas. Da mesma maneira, pode constituir-se progressivamente uma esfera pública social normativa na medida em que as discussões sobre a justiça, no sentido amplo, encontram um quadro institucional adequado – as instituições do direito.

Talvez podemos concluir com essa citação :

«Pois o direito é um *medium* que possibilita o traslado das estruturas de reconhecimento recíproco — que reconhecemos nas interações simples e nas relações de solidariedade natural — para os domínios de ação, complexos e cada vez mais anônimos, de uma sociedade diferenciada funcionalmente, onde aquelas estruturas simples assumem uma forma abstrata, porém impositiva.» (HABERMAS, 2003, p. 45-6)

Referências

CARREIRA DA SILVA, Filipe. Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia. *Sociologia*, Lisboa, n. 35, p.117-138, abr. 2001.

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

COHEN, Joshua. Deliberation and democratic legitimacy. In : HAMLIN, Alan ; PETTIT, Philip. *The good polity: normative analysis of the state*. Oxford & New York : Basil Blackwell, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* : untersuchungen zu einer kategorie der bürgerlichen gesellschaft. Neuwied,Berlin : Luchterhand, 1962.

HABERMAS, Jürgen . *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen handelns*. Band 1-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987.

HABERMAS, Jürgen *Théorie de l'agir communicationnel*. 2 tomes. Trad. J.L. Schlegel et J.M. Ferry. Paris: Fayard, 1981.

HABERMAS, Jürgen (1981a), “La modernité, un projet inachevé”, *Critique*, n°413, octobre 1981, pp. 950-969. (1981e), “Die Moderne — ein unvollendetes Projekt” (1980), in (1981d), *Klein politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 444-464.)

HABERMAS, Jürgen. L'espace public': 30 ans après. *Quaderni*, automne, n. 18, p. 161-191, 1992.

HABERMAS, Jürgen. The public sphere. In : GOODIN, Robert E., PETTIT, Philip (Ed). *Contemporary political philosophy : an anthology*. Oxford, UK; Cambridge, Mass: Basil Blackwell, 1997. p. 105-108.

HABERMAS Jürgen. Tirer la leçon des catastrophes ? Rétrospective et diagnostic d'un siècle écourté. In : *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique*. Trad. R. Rochlitz. Paris: Fayard, 2000. p. 11-39.

HABERMAS, Jürgen. Valeurs et normes: à propos du pragmatisme kantien de Hilary Putnam. In: ROCHLITZ, Rainer (org.). *Habermas: l'usage public de la raison*. Paris: PUF, 2002. p. 199-236.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. G. Sperber & P. A. Soethe. São Paulo : Edições, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia entre facticidade e validade*. Trad. F. B. Siebeneichler. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 2003. 2 vol.

HABERMAS, Jürgen. Trente ans plus tard : remarques sur Connaissance et intérêt. In: RENAULT, Emmanuel; SINTOMER, Yves. (Org.) (2003), *Où en est la théorie critique?*. Paris: La découverte, 2003. p. 93-100.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de G. de Almeida, Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. *O ocidente dividido*, Trad. L.Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

HABERMAS, Jürgen. Espaço público e esfera pública política: raízes biográficas de dois motivos de pensamento. In : _____. *Entre naturalismo e religião : estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. p. 15-30.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialektik der aufklärung*. Frankfurt : Verlag S. Fischer, 1969.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SOLUM, Lawrence B. Constructing an ideal of public reason. *San Diego law Review*, Fall, p. 729-767, 1993.

A POLÍTICA COMO ATIVIDADE INTELIGENTE: considerações sobre a possibilidade de um novo conceito de espaço público

Edmilson Alves de Azevêdo¹

Este trabalho tenta trazer algumas reflexões e insistir sobre a continuada e necessária interferência teórica e política, na situação de empobrecimento e embrutecimento da ação e do pensamento, agravados, na presente conjuntura perplexa e confusa da vida humana, diante da completa paralisia política e da tagarelice dissonante da filosofia acadêmica ante a decadência, Da dimensão pública da vida política contemporânea.

1. Algumas premissas

Do ponto de vista filosófico, entendemos como “atividade reflexiva” não aquela tendência solipsista ou dedutiva que costuma ter na tradição cartesiana da expressão. O culto acadêmico da formação filosófica tem tido como resultado o fato de que, aquilo que deveria ser uma verdadeira “formação” (*Bildung*) redunde numa simples “deformação” (*Missbildung*). Neste caso sugere-se o corretivo da experiência, no sentido da experiência, unindo a filosofia à arte. Tanto ao filósofo quanto à filosofia é necessário compreenderem e interpretarem as circunstâncias e posições problemáticas, enfatizando aqueles aspectos e questões próprios da cultura. Isto contribui para uma atitude filosófica que põe ênfase nos problemas. Aqui a teimosia pode ser uma virtude. Concebo a atitude realmente filosófica como é tentativa extrema de insistir nos problemas próprios da cultura e que esta nem sempre sabe como dar-lhes uma solução adequada e satisfatória. Conhecer e ter Experiência são complementares. A urbanidade e a diversidade cultural, a pressa, ansiedade diante do tempo são o terreno natural da filosofia. A consequência dessas circunstancia é frequentemente a desorientação e a perda no sentido da experiência. Aqui a desastrosa ascensão do especialista, ocupando o lugar na fragmentada cultura contemporânea, termina por corroborar a dissolução da reflexão filosófica e a entrega de suas responsabilidades ao trabalho fragmentado e funcional daquele, o especialista.

¹ Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor Associado IV da Universidade Federal da Paraíba.

Até mesmo a própria simulação pode ser tida como uma forma de experiência. Neste sentido é possível se opor aceleração a lentidão. Toda mediação implica uma perda da experiência. Do ponto de vista originário, entre a experiência e o conhecimento há mais coincidência entre aquilo que se conhece e aquilo de que se experiência. Nossa vivência se dá de “segunda mão”, ou seja, daquilo que sabemos sobre o mundo, sabemos a partir do que nos é dito. Na pré-modernidade a experiência e o conhecimento estavam próximos e coexistiam. Nem sempre devemos considerar essa falta de experiência direta como uma falta, enquanto perda da experiência. Historicamente podemos dizer que, vista positivamente, essa concepção ampliada da experiência moderna, significa que a realidade surge, então, como um horizonte mais amplo, diferentemente do que acontecia noutros períodos da história. As experiências de segunda mão, por outro lado, resultaram em problemas específicos cuja natureza é marcada pelo aspecto da necessidade e da precariedade. A consequência é o aparecimento de medos, riscos e fenômenos correlatos como as catástrofes e o catastrofismo no horizonte da experiência e da vida presente. Na realidade antecedente à modernidade, com outros mundo da experiência, a insegurança e a ansiedade se passavam de forma mais objetiva e com uma intensidade de menor grau. Uma coisa se passa na esfera da realidade imediata e concreta. Já a outra se passa no plano da virtualidade, de difícil controle. Neste contexto da discussão a categoria da mediação empregada com tanta ênfase por Adorno é de máxima relevância. Sobretudo no que tange, de forma contrastante, à necessidade como categoria da experiência imediata, espécie de nostalgia da realidade do mundo concreto. O fato é que estamos obrigados hoje a aprender a viver no mundo segundo a condição mediada da experiência, por meios de suas representações. Assim, surge a necessidade da criação estratégias que nos console pela da perda de experiência imediata. Doravante se impõe a necessidade de designar o papel que exercem criações como a ciência, a política, o Espaço Público e a filosofia. Para Habermas cabe ao filósofo ser mediador entre a Ciência e o Espaço Público, a partir de uma concepção ampliada da experiência cujo eixo é ciência como paradigma. Tanto o filósofo como o político são aqueles que se pautam e gerenciam o saber não temático, ou seja, o saber não especializado. São assim aqueles ultrapassam os limites restritos do conhecimento científico, gerando e ampliando aquelas margens de possibilidades que escapam ao controle do saber técnico-especializado dos *experts*. O Espaço Público preserva e mantém alguma liberdade, mesmo quando vive cercado por especialistas e peritos. O saber técnico domina o limitado espaço do saber, pouco ou nada conhecendo de todo o resto do amplo espectro do saber e da cultura, onde o Espaço Público aparece sob a forma amputada do saber especializado. Não é mais tarefa dos especialistas a tomada de decisões. O mesmo pode ser dito também para os políticos profissionais. A política não é uma profissão. A ciência e a política são âmbitos plenos de consequência e seriedade para serem deixadas nas mãos desses

A política como atividade inteligente: considerações sobre a possibilidade de um novo conceito de espaço público

.....

especialistas. A atividade filosófica toma pé ali onde acabam os limites do saber especializado. A tarefa da filosofia não é dar soluções definitivas aos problemas. Seu alcance público está diretamente relacionado em se negar a se constituir numa especialidade, num mundo de “experts”, ou seja, ir muito além destes. Ali onde quando os biólogos, economistas, físicos, quando ultrapassam, nas suas atividades profissionais, os limites de suas especialidades e se estendem ao debate público, surge a política, momento no qual suas identidades civis começam a aparecer, identificando-os como sendo de direita ou de esquerda. Com as conclusões dos discursos dos especialistas e peritos pode-se constatar que não termina aí a solução dos problemas, pois é exatamente aí que a política dá os seus primeiros passos. À ciência se faz necessária uma integração a uma esfera muito mais abrangente da vida social e o mundo da vida. Devido ao seu senso de exclusividade cognitiva ciências e a técnica têm por natureza uma visão restritiva de seus compromissos sociais, por isso procura dissimulá-los a todo custo. Os critérios democráticos de decisões são aqueles elementos que devem pautar as discussões e as decisões. No estágio atual das sociedades da modernidade tardia, com a preeminência dos temas referentes à biopolítica e ecologia, mostra-se e evidente necessidade de que a Esfera Pública Política passe a ocupar uma relevância cada vez mais inquestionável. Parece evidente que assim seja pelo fato de que as atividades nestes âmbitos de ação passaram a ter, com a globalização, consequências que transcendem a consciência do alcance local. Assim, são necessárias tomadas de decisões de âmbito pública e universal. O que de fato se mostra é o caráter político dos problemas e não simples questões de natureza e ecologia, como pensam alguns. Cabe, sobretudo à filosofia, por sua natureza problematizante e crítica, colocar as pautas pertinentes para a discussão. Uma vez que as ciências da natureza não dispõem de critérios judicativos para decidirem sobre esses problemas. Seus limites terminam onde começa o debate público conduzido pela filosofia. Quanto à filosofia, sua principal tarefa é questionar os estreitos limites da discussão no âmbito das ciências. A filosofia e a ciência trabalham em regimes e ritmos diferentes. O trabalho da filosofia é do regime da reflexão sobre os processos, não tendo ela um papel funcional. Ela chega sempre depois (*nachträglich*): *A coruja de minerva só levanta o seu voo somente ao entardecer*. A filosofia está envolvida com a lentidão e a perda de tempo, daí ela não possui este regime funcional de ação típico das ciências e tecnociência, em particular. Muitos movimentos são apenas, na aparência, mudanças sociais, tecnológicas e culturais, nem sempre são movimento reais, mas apenas antes retrocessos ou acelerações. A filosofia é um agente que impulsiona a modernização, mas o faz pela instância da reflexividade, tornando aquela um movimento, um processo real. A filosofia e os verdadeiros filósofos são atraídos pelos problemas reais e suas dificuldades, por isso, hoje é relevante que eles se ocupem da política, da mudança social, pois representam problemas. A situação atual mostra que a política assume grande relevância, em especial porque as questões

e respostas dadas a no presente mostram-se caducas, sofrendo de certa inércia. Os processos institucionais atuais não correspondem mais à complexidade do presente. São mecanismos antiquados e nada mais dizem, precisando assim, serem repensados. Pensemos aqui, por exemplo, nas questões relacionadas ao sentido de território, o problema das identidades e a mistura intercultural que são férteis campos para o trabalho filosófico. Existem problemas e questões que já não são o que parecem e aquelas que já não são o que eram. A relação entre a Esfera Estatal e a Espaço Público é uma daqueles problemas que precisam ser levados em consideração quando se pensa a situação no atual estágio da modernidade tardia. Uma reformulação conceitual se faz necessária quando se vê essas questões da ótica da tradição da esquerda socialdemocrata. Em contrapartida, a direita neoconservadora não deixa de tenta impor suas teses na discussão, caracterizando-se por uma crença numa vitória definitiva, nas duas últimas décadas. Numa tradição que vem de longa data, a esquerda recusa o conceito de representação, tanto quanto a ideia de mediação política, optando por uma concepção da democracia direta e participativa, inspirada num desejo de ação direta no processo político. Em tudo isso há um inequívoco engano, colocando de modo inconsequente os elementos no debate político. A complexidade da atual realidade, a complexa agenda política, sopram na direção de outra posição. É preciso repensar a relevância, já colocada pela tradição socialdemocrática, de se pensar o tema do Espaço Público, procurando separar as relevantes diferenças entre este e a Esfera Estatal.

O conceito de Espaço Público representa propriamente o eixo central questão da mudança das sociedades tardio-modernas. É notória a recusa da direita em levar a sério o tema do Espaço Público. Já esquerda sempre a pensou atrelada à Esfera Estatal. Portanto, é imprescindível trazer para a agenda da discussão política contemporânea o conceito de um Espaço Publica transformado e renovado. Essa discussão importa a uma vasta audiência numa ampla gama de interesses que atinge a todos.

Aqui o problema do Estado, tal como foi e vem sendo pensado tradicionalmente, ocupa um papel relevante, como vimos anteriormente. Contudo, é necessário, antes de tudo, colocar-se os conceitos e, na sequência a questão da sua aplicação à realidade. O pensamento deve se pautar pela emergência de novas dinâmicas como sua força propulsora. Por exemplo, pensar o desaparecimento do Estado tal como foi frequente na tradição anarquista e socialista, parece ser um equívoco. Esta realidade política não deve ser pensada mais como uma simples unidade territorial soberana, de acordo com a tradição. Pensá-la como uma unidade territorial plenamente delimitada, dotada de soberania, imbuído das funções de defesa e autossuficiência econômica, é cair no erro da filosofia política tradicional. Uma nova concepção de soberania política depende agora da junção de outro espaço que permita outras perspectivas. Na soberania política é preciso articular outro espaço onde as decisões não passem mais por uma

visão unilateral, mas que sejam efetivadas a partir de decisões conjuntas. Compreendida sob esta nova ótica a soberania se fixa agora numa codecisão, evitando, os desafios casuísticos do Estado, nos quais este, no exercício de sua sustentabilidade, se submete a um jogo de abdicação de soberania que vai de encontro à sua própria definição de autonomia. Isto quer dizer que o estatuto da soberania implica compartilhar o processo de tomada de decisão, diante de possibilidades infinitas. É visível a tendência à mudança, uma vez que se faz necessária uma compreensão diferente dentro do organismo social e político com seus novos processos de gestão, e nisto a superação de um conceito de soberania passa pelo desatrelamento aos Estados. Trata-se, então, de enfrentar a lógica da globalização no sentido de uma interdependência e da necessidade de transformação do poder na perspectiva de uma lógica da cooperação. É chegado o momento de superarmos a concepção da sociedade segundo a lógica do *container*, na qual a divisão da realidade do mundo em pedaços ou peças idênticas no seu conjunto, com a mesma dimensão e chegarmos a uma compreensão mais dinâmica e mais complexa na qual a diversidade mantenha sua dinâmica e autonomia. Cabe, assim pensar na existência futura de impérios, cujas fronteiras passam por um regime mais flexível e fluido, cujo resultado é a superação das fronteiras nacionais. Portanto, repensar a questão do Espaço Público em termos atuais quer dizer produzir mecanismos de tradução entre os distintos sistemas sociais. No interior, tanto quanto na periferia desses mecanismos, a autonomia e a identidade próprias dos diferentes sistemas precisam ser mantidas.

Da necessidade de uma tradução dos sistemas sociais, com suas semânticas, sugere-se que cada um deles, nesse processo, possa manter suas autonomias e seus próprios interesses recíprocos. Não convém pensar essa relação intrassistemática como se cada um se submetesse ao outro, como foi pensado, por exemplo, na relação entre a arte e a política. Não há aqui um ponto de vista externo do qual um sistema possa exhibir de fora as coisas. Vivemos numa política da imanência.

É necessário que cada um procure educar a si mesmo, aprendendo a aprender. A capacidade de aprender significa que a possibilidade aprendizagem possa por si mesma fomentar suas próprias condições de possibilidade. Aos políticos, tanto quanto aos economistas, exige-se compreenderem que os respectivos sistemas devem procurar agir segundo um princípio de mútuas obrigações, juntamente com seus subsistemas respectivos. Em não sendo assim, toda que qualquer solução exógena redunde em mera imposição e mando, impedindo as autênticas soluções dos verdadeiros problemas.

Desde o início da Modernidade Esclarecida se entendeu que nem todas as coisas estão disponíveis para nós. Pensar de outro modo é simplesmente deixar de lado os riscos para nós da perda total das reais condições da experiência e sua relevância para nossa existência. E aqui a referência básica é a avassaladora emergência e avanço da revolução técnico-científica, o domínio

das tecnologias da informática (telemática) e das biotecnologias. Isto nos conduz ao pensamento das consequências resultante na invasão do Bios, da vida, do mundo do genes, com seu caráter vicário história, com a consequente aumento da velocidade e a aceleração da Natureza.

Nossa experiência mundana está eivada de muitos componentes que ultrapassam os pretensos limites da nossa soberania. Devemos estar consciente da nossa venerabilidade, bem como que nem tudo está à nossa disposição e ao nosso serviço. Não temos um total domínio da nossa natureza corporal e esta não depende somente do domínio absoluto da nossa vontade, assim como a esfera do consumo e sua política não podem se fundar numa arrogante pretensão. Devemos reconhecer nossa ignorância, enquanto nos damos conta de que não podemos ter o domínio cognitivo sobre a totalidade do real. Sobre certos aspectos somos como plantas e a nossa natureza humana muito tem a ver com nossa natureza vegetal. Enquanto pessoas, somos atravessados, na qualidade de objetos que também somos, por um aspecto fundamentalmente *patético*, no sentido original do termo, isto mostra um aspecto e uma dimensão do nosso ser no mundo que diz o que somos a partir da nossa relação com os outros e daquilo que fazem de nós. Neste sentido, a experiência do ridículo e do trágico que há em nós significa uma condição primeira que funda nossa experiência. Isto vai de encontro a nossa excessiva pretensão de seriedade. O pensamento de um modo plural de ser e de um mundo cada vez mais pluralista é mais efetiva e mais real. Aqui estão em jogo, cada vez mais, outros visões da mesma realidade, o que deveria nos convencer de que a verdadeira aprendizagem passa pela tomada de consciência da nossa natureza patética, trágica, cômica e ridícula. Antídotos contra a arrogância do humano. Assim mostra-se relevante a capacidade de se colocar no ponto de vista do outro, pelos olhos dos outros. Se os interesses são coimplicados, o mesmo vale para os pontos de vista. O sério caracteriza-se pela homogeneidade, unilateralidade e a unicidade. A perspectiva do outro é excluída. O exercício do riso e do cômico está mais de acordo com o ponto de vista sociedade aberta, plural, politicamente não violenta e inspirada na negociação. Configurar-se-ia outro modelo de racionalidade fundada na negociação com consequências relevantes.

Na modernidade tardia, com a instauração de uma globalização, com as apresentação mediáticas crescentes, as transformações sociais futuras serão cada vez mais marcadas pelo domínio do ridículo/risível. *O sem sentido da hiper-exposição própria do mundo da mídia em que vivemos vai ser um mecanismo de mudanças.*

2. Governar e aprender

Estes dois verbos mostram certa incompatibilidade. É privilégio do poder não aprender. O poder quanto mais manda, indica, ordena, menos aprende ou não aprende mais. Aprender

é algo que o poder não mais *necessita*, e que quiçá nem *possa*. Combinação de autoritarismo, mandonismo e cegueira. O poder põe no lugar do *saber*, o *dar ordens*. “Governas ou aprendes?” tradução atual do “estudas ou trabalhas”.

É possível, assim, definir o poder como um lugar certo para a ignorância. *Não sei, logo governo!* Eis a sua alegação. A política estaria condenada a não aprender, considerando-se, importância dos espaços de aprendizagem social. Geografia trágica. Puro mandonismo. O Brasil que o diga. Naturalmente o poder inclina-se colocar o regime das ordens no lugar do saber. “Ou ordenas ou aprendes”. “Manda quem pode, obedece quem tem juízo”, diz a sabedoria popular. O poder seria, assim, algum lugar para a ignorância? Não sei, logo dou ordens! Com isto, estaria fadado aos regimes da ignorância e da não aprendizagem.

Contudo novos ventos sopram no horizonte da política. Ela foi banida deste espaço da ignorância. Está doravante obrigada a lutar, como qualquer mortal, uma vez que precisa fugir da perplexidade, ou seja, precisa aprender. Numa sociedade inteligente, complexa, plural, a todos, até mesmo a política, cabe à escolha entre a *autoridade ignorante* ou a *deliberação inteligente*. A sua manifesta parcialidade convencional, seus meros jogos estratégicos de conveniência, seu oportunismo, seus esquemas rígidos e convencionais, fomentam certo mal-estar. Daí a pouca consideração que se tem da política como maneira de inteligente de pensamento.

Todos os âmbitos da realidade humana encontram-se afetados pelo que se convencionou chamar de sociedade do conhecimento. A permanente renovação e a criação são o seu fio condutor. A exigência de criatividade afeta tanto o mundo empresarial quanto o artístico. Vive-se sob o regime do novo e da novidade. Novos desafios são impostos pela tecnologia. Se, por um lado vive-se a inércia cotidiana dos sistemas políticos, de outro a dinâmica da economia, da cultura, a ciência e a tecnologia, vivem uma sucessão de mudanças que incômoda à política. As inovações são introduzidas pela criatividade, pelas esferas da sociedade, jamais pela política e suas instâncias. Poder rima com inércia e estupidez. O esquecimento daquilo antes aprendido é o princípio motor da política. Resultado, a inércia é o seu corolário. A política sofre de uma vacuidade sistêmica que afeta as pessoas a despeito delas próprias. Há uma burrice política coletiva, por oposição a outros âmbitos da vida social que sustentam um alto padrão de criatividade. Essa paralisia da política, sua falta de vigor, contamina outras esferas, produzindo assim uma esclerose generalizada nas decisões na Espaço Pública. A política esbarra na sua incapacidade para desenvolver atitudes e iniciativas criativas que possam reverter às formas convencionais de ação. Com isso outras esferas da vida social como o mercado, as artes e o espetáculo substituem a política, despertando assim o entusiasmo dos cidadãos. De resto, sobra para a política o desafio de gerar novas possibilidades diante das mudanças globais e seus espaços, da pressão entre o privado e o local. Cabe pensar

as possibilidades e necessidades de novos espaços, mais inteligentes e fluidos, próprios da política.

No passado, a tarefa do Estado Nacional era procurar solucionar os problemas referentes ao controle do poder e dar segurança, frente ao medo derivado de fontes externas e internas, efeitos da guerra. O Estado de Bem-Estar Social se colocava como meta a garantia de redistribuição da renda e da riqueza nacional, como forma de enfrentar a pobreza. Já às sociedades do conhecimento competem gerir o saber e enfrentar a ignorância. Para elas é de máxima relevância a renovação da política e do poder em novas formas de Espaço Público. O Estado nacional se viu diante do imperativo de enfrentar a *impotência*; o Estado de Bem-Estar teve como meta enfrentar a *pobreza*. Já as Sociedades do Conhecimento a *ignorância* é o seu grande desafio. Nestas há um necessário envolvimento entre o poder, a informação e o conhecimento. Se questão chave para solução dos conflitos durante os séculos XIX e XX era o controle dos meios de produção, no atual estado pós-convencional da modernidade tardia, o principal problema é o governo e domínio dos 'signos'. A *videocracia*, o *poder da imagem*, são os seus desafios. Criar conhecimentos e administrá-los tornaram-se questões cruciais para a organização do mundo. Nas sociedades do conhecimento a capacidade de aprender tornou-se um imperativo de sobrevivência. E nesse processo a política como a atividade central das sociedades, não pode se furtar às exigências do espírito do tempo.

3. A superação das ideologias fechadas

Sem o fechamento ideológico espaço para as novas ideias significa o ressurgimento da política como atividade inteligente. Na filosofia e teoria política, a partir dos anos 90 do século passado a informação e o conhecimento tornaram-se temas atrelados à questão do poder. Na sociedade do conhecimento a aptidão a capacidade de aprender é condição *sine qua non* de sobrevivência dos sistemas sociais. A política não pode deixar de cumprir esta exigência. São agora cruciais conceitos como saber, ideias, argumentação ou conhecimento como condições básicas destas novas sociedades.

4. O retorno do cognitivo

O conceito de aprendizagem social mostra a direção a seguir na influência das ideias diante dos interesses. A política não seria apenas entendida como um conflito de interesses, mas também como algo impulsionado por processos de elaboração da experiência social. *Aprender ou não aprender, eis a questão.*

Na sociedade do conhecimento: aprender é o novo imperativo. O grande desafio da humanidade já não é mais o domínio da natureza, mas o avançar no domínio da informação e da organização. O saber transformou-se num valor raro e valioso. O domínio do conhecimento na sociedade atual sociedade já não quer dizer saber muito, mas sim pouco, com relação ao que é fundamental saber. Com a complexidade e as incertezas aumenta consequentemente o alto valor do saber como grau distintivo desse tipo de sociedade. Nela o governo seria a capacidade política de aprender, visto que o mero poder, sem saber, sem persuasão, sem qualificação cognitiva, quer dizer algo de pouco valor e inadequado para as tarefas das sociedade emergentes. As hierarquias, como princípio organizador das sociedades, perdem seu valor e esgotam suas possibilidades. A incapacidade de aprender é a melhor definição de uma política autoritária. Enfrentar a imprevisibilidade é a tarefa fundamental da política inteligente. Isto somente poderá ser obtido com o desenvolvimento de competências fundamentais gerais e de disponibilidade para aprender e inovar. A tarefa da política é civilizar o futuro.

Na presente situação histórica, se faz urgente a introdução de procedimentos reflexivos numa política dominada pelo imediato, pela tirania do presente, pela inércia administrativa ou a desatenção diante do comum. A aprendizagem para o processo somente ocorrerá se os indivíduos forem capazes de chegarem a conclusões fundadas nas suas experiências e à medida que estas façam parte da memória e dos procedimentos das organizações como inteligência coletiva. O saber de uma organização não é o que está na cabeça dos seus membros, mas sim nos sistemas de regras, cultura da organização, procedimentos, rotinas e processos, sistemas de negociação, decisão e resolução de conflitos. Só assim se pode referir a “aprender a governar” ou de uma “inteligência da democracia”. É possível listar seis propriedades ou requisitos para o exercício inteligente da política: *reflexibilidade, flexibilidade, deliberação, inovação, autolimitação e cooperação*. A política só pode estar em condições de aprender se introduzir hábitos de reflexão, for capaz de alterar os seus procedimentos, se for exercida num espaço deliberativo. A política precisar lidar com as novidades, os agentes políticos, à medida em os agentes aceitam autolimitarem-se e cooperarem.

5. Reflexão

O conceito de reflexão se aplica ao caso de um ator que consegue manter certa distância em relação àquilo que está instituído, em relação às práticas rotineiras e comuns, quando procura superar as limitações da rotina diária e seus automatismos, baseados em preconceitos que precisam ser revistos, imprimindo assim uma correção generalizada. A função da política é permitir que a sociedade possa adquirir certo distanciamento em relação a si mesma. Assim,

a reflexividade permite que ela possa examinar crítica e anti-dogmaticamente os seus hábitos. A capacidade e o querer aprender estão associados ao aprender a viver na instabilidade. A formação de um novo saber requer uma capacidade de suportar a insegurança oriunda de novas opções. A consciência da insegurança e do risco faz parte da aprendizagem. É preciso assumir a situação de insegurança. Não assumir ou não querer assumir os riscos é o maior de todos os riscos. Do mesmo modo o maior engano consiste em impedir sistematicamente que alguém se engane a si mesmo ou aos outros. Quem se pretende não se enganar a todo custo, já se enganou. A única coisa que se consegue, assim, é enganar-se logo de início. As ciências sociais tem dado grande destaque ao conceito de reflexividade. A reflexão é a capacidade de introduzir certa distância relativamente aos interesses imediatos. Isto permite colocar questões tão importante tais como: saber em que medida podemos colocar em cheque um bem coletivo. Interesses que são perseguidos de maneira irreflexiva, podem acarretar alguns riscos. A simples consecução de bens privados leva a uma situação que é desastrosa para todos. O exemplo do uso individual automóvel é mais óbvio desta verdade. O engarrafamento do trânsito é a consequência mais clara de uma ação privada e irrefletida com consequências desastrosas para toda a sociedade. A perplexidade e a ignorância a respeito daquilo que é mais conveniente deve-se a existência de muitos problemas políticos, econômicos e sociais, e não à má vontade da parte dos agentes, nem a uma indisposição para chegar a um acordo. A reflexão quer dizer, para a política, descoberta da ampliação da própria perspectiva. O desafio do presente é encontrar uma “democracia reflexiva”.

6. Maleabilidade

A inteligência é a possibilidade de usar a capacidade estratégica para rever, atualizar, corrigir ou modificar a própria posição. Na política não basta apenas mudar para que haja aprendizagem, pois alguns processos de mudanças não são mais do que resultados gerados pela pressão da realidade, a exigir determinada reorientação ou simples adaptações oportunistas a um contexto singular e novo. São necessárias, para existência de verdadeiras mudanças, correções inteligentes de preferências, convicções, formas de pensar e de agir. O elemento normativo é fundamental como base para correções inteligentes das preferências, convicções, formas de pensar e de agir, pois são algo mais do que uma mera adaptação a novas constelações de interesses com vistas à mera sobrevivência. O comportamento político exige mais do que simples modificação motivada pelas mudanças da situação. Vale dizer, ele não é simplesmente circunstancial e casuístico. É necessário que uma atuação se configure como mais oportuna ou justa com relação às demais. Na razão da mudança de comportamento está uma valoração das possibilidades e alternativas de acordo, a partir de critérios de justiça

ou proporcionalidade. A inteligência na atividade política se avalia pela valorização das inúmeras possibilidades de ação. Nisto o valor da aprendizagem política surge marcado pela intencionalidade no sentido da modificação. Quer dizer, a verdadeira mudança inteligente na política exige mudanças nas convicções, nas preferências ou no conhecimento do agente, sobretudo no que diz respeito a uma mera reação a um impulso exterior. Isto não mais é suficiente. É preciso sempre e cada vez mais uma capacidade flexibilidade e resiliência. O grau de relevância não se refere a graus quantitativos de mudança, mas à mudança continuada, segundo a necessidade. O tipo de mudança, baseado na vaidade pessoal e oportunismo, denotando falta de ideias e convicções, é pouco inteligente. As organizações, assim como os indivíduos, agem inteligentemente quando se dispõem a encarar os procedimentos necessários para sua transformação. É necessária, para isto uma aprendizagem complexa, mudanças de fins. A rigor trata-se de encarar a possibilidade de distinguir qual o tipo de mudanças que se quer e qual o meio para tal. Enfrentar um problema cuja solução supere o receituário habitual e rotineiro.

7. Política e deliberação

A inteligência coletiva e seus processos são a via mediante a qual as sociedades aprendem. Denomina-se “comunidades epistêmicas” aqueles nichos que se destacam pelos procedimentos de deliberação política. Esses procedimentos ou processos de deliberação políticos são formas de combater coletivamente a perplexidade e programar a formação do juízo público. Este esforço comum é dotado de sentido pela simples razão de há uma evidente, absurda, descomunal mostra da ignorância à qual é preciso enfrentar, usando-a como meio. O exercício participativo é um traço marcante da inteligência e somente através dele uma sociedade madura dá início, implementa procedimentos, novos âmbitos e instituições como formas de autoexperimentação, dotando-se, assim, de espaços reflexivos e deliberativos. A condição para tal é que sejam comunicativamente compreendidos como aquilo que faz sentido à medida que se reconhece o estado de ignorância e se quer superá-lo. O sentido de uma democracia deliberativa enfatiza a centralidade dos processos e das instituições para formar uma vontade comum diante de um modelo de democracia, entendida como negociação de opiniões e preferências já dadas. O Novo Espaço Público é um espaço onde podemos convencer e ser convencidos, ou junto amadurecer novas opiniões. Nela as discussões funcionam como geradoras de informação como um *plus* que pode confirmar, e ainda modificar, os nossos pontos de vista. No paradigma republicano da Nova Esfera Pública, os interesses dos sujeitos, não são desde sempre adquiridos ou visões de mundo incontornavelmente incompatíveis, mas antes processos que levam à formação

e transformação das opiniões, dos interesses e das identidades dos cidadãos. O que interessa como fim é a criação de interpretações coletivas e comuns de convivência em vez da satisfação dos interesses particulares. Os processos desempenham um papel decisivo neste momento, pois os interesses e as preferências não estão desde sempre predeterminados, nem constituem um conjunto de atitudes amplamente coerente. Aos atores faltam, em geral, a consciência própria daquilo que querem, daquilo de que se trata quando o assunto são os seus interesses mais verdadeiros. Com outras palavras, o processo democrático implica, então, aquilo que permite que os participantes possam ter uma relação a si mesmo de forma esclarecida e, assim, possam formar uma opinião a respeito daquilo que está em jogo. A força política da deliberação política encontra-se precisamente, na sua capacidade de institucionalizar a descoberta coletiva dos interesses. A justificação epistêmica da democracia é a expressão que podemos empregar para esclarecer propriamente a deliberação e sua força.

A incerteza sobre o que aquilo que se pretende de forma explícita é a condição necessária, mas não suficiente, para que haja democracia e não autoritarismo. A luta comum contra essa situação de perplexidade via os processos comunicativos, é a outra condição que, embora eivada de conflitos, é irrecusável tanto para nós como para nossos adversários.

8. Diversidade e inovação

O que poderíamos chamar de ação e democracia criativas é a consequência da política enquanto prática deliberativa, que resulta finalmente num domínio de surpresas e aprendizagem coletivas.

Os espaços democráticos são produtos da incerteza e um indicador de qualidade. No que se diferenciam, na política, programas e projetos? Os primeiros derivam do fascínio da política pelo presente e o imediato. Isto limita, em muito a capacidade da política de perspectivar-se, sendo ele o seu âmbito mais próprio. É marca do Realismo político significando a incapacidade ou impotência em configurar o espaço social no momento apropriado. O excesso de incertezas, traço própria da política enquanto atividade humana, nos leva a pensar esta como o domínio do ineditismo e da incongruência. São traços que não distinguem o perfil de outras atividades profissionais. Embora dotadas de dignidade, elas estão alheias às inconstâncias da política. Na política as simples regras da experiência não bastam como marcos reguladores deste tipo de ação.

9. Auto-restrição

Toda unanimidade é burra, segundo Nelson Rodrigues. E na política não é diferente, ter sempre razão é sinal de burrice político-política. Uma organização aprende quando

garante a sua sobrevivência por si mesma, descobre e corrige as consequências destrutivas do seu próprio modo de operar. A tendência à auto-restrição às suas costas a antevisão de um favorecimento comum, consequência das ações coordenadas e integradas. A atuação cooperativa mostra a possibilidade de que os atores sociais possam a estar na posse de um modo reflexivo de agir. A complexidade exige dos atores sociais uma forma de agir coordenado enquanto forma de governo mais apropriado a ela enquanto complexidade social.

10. Colaboração e parceria

O que significa 'política inteligente? Em primeiro lugar, a política é um jogo, cooperativo pelo poder. Mas para que esse jogo seja racional ele deve ser cooperado, coparticipativo e limitado no seu exercício. A coordenação é um fato necessário numa sociedade de crescente interdependência entre vários planos e territórios. Nos governos diminui cada vez mais sua qualidade quando se faz apenas em nome das lógicas do poder, no interior dos Estados, na ordem internacional. É necessário enfrentar o desafio de se criar procedimentos governamentais para além da unilateralidade, da hierarquia e da homogeneidade em pró de sistemas multilaterais, pós-soberanistas e pluralistas.

Diante da atual complexidade é preciso compreender o poder não como exercício de força isolado, soberano e unilateral. Esta é uma concepção reducionista e unilateral, inapropriado para cumprir os objetivos e desafios do nosso mundo. Estes exigem nossa capacidade de compreensão e condução desse processo. Cooperar é, portanto o procedimento mais adequado e melhor para que se possa atingir de forma plena o que seja o próprio bem-estar comum. O permanente exercício da cooperação leva à modificação da própria percepção desse bem-estar comum. Isso evita a expectativa de hegemonia que produz consequentemente a instabilidade, consequência das decisões unilaterais de curto prazo. As artes da cooperação e do uso inteligente das perspectivas de poder, nas suas novas modalidades de legitimidade pelo poder global, não derivam da força militar.

Num ordenamento multilateral cumpre levar em consideração a influência, quando se trata de proteger aqueles bens que implicam cooperação e vigilância, em vez da unilateralidade das decisões, pelo uso de uma gestão globalizante, buscando suplantar o poder. Levar o mundo a sério quer dizer pensá-lo como algo que já é verdadeiramente comum e laborar por meio de estratégias mais refinadas com o objetivo de identificar aquilo que é melhor e convém para todos. Na época da globalização as estratégias autoritárias e exclusivistas do poder tornam-se cada vez mais inadequadas no interior dos Estados, com função exclusivista do benéfico próprio. Nesse mundo ter autoridade exige ter melhor inteligência.

11. Conclusão

As posições postuladas por Jürgen Habermas com sua obra seminal *Mudanças Estrutural no Espaço Pública*, desencadeou, desde sua publicação, há cinquenta anos, longos e intermináveis debates. O que mostra sua pertinência e inovação. Da distância temporal, a pergunta que se coloca se refere à sua vigência no panorama da discussão política no panorama de uma sociedade que, em muito, se diferenciou sob muitos aspectos. Sabemos que o próprio Habermas, em um prólogo de 1990 à nova edição da obra, se esforçou por fazer algumas revisões relevantes, à medida que a Espaço Público não mais se funda num a concepção singular e abrangente. As instabilidades da situação política fragmentaram os ideais de uma Espaço Público universal. Este trabalho aqui apresentado pretende contribuir com a continuidade do debate e os esclarecimentos dessas novas dificuldades e possibilidades daquilo que podemos chamar de uma Um Novo Espaço Público, reafirmando de maneira crítica, a ideia de Espaço Público, sua pertinência normativa a partir de reformulações que possam dar conta das novas perspectivas da sociedade atual e o conjunto de suas experiências políticas e plurais. Uma obra se mostra fecunda quando os problemas por ela tratados não deixam de ter pertinência e vigor na continuidade do tempo e este é o caso, nos parece, da obra *Mudança Estrutural da Espaço Público* de Jürgen Habermas. Foi isto que buscamos mostrar neste trabalho. Pensar Habermas, com Habermas, indo além dele. Pensar e Aprender.

Referências

MUDANÇA ESTRUTURAL DA ESFERA PÚBLICA: cinquenta anos de um texto atual e multifacetado

Gilvan Luiz Hansen¹
José Eliezer Teixeira Pereira²
Rosely Dias da Silva³
Solange Machado Blanco⁴
Tânia Marcia Kale⁵

1. Introdução

Cinquenta anos se passaram desde que Jürgen Habermas lançou sua obra “Mudança estrutural da esfera pública” (MEEP), mas em que pesem as transformações sociais profundas que se fizeram acontecer desde então, o texto do referido pensador alemão continua atual.

No direito, na educação, na gestão institucional, na economia, nas relações sociais em geral, a MEEP permanece como um texto intrigante e provocador, desafiando-nos na interpretação, mas também nos levando a perceber que, “apesar de tudo o que fizemos, ainda somos os mesmos e vivemos como os nossos pais”.

Em meio século, diversas modificações se processaram no âmbito geopolítico, tecnológico e social, mas o significado da esfera pública ainda se mostra como enigma a ser deslindado pelo nosso tempo.

O presente trabalho consiste num esforço coletivo que se move na expectativa de podermos compreender melhor o impacto da MEEP, de Habermas, sobre os cinquenta anos que separam a obra criada do momento da criação. Para tanto, procuraremos transitar sobre

-
- 1 Gilvan Luiz Hansen é doutor em Filosofia, docente do Departamento de Direito Privado da Universidade Federal Fluminense (UFF), do Mestrado Profissional em Justiça Administrativa (PPGJA/UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas e Sociais (PPGSD/UFF). Também é líder dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”, ambos registrados no CNPq. Os demais autores são mestrandos do PPGSD/UFF e participantes dos referidos Grupos de Pesquisa.
 - 2 Mestrando do PPGSD/UFF, advogado e participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.
 - 3 Mestranda do PPGSD/UFF, docente universitária, servidora pública (UEL) e participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.
 - 4 Mestranda do PPGSD/UFF, servidora pública (UFF) e participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.
 - 5 Mestranda do PPGSD/UFF, docente universitária, advogada e participante dos Grupos de Pesquisa “Habermas: concepções e interlocuções” e “Democracia, Estado de Direito e cidadania”.

alguns aspectos que a obra suscita, mediante desdobramentos crítico-reflexivos provocados pela MEEP. Tal análise se dá a partir do enfoque da mediação de conflitos no âmbito das relações sociais e também a partir da gestão universitária, vislumbrando os desafios internos e externos às instituições universitárias no que diz respeito à formação da esfera pública.

2. Esfera pública e a mediação de conflitos

2.1 A formação da esfera pública europeia e brasileira: contrastes e desafios

O descobrimento ou o “achamento” (termo utilizado por alguns historiadores) do Brasil derivou, dentre outros motivos, do fato de que Portugal muito cedo se tornou uma monarquia centralizada e assim havia capital para uma aventura a procura de benefícios materiais: ouro e especiarias.

Havia, por outro lado, um sonho por uma nova terra influenciando e encorajando os expedicionários provenientes do contato com genoveses na Itália, que tinham a técnica da navegação. O espírito do povo português por novas terras, uma necessidade histórica, fez personalidades tal como o navegador Pedro Álvares Cabral tornarem-se grandes nomes. Esse processo histórico não aconteceu por acaso, pois foi fruto de outro processo dialético: comércio e imperialismo.

No contato com os nativos, o clero estava interessado com a catequese. Os religiosos acreditavam que os índios eram seres humanos que precisavam ser educados na fé cristã para terem o livre arbítrio na escolha entre o bem e o mal. Em outras palavras, eles seriam seres racionais e não apenas animais. Quanto à nudez dos tupinambás, seria um sinal de almas puras e inocentes. O capuchinho francês Claude d’Abbeville publicou em 1612, no seu livro *História da Missão de Padres Capuchinos no Maranhão* (apud CALDEIRA, 2008, p. 33):

A vergonha provém, com efeito, da consciência da malícia do vício ou do pecado, e esta resulta do conhecimento da lei. *Peccatum non cognovi* [eu não teria conhecido o pecado], diz São Paulo, *nisi per legem* [se não fosse pela lei]. Como os maranhenses jamais tiveram conhecimento da lei, não podiam ter, tampouco, consciência da malícia, do vício nem do pecado.

O êxito das grandes navegações dependeria da obtenção de riquezas e o Brasil seria apenas um ponto de parada na rota para as Índias. Os colonizadores deveriam lutar para o sucesso sem estarem limitados pela moralidade. O primeiro conflito com os nativos foi trágico: expulsão de suas terras e mortandade pelas doenças trazidas pelos portugueses. Os quadros retratando harmonia entre portugueses e índios que são expostos em museus estão muito aquém da realidade, pois seus autores foram pintores do século XIX vindos da Coorte

Portuguesa. Essa realidade está apreendida num relato objetivante do calvinista francês Jean de Lévy por ocasião de sua visita ao Rio de Janeiro em 1556, “em verdade, penso que esses selvagens pouco diferem dos animais” (CALDEIRA, 2008, p. 35). As censuras morais foram excluídas pelo fato de se tratar o índio como coisa e como não há que se falar em moral nas coisas, surgiu a justificação para o excesso de crueldade.

Diante do fracasso das capitanias hereditárias, primeira organização de latifúndios no Brasil, foi instaurado um governo central e começou a exploração econômica da cana de açúcar. Para encontrar uma mão de obra rentável, utilizaram os índios e africanos como escravos. Os europeus perceberam que os escravos não eram apenas mão de obra, mas poderiam ser produtos num comércio chamado de “tráfico negreiro”. Os colonizadores dissolveram a dignidade humana em valor de troca e substituíram a vida pelo comércio. Os negros vinham de regiões variadas da África e não se conheciam, uma vez que os Senhores não desejavam que eles tivessem algum estado de organização. A história das sociedades ocidentais (europeias) marcadas por lutas entre classes (feudalismo/burguesia) não ocorreu, neste primeiro momento da história brasileira, por não existir um espaço comunicativo de acesso livre capaz de criticar a escravidão. A resistência dos negros africanos, não tão intensa como a insurreição ocorrida no Haiti, foi na formação e estruturação dos quilombos, onde também havia brancos.

Ao contrário do que se poderia imaginar, nasce um espírito de brasilidade, uma filiação por todos que habitam a Colônia, por ocasião da invasão dos holandeses. Para ganhar postos de comércio de escravos, a invasão holandesa resultou numa luta na qual estiveram juntos, não apenas os portugueses, mas os colonos, os índios e os negros. Apesar do grande cruzamento de progênes (índio, negro e branco) na formação do povo brasileiro, não havia aflorado o nacionalismo. Segundo Habermas, em seu livro *A Inclusão do Outro*, “o princípio de nacionalidade significa um direito a autodeterminação nacional” (HABERMAS, 2002, p. 159): isso era inexistente, ainda, naquela época.

Ainda em meados do século XVIII, ao contrário dos espanhóis no continente americano, os portugueses não haviam encontrado o tão sonhado ouro, até que os bandeirantes o encontraram em Minas Gerais, gerando uma grande corrida de aventureiros portugueses para o Brasil. Com chegada desses garimpeiros vindos da Europa, desenvolveu-se uma esfera pública, visto que os filhos dos portugueses daqui iam estudar na Europa e voltavam impregnados com as ideias e os ideais iluministas resultantes da esfera pública europeia. Essas pessoas esclarecidas começam a formar lampejos de uma opinião pública, ainda elitizada e restrita, mas geradora de críticas e de movimentos sociais contra a dominação portuguesa como, por exemplo, a inconfidência mineira. Entre outras tantas, ela foi a mais proeminente. A Coroa Portuguesa montou um grande processo de julgamento de caráter inquisitivo, condenou inúmeras pessoas e ao final, numa ostentação, enforcou Tiradentes.

No outro lado do Oceano Atlântico, ao início do século XIX, com a Inglaterra como potência dominante, houve o interesse numa mão de obra livre, então, mais interessante ao capitalismo, assim o sistema colonial baseado na escravidão começou a ruir. Junto com os movimentos para a autonomia da colônia, entraram as ideias de liberdade de comércio e de expressão, porém não era uma liberdade igual para todos. Falava-se em autonomia e não em independência.

Na Europa, Portugal estava acuado pelos franceses liderados por Napoleão Bonaparte sob ameaça de uma possível invasão. Após a vinda da família real, D. João VI mudou o quadro do Brasil, a colônia virou metrópole e a metrópole virou colônia. Houve transformação na arquitetura, nos costumes, nas artes, na liberalização do comércio internacional (abertura dos portos à Inglaterra) com a vinda de técnicos, artistas, pintores e pensadores portugueses. Até a chegada da família real e a transformação do Brasil em sede da Coorte Portuguesa, não se permitia aqui a imprensa; tornada sede do governo, cria-se estrutura que permite o surgimento de jornais e outros materiais impressos.

D. João VI conseguiu fazer a passagem da cultura portuguesa para o Brasil abrindo caminho para a independência do Brasil. Por seu apego ao Brasil, resistiu muito seu retorno a Portugal, mas deixou seu filho D. Pedro I (IV em Portugal) como Regente. As pressões de uma esfera privada (elite) no Rio de Janeiro levaram a um atrito com a Coorte Portuguesa e resultaram na independência do Brasil, em 1822, num viés transformador e noutro conservador por meio da transição sem confrontos, impondo-se uma continuidade monárquica.

A independência ocorreu por meio de um pagamento de indenização para reparar os prejuízos decorrentes da perda da colônia. Como não havia dinheiro, foi feito um empréstimo com a Inglaterra, em outras palavras, a dominação foi trocada apenas de mãos. Houve luta na Bahia, porém, como um todo, foi um processo pacífico em sua emancipação, diferente das antigas colônias espanholas da América do sul. Essa nova situação política brasileira impulsionou a formação de uma nação brasileira com órgãos de representação, poderes internos e representatividade externa. A monarquia garantiu que o Brasil se mantivesse como uma formação territorial continental. Ademais, nossa monarquia foi muito diferente da inglesa, francesa ou alemã. Não havia uma nobreza de sangue, pois muitos títulos eram distribuídos como instrumento políticos agradando a vaidade dos latifundiários e comerciantes da época, criando uma corte a seu serviço. A par disso ocorria a miscigenação entre brancos portugueses e nascidos na colônia, negros e até mesmo os nativos indígenas dentro uma consciência cosmopolita, que por sua natureza, tornar-se-á um forte pilar na formação e transformação da esfera pública brasileira.

Logo após a independência foi formada uma assembleia para a preparação de uma constituição imperial, que devido a inúmeras divergências na disputa do poder pelo país e da

disputa do controle do exército, foi dissolvida por D. Pedro I. Apesar da Constituição de 1824 ter nascido de uma forma autoritária pelo monarca à sociedade, percebe o reconhecimento de uma esfera política no Brasil por seu texto:

Carta Lei – de 25 de Março de 1824. [...]

Art. 1. O Império do Brazil é a associação Política de todos os Cidadãos Brasileiros. [...]

Art. 9. A Divisão, e harmonia dos Poderes Políticos é o princípio conservador dos Direitos dos Cidadãos, e o mais seguro meio de fazer effectivas as garantias, que a Constituição offerece. [...]

Art. 151. O Poder Judicial é independente, e será composto de Juizes e Jurados, os quaes terão logar assim no Cível, como no Crime nos casos, e pelo modo, que os Código determinam. [...]

Art. 161. Sem se fazer constar, que se tem intentado o meio da reconciliação, não se começará Processo algum.

Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte [...]

IV. Todos podem communicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publical-os pela Imprensa, sem dependência de censura [...]. (CAMPANHOLE, 1989, p. 687-716)

O texto da Constituição reconhece uma esfera pública, ainda que elitizada, livre para comunicar suas críticas, inclusive pela circulação de jornais.

Quanto à solução de conflitos, assegura um poder judicial, porém ressalva a necessidade de uma tentativa de composição conciliatória prévia ao processo judicial. A “reconciliação”, como está disposta no texto, permite entender uma restauração da comunicação perdida e, com isso, geradora do conflito, sendo feita por um terceiro legitimado pela sociedade através do voto. Os ideais de liberdade e igualdade que motivaram pensadores na Europa a partir do século XVI:

[...] se constituíram em pauta obrigatória nos salões dos grandes centros europeus, sendo discutidos entre os nobres, letrados e “novos ricos”. Tornaram-se também motivo de debate nas ruas tabernas, entre as camadas mais incultas da população. (HANSEN, 1999, p. 99).

No Brasil, algo análogo surge apenas no século XIX e por meio de uma Monarquia com traços peculiares decorrentes da miscigenação do povo brasileiro somado a outros fatores religiosos e políticos. Então, devido a uma necessidade em Portugal, D. Pedro I vai para a Europa e o Brasil fica sendo governado por algumas pessoas da elite enquanto se esperava a maioridade de D. Pedro II, consolidando historicamente a esfera pública brasileira.

Ainda que haja, porém, imprensa e circulação de ideias, no Império e na Primeira República, as mesmas são alvo de tensões permanentes e do predomínio de uma visão dogmática e centralizadora do conhecimento e da informação.

Como resultado desta tensão entre a tradição dogmática e os anseios de participação cidadã nas questões políticas, observa-se na esfera pública brasileira uma oscilação quanto ao desenvolvimento de mecanismos de resolução de conflitos baseados na argumentação e no diálogo, como é o caso da mediação: ora se defende amplamente este instrumento, ora este é depreciado, sob argumento da ineficácia; esta ineficácia, todavia, resulta em grande parte da neutralização normativa dos próprios institutos, que mantêm a aparência de democráticos, mas são esvaziados por um decisionismo dogmático de inspiração totalitária. Exemplo disso hoje é o instituto da conciliação, que foi juridificado, institucionalizado, mas que foi esvaziado em seu significado nos tribunais, pois se reduziu a um rito burocrático e ineficaz ou, o que é pior, quando gera resultado, é imposto pela “autoridade” judicial, togada ou leiga.

Em nosso país existem, por conseguinte, desafios para o desenvolvimento de uma cultura da democracia, com educação para o respeito à pluralidade e à tolerância no que tange às diferenças. E isso implica, dentre outras coisas, em resgatarmos a memória de constituição da esfera pública nacional, com suas potencialidades e mazelas.

2.2 A mediação de conflitos e a esfera pública

Nesses tempos modernos, estamos sob os cuidados do que chamamos de Estado Democrático que, sob a argumentação dos princípios da legalidade, da legitimidade, da ordem e da liberdade, e através de sua tríplice função (administrativa, legislativa e judiciária) nos mantém sob sua autoridade, proteção e direção como um tutor. Ser tutor significa ser aquele a quem é conferido o encargo ou autoridade, por lei ou testamento, para administrar os bens e dirigir e proteger a pessoa que não está em situação de responder sobre os seus próprios atos, menor ou incapaz.

O problema que hoje se apresenta é que nós, membros da sociedade, entendemos e percebemos o Estado democrático como um terceiro, um tutor, a quem conferimos poderes como menores ou incapazes fossemos e isto conseqüentemente significa, que diante de algumas escolhas de gestão e gerência, estabelecimento ou formulação de regras e leis, ou ainda de julgamentos e decisões sobre fatos do nosso convívio, deixaremos de exercer o precioso papel cidadão.

A partir desta observação, algumas discussões se impõem: que tipo de democracia vivemos hoje, em que argumentos ela se apóia, como são nossas ações e decisões dos nossos próprios problemas frente a esta tutela do Estado quanto cidadãos. O presente trabalho não tem a pretensão de trazer esgotar o tema, mas de chamar atenção para o que nos envolve diariamente e para a necessidade de encontrarmos mecanismos para a consecução de uma

cidadania mais ativa no Estado democrático. Neste sentido, apontar para a mediação como instrumento de resgate e cidadania e contribuição da esfera pública.

Atualmente, a ideia de democracia seria a de um regime político que, segundo Simone Goyard-Fabre (2003, p. 277), “repousa sobre uma organização constitucional na qual as autoridades e as instâncias políticas estão elas mesmas, submetidas ao direito: dessa concepção da democracia, o estado de direito é a forma jurídica acabada”. Assim sendo, esclarece ainda a autora citada que este regime se ancora na idéia de soberania do povo e no axioma da representação através do sufrágio universal.

Observe-se que a idéia de democracia enquanto regime se apóia em algo pronto e acabado, como a constituição e as leis, e que, uma vez legitimadas pela maioria através do sufrágio universal, obriga a todos. A questão que se quer apontar é como e em que espaço se realizam essas discussões que decidem sobre o interesses da coletividade e o mais importante como esta coletividade participa destas decisões.

Tomando como exemplo a estrutura estatal brasileira, percebemos que as decisões são tomadas em sedes de poderes onde estão a administração, o legislativo e o judiciário, que através da distorcida visão de soberania do povo e do princípio da publicidade decide e dá ciência aos concernidos das decisões impostas como um bom tutor. Esta forma de agir estratégica do Estado reforça a ideia que não somos hábeis, somos incapazes para qualquer tomada de decisões na visão crítica Kantiana. Diante de tal enredo, de como se dão as decisões públicas no sentido político, vale a pena trazermos o entendimento habermasiano de esfera pública.

Habermas tem como fundamento de sua teoria crítica social a linguagem, esta é o principal instrumento que através da discussão, funda-se uma ética discursiva com base no diálogo e no consenso entre os sujeitos. Defende o referido filósofo, que o que se busca nesse diálogo é a razão, que uma vez reconhecida pelos participantes sirva de fundamentação para sua ação moral.

Essa razão, a qual Habermas denomina de comunicativa, não está pronta ou acabada, mas que se constrói a partir de uma argumentação que leva os envolvidos ao entendimento. Esta razão é interpessoal e não subjetiva; é processual, inacabada e não definitiva. De acordo com essa ideia, a esfera pública é um espaço onde as partes envolvidas discutirão, sem coação ou utilização da força, sendo capazes de se reconhecer reciprocamente como geradoras de razões para seu agir, capazes de argumentar sobre seus interesses, desejos, necessidades e expectativas. E diante disso, haverá a possibilidade do aperfeiçoamento da democracia, libertando-nos da sujeição tutorial do Estado.

Para a realização da esfera pública enquanto espaço de construção de uma democracia pautada no consenso e na melhor forma de garantir autonomia aos concernidos e afastar o

Estado como tutor, nós estamos a propor aqui o estudo da mediação como uma das opções contributivas para a construção da esfera pública como espaço cidadão.

Entende-se por mediação um processo de autocomposição, quando duas ou mais partes encontram-se em conflito e neste momento buscam o auxílio de um terceiro desinteressado para ajudá-los na restauração das relações. Essa concepção de autocomposição, de identificação do problema, da busca pela solução racional, de agir em prol do entendimento mútuo, nos remete a ideia de autonomia, de capacidade de gerirmos nossos próprios atos, nossa própria vida. É diante dessa possibilidade e reconhecimento da autonomia que jogamos por terra a visão “protecionista” do Estado que nos toma como incapazes de gerir nossa própria vida.

Perceber que o conflito é um fenômeno humano resultante das relações sociais, onde as expectativas frustradas e desejos não atendidos provocam o estranhamento entre os pares e, diante disso, buscar sua superação através da via dialógica.

Nesta perspectiva, estaremos agindo moralmente na construção do consenso, dentro daquilo que Habermas denomina de ética discursiva, uma ética fundada na linguagem, na utilização do diálogo para a chegada do consenso entre os sujeitos; uma vez reconhecido os argumentos advindos do diálogo, estes servem de fundamentação para a ação moral.

Neste contexto, a mediação é um processo de construção de cidadania, segundo o qual agiremos de forma autônoma para a chegada ao consenso. É a partir do dissenso, da suspensão de validade do discurso até então entendido como factual, ou seja, como acordado e sem objeções, que passamos a construir um novo discurso até chegarmos a um ponto em comum ao consenso.

Nesta construção, a participação na discussão sobre uma nova realidade a ser construída, esta deve ter em seu itinerário a prescrição do melhor argumento, tendo em vista que os envolvidos no conflito estão agindo numa relação de simetria, buscando e construindo o consenso, sem imposições, sem arbitrariedades, sem violência e sem coação.

No espaço em questão, onde o público e o privado se confundem, o que importa é a reconstrução das relações, é a chegada a um consenso de forma autônoma, sem imposição de terceiros decidindo a vida de outrem.

A mediação, enquanto reconstrução das relações, desenvolve a capacidade do envolvido no conflito de reconhecer-se e de reconhecer o outro quanto sujeitos de interesses, expectativas e desejos. A audição apurada do discurso, as ponderações, argumentações e justificativas do outro devem ser consideradas e vistas como meio de identificação e reconhecimento do real problema, e que uma vez delimitado e mapeado o ponto central do conflito este deve ser objeto único da discussão.

Deve ser ressaltado que o princípio da sinceridade, no qual se exige a transparência das relações, deve pautar todo o procedimento da mediação, bem como que o ambiente criado

para a discussão seja empático, respeitoso, que a partir da argumentação o entendimento seja levado aos indivíduos na melhor expressão da razão comunicativa.

Sob tal prisma, a mediação nos faz, enquanto proposta de solução de conflito, reavaliar nossa participação no espaço público uma vez que nos demonstra que somos capazes de agir e decidir sobre a sua própria vida. Esse empoderamento coletivo certamente levará a modificação do atual paradigma, onde temos o Estado, segundo Habermas (1984, p.14), “quanto poder público responsável pela promoção do bem público” como tutor da opinião pública. A expectativa então é transformar, ou melhor, é reconstruir a esfera pública como espaço de crítico e renovador da opinião pública.

3. Esfera pública e gestão universitária

3.1 A Universidade e a esfera pública social

A Universidade, como instituição que atravessa os tempos, foi concebida considerada sua função social e seus aspectos jurídicos de diferentes maneiras ao longo da história, mas certamente sempre alicerçada pelo seu fundamental legado: a formação humana global.

Habermas (1993, p. 129) chama atenção para o fato de que hoje a Universidade enfrenta o desafio de atender as demandas sociais em sociedades complexas, multiculturais e com diferentes perspectivas éticas e políticas, impedindo a dilaceração da própria sociedade.

A coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade. O processo doloroso do desacoplamento não deve dilacerar a sociedade numa miríade de subculturas que se enclausuram mutuamente. (HABERMAS, 2002, p. 166)

Essas características se mantêm até os dias de hoje e fazem da Universidade, principalmente a estatal, a instituição ainda constituída com os pilares conceituais do espaço público democrático por excelência. Resiste ainda como instância do público, onde a pluralidade de ideias é permitida e até desejada, cabendo ainda em seu espaço a formulação de questionamentos e a resistência à normalização dos valores massificados e dos modismos efêmeros, esses aceitos por uma sociedade que os abraça como se não houvesse outra possibilidade de caminho a seguir, sem nem ao menos conseguir justificá-los adequadamente.

Certamente a Universidade não conseguiu se manter totalmente impermeável aos distúrbios oriundos da “publicidade” coatora, da manipulação ideológica das mídias, chegando a aceitá-la em parte na sua dinâmica interna, até mesmo na disputa política para a eleição dos seus próprios gestores, por exemplo. Mas certamente, com franca vantagem, constitui ainda

palco para o contraditório, para a existência da diversidade, para a busca plural por novas soluções e, mais necessário, para a construção na prática discursiva.

No Brasil, nos últimos anos, as Universidades Públicas Federais vêm passando pelo enorme desafio de “expandir” com qualidade. A implementação do Reuni – Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – vem sendo efetivada em todos os recantos do país, preconizando a ampliação do acesso ao ensino superior, havendo a previsão do redesenho curricular dos seus cursos, valorizando a flexibilização e a interdisciplinaridade, entre outras coisas. É importante que a expansão quantitativa seja acompanhada de forma indissolúvel pelos horizontes da qualidade e com vistas à ampliação do espaço público, onde quer que ela aconteça, mantendo o seu caráter de esfera comunicativa de atuação.

Através do ensino, da pesquisa e da extensão, atividades intrínsecas da Universidade, constroem-se vínculos entre os atores que nela atuam, seus usuários e comunidade em geral, na tentativa efetiva de estabelecer uma instância pública de fato, onde os indivíduos exercitam a sua possibilidade de “ser”, compreendendo a importância de “ser” com “outros”, com as perspectivas do “todo social”.

Mas os processos de aprendizagem universitária não só mantêm a sua interação com a economia e a administração, como também continuam em estreita ligação com as funções de reprodução do “mundo da vida”. Para lá de prepararem para a carreira acadêmica, a prática que propiciam de uma forma de pensamento científico (isto é de uma atitude hipotética face a fatos e normas) permite-lhes dar o seu contributo para o processo geral de socialização; para lá do saber especializado, contribuem para a formação crítica intelectual, com as suas leituras fundamentadas dos acontecimentos atuais e as suas tomadas de posição política objetivas; para lá da reflexão sobre métodos e fundamentos, contribuem, com as ciências humanas, para uma continuidade hermenêutica das tradições, e com as teorias da ciência, da moral e da arte e literatura para a formação de uma consciência própria das ciências no âmbito geral da cultura. E é ainda a forma universitária de organização dos processos de aprendizagem científicos que permite que as disciplinas especializadas, para além de preencherem estas diversas funções, simultaneamente se enraizem no “mundo da vida”. (HABERMAS, 1993, p.127)

Para atender estes desafios, todos os que atuam na Universidade, e ainda os que, mesmo fora dela, compreendem-se partícipes da sua construção, porque a reconhecem como espaço seu também, deverão ser instados a acompanhar esse processo de forma acurada, a fim de garantir a manutenção de seu caráter público, a despeito dos novos contornos sociais e institucionais.

As estruturas do mundo da vida carregadas de tecnologia exigem de nós, laicos, agora como antes, a relação inocente com aparelhos e dispositivos enigmáticos, uma confiança habitual no funcionar de técnicas e comutadores opacos. Em sociedades complexas todo especialista torna-se um laico diante de todos os demais especialistas. (HABERMAS, 2001, p. 57)

A partir de um horizonte discursivo, de inspiração na teoria da ação comunicativa habermasiana, acreditamos que essa expansão deva ser fundamentada no desenvolvimento da autonomia, na cidadania participativa e cosmopolita e para o fortalecimento das práticas democráticas, no sentido de fortalecimento das bases exigidas por um Estado Democrático de Direito.

A superação do mecanicismo e do automatismo da ação humana, na sociedade e na própria Universidade, implica no resgate da capacidade crítica e reflexiva diante dos novos contextos, o que significa um processo crítico e autocrítico, na compreensão do seu papel social.

A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. [...] Diz-se com frequência que a modernidade é marcada por um apetite pelo novo, mas talvez isto não seja completamente preciso. O que é característico da modernidade não é uma adoção do novo por si só, mas a suposição da reflexividade indiscriminada — que, é claro, inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão. (GIDDENS, 1991, p.39)

A crítica social e institucional somente adquire legitimidade e condição de transformação das instâncias (HANSEN, 2010, p. 14) à medida que se alicerça em processos comunicacionais e argumentativos.

Podemos dizer, em resumo, que as ações reguladas por normas, as auto-representações expressivas e as manifestações ou emissões valorativas vêm a completar os atos de falas constataivos para configurar uma prática comunicativa que sobre o pano de fundo de um mundo da vida tende à consecução, manutenção e renovação de um consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica. A racionalidade imanente a esta prática se manifesta em que o acordo alcançado comunicativamente tem de apoiar-se numa última instância em razões e a racionalidade daqueles que participam nesta prática comunicativa se mede pela sua capacidade de fundamentar suas manifestações ou emissões nas circunstâncias apropriadas. (HABERMAS, 1997, p.36, v.I)

Ressalte-se, finalmente, que é fundamental que o ambiente acadêmico, sobretudo nas instituições públicas, seja formatado para que os indivíduos que nela atuam, ou ainda os que fora dela são tangenciados pela sua atuação, exerçam uma participação cidadã democrática ativa. De outra forma, no contexto de sua reestruturação, corre o risco de vermos alterada a sua missão, com a possibilidade do surgimento de uma concepção anômala de Universidade, distanciada do seu real propósito, ora mantendo o conhecimento encastelado, à guisa de alimentar a vaidade de alguns, ora priorizando a produção de um conhecimento atrelado ao interesse de poucos, em total descumprimento da sua finalidade social, e ainda em detrimento da sua tarefa primordial que é formar cidadãos e garantir que o seu espaço tenha o caráter de esfera pública, onde se estabeleçam práticas discursivas com toda a sociedade, garantindo a sua manutenção como instância democrática.

Mesmo fora da universidade, os processos universitários de aprendizagem mantêm algo da sua forma universitária original. Todos eles vivem da força estimulante e produtiva de urna disputa discursiva que traz consigo a “nota promissória” do argumento surpreendente. As portas estão abertas, a cada momento pode surgir um novo rosto e urna idéia inesperada. (...) Não gostaria, no entanto, de repetir o erro de apresentar como exemplar a comunidade comunicativa dos investigadores. No conteúdo igualitário e universalista das suas formas de argumentação ganham expressão apenas as normas da atividade científica, e não as do todo social. Mas elas participam de forma marcante daquela racionalidade comunicativa através de cujas formas as sociedades modernas - isto é, não cristalizadas e libertas de modelos dominantes - terão de ganhar consciência de si próprias. (HABERMAS, 1993, p.129-130)

3.2 A Universidade e a esfera pública interna

Buscando acompanhar as mudanças que aconteceram no mundo, em busca da modernização da gestão do que é público, diversas iniciativas vêm sendo adotadas no sentido de modernizar o Serviço Público, a fim de garantir a qualidade dos serviços prestados à população.

A Universidade pública, que na esfera pública representa a instituição de caráter mais democrático, estranhamente em algumas ocasiões se deixa permear por gestores que, no seu dia a dia, implementam uma postura estratégico-instrumental, utilizando o espaço público como se privado fosse.

Conforme Hansen (2012):

[..] para que a Universidade consiga dar conta dos anseios sociais com relação à sua atuação institucional, ela necessita realizar um processo amplo de avaliação institucional, no qual a discussão acerca do papel dos gestores institucionais é mister. [...] A gestão universitária somente será eficaz, eficiente e socialmente relevante se for realizada a partir de parâmetros de desenvolvimento que privilegiem a participação coletiva e democrática de seus atores.

Observa-se que, ao realizarem seus discursos, os gestores tentam formar a opinião pública interna de forma que todos tenham a imagem de uma gestão democrática, participativa, na qual toda a comunidade universitária está envolvida, desde os gestores, docentes, discentes, até o mais simples dos agentes universitários.

Utilizando a mídia falada, televisiva, impressa e virtual, divulgam suas propostas muito bem elaboradas, e cada gestor busca formar a opinião das pessoas para convencê-las que a sua é a melhor, mais ética e mais justa. “A publicidade se impõe com a ajuda de uma secreta política de interesses; ela consegue prestígio público para uma pessoa ou uma questão.” (HABERMAS, 2003, p. 235).

Contudo, o que se tem observado é que quando o gestor universitário, já eleito, assume sua cadeira, o discurso de campanha já não coincide com as ações e o gestor não

procede como deveria ou havia dito que faria, pois entram em cena questões políticas diferentes do compromisso assumido, a questão do poder que o gestor passa a possuir. Tudo isso influencia na forma com que ele passa a administrar e se relacionar com os demais servidores da universidade. E é a partir daí que se observam as habilidades do gestor em sua capacidade de conquistar o compromisso e adesão daqueles que estão sob seu comando.

Na esfera pública interna da universidade nem sempre acontece como se divulga na esfera pública externa.

Quando em um assunto de interesse de poucos, mas que gera benefícios políticos e econômicos a estes interessados, os demais servidores da instituição não são consultados e muito menos têm o direito de saber o que está sendo discutido e decidido. Somente entre um seleto grupo é que se está tomando decisões e planejando, isso em nome de todos e para interesse de poucos.

Na maioria das vezes, os gestores universitários agem com o discurso de que a decisão tomada é para o bem comum, o que não passa de uma estratégia para justificar e encobrir o que é interesse de alguns e não beneficia a maioria.

Infelizmente são levadas a público somente as discussões sobre o que é de interesse da universidade, somente aquilo que de certa forma não mostra o real interesse dos gestores. Pois quando interessa somente a beneficiar e favorecer o que eles querem e acreditam ser o melhor, agem em reuniões fechadas e só divulgam os resultados após o fato consumado.

A conseqüência desse tipo de atitude fica clara quando se observa os comentários dos servidores, pelos corredores da instituição, explicitando sua indignação sobre o fato já consumado. Fora a divulgação dos sindicatos e outros órgãos que também expressam sua opinião.

Contudo diante dos protestos divulgados por aqueles que não concordam e se sentem afetados pelas decisões, os gestores iniciam uma discreta retaliação nos bastidores da universidade. Atitudes essas que não são percebidas pelo público externo, porém quem está internamente envolvido sente no seu dia a dia as conseqüências de ter expressado sua opinião, através de sobrecarga de trabalho, tratamento frio e informal, pressão psicológica diária, entre outros.

Diante do acima exposto vem o questionamento: e a gestão participativa divulgada nas campanhas políticas eleitorais? E esses processos democráticos internos, estão sendo definidos conforme a natureza de espaço público e democrático que as Universidades constituem? Como garantir a adoção de procedimentos discursivos internos realmente democráticos e coadunados com a natureza dos princípios norteadores de instituição pública desta natureza em seus processos de gestão?

Não se pode olhar apenas o lado menos iluminado da situação, há perspectivas e desafios que podem auxiliar na construção de uma esfera pública crítica interna, capaz de alimentar a atuação da universidade na esfera pública social.

Neste sentido, a perspectiva discursiva nos parece a apropriada para uma gestão em que todos os envolvidos, gestores e demais membros envolvidos na comunidade universitária, tenham direito ao discurso, sem impedimentos ou coações. Inconcebível que utilizem “dois pesos e duas medidas” nas suas atitudes, que se contradigam em suas afirmativas, que não sejam sinceros ou verdadeiros quando proferem as suas crenças. É fundamental que tratem a todos com simetria (atitude eu-tu e não eu-isso), isto é, se relacionem com o outro como um ser humano igual e não como um mero instrumento, um objeto que depois de usado é descartado, possibilitando vislumbrarmos a vivificação do verdadeiro sentido da democracia na instituição.

Em vez de pensar a democracia como uma flor frágil, que se pode facilmente pisar, talvez devamos vê-la como uma planta robusta, capaz de medrar até no terreno mais estéril. Se minha argumentação é correta, a expansão da democracia está estreitamente associada a mudanças estruturais em curso na sociedade mundial. Nada acontece sem luta. Mas a promoção da democracia em todos os níveis é uma luta que vale a pena empreender e ela pode ser vitoriosa. Nosso mundo em descontrole não precisa de menos, mas de mais governo – e este, só instituições democráticas podem prover. (GIDDENS, 2003.p.90-91)

Assim, somente a partir da perspectiva discursiva é que a Universidade vai cumprir seu papel crítico na sociedade, a partir de uma autocrítica permanente, ensinando a partir do seu próprio exemplo de gestão, sedimentando a própria democracia da qual tem sido ferrenha guardiã.

4. Conclusão

Passados cinquenta anos da apresentação ao mundo da obra *Mudança estrutural da esfera pública*, por Habermas, ela continua a suscitar interesse e revela atualidade. A MEEP traz a produtividade e vigor de uma obra que nos desafia ao repensar, em nível local e global, a nossa própria esfera pública e, por contraste, a nossa esfera privada.

Desde a gênese da MEEP, o planeta se transformou e as relações internacionais se modificaram em larga medida: de lá para cá tivemos os movimentos de contracultura e as revoltas estudantis de 1968, as ditaduras na América Latina, a luta pelos direitos humanos nos EUA e anti-*apartheid* na África; na Europa, a queda do muro de Berlim significou não apenas a cessação da guerra fria e a conseqüente reconfiguração geopolítica mundial (fim da URSS, formação de novas nações européias, unificação alemã), mas a possibilidade de

novas formas de organização intersubjetiva e de soberania, com a comunidade européia. A explosão demográfica, a hiper-aceleração do desenvolvimento tecnológico, a disputa por mercados, tudo isso gerou a globalização das relações, mediadas pela internet e pelas redes comunicacionais, e a planetarização do horizonte de preocupações que atingem a nossa existência a cada dia.

Nesta efetiva aldeia global real e virtual, somos intimados a refletir sobre questões como: ética, cosmopolitismo, comunitarismo, multiculturalismo, pluralidade, fundamentalismo, representatividade política, legitimidade, estado-nação e pós-nacionalidade. Todos estes são ingredientes, exemplificativos e não exaustivos, da pauta de discussão sobre a esfera pública contemporânea, na qual a obra habermasiana tem imensa contribuição a fornecer.

Elementos como democracia procedimental enquanto condição de possibilidade para a sociabilidade, política deliberativa como caminho, ética do discurso como balizadora das relações humanas, racionalidade comunicativa como pano de fundo da atuação nas esferas sociais, todas estas são contributos habermasianos para o pensamento atual e que tem o seu germen contido na obra MEEP.

Neste texto encontramos uma tentativa de um grupo de pesquisadores no intuito de tratar academicamente as repercussões da MEEP no âmbito da gestão universitária e na mediação de conflitos, com a incidência destes temas na sociedade brasileira. Mais do que um mero trabalho acadêmico de teor habermasiano, este artigo é produto do exercício das concepções habermasianas enquanto procedimento para a construção do conhecimento e da cidadania ativa, que começa já na elaboração dos resultados do debate acadêmico.

Que nós, legatários da herança habermasiana, possamos nos mostrar à altura do desafio de construir uma esfera pública capaz de permitir a plena manifestação dos seus concernidos, de modo a que estes escolham, deliberem e definam por soluções políticas, econômicas, jurídicas e culturais que permitam a realização da justiça numa plataforma de cosmopolitismo e moralidade. Aí sim estaremos fazendo jus à grandeza da obra ora celebrada e do autor que a ela deu vida.

Referências

AZEVEDO, André Gomma (org.). *Manual de Mediação Judicial*. Brasília/DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD.

CAMPANHOLE, Adriano; CAMPANHOLE, Hilton Lobo. *Constituições do Brasil*. 10. ed. São Paulo: Atlas, 1989.

CALDEIRA, Jorge. *Brasil: A História contada por quem viu*. São Paulo: Mameluco, 2008.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, 84 – Série Estudos Alemães).

HABERMAS, Jürgen. A idéia de Universidade: processos de aprendizagem. Tradução de João Barreto. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. v. 74, n. 176, jan.-abr. 1993. Brasília: MEC-INEP, p. 111-130.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992. 2 v.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76 – Série Estudos Alemães).

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, utopia e trabalho*. Londrina: Ed. CEFIL, 1999.

HANSEN, Gilvan Luiz. Gestão pública: desafios e perspectivas. In: HANSEN, Gilvan Luiz; FARIA, M. L. V. *Curso de Capacitação em Gestão Pública. Módulo III: Gestão em Administração Pública*. Nível E. Niterói: EDUFF, 2010.

AS CONDIÇÕES PARA A CONTRIBUIÇÃO DA RAZÃO DE CIDADÃOS RELIGIOSOS À ESFERA PÚBLICA CRÍTICA

José Marcos Miné Vanzella¹

1. Introdução

Por ocasião dos cinquenta anos da obra “Mudança estrutural da esfera pública” entendemos ser oportuno investigar “As condições para a contribuição da razão de cidadãos religiosos à esfera pública crítica”. Visto que nos últimos anos o tema da religião tem chamado a atenção de Habermas, e merecido significativas publicações como: “*Entre naturalismo e religião*” e “*Uma consciência do que está faltando*”. É de se esperar ao comemorar esse novo aniversário se relacione os temas da esfera pública crítica e da razão de cidadãos religiosos. Dessa forma no primeiro momento deste ensaio apresentaremos o sentido de mudança estrutural da esfera pública, com seu início nas representações tradicionais, passando pela esfera pública burguesa restrita para situarmos a contribuição da razão de cidadãos religiosos na esfera pública crítica. Assim apresentamos como caso emblemático a contribuição da CNBB para a lei da ficha limpa. Os termos desta abordagem são os seguintes: Na primeira parte faremos um esclarecimento do sentido de esfera pública crítica e a participação das instituições religiosas que configuram arenas de discussão com sensibilidade específica para determinados tipos de problemas. Essas instituições podem desencadear processos de discussão, de temas relevantes, como a lei da ficha limpa e os temas da campanha da fraternidade, que se comunicam com a esfera pública crítica.

Na segunda parte apresentamos as condições teóricas para o uso público da razão de cidadãos religiosos a partir do pensamento de Habermas. Esta abordagem está dividida em três partes: bases pré-políticas do Estado de direito democrático; religião na esfera pública, pressuposições cognitivas para o “uso público da razão” de cidadãos seculares e religiosos; e o que significa uma sociedade pós-secular.

Na terceira parte expõe-se o uso público da razão de cidadãos religiosos a partir do pensamento de Ratzinger. Esta abordagem está dividida em três partes: a relação entre fé, filosofia e teologia; a dimensão performativa e a reintrodução da filosofia na compreensão

1 UNISAL (Lorena). E-mail: enimine@gmail.com

da fé; a distinção e relação comunicativa entre a filosofia e a fé cristã, onde também aborda o papel da universidade e a tarefa de alargar os horizontes da racionalidade com os fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. Por fim procura-se confirmar a perspectiva do diálogo mostrando a convergência dos dois autores.

2. A esfera pública crítica e o papel da religião

Neste primeiro item procuro esclarecer o sentido de esfera pública crítica para Jürgen Habermas e qual o papel da religião em seu interior. O próprio autor em “Mudança estrutural da esfera pública” (1984), descreve a formação e da esfera pública política e seu importante papel. Já no contexto tradicional fica claro que é errôneo empregar o termo público no singular, pois desde o início desenvolvem-se uma pluralidade de esferas públicas concorrentes (1984, p. 9). Por um lado as formas tradicionais da esfera pública não eram homogêneas, visto que no seu interior a exclusão do povo se opera da seguinte forma:

Aí o povo se forma no bastidor diante do qual os detentores do poder, os nobres, os dignatários eclesiásticos, os monarcas, etc, se dão em representação eles mesmos seus status. Por sua exclusão do poder representativo, o povo é, dessa maneira, inscrito nas condições mesmas de constituição desta esfera pública representativa. (1999, p.10)

Porém com a formação da esfera pública burguesa, na Alemanha, forma-se desde o séc. XVIII uma esfera pública de discussão, inicialmente com dimensão restrita, e formação na leitura dos clássicos. No parágrafo 13, intitulado *Publicidade como princípio de mediação entre política e moral* (1984, 126ss) Habermas explicita o papel da publicidade em Kant, mostra o papel dos professores e filósofos, perigosos para o Estado, mas necessários para o progresso do povo, eles foram importantes no processo de expansão da esfera pública crítica.

Porém, na França, como afirma o autor: “A revolução francesa tornou-se catalizadora de um movimento de politização de uma esfera pública antes de tudo impregnada de literatura e de arte.” (1999, p. 8). Neste novo contexto:

Exclusão recebe um sentido menos radical, quando várias arenas se formam ao mesmo tempo no seio das mesmas estruturas de comunicação, nas quais, ao lado da esfera pública burguesa hegemônica, se apresentam outras esferas públicas subculturais ou particulares às classes, sob premissas próprias e que não são imediatamente susceptíveis de compromisso. (1999, p.9)

A ampliação e o processo de diversificação das esferas subculturais é aqui um fator determinante, da mudança estrutural da esfera pública. Mas segundo Habermas, justamente neste caso é preciso demonstrar como é possível, ao público deflagrar um processo crítico de comunicação pública por meio dessas organizações que também o vassalizam. (1999, p.19)

É de se notar que essa contribuição é notadamente ambígua, podendo deflagrar tanto um processo de servidão, quanto um processo crítico. Eis de onde parte nossa questão. Quais são as condições para a contribuição da razão de cidadãos religiosos à esfera pública crítica. É importante ter em conta o que afirma Luiz Bernardo Leite Araújo. “O que sugerimos é uma particular atenção aos próprios desdobramentos da dialética da religião – em seu movimento co-extensivo ao da dialética da razão moderna.” (1996, p. 200) Isso significa que ambos podem aprender e renovar suas contribuições.

A própria pluralidade é uma primeira condição deste aprendizado e contribuição. Outra condição reside no fato de que os ideais do humanismo burguês foram remetidos para além da realidade constitucional que os contradiz. Segundo o autor, trinta anos depois:

A suposição segundo a qual a sociedade poderia ser concebida como por atacado, na sua totalidade, como uma associação que age sobre ela mesma por meio do direito e do poder político perdeu toda plausibilidade em vista do grau de complexidade atingido pelas sociedades funcionalmente diferenciadas. [...] Eu considero, desde então, a economia e o aparelho de Estado como domínios de ação integrados sistemicamente e que não podem ser transformados do interior... (1999,p. 20)

A partir dessa constatação Habermas entende a importância dos diferentes recursos de integração social para estabelecer o novo equilíbrio. Neste sentido um espaço público funcionando politicamente depende da sustentação de tradições culturais de modelos de socialização, de uma cultura política própria a uma população habituada à liberdade. (1999, p.25) Mas o mais importante ainda são as formas de institucionalização dos suportes de um espaço público não investido pelo poder. (1999, p.26) Pois elas possuem independência, frente o poder político-econômico. Desse modo Habermas afirma:

O núcleo institucional da sociedade civil é constituído por esses agrupamentos voluntários fora da esfera do Estado e da economia, que vão para citar apenas um exemplo, das igrejas, das associações e dos círculos culturais, passando pelas mídias independentes, associações esportivas e de lazer, clubes de debate, fóruns e iniciativas, até organizações profissionais, partidos políticos, sindicatos e instituições alternativas. (1999, p. 25)

É evidente que são associações que contribuem para a formação da opinião pública fora do Estado, e que exatamente por isso podem cobrar do mesmo o que lhe falta em relação aos ideais burgueses não cumpridos bem como dívidas para com um passado não atendido. Já desde “Mudança estrutural da esfera pública”, Habermas escreve:

[...] sob as condições da social-democracia de massas, o contexto comunicativo de um *público* somente há pouco fechado da opinião “quase-pública” passa a ser intermediado com o setor informal das opiniões até então não públicas através de uma “publicidade-crítica.” Em esferas públicas internas a organização. (1984,p.290)

Aqui também entra a contribuição dos religiosos e suas associações, que preservam potenciais de exigências éticas e morais ao sistema funcional. Temática que será mais desenvolvida no pensamento de Habermas em sua fase mais recente. Como afirma Araújo comentando o pensamento atual de nosso autor alemão afirma:

Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar 'em processos aprendizagem' incompatíveis com um secularismo militante – que agora sim – Habermas rejeita de forma cristalina. (2010, p. 185)

Em particular a sensibilidade religiosa pode levantar temas importantes e dar contribuições significativas como a “lei da ficha limpa” cujo projeto de iniciativa popular foi ganizado pela Confederação Nacional dos Bispos do Brasil. Trata-se de uma ação que teve início no âmbito do que Habermas chama de opinião quase-pública de uma instituição reconhecida, que comunicou-se com a esfera pública. (1984, p.286-287) Ela gerou uma cobrança pública sobre o Estado, deflagrando uma ação na esfera pública crítica. Como afirma Habermas: “As discussões não governam elas geram um poder comunicativo que não pode substituir, mas simplesmente influenciar o poder administrativo.” (1999, p. 25) A lei foi apreciada e aprovada pelo congresso. Brechas deixadas pelos políticos possibilitaram o adiamento de sua aplicação, mas não conseguiram evitá-la. Esse episódio mostra por um lado a dificuldade do combate a corrupção pelo próprio Estado e por outro a importância das iniciativas vindas das arenas que compõe a esfera pública crítica. Ele mostra também quanto: Um espaço público funcionando politicamente depende da sustentação de tradições culturais de modelos de socialização, de uma cultura política própria a uma população habituada à liberdade. (1999, p. 25)

É também notório que a mesma CNBB tem promovido o debate sobre temas atuais relevantes para a sociedade e o aprimoramento de nosso Estado democrático de Direito, como mostram os temas das campanhas da fraternidade: “Fraternidade e saúde pública (2012)”; “Fraternidade e a vida no planeta (2011)”; “Fraternidade e economia (2010)”.

Porém a contribuição dos religiosos nem sempre é benéfica, pois: “no espaço público político se cruzam a generalização comunicativa do poder legítimo e a utilização manipuladora da mídia na criação de uma lealdade das massas.” (1999, p. 25) Isso acontece tanto com os interesses político-econômicos por um lado, como, por outro lado com certos interesses religiosos particulares. Porém “Nas pressuposições comunicacionais de toda a prática argumentativa, integram-se já a exigência de imparcialidade e a expectativa de que os participantes ponham em questão e ultrapassem suas preferências particulares;” (1999, p. 23)

de certa forma essa condição possibilita um jogo de pesos e contrapesos argumentativos nas várias arenas da esfera pública crítica, que culmina na deliberação democrática. Como explica Bernard Manin “Uma decisão legítima não *representa* a vontade de todos, mas resulta da *deliberação de todos*.” (2007, p.33) Desse modo, demandas particulares dos cidadãos religiosos, que não chegam a convencer, ficam pelo caminho. O justo permanece sendo tema de debate, e o sistema provê um incentivo à generalização, mediante a qual, as razões da minoria também são consideradas (2007, p. 41). A contribuição dos cidadãos religiosos na esfera pública crítica, supõe assim, um aprendizado, que é condição para o uso público da razão de cidadãos religiosos.

3. O uso público da razão de cidadãos religiosos segundo Habermas

3.1 Bases pré-políticas do Estado de direito democrático

Habermas entende que a modernidade é uma formação histórica que se desligou dos compromissos históricos. A subjetividade é um princípio unilateral, rompeu com a religião e não é capaz de superar a dissociação entre fé e saber (Habermas, 2002, p. 32). Ele entende que a razão deve superar a cisão e pretende ser possível fazê-la a partir de uma “intersubjetividade de grau superior da formação não forçada da vontade, em uma comunidade de comunicação que está sob pressões de cooperação” (2002, p. 59). Neste sentido pode-se contextualizar adequadamente seu encontro com o então cardeal Ratzinger em 2004. Trata-se da busca de um diálogo e uma reconciliação entre fé e razão, que mantém a distinção, a independência e a disposição para o aprendizado recíproco. Configurando as condições performativas desse diálogo nas sociedades liberais, Habermas desenvolve os seguintes passos que exporemos em seguida:

Primeiro ele entende que “o processo democrático, à proporção que preenche condições de uma formação discursiva e inclusiva da opinião e da vontade, fundamenta a suposição de que os resultados de tal processo são racionalmente aceitáveis” (2007, p. 117), bem como “a institucionalização jurídica de tal procedimento de criação democrática do direito exige, ao mesmo tempo, a garantia dos direitos fundamentais, *tanto liberais* como políticos” (p. 117). Mantendo assim neutralidade frente ao fato do pluralismo.

Em segundo afirma que “a constituição do Estado liberal pode obter sua legitimação de modo autossuficiente, ou seja, a partir das reservas cognitivas de um estoque de argumentos, o qual não depende de tradições religiosas nem metafísicas” (2007, p. 119). Embora o Estado possa sustentar-se, as comunidades de orientações axiológicas exercem um papel motivacional complementar à solidariedade do Estado.

Em terceiro para Habermas, “a natureza secular do Estado constitucional democrático não apresenta qualquer fraqueza interna” (2007, p. 121). Ele não dispensa a colaboração das instâncias pré-políticas, mas “[...] insiste na distinção genérica – não pejorativa – entre a fala discursiva secular, a qual pretende ser acessível a todos em geral, e a fala discursiva religiosa, que é dependente de verdades reveladas” (2007, p. 124). Na sua perspectiva a filosofia deve assumir uma “atitude de alguém que está *disposto a aprender*” (p. 124).

Em quarto ele aborda a dependência das ordens liberais da solidariedade de seus cidadãos, posta em risco por uma secularização descarrilhadora, e ressalta a dimensão complementar da religião: “é possível supor que na vida das comunidades ou nas comunidades religiosas que evitam o dogmatismo rígido e a coação das consciências se mantenha intacto algo que já se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional de especialistas”. (2007, p. 125)

Em quinto ele aborda então a secularização como um duplo processo de aprendizagem que obriga as tradições do esclarecimento e das religiões à reflexão sobre os seus limites. “A religião foi obrigada a renunciar a essa pretensão que visa o monopólio da interpretação e a configuração abrangente da vida” (p. 127).

Em sexto Habermas chega à questão do enfoque epistêmico necessário para esse diálogo. Ao cunhar a expressão “pós-secular”, procura um maior equilíbrio nas relações entre crentes e não crentes: exige a mesma compreensão dos não crentes no trato com crentes (2007, p. 128). Neste sentido Habermas inova a autocompreensão do cidadão secular, ao igualá-la epistemicamente a autocompreensão do cidadão religioso: [...] as cosmovisões naturalistas, que nasceram de uma elaboração especulativa de informações científicas e são relevantes para autocompreensão ética dos cidadãos, não têm prima face prioridade sobre concepções religiosas ou cosmovisões concorrentes (p. 128).

Posteriormente, Habermas reforça essa igualdade epistêmica com o argumento de uma nova genealogia da razão, que reporta a sua condição cognitiva a partir da reflexão de Karl Jaspers sobre o tempo axial: Vista da perspectiva da antecedência cognitiva de “mytos” a logos, a metafísica pode ser situada no mesmo nível como todas as visões de mundo que emergiram naquela época, incluindo o monoteísmo mosaico. (2010, p. 17).

No entender de Habermas, a autocompreensão da razão moderna só pode dar-se quando essa aprender a esclarecer sua relação com um religioso contemporâneo, como duas formações intelectuais complementares. Elas são necessárias para enfrentar o derrotismo do pensamento pós-moderno e do naturalismo (2010, p. 17-18). Neste sentido também para ele, “a neutralidade em termos de visões de mundo, que impregna o poder do Estado [...], não se coaduna com a generalização política de uma visão de mundo secularista” (p. 128).

Como vimos, Habermas apresenta o vínculo entre o processo democrático discursivo e resultados racionalmente aceitáveis; o caráter complementar das comunidades axiológicas; a acessibilidade universal da fala secular e particular da fala religiosa; a dependência das ordens liberais da solidariedade de seus cidadãos; o duplo processo de aprendizagem das tradições religiosas e do esclarecimento; e o nivelamento do status epistêmico de cosmovisões religiosas e naturalistas. Esses pontos tomados em conjunto formam um contexto para o uso performativo da razão de cidadãos religiosos, em sua referência com o Estado.

3.2 Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o “uso público da razão” de cidadãos religiosos

Em conformidade com o que vimos apresentando, vamos abordar os pressupostos para o uso público da razão de cidadãos religiosos na esfera pública. A mesma é o lugar próprio da relação entre religião e Estado, no ocidente. Como afirma Habermas:

A separação Igreja e Estado obriga os políticos e funcionários [...] a justificar as leis, as decisões judiciais, as ordens e medidas em uma linguagem acessível a todos os cidadãos. Na esfera pública política, cidadãos, partidos políticos e seus candidatos, organizações sociais, igrejas e outras comunidades religiosas não estão submetidos a uma reserva tão estrita (2007, p. 138).

No âmbito estrito do Estado adota-se uma fala secular, por se acessível a todos. Porém Habermas dirige objeções contra uma determinação por demais secularista do papel político da religião, a partir da distinção de argumentos que constituem “objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional.” (2007, p. 139). Para manter sua neutralidade, o Estado constitucional não pode assumir uma posição que favoreça o secularismo. Afinal, as igrejas e comunidades religiosas em geral preenchem funções que não são destituídas de importância para a estabilização e o desenvolvimento de uma cultura política liberal (2007, p. 141). Como vimos elas são importantes fontes pré-políticas de solidariedade social. Para ele, que reconhece a legitimidade das razões religiosas, o principal argumento é que: “a pessoa piedosa encara sua existência “a partir” da fé. Faz parte das convicções religiosas das pessoas religiosas em nossa sociedade o fato de que *elas devem basear* suas decisões concernentes a questões fundamentais de justiça *em suas convicções religiosas*” (2007, p. 144). O Estado liberal deve proteger as liberdades de convicções religiosas, pois tem necessidade da sua colaboração na formação da solidariedade social para enfrentar o processo de funcionalização. Para tanto precisa ter ações compatíveis com essa proteção. “O Estado liberal não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica*

insuportável para os seus cidadãos religiosos” (2007, p. 147). Neste sentido, cidadãos religiosos “deveriam poder expressar e fundamentar suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma ‘tradução’ secular” (p. 147). Trata-se, porém, de uma contribuição e não de uma concorrência, porque os cidadãos religiosos, ao participarem da formação da opinião e da vontade, na esfera pública política, aceitaram os fundamentos do Estado democrático de Direito. Porém a tradução de suas proposições deve ocorrer na própria esfera pública. “Tal trabalho de tradução tem de ser entendido, no entanto, como uma tarefa cooperativa da qual participam igualmente cidadãos não religiosos” (2007, p. 149). Neste ponto da discussão, já é importante atentar para a dimensão performativa. Para que haja entendimento é necessária à prática do diálogo. A expressão religiosa é condição performativa do diálogo e da tradução. Excluir a expressão religiosa da esfera pública é privar o Estado e a sociedade de conteúdos semânticos relevantes presentes nas tradições religiosas. Corresponde a querer um processo de aprendizado recíproco, excluindo-se os meios do aprendizado. É importante entender que esse meio é aqui também constitutivo da ação de tradução e aprendizagem recíproca. Porém, por outro lado, quanto à possibilidade de disputas de certezas de fé no parlamento Habermas entende que pode ferir o procedimento democrático (p. 151).

Habermas apresenta três pressuposições cognitivas necessárias aos cidadãos religiosos: 1) encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, sem abrir mão da própria pretensão de verdade; 2) encontrar um enfoque epistêmico aberto ao sentido próprio do saber secular e ao monopólio do saber de especialistas, institucionalizado socialmente, para evitar a contradição com as asserções relevantes para a salvação; 3) um enfoque epistêmico para encarar a precedência dos argumentos seculares na arena política (2007, p. 155). Ele reconhece que esta autorreflexão hermenêutica foi realizada essencialmente pela teologia católica. Vamos percorrê-la, no que se refere a Ratzinger, na segunda parte de nosso artigo.

Segundo Habermas: “o etos democrático de cidadãos do Estado [...] só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem *complementares*” (2007, p. 158). Ele esclarece então sua posição pós-metafísica na qual a modernização da consciência religiosa é considerada tarefa específica da teologia enquanto a consciência filosófica implica um pensamento pós-metafísico. O pensamento pós-metafísico delimita-se em duas direções diferentes:

Sob premissas agnósticas, ele se abstém de emitir juízos sobre verdades religiosas e insiste (sem intenções polêmicas) em uma delimitação estrita entre fé e saber. De outro lado, ele se volta contra uma concepção cientificista da razão e contra a exclusão das doutrinas religiosas da genealogia da razão (2007, p. 158).

Habermas afirma o conteúdo normativo da constituição comunicativa de formas de vida socioculturais. Ele defende a afirmação, na esfera pública, das identidades religiosas que não colocam em risco os fundamentos da autocompreensão liberal. Ele entende que cidadãos seculares e religiosos precisam preencher determinadas pressuposições cognitivas para satisfazer as expectativas normativas do papel de cidadãos do Estado liberal. Estes devem ser capazes de renovar a partir do debate suas autoconsciências. Sem o meio do debate não há como acontecer essa renovação. Veremos como Habermas e Ratzinger mostram certo consenso sobre o sentido de uma sociedade pós-secular.

3.3 A sociedade pós-secular e a participação dos cidadãos religiosos

O sentido de uma sociedade pós-secular na perspectiva afirmada por Habermas será exposto a partir do seu livro *“Ach, Europa”*. Segundo nosso autor: “Uma sociedade pós-secular tem de ser encontrada alguma vez em um estado ‘secular’” (2009, p. 64). A tese Weberiana da racionalização e do desencantamento do mundo recua em sua pretensão global. Os EUA mantem inalterados seus indicadores religiosos. Por outro lado, é representativo o avanço do fundamentalismo islâmico e da importância das religiões no mundo. A relatividade da consciência secular em escala mundial afugenta o triunfalismo da compreensão secular. Por outro lado Habermas comenta:

[...] na vida política as comunidades religiosas assumem cada vez mais o papel de intérpretes. Podem exercer seu influxo na configuração da vontade e na opinião pública com relevantes contribuições, sejam essas convincentes ou meramente escandalosas sobre uma série de temas pertinentes [...] (2009, p. 68-69).

Com o novo reconhecimento do peso das religiões na configuração da vontade e da opinião pública, o triunfalismo secular sede lugar à relevância da religião. O pós-secular, portanto, diz respeito ao fenômeno de ressurgência religiosa em nível mundial. Habermas aponta três fenômenos significativos à ressurgência religiosa: a) a difusão missionária; b) o fundamentalismo; c) a instrumentalização política de seu potencial de violência. (2009, p. 66).

Neste quadro situa-se o Brasil, com uma matriz religiosa de predomínio católica na qual se articula a relação entre fé e razão, bem como o diálogo com o Estado liberal. Entretanto deve-se levar em conta a significativa mudança de nosso quadro religioso, com esfriamento da teologia da libertação, o avanço da matriz evangélica e do fundamentalismo. O fundamentalismo, seja católico ou evangélico, rejeita o mundo moderno e pode perfazer um movimento niilista de desvalorização da razão e do Estado democrático de direito, constituindo um fator de risco para o futuro de nossos direitos democráticos, pelo esforço de

grupos religiosos para impor, via poder do Estado, seu entendimento particular de questões que por vezes são escandalosas.

É necessário recordar com Habermas por que a secularização do Estado foi uma resposta adequada às guerras de religião. Desse modo, à medida que o poder estatal assumia um caráter secular, as minorias religiosas, a princípio só toleradas, obtinham direitos cada vez mais amplos: a liberdade de crença e, logo, a liberdade confessional são seguidas pelo direito a um exercício da religião livre e igual para todos (2009, p. 70). Agindo dessa forma, o Estado moderno conseguiu pacificar uma sociedade confessionalmente dividida. Porém esse Estado constitucional só pode garantir aos cidadãos a mesma liberdade de religião sempre para todos que não continuaram entrincheirando-se nos mundos fechados de suas comunidades religiosas respectivas e separando-se uns dos outros (2009, p. 71). Para ele a chave do problema está na autocompreensão dos cidadãos. “Como cidadãos do Estado democrático que são, dão-se a si mesmos as leis sob as quais podem manter, em sua condição de membros privados da *sociedade civil*, sua própria identidade no tocante ao cultural e à visão de mundo, e respeitar-se mutuamente” (p. 71-72). Essa chave se completa com a compreensão positiva da liberdade religiosa no Estado liberal, que: “[...] garante a liberdade de religião como um direito fundamental” (p. 72). Ocorre assim a inclusão das minorias com igualdade de direitos. Os fundamentos da universalidade da democracia e dos direitos humanos apresentam-se para o autor, como “padrões de medição aplicados a uma crítica do tratamento desigual recebido pelas minorias culturais” (p. 76). Desse modo entende que o relativismo cultural é insustentável. Quando levantamos as condições do uso público da razão de cidadãos religiosos, mostra-se importante entender esse reconhecimento como uma condição fundamental, realizada pela Igreja Católica, mas que pode ser posto em risco pela atuação de grupos fundamentalistas. Vimos que a sociedade pós-secular representa uma revisão da generalização do conceito weberiano de desencantamento do mundo e que as religiões têm demonstrado relevância no contexto mundial. Segue daí a necessidade de refletir sobre sua participação na sociedade e pensar a necessidade de princípios normativos para regulamentar sua ação. Vamos, na parte que segue apresentar a contribuição do pensamento de Ratzinger, atual papa Bento XVI, sobre a questão.

4. O uso público da razão de cidadãos religiosos a partir do pensamento de Ratzinger

4.1 A relação entre fé, filosofia e teologia

Esse é o primeiro passo para compreendermos a contribuição de cidadãos religiosos no espaço público, a partir de Ratzinger. Trata-se de compreender que fé, filosofia e teologia

articulam uma razão religiosa. Em seu livro “Introdução ao cristianismo” Ratzinger afirma: “quem tomar a sério a sua tarefa há de reconhecer e experimentar não só a dificuldade da interpretação, mas também a insegurança da própria fé, o poder arrasador da descrença dentro de sua própria vontade de crer” (1970, p. 9). Essa dúvida sobre o sentido mais profundo da existência atinge tanto o cristão moderno como o incrêdo. Por isso, segundo nosso autor, hoje:

crente e incrédulo, cada qual a seu modo, participam da dúvida e da fé, caso não se ocultem de si mesmos e da verdade da sua existência. Nenhum é capaz de evadir-se completamente à dúvida; nenhum pode escapar de todo à fé. Para um, a fé torna-se presente *contra* a dúvida; para outro, *pela* dúvida e em *forma* de dúvida (1970, p. 14).

Esse posicionamento fundamental de Ratzinger o coloca em condições de satisfazer a uma pressuposição cognitiva fundamental para a abertura ao diálogo e à aprendizagem recíproca. Ele segue esclarecendo certo estatuto cognitivo existencial da fé: “fé significa o decidir-se por um ponto no âmago da existência humana, [...] que toca a orla do invisível de modo a torná-lo tangível e a revelar-se como uma necessidade para a existência humana” (1970, p. 18-19).

Em sua exposição, Ratzinger nos apresenta o que é escandaloso na fé cristã: “o ‘estreitamento’ de Deus dentro de um único ponto da história [...]” (1970, p. 22). Trata-se do evento Cristo. A encarnação é o ponto fundamental da fé cristã, que deve ser compreendida nos tempos modernos. Ele afirma: Não há aqui uma rejeição da modernidade, mas a partir do Cristo encarnado uma disposição de complementaridade, que desemboca numa renovação da fé. A modernidade não é um simples fenômeno cultural, historicamente datado, na realidade obriga a uma nova projectualidade, a uma compreensão mais exata da natureza do homem. (2008b, p. 1).

4.2 A dimensão performativa e a reintrodução da filosofia na compreensão da fé

Ratzinger pensa a filosofia em diálogo crítico com as tradições e entende que a teologia não pode evitar comportar-se filosoficamente (2008, p. 18). Propondo uma nova relação entre fé, filosofia e teologia, o autor implica a afirmação da fé como “estar” e “compreender”. Fé e filosofia enfrentam as mesmas questões, porém os crentes o fazem de modo diferente. “A fé mantém a pergunta sabendo da resposta, mantém justiça e esperança” (2008, p. 21). A fé é pensada pelo crente **performativamente**. Aqui já atinge um segundo nível de ligação. Ratzinger afirma: “a fé representa uma afirmação filosófica, **quase** ontológica, quando professa a existência de Deus” (2008, p. 22, grifo nosso). Essas passagens mostram um novo repensar dos conteúdos da tradição que introduz na teologia conteúdos da filosofia contemporânea. O que se pode verificar também na seguinte passagem:

Mas o cristianismo, como recordei na Encíclica *Spe Salvi*, não é apenas uma mensagem informativa, mas performativa (cf. n. 2). Isto significa que desde sempre a fé cristã não pode ser fechada no mundo abstrato das teorias, mas deve descer a uma experiência histórica concreta que alcance o homem na verdade mais profunda da sua existência (2008b).

O terceiro nível de ligação entre filosofia e teologia é apontado por Ratzinger na afirmação performativa do amor. Amar é querer conhecer. O amor é o centro do ser-cristão (2008, p. 24). Neste contexto afirma: A fé defende a filosofia. Quem tem fé tem esperança. A esperança já é o início da transformação da existência do homem e estimula uma nova abordagem da religião. Essa dimensão performativa do cristianismo é ressaltada na Encíclica *Spe Salvi*: Como o título mesmo da encíclica propõe, trata-se de uma esperança que salva. Uma esperança que transforma as ações dos homens. Ratzinger é exigente para com o cristianismo e a teologia, que não podem ignorar a modernidade: “É preciso que, na autocrítica da idade moderna, conflua também uma autocrítica do cristianismo moderno, que deve aprender sempre de novo a compreender-se a si mesmo a partir das próprias raízes” (*Spe Salvi* n. 22). A transformação da vida do crente pode ser apreendida pelo não crente e traduzida numa linguagem laica, como ocorreu com o ideal de fraternidade. Os motivos mais profundos dessa transformação apenas serão apreendidos parcialmente.

4.3 A distinção e relação comunicativa entre a filosofia e a fé cristã

De posse da dimensão performativa da fé e da compreensão do exercício da filosofia dentro da compreensão teológica, podemos agora retomar a questão da distinção entre a filosofia e a teologia a partir de Ratzinger: “É mérito histórico de S. Tomás de Aquino [...] ter evidenciado a autonomia da filosofia e, juntamente com ela, o direito e a responsabilidade própria da razão de se interrogar com base nas suas forças [...]” (2008c, p. 4). Desse modo: “A faculdade de filosofia [...] tornou-se verdadeira e própria faculdade, um parceiro autônomo da teologia e da fé nela refletida” (2008c, p. 4). Indica em seguida a identidade da filosofia como uma busca da razão na própria liberdade e responsabilidade.

Fica claro o esforço de tradução para a linguagem filosófica dos conteúdos da fé e também o reconhecimento de um resíduo não traduzido. Reconhecidas as diferenças, se legítima também a manutenção da expressão religiosa em seu âmbito próprio e no diálogo. Por fim, Ratzinger cumpre mais um pressuposto cognitivo afirmado por Habermas como condição para o diálogo entre cidadãos crentes e não crentes, que é o reconhecimento do saber de especialistas, nos seguintes termos:

Nos tempos modernos abriram-se novas dimensões do saber, nas ciências naturais e humanas. Neste desenvolvimento, abriu-se à humanidade não apenas uma

medida imensa de saber e poder; mas aumentaram também o conhecimento e o reconhecimento dos direitos e da dignidade do homem e disto podemos apenas sentir-nos gratos (2008c, p. 5).

É evidente que Ratzinger é crítico da razão instrumental moderna, porém ele também é capaz de reconhecer as contribuições das ciências naturais e humanas. Desta forma, distinguindo com clareza os papéis da filosofia, das ciências e da teologia, ele credencia uma relação performativa comunicativa entre elas.

Em seu texto para “La sapenza” Ratzinger comenta Habermas.

Na minha opinião, Jürgen Habermas exprime um vasto consenso do pensamento contemporâneo, quando afirma que a legitimidade de uma carta constitucional, como pressuposto da legalidade, derivaria de duas fontes: da participação política igualitária de todos os cidadãos e da “forma razoável”, como são resolvidos os contrastes políticos. (2008c, p. 3).

Em 2004 Ratzinger enfrentou com Habermas a seguinte questão: “Como as culturas em contato entre si podem encontrar bases éticas que levem sua convivência ao caminho correto de modo que seja possível construir uma forma comum de responsabilidade jurídica para submeter o poder ao controle e à ordem” (2007, p. 62). Eles entendem que: “a política deve colocar o poder sob a medida do direito. Para ser instrumento da justiça, o direito moderno deve ter uma formação democrática da vontade, regulada pelos direitos humanos” (2007, p. 66.).

Ao aceitar um direito, que não se baseia na fé, mas na razão como órgão que deve definir o direito comum, ele cumpre a exigência de aceitação do Estado secular e expressa o sentido de cidadania do cristão a partir do diálogo. Ao final do debate, Ratzinger concorda amplamente com Habermas acerca de uma sociedade pós-secular, acerca da disposição de aprendizagem e da autolimitação de ambos os lados. Ratzinger afirma: “Eu falaria de uma necessária correlação entre razão e fé, entre razão e religião, as quais são convocadas para uma purificação e salvação recíproca, que se carecem mutuamente e que precisam reconhecer isso” (2007, p. 89). Fica claro que para colocar o poder sob o controle de demandas éticas, Ratzinger não propõe uma tutela do Estado pela religião, mas uma participação efetiva no debate que ocorre na esfera pública. Apenas com a pretensão de uma indicação de um caminho, pode-se ressaltar alguns tópicos da Encíclica *Caritas in Veritate*:

Em primeiro lugar, a justiça. *Ubi societas, ibi ius*: cada sociedade elabora um sistema próprio de justiça. *A caridade supera a justiça*, porque amar é dar, oferecer ao outro do que é “meu”; mas nunca existe sem a justiça, que induz a dar ao outro o que é “dele”, o que lhe pertence em razão do seu ser e do seu agir. Não posso “dar” ao outro do que é meu, sem antes lhe ter dado aquilo que lhe compete por justiça (*Caritas in Veritate* n. 6).

Ratzinger, posicionando-se como autor contemporâneo, garante a primazia da justiça como condição, o que é correlativo com o pensamento de Habermas, porém o teólogo não deixa de afirmar o bem comum e o superlativo da caridade. Querer o *bem comum* e trabalhar por ele é *exigência de justiça e de caridade*. (*Caritas in Veritate* n. 6) Essa é, portanto, uma exigência que o cristianismo faz aos cristãos. Um comprometimento com a justiça social e com a cidadania, sem que isso signifique um imiscuir-se nas questões da política interna do Estado. Trata-se sim dos fundamentos morais pré-políticos do Estado, para colocar a ordem a serviço da justiça.

5. Considerações finais

Vimos que a presença da razão de cidadãos religiosos na esfera pública crítica, faz-se sentir em nossa sociedade brasileira, pelo exemplo da atuação da CNBB, que traz para a discussão pública temas relevantes para o aprimoramento da sociedade democrática. Apesar de sua representação tradicional estrita internamente, isso não a impede que ao comunicar-se com a esfera pública crítica traga contribuições novas e relevantes à nossa sociedade. A contribuição crítica de cidadãos religiosos não é exclusividade dos católicos e tem sido significativa para o aprimoramento da sociedade brasileira. Por outro lado essa contribuição é ameaçada internamente pelo avanço de fundamentalismos religiosos que apostam na imposição de formas de vida particulares. Para que essas contribuições continuem é necessária uma formação para a cidadania e clara distinção do papel da religião na esfera pública.

No segundo momento, a partir de Habermas foram apresentados os seguintes pontos: o vínculo entre o processo democrático discursivo e resultados racionalmente aceitáveis; o caráter complementar das comunidades axiológicas; a acessibilidade universal da fala secular; a dependência das ordens liberais da solidariedade de seus cidadãos; o duplo processo de aprendizagem das tradições religiosas e do esclarecimento; nivelamento do status epistêmico de cosmovisões religiosas e naturalistas. Em seguida apresentou-se o conteúdo normativo da constituição comunicativa de formas de vida socioculturais. O Estado não pode assumir uma posição que favoreça o secularismo. Defende afirmação, na esfera pública, das identidades religiosas que não colocam em risco os fundamentos da autoconsciência liberal. Cidadãos seculares e religiosos precisam preencher determinadas pressuposições cognitivas que desembocam no reconhecimento recíproco de aprendizado complementar. Os parceiros do debate devem ser capazes de renovar a partir do debate suas autoconsciências. Sem o meio do debate efetivo, não há como acontecer essa renovação, pois o debate é sua condição performativa. Finalmente, fez-se a descrição da sociedade pós-secular, a qual mostra que as religiões têm demonstrado relevância no contexto mundial. Sua contribuição nem sempre é

positiva para o aprimoramento das relações humanas. Segue daí a necessidade de refletir sobre sua participação na sociedade e pensar a necessidade de princípios normativos para regulamentar sua ação.

A teologia de Ratzinger é um repensar da tradição em diálogo com o tempo para dar uma contribuição à superação da crise moderna, incorporando em seu pensamento elementos da filosofia clássica, medieval e contemporânea. A questão e resposta ao sentido da vida é seu ponto de partida. A partir da compreensão performativa da fé, se expressa na própria fé uma razão, que se manifesta no testemunho do cristão e que pode ser apreendida pelo incrêdo, através da transformação da vida do crente. Crítico da razão instrumental moderna, ele também é capaz de reconhecer as contribuições das ciências naturais e humanas. Assim distingue os papéis da filosofia, das ciências e da teologia numa atitude performativa comunicativa de complementaridade entre elas. O sentido de ampliação da razão deve contemplar a razão da sabedoria religiosa. A fé deve ser levada à esfera pública em sua dimensão performativa. A universidade é o lugar por excelência da ampliação da razão, que deve enfrentar às questões mais fundamentais da existência. Por fim, verifica-se que Ratzinger reconhece o Estado liberal, sua necessidade de não ser fundado diretamente na fé, a dimensão de aprendizado complementar com o racionalismo europeu e sua disposição para a enculturação. Atende a todos os pressupostos cognitivos exigidos por Habermas dos cidadãos religiosos para o uso da razão religiosa. Sendo assim, credencia-se como uma voz que contribui para uma ordem mais justa, a serviço do bem comum procurado para as pessoas que fazem parte da comunidade social.

A consciência, afirmada por Ratzinger e Habermas em seu encontro de 2004, apresenta a complementaridade da religião e da razão secular para se corrigirem mutuamente de suas patologias e criarem uma ordem política mais justa, inclusiva e boa para todos os cidadãos. Essa postura não cede à tentação fundamentalista do uso do aparelho repressivo do Estado para impor costumes religiosos. Espera-se que este trabalho contribua para o justo e benéfico uso público da razão de cidadãos religiosos numa sociedade pós-secular.

Referências

ARAÚJO, Luiz B. L. *Pluralismo e justiça*. Estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010

_____. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

HABERMAS, Jürgen. et. ali. *An awareness of what is missing: faith and reason, in a post-secular age*. Trad. Ciaran Conin. Cambridge: Polity, 2010.

_____. *Ay, Europa!* Madrid: Trota, 2008.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro, 2007.

_____. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Israel o Atenas*. Madrid: Trota, 2001

_____. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Trota, 1999.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1984.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.

MANIN, Bernard Legitimidade e deliberação política. In WERLE Denílson Luis e Rúrion Soares Melo (Orgs e trad.) *Democracia deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública 2007.

RATZINGER, Joseph. *Natureza e missão da Teologia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2007.

DOCUMENTOS DO SANTO PADRE. Vaticano. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_po.htm>.

CARTA ENCÍCLICA *CARITAS IN VERITATE* DO SUMO PONTÍFICE BENTO XVI, 2009. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_po.html>. Acesso em: 15 set. 2011.

CARTA ENCÍCLICA *SPE SALVI* DO SUMO PONTÍFICE BENTO XVI, 2007. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_po.html>. Acesso em: 15 set. 2011.

DISCURSO DO PAPA BENTO XVI AOS PARTICIPANTES NO VI CONGRESSO EUROPEU DE PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS, 2008b. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_docenti-univ_po.html>. Acesso em: 15 set. 2011.

DISCURSO DO SANTO PADRE BENTO XVI PARA O ENCONTRO NA UNIVERSIDADE DE ROMA “LA SAPIENZA” 2008c. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_po.html>. Acesso em: 15 set. 2011.

A ESFERA PÚBLICA FRENTE AO PROCESSO DE LAICIZAÇÃO DO ÂMBITO MORAL

Jovino Pizzi¹

A questão da esfera pública se relaciona com dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, o debate a respeito da modernidade como tal; e, em segundo, a efervescência do ponto de vista moral delineado desde uma perspectiva laica, isto é, alheio a qualquer religião institucionalizada. Desde o início, a preocupação central de Habermas foi, e continua sendo, o papel do sujeito coautor participativo no âmbito da esfera pública. O foco da teoria do agir comunicativo é o sujeito coautor emancipado capaz de assumir, através do agir comunicativo, a responsabilidade frente aos desafios de uma sociedade com profundos sinais de transformação.

O significado de esfera pública não se isola do agir comunicativo. Por isso, não há como rechaçar o fenômeno humano ligado às crenças ou à fé, nem propalar uma moral delineada desde a dogmática religiosa. Então, como entender a razão laica diante dos conteúdos semânticos que a realidade cotidiana apresenta? O que significa justiça no contexto secular e, ao mesmo tempo, plural e multi- étnica e religiosa? Quais os reflexos que esse ponto de vista moral acarreta para a educação?

Essas questões presumem uma longa discussão. Vale dizer, a fundamentação do ponto de vista moral se articula desde uma ética cívica, com o fim de garantir o protagonismo dos sujeitos coautores participativos. Em vista disso, este estudo inicia com a questão do procedimento discursivo e a pretensa neutralidade frente ao dogmatismo religioso (1.0). O segundo passo trata do fenômeno da secularização diante do ateísmo contemporâneo (2.0). Em terceiro lugar, o texto salienta a educação para a justiça no horizonte de uma sociedade laica (3.0). O último ponto trata de uma fundamentação discursiva como alicerçável de normas válidas para todos (4.0).

1. Secularização frente à negativa de rezas e/ou de cruzeiros

Em relação à retomada da questão laica, é preciso salientar o longo e infundável debate em torno da “sempre atual” controvérsia entre o controle das instituições religiosas sobre a vida

¹ Doutorado em Ética y Democracia pelo Universitat Jaume I. Professor Adjunto da Universidade Federal de Pelotas.

das pessoas e o âmbito moral, tanto na delimitação jurídica a respeito da orientação do agir, quanto na implementação de políticas deliberativas. Nesse sentido, o qualificativo “secular” indica uma sociedade na qual os fundamentos de decisão devem ser *alheios* a qualquer tipo de instituição religiosa, pois sua base está em “moral profana” (Habermas, 2002, p. 133).

Por isso, o significado de esfera pública “50 anos depois” – para fazer jus ao tema do colóquio – se insere no horizonte de uma sociedade com sinais profundos de secularização. A simples menção a dois fatos indicam a relevância da questão: a) a retirada de símbolos cristãos de determinados ambientes, ou seja, a remoção de crucifixos de salas dos tribunais de justiça; b) a cerimônia fúnebre em memória de Max Frisch.

O primeiro deles é um caso recente, e se refere à retirada de crucifixos e demais símbolos oficiais de prédios da Justiça gaúcha, decisão acatada pelo Conselho da Magistratura de Justiça do Rio Grande do Sul (TJRS), em março de 2012. O pedido foi interposto pela Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) sob o argumento de que o Estado laico protege a liberdade religiosa de qualquer cidadão ou entidade, em igualdade de condições, eliminando, desta forma, qualquer influência da religiosidade na coisa pública.

O segundo diz respeito ao arquiteto e escritor Max Frisch, falecido em abril de 1991. O cerimonial fúnebre foi realizado na catedral São Pedro, em Zurique. Na oportunidade, sua companheira sentimental leu uma nota, escrita por Max antes de morrer, na qual agradecia aos párocos a permissão para que o ataúde permanecesse dentro da igreja. Todavia, o mais chamativo refere-se à recomendação de que não houvesse nenhuma menção a algo religioso. Frisch recomendou que, embora o funeral se realizasse no recinto de uma igreja, não houvesse sacerdotes, abençoadores e abençoadamentos e, muito menos, se pronunciasse a palavra “amém” (Habermas, 2009, p. 53-55).

Existe uma relação entre os dois fatos? Qual o seu significado para o tema em discussão?

Em primeiro lugar, essas questões – entre muitas outras – evidenciam a distinção entre a fundamentação com um forte teor apriorístico das concepções religiosas *versus* o caráter pragmático-comunicativo da ética habermasiana. Embora haja a tendência em procurar o equilíbrio entre diversidades latentes, o desejável nem sempre coaduna com o possível. Em vista disso, o aspecto apriorístico parece ser, em termos da pragmática procedimentalista da ética discursiva, coibitivo e, por isso, contraproducente. Aliás, a insistência em pressupostos apriorísticos não é recente, principalmente por parte de setores que se utilizam de pressupostos dogmáticos para justificar normatizações e impor orientações ético-morais até mesmo a quem não professe credo religioso algum.

Nesse sentido, é importante salientar a análise interpretativa da filosofia ocidental desde uma genealogia de suas diferentes épocas, começando com “o *mito* nas sociedades primitivas, a *filosofia* na antiguidade clássica, a *teologia* na idade média, até a ciência no pensamento

ocidental, a partir da modernidade” (Domingues, 1991, p. 15). Em sua síntese, Ivan Domingues, neste quadro, salienta os períodos *cosmológico*, *teológico*, *mecanicista* e *historicista* como etapas diferentes do pensamento ocidental. Nele, as diferentes discursividades aparecem delineadas, em suas distintas épocas, sem perder de vista e nem denegar nenhuma de suas características específicas.

Por isso – e em segundo lugar – negar ou preterir o debate a respeito da laicização significa negligenciar, por exemplo, o desgaste que algumas instituições religiosas enfrentam atualmente. Não se trata apenas de casos isolados, mas de um processo de divisões, enfrentamentos e querelas internas ou, até mesmo, entre igrejas diferentes. Além do mais, no Brasil, é deveras sintomática a insistência de uma frente parlamentar voltada a zelar por questões desde um cunho eminentemente dogmático. Neste caso, a bancada evangélica representa a junção de forças que nem sempre compartilham, nas suas comunidades de fé, as mesmas práticas e/ou os mesmos pontos de vista interpretativos. Se, entre as diferentes igrejas, haveria, por exemplo, uma unidade em relação ao aborto, não existe o menor compartilhamento em relação à doutrina e compreensão bíblica. Essa dicotomia vai provocando uma constante migração dos crentes entre as diversas igrejas, o que mostra a crescente acracia tanto entre os próprios expertos em teologia como também nos seguidores ou devotos.

Essa espécie de confusão encontra eco em manifestações extremistas, seja em favor ou em contra temas dos mais diversos. No fundo, trata-se de estratégias para impedir o debate sistemático em relação à homogeneização frente a temas controversos. Assim é o caso do aborto, em relação à sexualidade etc., refletindo o rechaço a qualquer debate, cujos fundamentos estariam em supostos preceitos dogmáticos; aprioristas, portanto. Nesse caso, a ideia da reativação da religião não é propriamente verdadeira, pois a tese mais plausível estaria na rediscussão do papel e do lugar da religião na vida cotidiana das pessoas e, em decorrência, na possibilidade – ou não – se tais orientações estejam legitimadas jurídica e legalmente.

Por isso, ser “claramente a favor” ao aborto (Safatle, 1012, p. 19), por exemplo, significa tanto quanto estar terminantemente em contra, isto é, não denota absolutamente nada. Na verdade, esse tipo de pregação apenas reforça os radicalismos de quem não quer discutir a questão, nem pressupor que ela possa ser discutida desde o ponto de vista de uma moral laica. O argumento clássico a respeito da modernidade salienta que ela se sustenta na teoria da secularização, tese que não pode ser considerada plausível.

Esse debate engendra o exame da modernidade, pressupondo que a teoria clássica da secularização implica “na eliminação das diferenças religiosas e culturais e da homogeneização da sociedade inerente ao processo de modernização” (Demenchonok, 2009, p. 18). Na verdade, a interpretação de que a modernidade é correlativa com secularização não procede. Trata-

.....
se, na verdade, de uma forma “unidimensional e de uma descrição linear da sociedade e da história”, uma forma parcial de compreender a “complexidade das diferentes sociedades e as únicas características de suas culturas e históricas” (Demenchonok, 2009, p. 18).

Demenchonok, por exemplo, advoga por “múltiplas modernidades”, o que indica também uma reconsideração a respeito da própria compreensão que a sociedade ocidental tem de si mesma. Em outras palavras, é possível descrever distintas modernidades, assim como são inúmeros os componentes ou áreas a levar em conta no momento de caracterizar a modernidade: cultural, econômico, tecnológico, político e assim por diante (Demenchonok, 2009, p. 19).

A representação das “múltiplas modernidades” supera, segundo Demenchonok, os estereótipos da “modernização como ocidentalização”, pressupondo uma “crítica pós-moderna/pós-colonial às metanarrativas da globalização, aos conceitos de heterogeneidade, indigenismo e hibridização” (Demenchonok, 2009, p. 19). Nesse ponto, Demenchonok parece ser mais interessante, principalmente pelo fato de lembrar não somente o aspecto da ocidentalização e às metanarrativas, conquanto ele menciona o indigenismo – faltando-lhe a referência à contribuição dos escravos afros –, aspecto relevante para salientar o processo de aculturação ocorrido nas Américas (de norte a sul). Em razão disso, não há como fugir do “fenômeno cultural” e do processo “civilizatório” (Grüner, 2010, p. 30) que criou, nas Américas, uma homogeneização que envolveu três continentes: Europa, América e África.² Esse processo reproduziu. “através de sofisticadas formas de *sincretismo*, estruturas sociais, culturais, religiosas, linguísticas, estéticas, artístico-musicais etc. muito complexas, gerando uma *nova cultura*, inédita até então” (Grüner, 2010, p. 30).

Por isso, a tese da ruptura ou da continuidade da modernidade ocidental se vincula ao processo de reconstrução das identidades, apoiadas na reinterpretação da interpretação do “ocidente uniforme” e na reconsideração da multiplicidade, da interculturalidade, hibridização e outros conceitos. De acordo com Demenchonok, isso favoreceu a retomada da questão vinculada ao âmbito religioso. Na verdade, esse é apenas um dos diversos aspectos que passaram a ganhar importância para a filosofia e as ciências em geral.

Seja como for, o reconhecimento das múltiplas modernidades dá outro caráter ao tema da laicização e da tese de uma filosofia secular. Isso quer dizer que ela aponta para uma espécie de ateísmo, pois rompe com um modelo apriorístico – seja mitogônico, teogônico ou de qualquer outra classe – para, então, procurar compreender as circunstancialidades independentemente de apriorismos ou pré-determinações alheias. Essa tentativa pode

2 Nesse sentido, cabe destacar o testemunho de Dee Brown, *Enterrem meu coração na curva do rio. A dramática história dos índios norte-americanos* (Porto Alegre: L&PM, 2010), bem como o livro de Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires; Edhasa, 2010).

gerar um desconforto e gerar uma espécie de insegurança, especialmente aos que ainda preconizam uma fundamentação eminentemente metafísica. No entanto, tal heterogeneidade permite compreender a diversidade das contingências do mundo da vida, sem reduzir as circunstancialidades à clivagem dicotômica entre o ideal e o circunstancial e, assim, poder consolidar o reducionismo de justificar as diferentes dimensões do *Lebenswelt* a apenas uma interpretação.

Diante disso, é mais que oportuno salientar o fenômeno da secularização como uma forma de ateísmo que não nega ou rechaça o âmbito religioso, nem o campo das religiões. Esse aspecto permite entender, entre outras coisas, os limites da proposta de Taylor, quando reduz o campo do sagrado ao âmbito da religião institucionalizada. Para fazer frente a essa percepção, nossa leitura se aproxima de Ricardo Salas, que insiste em uma hermenêutica voltada à ressignificação dos símbolos, metáforas e narrativas ligadas ao sobrenatural e divino enquanto experiências religiosas.

2. O fenômeno da secularização diante do ateísmo contemporâneo

O fenômeno da secularização ganha espaço diante da certificação das diferenças frente à própria configuração da modernidade. As múltiplas modernidades salientam a tendência pós-secular em compreensão de tolerância como uma alternativa capaz de “responder às mudanças inerentes aos conflitos políticos” que foram reaparecendo (Demenchonok, 2009, p. 20). De fato, o fenômeno social da secularização interfere nos diferentes discursos e processos políticos. De acordo com Habermas, a compreensão moderna do mundo suplantou cosmovisões míticas, religiosas e metafísicas (1988, p. 101). Com a dissolução das justificativas mítico-narrativas, o sujeito comunicativo e coautor participativo assumiu a auto-responsabilidade pela “validade das pretensões suscetíveis de crítica” (1988, p. 107). Essa mudança tem profundas implicações na ética e, em decorrência, também na educação.

Nessa perspectiva, a ética discursiva apresenta um forte teor iluminista, uma vez que o sujeito está livre de qualquer imposição alheia, externa ou apriorística e é, portanto, coautor autônomo. O pensamento pós-metafísico retoma as pretensões do Iluminismo e confere ao sujeito coautor “esclarecido” uma capacidade racional auto-suficiente para dispor de normas e princípios para a ação. Assim, a ética também passa a ser determinada por uma razão comunicativa laica.

De fato, a razão secular consegue se apropriar, através dos recursos do pensamento pós-metafísico, dos conteúdos semânticos das tradições, sem renunciar jamais a autonomia que lhe é inerente. No entanto, essa mesma razão secular pode ser deficitária e, inclusive, “perder-se” no momento de delinear metas coletivas. Em outras palavras, ela sofre o risco de ser uma

.....
simples “falácia”, pois demonstra certa impossibilidade para afiançar laços de solidariedade e motivações para a justiça, seja dentro dos Estados nacionais, nas relações interestatais ou até mesmo em questões supranacionais (Kaldor, 2005). Do mesmo modo, as religiões ocidentais também se ressentem de um déficit de adesão, o que evidencia seu caráter comunitarista e, portanto, com dificuldade de implementar um domínio mais abrangente.

Para fazer frente a esses aspectos deficitários, o apelo retoma a questão do liberalismo e trata de ressaltar sua insistência em valores, direitos e atitudes, como é o caso da liberdade, a igualdade (e/ou a diferença, como se insiste ultimamente), a solidariedade e o respeito (ou tolerância). Trata-se de uma consciência moral das “sociedades com democracia liberal”, quer dizer, pluralistas. Nesse caso, a fundamentação não pode ocorrer desde “*uma ética confessional-religiosa, muito menos confessional-laicista*” (Cortina, 1998, p. 115).

Como é possível perceber, uma ética confessional-religiosa assume um caráter homogeneizador, porque seus pressupostos são eminentemente apriorísticos. Do mesmo modo, a perspectiva confessional-laicista corre o risco de assumir um radicalismo absolutizante, alto próximo ao anticlericalismo posterior à Revolução Francesa. No caso específico, pode-se citar a Noite de São Bartolomeu, “um dos episódios mais sinistros das guerras de religião que assolaram a Europa no século XVI” (Rouanet 1992, p. 150). Na verdade, o mais relevante do estado civil francês é a “clara intenção anticristã”, isto é, a lógica da “descristianização” em nome de uma moralidade cívica que aprofunda ainda mais o abismo entre o “sagrado e o profano” (Rouanet, 1996, p. 285 ss).

Diante desse malfadado risco, insistência em uma fundamentação moral pós-metafísica assegura tanto os direitos fundamentais dos sujeitos coautores como também os princípios do Estado de direito. Os objetivos salientam o significado e a abrangência do conceito de racionalidade laica e, assim, poder identificar sua relação com o ponto de vista moral como pressuposto para a educação para a justiça. No entanto, há uma correlação entre os déficits da razão prática e a neutralidade ideológica do Estado constitucional como prerrogativa para as bases normativas de uma razão pós-metafísica.

No caso da educação, a proposta de um ponto de vista moral laico proporciona a abertura ao debate sobre suas exigências seculares em uma sociedade intercultural. Nessa direção, é importante salienta que o discurso sobre a secularização sofreu modificações no decorrer dos anos 80 e 90 do século passado. No entanto, foi nos albores do século XXI que ele ganhou proporções ainda mais abrangentes. Atualmente, existe uma forte inclinação à secularização da moral, não como oposição ao religioso, mas como resposta à multiplicidade de crenças e formas de manifestar e vivenciar o sagrado. Essa moral secular defronta-se constantemente com argumentações, por exemplo, relacionadas à complementaridade entre fé e saber. Na verdade, não há como fugir da discussão a respeito da “forma como as

cosmovisões, sejam metafísicas ou religiosas, são traduzidas simbolicamente por meio da abertura ao tratamento discursivo ou lingüístico” (Mendieta, 2001, p. 42).

Essa temática abre um leque significativo de apreciações, principalmente na contestação do papel e do valor da metafísica (Pinzani, 2009, p. 118). Sem entrar nessa discussão, o tema se ocupa com as considerações de Habermas a respeito do ponto de vista moral laico de caráter pós-metafísico. Habermas insiste frequentemente que a “solidariedade é o anverso da justiça” (1999, p. 42) e, por isso, não há separação entre as duas categorias. No entanto, é preciso ter salientado que a legitimidade das regulamentações legais “só podem reputar-se legítimas na medida em que elas sejam expressão de um interesse geral” (Habermas, 1988, p. 116), isto é com validade universal. Neste caso, o universalismo igualitário e o reconhecimento recíproco encontram respaldo numa “cultura política” baseada nos direitos fundamentais, porque ela é “o fundamento para uma co-existência igualitária de diferentes grupos e sub-culturas, cada um deles com uma origem e uma identidade próprios” (Habermas, 2001, p. 181).

Nesse sentido, o direito politicamente estabelecido de uma comunidade particular, para ser legítimo, deve estar em consonância com um mínimo de princípios, os quais pretendem também validade geral que ultrapasse os valores de uma comunidade concreta ou uma forma de vida particular (Habermas, 1998, p. 357). Neste caso, não apenas o reconhecimento recíproco, mas também a obtenção de um acordo sobre uma base mínima supõe a possibilidade de revisão das tradições e de uma justificação racional das normas com validade universal. Para melhor entender a dimensão pragmático-comunicativa do ponto de vista moral laico, é preciso ter em vista a distinção fundamental entre religião e o fenômeno relativo ao sagrado, aspecto que será explicado na continuação.

3. As metáforas e narrativas da experiência religiosa

Como foi salientado, Ricardo Salas Astrain (1996) defende a tese de que as estruturas religiosas devem ser analisadas a partir da “criatividade religiosa”, prova de que a experiência religiosa aduz para o horizonte do sagrado. Nesse sentido, a religião se atém ao âmbito da institucionalização, conquanto o sagrado articula o campo de imagens e redes simbólicas às vezes nunca institucionalizadas (Salas, 1996, p. 11-12). Esse ponto de vista não coincide com Charles Taylor (2010). O estudo de Taylor permanece restrito à análise das convicções e práticas religiosas (p. 15) típicas do fideísmo cristão (p. 16) e de um sentido e sensação de plenitude específicos das figuras religiosas europeístas. Na sua longa introdução, ele insiste nos três sentidos do termo secular ou secularidade (p. 28-29), conquanto “todos os três modos de secularidade fazem referência à religião” (p. 29).

Além do mais, a análise de Taylor apresenta um caráter comunitarista de tipo hegeliano, às vezes revestido como um liberalismo fantasiado de tolerante. Como ponto de entrada, Taylor parece interessante; como proposta, as controvérsias apontam para o ponto de vista restrito a um sujeito arraigado aos contextos sociais e culturais. Esse debate é analisado por Stephen Mulhall e Adam Swift, na obra *O indivíduo frente à comunidade* (1996), delineando as teses entre liberais e comunitaristas. Para estes autores, Taylor não pretende rechaçar o liberalismo como tal (p. 147). No entanto, sua tese tem como pressuposto argumentos comunitaristas, uma vez que os “seres humanos são animais que se autointerpretam, ou seja, criaturas cuja identidade pessoal depende de sua orientação em vistas concepções de bem derivadas da matriz de sua comunidade linguística e de sua vinculação com tais concepções” (Mulhall e Swift, 1996, p. 148). Em segundo lugar, Taylor sustenta que os juízos e instituições morais podem ser elucidados e representados racionalmente “mediante um procedimento que recorre a marcos valorativos fundamentais e de grande alcance derivados também da comunidade” (p. 148).

Nesse sentido, é possível entender Taylor e suas teses concernentes às limitações da categoria religiosa e seu vínculo comunitarista bastante parecido ao fideísmo cristão e com a religião institucionalizada. O perigo é justamente a radicalização entre duas alternativas, vale dizer, entre o horizonte de tipo confessional-religioso e o confessional-laicalista.

Em outra direção, é significativa a leitura e interpretação de Adela Cortina. Todavia, o fenômeno religioso ocidental não se atém ao dualismo de duas tradições tipicamente ocidentais. No caso, a proposta da professora de Valência se articula em vista das duas versões que permeiam a herança ocidental: a Aliança e o Contrato (Cf. Pizzi, 2005). Para a filósofa espanhola, é imprescindível levar em conta duas dimensões distintas, ou seja, “duas dimensões irrenunciáveis” (2001, p. 11). Nesse mesmo caminho, Habermas (2001) também se atém a uma demarcação entre Israel e Atenas.

Na sua obra *Aliança e Contrato*, Cortina salienta os dois aspectos que não podem ser eliminados na convivência humana, ou seja, duas formas de interpretar os laços humanos, vigentes em sociedades diferenciadas. Ainda que o contrato seja questionado, ele continua sendo uma forma específica que articula os vínculos entre seres com autonomia. Todavia, para encontrar seu sentido verdadeiro, deve-se pressupor o “relato da aliança e da obrigação, nascidas do reconhecimento recíproco.” Enquanto duas esferas distintas para as decisões humanas, o contrato representa a “base da sociedade política e dá lugar aos instrumentos do Estado (governos, sistemas políticos), enquanto que a aliança é a base da sociedade civil e dá lugar às famílias, às comunidades e às associações voluntárias” (Cortina, 2001, p. 27). Esta delimitação contribui com, pelo menos, três aspectos significativos para o diálogo intercultural.

Em primeiro lugar, essas duas categorias conceituais representam “duas histórias sobre os laços que unem os seres humanos e podem evitar a violência e a guerra.” Neste sentido, continua Cortina, “não se trata de negar uma delas e permanecer somente com uma única narrativa, porque as duas devem ser contadas” (Cortina, 2001, p. 20). Recusar-se a reconhecer tais relatos sobre a vida e a história presumem um prejuízo sem precedentes, ou seja, a recusa de laços que unem os seres humanos e que devem alimentar o diálogo entre aqueles que se reconhecem nesses relatos.

Em segundo lugar, uma análise crítica dos últimos séculos mostra que as “duas histórias” são muito fortes. Isso sempre quando a questão é a modernidade ocidental. O contrato surge com o Estado Moderno, no século XVI, com Maquiavel, Hobbes e muitos outros. Na verdade, o contrato nasce porque a religião vai como que deixando lugar às instituições cívicas. Não é verdade que ela desaparece, porque ela deixa de ter um lugar privilegiado, ou seja, pouco a pouco, o discurso do contrato vai ampliando seu espaço até assumir o protagonismo não apenas no campo político, mas também na vida social. A aliança tem um passado muito mais remoto. Nesse tempo, tanto a parábola da aliança e o relato do contrato foram utilizadas tanto para interpretar uma determinada situação – no caso, o Estado, o funcionamento do mercado, as instituições sociais – ou, então, receberam críticas e considerações dos mais variados tipos.

O terceiro aspecto – relacionado ao contrato e a aliança, e de sua relação com a questão da interculturalidade e a inter-religiosidade – diz respeito à questão de que qualquer análise do presente deve levar em conta as duas dimensões irrenunciáveis: a aliança e o contrato, porque os dois relatos seguem vigentes. Vale dizer, o relato da aliança não desapareceu, nem pode ser silenciado. No entanto, é possível reconhecer que os mecanismos políticos e econômicos parecem assumir a coordenação da ação e orientar as decisões de nossas vidas.

É significativa a plausibilidade das considerações de Cortina. Todavia, o desenho permanece novamente restrito ao horizonte do pensamento ocidental, para não dizer euro-ocidental. Mais uma vez, vale recordar que, por exemplo, a presença de sujeitos coautores dos povos originários das Américas permanece esquecida. Nas palavras de Eduardo Grüner, esses *outros* permanecem alheios, porque o movimento eurocêntrico, embora admita a diversidade, articula de tal modo o universalismo como se “nada tivéssemos que ver” com as particularidades (2012, p. 24).

Entre outras coisas, esses aspectos, embora com suas limitações, pressupõem uma diferenciação entre multiculturalismo e interculturalidade. A interculturalidade caminha no sentido oposto, pois, além das diferenças, procura salientar os aspectos que possibilitam o diálogo e a interação mútua entre a diversidade de culturas. Não se trata, portanto, de uma mera coexistência e da descrição de suas características específicas das particularidades, mas

de redimensionar o diálogo no sentido de contribuir para que haja, na expressão de Adela Cortina, mais mundos para todos.

Na verdade, o tema proposto – esfera pública e laicização – deve responder à questão da interculturalidade. Deste modo, a questão da diversidade cultural ganha um aliado muito importante. Não se trata, pois, de identificar as diferenças ou similitudes, ou seja, a um projeto transdisciplinar ou interdisciplinar, mas de redimensionar e redefinir as fronteiras entre aquilo que, por um lado, é inerente a cada cultura em particular – isto é, suas características peculiares – e, por outro, buscar um eixo comum no sentido de alimentar práticas solidárias e as exigências de justiça.

Nesse sentido, o *diálogo intercultural* é imprescindível, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque através da identificação, da estima e do apreço, reconhece e respeita as culturas na sua riqueza. Ao mesmo tempo – este é o segundo aspecto – porque esse fato exige um diálogo a partir do qual os atores sociais podem discernir que valores e costumes merecem ser reforçados – isto é, cultivados – e quais se deve esquecer (ou deixar de lado).

Da mesma forma que podemos, pois, falar de interculturalidade, ou de diálogo intercultural, é possível argumentar a favor de um diálogo inter-religioso. Ou seja, tanto a questão da interculturalidade como a do aspecto inter-religioso presume um diálogo cuja característica é a simetria e, portanto, sem dogmatismo ou qualquer apriorismo sentencioso. Isso não representa uma mera tolerância, mas relações de convivência e, com isso, uma universalidade solidária e comprometida com a justiça. Em resumo, a filosofia intercultural – e não a mera certificação do multiculturalismo – representa o esforço no sentido de assegurar as contribuições das culturas e/ou religiões com o melhor e o mais saudável que elas podem oferecer. O multiculturalismo trata a diversidade como se fossem coisas estáticas, como se cada cultura ou religião fosse homogênea, fechada nela mesma, coibindo, portanto, a possibilidade de um aprender do outro, podendo, em alguns casos, favorecer atos de racismo cultural ou religioso, a intolerância, a segregação ou outras formas de preconceitos.

4. A educação para a justiça em uma sociedade laica

Como já se pode constatar, o fenômeno da laicização da sociedade não se limita às justificações de ordem mítico-religiosas, pois suas exigências são de ordem prática. Nesse sentido, a laicização não é um fato, um acontecimento que possa ser considerado bom ou mau, mas um fenômeno que pressupõe uma relação entre diferentes espaços de interação, ou seja, desde uma relação dialógica entre sujeitos coautores.

Então, o fenômeno da laicização, desde uma moral secular, deve salientar o “como” podemos fundamentar o ponto de vista moral e “como”, de fato, os sujeitos coautores podem

delinear uma sociedade secular. Nesse sentido, qualquer estudo a respeito do âmbito religioso não deve apenas averiguar o que se entende por laico ou secular, mas estudar também o *quem* e *como* são configuradas as políticas de reconhecimento e verificar se tais políticas conseguem superar as “debilidades motivacionais” e proporcionar uma educação comprometida com a justiça e a solidariedade.

Além do mais, o ponto de vista moral secular deve ter em vista as antinomias da razão prática. Por isso, as considerações ultrapassam os limites da religião institucionalizada para conhecer também “as manifestações religiosas populares e os processos culturais que lhes são subjacentes” (Salas, 1996, p. 7). Daí, então, é possível entender que, para Habermas, a solidariedade é considerada como um conceito limite. Ele supõe uma abstração em relações às questões do bem viver, até reduzi-la a questões de justiça (1989, p. 432). Essa solidariedade intercultural requer, pois, a justiça em relação ao tratamento das diferentes manifestações do sagrado, não se limitando, portanto, as religiões tradicionais e reconhecidas como tais.

Para Habermas, a modernidade produziu uma racionalidade que se reabastece em suas próprias fontes, mas apresenta, entre outras coisas, “debilidades motivacionais de uma moral racional” que apenas poder ser asseguradas nos “limites do Estado constitucional democrático através do direito positivo” (2009, p. 221). A suspeita gira em torno à progressiva perda de solidariedade, ou seja, às exigências morais não impedem a insolidariedade, isto é, do estiolamento da justiça entre os diferentes setores da sociedade. A injustiça vai aumentando de modo proporcional ao crescimento dos “imperativos do mercado na forma de custos-benefício-cálculos ou da competência de serviços em âmbitos da vida cada vez mais variados, os quais obrigam aos indivíduos, na sua relação com os demais, a uma atitude objetivista” (Habermas, 2009, p. 218). Seguidor da tradição crítica, Habermas reitera o processo de secularização das sociedades modernas, às vezes voltado apenas à instrumentalização das pessoas e das relações sociais, mesmo que essas pessoas, no fundo, conservem a consciência moral e acreditem em uma justiça social e na solidariedade humana.

Os ideais da Ilustração salientam a igualdade jurídica, assim como também igualdade social e econômica. Esse delineamento nos leva a insistir que a justiça deixa de ser uma questão apenas vinculada ao aspecto semântico (isto é, à sua definibilidade), mas ao aspecto pragmático. Essa pragmática pressupõe uma “neutralidade do procedimento” (Habermas, 1998, p. 386), porque ninguém pode garantir, por si só, sua autonomia moral. Ela depende da interação comunicativa, ou seja, dos esforços cooperativos que ninguém pode ser obrigado através das normas jurídicas, mas que todos são conclamados a seguir (ou obedecer). Nesse sentido, a pergunta “a quem” são os sujeitos da justiça nos leva às vítimas da injustiça. A preocupação em saber “quem” são os sujeitos, e os próprios concernidos pela justiça, remete inclusive às futuras gerações.

Esse é outro aspecto importante para configurar o espaço público no horizonte de uma moral secular. Na verdade, a filosofia sofreu, no século XX, distintas transformações. Os diferentes giros introduziram mudanças significativas para a reflexão filosófica. Isso indica que a orientação do agir não se resume à resolução de conflitos, mas a uma pragmática vinculada a políticas deliberativas. Essas políticas não dependem de interesses particulares ou, então, de pressupostos metafísicos. Essa mudança indica que as normas válidas para todos não é fruto da reflexão individual e, por isso, a ética não se reduz o âmbito privado ou ao horizonte familiar, muito menos ao fato de garantir ao sujeito participativo o que lhe é devido, mas em um dever moral, pois se trata de um compromisso entre todos.

Nesse sentido, racionalidade ético-comunicativa, além de garantir vínculos relevantes entre os sujeitos, está em supor laços de solidariedade e compromissos de justiça. Este é, sem dúvidas, o grande desafio de uma perspectiva universalista disposta a não perder de vista o bom e o justificável de cada cultura, nem desprezando os que clamam por justiça e solidariedade. Nesse sentido, a convivência e a reciprocidade não representam um pacto entre interesses egoístas, mas do *reconhecimento mútuo* entre seres que reconhecem sua própria identidade através da relação com os demais. Assim, a solidariedade deve ser entendida como condição de justiça. Para Habermas, o conceito de razão deve articular uma intersubjetividade comunicativa promotora da justiça e de laços de solidariedade. Por isso, o ponto de vista moral laico seja a forma de resgatar a outra cara da razão (Muguerza, 1990, p. 628); ou, então, a outra cara da justiça. O “como” presume, portanto, uma forma de distribuição da riqueza ou dos recursos escassos. Por isso, o ponto chave está em insistir também por uma justiça econômica.

O debate retoma as reflexões indicadas até o momento, e aponta uma alternativa dentro do próprio liberalismo. Mesmo assim, a justiça não se reduz à benevolência, empatia, intuição ou ao cuidado, mas à *solidariedade*. No fundo, justiça e solidariedade não são “princípios morais diferentes, mas dois aspectos de um mesmo princípio” (Cohen e Arato, 2000, p. 425). Dessa forma, a justiça ultrapassa os limites semânticos para ganhar o espaço de uma pragmático-fenomenológica, isto é, capaz de ressaltar descritivamente a experiência vivida pelos diferentes interlocutores, sem, por isso, abandonar ou rechaçar os princípios, normas e regras de caráter universal.

Em razão disso, a compreensão das manifestações relativas ao sagrado não podem ser tratadas como folclóricas ou desonrantes, porque fazem parte da linguagem humana. Os processos do simbolismo retratam a experiência humana do sagrado nos processos de uma “textura polissêmica, isto é, os símbolos do *círculo*, da *vida*, do *contágio*, do *sacerdote* y da *pureza*, para citar alguns, assumem uma variedade de significações que não se anulam umas nas outras, mas que se potenciam e se enriquecem” (Salas, 1996, p. 14).

Nesse sentido, seria ingênuo explicar o fenômeno do sagrado a partir das religiões institucionalizadas. Ao mesmo tempo, não há como compreender os processos simbólicos unicamente desde as religiões tradicionais. Por isso, o ponto de vista moral laico não recusa o sagrado como tal, mas, ao mesmo tempo, essa diversidade e pluralidade de “subjetividades religiosas” (Salas, 1996, p. 14) não podem condicionar aprioristicamente qualquer norma ou princípio que pretenda validade a todos os coautores participantes. O ponto de vista moral volta-se, portanto, aos coautores participantes como um todo, independente de sua crença ou adesão a uma religião qualquer.

5. O ponto de vista moral secular como garantidor de princípios

Para concluir, dois pontos, porque em parte o jogo político visa manter o *status quo* de uma sociedade estruturalmente organizada, instrumentalizando não apenas a relação entre os sujeitos, mas colocando também em risco a idéia de uma sociedade global e intercultural. Até mesmo os “governos influentes – que são sempre os atores políticos mais importantes deste cenário – prosseguem, sem titubear, com seus jogos de poder social-darwinistas” (Habermas, 2009, p. 219). Em outras palavras, para Habermas, “não falta apenas vontade política para desejar instituições e processos de ordem mundial reformada, mas inclusive a perspectiva de uma política interna global satisfatória” (2009, p. 219).

Nesse sentido, o primeiro ponto salienta o nível pós-convencional dos estágios morais, pressupondo como válidas as normas que todos possam querer (Habermas, 1999). No âmbito das condições concretas, a racionalidade comunicativa conduz a inserção do sujeito no mundo (nos diferentes contextos do mundo da vida), de modo a unir e articular *fala e ação*. Esse é o horizonte no qual Habermas admite um espaço para o bom na teoria do justo, não como direito positivo, mas como “liberdades de indivíduos inalienáveis que se autodeterminam” (1999, p. 70). A pretensão universal de qualquer pretensão de validade deve assegurar, portanto, os direitos e liberdades de cada sujeito de forma a garantir também o “bem-estar do próximo e da comunidade a que (os sujeitos) pertencem” (Habermas, 1999, p. 71).

Em segundo lugar, a exigência de ampliar as liberdades individuais e garantir a justiça social retrai o sujeito e limita o agir a interesses individuais. Essa falta de motivações para com o coletivo se traduz como “debilidades motivacionais” geram uma desconfiança na própria razão iluminista secular, consequência de uma possível antinomia interna. Se, por um lado, ela assegura a capacidade de juízo contra a vulneração das prerrogativas e deveres individuais, por outro, ela se apresenta como deficitária no momento de motivar os sujeitos para agirem solidariamente. Este seria, portanto, o foco de estudo a ser aprofundado, na tentativa de evidenciar se tal déficit representa uma dicotomia interna da própria razão laicizada ou,

então, se suas exigências normativas ainda não foram totalmente trazidas à tona, isto é, transformados em força motivadora para o compromisso solidário em nível pós-convencional. Em certo sentido, o fato de a solidariedade ir se tornando cada vez mais escassa, parece indicar que a ética normativa, neutra e voltada a uma sociedade completamente laicizada, sente os efeitos de sua própria presumibilidade.

Daí, então, a importância de uma perspectiva ética para criar convivência cidadã, pois ela trata do lugar habitual, ou seja, do lugar onde vivemos. Essa definição realça a necessidade de ir criando hábitos e costumes que orientam o agir, tanto em relação ao âmbito político, quando ao econômico e social. O estudo dessa dinâmica e de seus impactos na vida prática, principalmente na educação para a justiça é, sem dúvida, um forte argumento para salientar a relevância desse projeto.

Referências

ALBERT, Michel. *Capitalismo contra capitalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1993.

Apel, K. O. Globalización y necesidad de una ética universal: el problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva, In: Cortina, A. e García-Marzá, D. *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid: Tecnos, 2003.

APEL, K. O. *La globalización y una ética de la responsabilidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

CANO, Germán. Axel Honneth y la “urbanización” de la teoría crítica. In: HONNET, Axel. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Mínimo Tránsito A. Machado Libros, 2009.

COHEN Jean L.; ARATO, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CONILL, Jesús. Por una economía hermenéutica de la pobreza. In: CORTINA, Adela; PEREIRA, Gustavo. *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*. Madrid: Tecnos, 2009.

CORTINA, A. *Hasta un pueblo de demonios*. Madrid: Taurus, 1998.

CORTINA, Adela. *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.

DEMENCHONOK, Edward. Introduction. In: DEMENCHONOK, Edward (Ed.). *Between global violence and the ethics of peace: philosophical perspectives*. Malden and Oxford: John Wiley & Sons, 2009.

FOSTER, Hal et all. *La posmodernidad*. Barcelona: Bay Press y Editorial Kairós, 1985.

GAUWARD, Claude. Justiça e paz. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006. 2 v.

- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1988. 2 v.
- HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós/IEC, 1991.
- HABERMAS, J. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.
- HABERMAS, J. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- HABERMAS, J. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.
- HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2002.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2006.
- HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1998.
- HONNET, Axel. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Mínimo Tránsito A. Machado Libros, 2009.
- KALDOR, M. *La sociedad civil global*. Barcelona: Tusquets Editores, 2005.
- KANT, I. *Teoría e práctica*. 3. ed., Madrid: Tecnos, 2000.
- KANT, I. *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- MENDIETA, E. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad. In: HABERMAS, J. *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001, p. 11-50.
- HONNETH, A. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros: 2009.
- MALIANDI, R. *Ética: dilemas e convergências*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006.
- MULHALL, S. & SWIFT, A. *El individuo frente a la comunidad: el debate entre liberales y comunitaristas*. Madrid: Temas de hoy, 1996.
- PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2009.
- PIZZI, J. Ética e religião num diálogo intercultural. In: VOLCAN, M. & PIZZI J. (Orgs.). *Ciência e Deus no mundo atual: um abordagem inter e transdisciplinar*. Pelotas: EDUCAT, 2005, p. 153-172.
- PIZZI, J. *Ética e éticas aplicadas: a reconfiguração do âmbito moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- RICOEUR, Paul. *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, ou esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- ROUANET, S. P. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, A. (Org.) *Ética*. 10 reimp. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 149-162.

ROUANET, S. P. A deusa razão. In: NOVAES, A. (Org.) *A crise da razão*. São Paulo: Cia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 285-299.

SAFATLE, Vladimir. Aborto: claramente a favor. *Revista Carta Capital*. São Paulo: Confiança, v. 17, n. 689, 21 mar. 2012.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. *Lo sagrado y lo humano: para una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Santiago: San Pablo, 1996.

A ORDEM MORAL MODERNA E A POLÍTICA DO SECULARISMO

Luiz Bernardo Leite Araujo¹

“Estamos condenados a viver em um consenso sobreposto”. Essa afirmação não é de John Rawls, como seria de esperar, mas de Charles Taylor, um de seus mais incisivos e recorrentes críticos². Tanto quanto o primeiro, o filósofo canadense procura identificar formas aceitáveis de convivência e de integração entre os cidadãos de democracias liberais marcadas pela pluralidade de visões de mundo e de concepções do bem. Sendo a “ordem moral moderna” fundada nos princípios básicos dos direitos e liberdades de seus membros (direitos humanos), da igualdade entre eles (não discriminação) e de regras baseadas no consentimento (democracia)³, ela não pode ser organizada senão em torno de uma “filosofia da civilidade” surgida dos escombros das concepções cósmico-religiosas do mundo, dando lugar a uma nova concepção do político em que a ideia de “laicidade” ou “secularidade” tornou-se um componente essencial⁴. A coesão social nas democracias modernas, caracterizadas pela diversidade de perspectivas religiosas, filosóficas e morais que se chocam e se fragilizam mutuamente, depende de uma ética da cidadania firmada por comunidades cujas razões divergem umas das outras, requerendo uma justiça política equidistante das diferentes

-
- 1 Professor do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).
 - 2 “We are condemned to live in an overlapping consensus” (TAYLOR, C. “The Meaning of Secularism”. *The Hedgehog Review*, vol. 12, n. 3 (Fall 2010): 23-34; aqui: p. 33). A sentença reaparece em pelo menos dois outros textos, embora inexplicavelmente sem a preposição (“We are condemned to live an overlapping consensus”): “What Does Secularism Mean?”, in: *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2011, pp. 303-325 (aqui: p. 319); “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, in: BUTLER, J.; HABERMAS, J.; TAYLOR, C.; WEST, C. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, 2011, pp. 34-59 (aqui: p. 48).
 - 3 Cf. TAYLOR, C. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2004. Nessa obra preparatória à sua monumental *A Secular Age* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2007), o autor busca uma definição mais precisa da autocompreensão da modernidade ocidental, para a qual é central a nova concepção da ordem moral baseada no benefício mútuo de seus membros, que passam a compartilhar um “imaginário social” caracterizado por três formas sociais fundamentais: a economia de mercado, a esfera pública e o autogoverno democrático.
 - 4 Essencial na medida em que a ordem moral moderna se desenvolve dentro de uma estrutura imanente, distinta e separada de uma ordem transcendente da qual se torna lenta e progressivamente independente. O termo “secular”, para o autor, não exclui necessariamente a dimensão religiosa, sendo inclusive uma categoria que tem sua origem na cristandade latina. Cf. TAYLOR, C. “The Future of the Religious Past”, in: VRIES, H. de (ed.) *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008, pp. 178-244.

posições e uma linguagem pública isenta de premissas extraídas de uma ou outra forma de crença e também - o que é importante - de descrença.

Estabeleceu-se assim, para Taylor, um amplo consenso em torno do caráter laico ou secular de qualquer democracia liberal. Mas um regime secular, cujas principais finalidades são o respeito à igualdade moral dos indivíduos, por um lado, e a proteção à liberdade de consciência e de religião, por outro, deve ser compreendido no âmbito maior da diversidade de crenças e valores - religiosos ou não religiosos - dos cidadãos. Em sua opinião, o chamado “secularismo” diz respeito à resposta do Estado democrático de direito ao problema da diversidade, e não propriamente à relação entre a religião e as instituições políticas. A secularidade a que Taylor se refere contrasta “não só com um fundamento divino para a sociedade, mas também com toda ideia de sociedade como constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea”⁵, razão aliás de seu acordo com a formulação rawlsiana do consenso sobreposto entre as diversas doutrinas abrangentes numa “filosofia comum de civildade”, da qual decorre a neutralidade estatal cujo ponto “é precisamente evitar favorecer ou desfavorecer não só as posições religiosas, mas qualquer posição básica, religiosa ou não religiosa. Não podemos favorecer o Cristianismo sobre o Islã, mas também não podemos favorecer a religião em detrimento da descrença na religião, ou vice-versa.”⁶. A complexidade do termo “secular”, com todos os seus avatares históricos, desaparece nos modelos teóricos predominantes da secularização - como na abordagem inicial do próprio John Rawls⁷ -, cujas narrativas fazem da religião um “caso especial”, uma verdadeira “fixação”, definindo o secularismo em termos de arranjos institucionais específicos, cuja “fetichização” oblitera o fato de serem eles derivados da busca pelo equilíbrio entre os ideais - nem sempre facilmente combináveis - da ordem moral moderna, e invocando o “muro da separação” ou a “laicidade” - fundados na antinomia entre o secular e o religioso - como critério último da secularidade da época atual⁸.

5 TAYLOR, C. “A política liberal e a esfera pública”, in: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, trad. de Adail Sobral, 2000, pp. 275-304; aqui: p. 285 (edição original: *Philosophical Arguments*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1995).

6 TAYLOR, C. “The Meaning of Secularism”, op. cit., p. 33 (“common philosophy of civility”) e p. 25 (“the point of state neutrality is precisely to avoid favoring or disfavoring not just religious positions, but any basic position, religious or nonreligious. We can’t favor Christianity over Islam, but also we can’t favor religion over against nonbelief in religion, or vice versa”). Cf. tb. Id. “What Does Secularism Mean?”, op. cit., p. 319 e p. 311.

7 Na leitura tayloriana, portanto, mas não apenas nela, há uma clara distinção entre o “primeiro” Rawls de *A Theory of Justice* [1971] (*Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, trad. de Jussara Simões, 3ª edição, 2008) e o “segundo” Rawls de *Political Liberalism* [1993] (*O Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, trad. de Álvaro de Vita, edição ampliada, 2011) quanto ao papel e ao significado da religião na democracia. Contudo, salvo engano meu, Taylor não menciona a introdução de Rawls à edição de 1996 da segunda obra e nem seu último texto de 1997, intitulado “A ideia de razão pública revisitada”, o que merecerá nossa atenção mais adiante.

8 As aspas utilizadas nessa passagem remetem a termos encontrados nos escritos de Charles Taylor já citados, sendo importante esclarecer que o “muro da separação” (*wall of separation*) e a “laicidade” (*laïcité*) correspondem

Taylor se dedica, então, a estudar as profundas modificações da religião nas sociedades ocidentais para compreender o que significa dizer que vivemos em uma Era Secular⁹. Descrevendo com riqueza de detalhes históricos e eruditas observações filosóficas a progressiva passagem de uma sociedade em que era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual, até mesmo para o crente mais fervoroso, a fé se apresenta apenas como uma possibilidade humana entre outras, ele propugna uma mudança de foco das duas caracterizações usuais da secularização - esvaziamento da religião no espaço público (secularismo 1) e declínio das crenças e das práticas religiosas (secularismo 2) - para um terceiro significado, intimamente relacionado com o segundo e não sem conexão com o primeiro, que privilegia a questão do sentido da vida humana, tratando das “condições da experiência do espiritual e da sua busca”¹⁰. Taylor pretende chamar a atenção para a crença e a descrença, não como maneiras pelas quais as pessoas justificam a existência, mas como modos alternativos de vida moral/espiritual, particularmente na dimensão da “plenitude” (*fullness*), cuja realização se dá na estrutura imanente de uma modernidade ocidental caracterizada pela erosão da certeza imediata e pelo fim da fé religiosa ingênua, isto é, de uma Era Secular na qual o eclipse de todas as metas transcendentais ao próprio florescimento humano tornou-se concebível, na qual “a fé em Deus não é mais axiomática”¹¹. Trata-se de uma alternativa que a narrativa da secularização como “subtração” - implícita tanto no primeiro quanto no segundo significados de secularidade, ambos baseados numa história de ruptura radical da ciência materialista e do humanismo ateu com a antiga tradição religiosa - não é capaz de entender

a dois modelos da narrativa preponderante da secularização - americano no primeiro caso, francês no segundo - que toma a religião como um caso especial, seja no sentido de distanciamento do Estado em face da religião, seja no sentido de controle do primeiro sobre a segunda. Essas duas formas de autocompreensão do secularismo ocidental interpretam a separação entre Estado e religião como exclusão - mútua ou unilateral, respectivamente -, segundo a interpretação de Rajeev Bhargava, cuja concepção de secularismo baseada na ideia de *principled distance* é endossada por Taylor. Cf. BHARGAVA, R. “What is Secularism For?”, in: Id. (ed.). *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford University Press, new edition, 2005, pp. 486-542. Uma obra representativa do modelo hegemônico da constituição de um regime secular, para Taylor, é a seguinte: LILLA, M. *The Stillborn God*. New York: Knopf, 2007.

9 Refiro-me aqui, evidentemente, à obra citada na nota 2, já traduzida em língua portuguesa: TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo (RS): Editora UNISINOS, trad. de Nélio Schneider e Luzia Araújo, 2010. Uma apresentação bem informada da obra pode ser encontrada em: GORDON, P. E. “The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor’s *A Secular Age*”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 69, n. 4 (2008): 647-673. Para uma avaliação crítica, cf. LARMORE, C. “How Much Can We Stand?”, *The New Republic*, 9 April 2008, pp. 39-44.

10 Id., *Ibid.*, p. 16.

11 *Ibid.* Taylor fala de “mudança titânica”, “mudança de *background*” e “ruptura com o pano de fundo anterior” na civilização ocidental (*Ibid.*, pp. 26-28) quando se refere à chegada de uma nova era cuja ordem imanente condiciona os tipos de experiência humana, entre elas a crença e a descrença. Embora toda a obra seja dedicada a descrever e a explicar essa transformação, especialmente importante é o Capítulo 15, cujo título (*The Immanent Frame*) é adotado por um premiado e influente blog da internet (cf. <http://blogs.ssrc.org/tif/>), fundado no mesmo ano da publicação de *A Secular Age* e dedicado a estudos interdisciplinares sobre secularismo, religião e esfera pública.

.....
como alteração do horizonte de sentido, como transformação das condições em que se dão a relação com a transcendência e a aspiração humana de completude¹².

Desse modo, a convergência antes mencionada entre Charles Taylor e John Rawls em torno da incontornabilidade da política do secularismo no contexto da ordem moral moderna deve ser tomada *cum grano salis*. O filósofo canadense, mesmo vislumbrando na formulação tardia da obra rawlsiana (com razão) a notável abertura da razão pública ao poliglottismo de vozes nas sociedades democráticas, não deixa de acentuar constantemente a ênfase equivocada do liberalismo político na singularidade da religião, a qual é compartilhada por muitos pensadores políticos contemporâneos - entre os quais Jürgen Habermas, outro importante contendor nessa querela - prisioneiros de uma visão do secularismo baseada no difundido “mito” do Esclarecimento, vale dizer, “a compreensão do Esclarecimento como um passo absoluto, não mitigado para frente”, muitas vezes representado como uma passagem da revelação divina, ou da religião em geral, para a “simples razão” (a *blosse Vernunft* de Kant)¹³. A despeito de todas as diferenças entre Rawls e Habermas, “eles parecem reservar uma posição especial para a razão não religiosamente informada (chamemo-la de “simples razão”), como se esta última fosse capaz de resolver certas questões político-morais (a) de um modo que possa satisfazer legitimamente qualquer pensador honesto e claro, e (b) onde as conclusões religiosamente embasadas serão sempre duvidosas, e no fim das contas convincentes somente para as pessoas que já tenham aceitado os dogmas em questão”¹⁴. É evidente que Taylor tem em mente a concepção independente ou autônoma da justiça política advogada por ambos, respectivamente fundadas no princípio liberal de legitimidade (Rawls) e no princípio do

12 A obra tayloriana polemiza continuamente contra o que ele denomina “histórias de subtração”, ou seja, “histórias da modernidade em geral, e da secularidade em particular, que as explicam no sentido de que os seres humanos perderam ou se livraram ou se libertaram de certos horizontes confinadores anteriores ou de ilusões ou de limitações de conhecimento” (*Ibid.*, p. 37). A inovadora narrativa da secularidade em Taylor (secularismo 3) tem sido objeto de muitos debates, cabendo apontar duas obras recentes nas quais ele é autor, respectivamente, de um posfácio e de um capítulo: CALHOUN, C.; VANANTWERPEN, J.; WARNER, M. (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010; LEVINE, G. (ed.). *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

13 As citações de Taylor (“... the understanding of the Enlightenment as an absolute, unmitigated step forward”; “... a move from Revelation to reason alone”) são extraídas de um artigo no qual utiliza a expressão empregada por Kant no título da obra “A religião nos limites da simples razão” [1793] (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*). Cf. TAYLOR, C. “*Die Blossen Vernunft* (‘Reason Alone’)”, in: Id. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, op. cit., pp. 326-346 (aqui: p. 327). Também Habermas, num sentido diferente, se serve da filosofia kantiana da religião para tratar do conteúdo normativo da modernidade no texto “A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia kantiana da religião”, in: HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. de Flávio Siebeneichler, 2007, pp. 235-278 (edição original: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005).

14 “... they seem to reserve a special status for nonreligiously informed reason (let’s call this ‘reason alone’), as though this latter were able to resolve certain moral-political issues (a) in a way which can legitimately satisfy any honest, unconfused thinker, and (b) where religiously based conclusions will always be dubious, and in the end only convincing to people who have already accepted the dogmas in question” (Id., *Ibid.*, p. 328).

discurso (Habermas)¹⁵. E, a seu ver, a distinção (a) + (b) aplicada às questões práticas - uma forma importante adotada pelo mito da *Aufklärung* e ancorada em um tríplice movimento originado no fundacionalismo filosófico, no naturalismo científico e no secularismo político - depende de algo totalmente infundado, a saber, a distinção em termos de “credibilidade racional” entre discursos religiosos e não religiosos¹⁶.

De maneira geral, portanto, há um acordo fundamental na literatura recente sobre o tema do secularismo na modernidade - fortemente influenciada pelas últimas investigações realizadas por Taylor, Rawls e Habermas - quanto a uma necessária diferenciação entre a secularização do Estado e a secularização da sociedade. Seja mediante uma radical redefinição do secularismo no primeiro, seja através da delimitação das questões e dos fóruns da razão pública no segundo, seja ainda em virtude das implicações pós-seculares do princípio de tolerância no terceiro, concorda-se que na democracia contemporânea só merecem o epíteto “secularista” aqueles regimes “concebidos não primariamente como muralhas contra a religião”, que numa sociedade política democrática, a não ser em caso de incompatibilidade com seus elementos essenciais, a razão pública “não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não”, e que, finalmente, “a secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem como que dois lados de uma mesma medalha”¹⁷. Entretanto, a julgar pela insistência de Taylor em apontar a autossuficiência da razão como um elemento característico compartilhado por Rawls e Habermas - malgrado o imenso valor da formulação tardia de um Estado secular no liberalismo político, e, mais enfaticamente, apesar da excepcional recusa de uma desconfiança política em relação à religião na teoria do discurso -, o ponto de litígio capital consistiria na distinção epistemológica entre razão e religião. Trata-se da questão da base normativa do Estado democrático de direito, frente à qual se instaura uma controvérsia cuja origem parece estar na própria polissemia do termo “secular”.

15 Esses princípios são assim formulados: (a) por Rawls: “nosso exercício do poder político é plenamente apropriado só quando é exercido em conformidade com uma Constituição, cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos, em sua condição de livres e iguais, endossem à luz de princípios e ideais aceitáveis para sua razão humana comum” (RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 161); e (b) por Habermas: “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, J. *Direito e Democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. de Flávio Siebeneichler, 2 vols., 1997; aqui: vol. I, p. 142) [edição original: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992]. Sobre o debate entre esses autores, cf. ARAUJO, L. B. L. *Pluralismo e Justiça. Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.

16 Cf. TAYLOR, C. “What Does Secularism Mean?”, op. cit., pp. 323-324. Cf. tb. Id. “*Die Blossse Vernunft* (‘Reason Alone’)”, op. cit., pp. 328-329.

17 TAYLOR, C. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, op. cit., p. 56 (“What deserve to be called secularist regimes in contemporary democracy have to be conceived not primarily as bulwarks against religion”); RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 523; HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., p. 9.

Nesta ótica, não há exagero algum em frisar a centralidade da concepção política rawlsiana, cuja terminologia estabelece os contornos principais do debate atual sobre a política do secularismo, inclusive nas intervenções de Taylor e de Habermas¹⁸. Ora, na segunda introdução de seu *Political Liberalism*, o filósofo americano identifica na particular atenção com as doutrinas abrangentes não liberais o problema fundamental da obra, apresentando a questão filosófica nela tratada da seguinte maneira: “como aqueles que professam uma doutrina religiosa que se baseia na autoridade religiosa, por exemplo, da Igreja ou da Bíblia, podem também subscrever uma concepção política razoável que ofereça sustentação a um regime democrático justo?”¹⁹. Rawls promove, então, uma revisão da ideia de razão pública exposta na sexta conferência da obra, sendo que a principal mudança diz respeito à questão de como as mais diversas doutrinas abrangentes - religiosas e seculares - podem coexistir e cooperar de modo razoável e justo numa democracia constitucional, ou ainda quais são os pressupostos comuns para uma atuação aceitável dessas doutrinas distintas e incompatíveis na esfera pública²⁰. É nesse contexto que Rawls se refere pela primeira vez ao *proviso*, especificando o que ele chama de visão ampla da razão pública e adotando uma posição mais inclusiva das razões abrangentes na discussão política. A seu juízo, “doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, podem ser introduzidas na discussão política pública, contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas - e não dadas unicamente por doutrinas abrangentes - para sustentar seja o que for que se diga que as doutrinas abrangentes introduzidas apoiam”²¹. Em vez de estipular condições para a introdução de doutrinas abrangentes na razão pública, como ainda era o caso até a edição de 1996 do *Political Liberalism*, Rawls passa a adotar apenas a cláusula que prescreve a

18 O que pode ser constatado não só pela leitura de suas respectivas contribuições, mas pelo próprio título do volume citado na primeira nota (*The Power of Religion in the Public Sphere*), oriundo de um evento de grande repercussão ocorrido em outubro de 2009 em Nova York. O texto de Taylor é o da nota anterior. O de Habermas se intitula “*The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*”, in: BUTLER, J. et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit., pp. 15-33. Aos seus ensaios segue-se um debate mediado por Craig Calhoun (cf. “Dialogue: Jürgen Habermas and Charles Taylor”, pp. 60-69).

19 RAWLS, J. “Introdução à edição de 1996”, in: *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. XXXIX-LXX (aqui: p. XLI).

20 Cf. Id., *Ibid.* pp. LIV-LXIII. A intenção de Rawls, expressa em carta de julho de 1998 a sua editora na *Columbia University Press*, era fazer uma revisão geral da obra, o que não foi possível em virtude de sua doença terminal. No entanto, a carta indica claramente que as alterações tinham como ponto de partida seu último artigo (“The Idea of Public Reason Revisited”. *University of Chicago Law Review*, 64 (1997): 765-807), o qual, nas palavras de Rawls, “é de longe a melhor formulação que consegui fazer das ideias de razão pública e liberalismo político. (...) Em particular, enfatizo a relação entre a razão pública e o liberalismo político com as principais religiões que se baseiam na autoridade da Igreja e do texto sagrado e que não são elas próprias, portanto, liberais. A despeito disso, sustento que, exceto no caso do fundamentalismo, essas religiões podem dar apoio a um regime democrático constitucional. Isto é verdade para o catolicismo (desde o Vaticano II) e para grande parte do protestantismo, do judaísmo e do islã” (RAWLS, J. “A ideia de razão pública revisitada”, in: *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 519-583; aqui: p. 520).

21 Id. “A ideia de razão pública revisitada”, in: *O Liberalismo Político*, op. cit., p. 549.

apresentação pública de razões estritamente políticas (no devido tempo) pelas doutrinas abrangentes, razões igualmente acessíveis a todos os cidadãos.

Trata-se claramente de uma interpretação mais permissiva da razão pública. O importante, afirma Rawls numa entrevista concedida em 1998, “é que as pessoas ofereçam os tipos de razões que possam ser compreendidas e avaliadas para além de suas doutrinas abrangentes particulares. Assim, a ideia de razão pública não é sobre as respostas certas a todas essas questões, mas sobre os tipos de razões com as quais elas deveriam ser respondidas”²². Na mesma entrevista, Rawls assinala que “as pessoas podem utilizar argumentos da Bíblia, se quiserem. Mas eu quero que elas vejam que também deveriam oferecer argumentos com os quais todos os cidadãos razoáveis poderiam concordar. De novo, qual é a alternativa? Como se pode conviver em um regime constitucional com todas essas outras doutrinas abrangentes?”²³. Eu não pretendo detalhar aqui todos os elementos que indicam o crescente interesse do filósofo americano pelo tema da religião na democracia, do qual resulta uma visão cada vez menos restritiva da razão pública no liberalismo político²⁴. O fato é que, ao contrário do que Taylor presume, Rawls rejeita a identificação entre “razão pública” e “razão secular”, na medida em que esta última se define “como a argumentação que se baseia em doutrinas não religiosas abrangentes”, cujos valores “são amplos demais para servir aos propósitos da razão pública” e estão sujeitos às mesmas restrições impostas pelo critério de reciprocidade democrática²⁵. Para ele, é preciso diferenciar as razões seculares de uma doutrina abrangente não religiosa, por um lado, de uma concepção puramente política que se encontra dentro dos limites do conteúdo da razão pública, por outro, uma vez que “argumentos e conceitos seculares desse tipo [qualquer argumento reflexivo e crítico, publicamente inteligível e racional, *LBLA*] pertencem à filosofia primeira e à doutrina moral e estão fora do domínio do político”²⁶. Por esse motivo, Rawls

22 “What’s important is that people give the kinds of reasons that can be understood and appraised apart from their particular comprehensive doctrines. So the idea of public reason isn’t about the right answers to all these questions, but about the kinds of reasons that they ought to be answered by” (RAWLS, J. “Commonweal Interview with John Rawls”, in: Id. *Collected Papers*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, edited by Samuel Freeman, 1999, pp. 616-622; aqui, p. 619). A entrevista foi concedida em janeiro de 1998 e publicada originalmente em uma revista católica liberal: *Commonweal*, vol. 125, n. 16 (September 25, 1998): 12-17.

23 Id., *Ibid.*, p. 620 (“People can make arguments from the Bible if they want to. But I want them to see that they should also give arguments that all reasonable citizens might agree to. Again, what’s the alternative? How are you going to get along in a constitutional regime with all these other comprehensive doctrines?”).

24 Desenvolvo esse ponto no artigo (a ser publicado na revista *Dissertatio*) intitulado “John Rawls e a visão inclusiva da razão pública”. Há controvérsia entre os estudiosos do pensamento rawlsiano sobre os ganhos e as perdas dessa posição mais permissiva do liberalismo político. Para uma defesa da *wide view* da razão pública, cf. BOETTCHER, J. “Public reason and religion”, in: BROOKS, T.; FREYENHAGEN, F. (eds.). *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum, 2007, pp. 124-151. Para uma apreciação menos condescendente no tocante ao relaxamento de restrições impostas às doutrinas abrangentes no fórum político público, cf. LARMORE, C. “Public Reason”, in: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 368-393.

25 RAWLS, J. “A ideia de razão pública revisitada”, in: *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 536-537.

26 Id., *Ibid.*, p. 543.

.....
nega enfaticamente que seus argumentos constituam uma forma velada de secularismo, considerando - não sem alguma ironia - que eles poderiam ser vistos como uma forma velada de religiosidade, o que também não é o caso²⁷. A seu juízo, há dois tipos gerais de doutrinas abrangentes, religiosas e seculares, sendo os argumentos políticos em termos de razão pública o solo comum entre elas, o terreno a partir do qual é possível a compreensão e a cooperação mútuas²⁸.

A distinção central para Rawls, portanto, não é entre razões seculares e religiosas, mas sim entre razão pública (aplicada a elementos constitucionais essenciais e a questões de justiça básica da “cultura política pública”) e razões não públicas (associadas à “cultura de fundo” das instituições e associações da sociedade), diferenciação que - seja dito de passagem - “não corresponde à distinção entre público e privado”, porquanto “não existe algo como uma razão privada”²⁹. É claro que Rawls se sujeita à objeção de que a razão pública democrática ensejaria uma providencial *lingua franca* num mundo desprovido de garantias metassociais de ordem religiosa ou metafísica, uma espécie de *Esperanto* político numa época de diversidade radical. Salvo, porém, submeter-se à contradição performativa típica dos discursos teóricos sobre democracia e pluralismo em termos de antagonismo e hegemonia, a polêmica reside mais no lugar e no âmbito de aplicação da linguagem compartilhada pelos membros da comunidade política do que no caráter religioso ou secular da razão pública. O próprio Taylor admite - à maneira de Rawls, por assim dizer - que “há zonas de um Estado secular em que a linguagem utilizada tem de ser neutra” (...); “as linhas são difíceis de traçar, e devem ser traçadas sempre de novo. Mas tal é a natureza do empreendimento que é o Estado secular moderno. E que melhor alternativa existe para democracias diversas?”³⁰. Neste sentido, a mim me parece que, uma vez removida da ideia rawlsiana de razão pública a possível ambiguidade entre contextos de *escolha* e de *apresentação pública* de argumentos que justificariam decisões políticas coercitivas³¹, o debate

27 Independente da importância da religião e das convicções religiosas como temas de sua filosofia política, como se evidencia pela publicação *post mortem* de seu trabalho de conclusão do Bacharelado em Filosofia na Universidade de Princeton, em dezembro de 1942, e de uma declaração pessoal sobre a questão, redigida provavelmente em 1997: RAWLS, J. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With “On My Religion”*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, edited by Thomas Nagel, 2010.

28 Cf. RAWLS, J. “Commonweal Interview with John Rawls”, in: Id. *Collected Papers*, op. cit., pp. 619-620. Acerca do tema da religião em Rawls, considerando toda a sua produção, cf. DOMBROWSKI, D. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.

29 RAWLS, J. *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 259-260, nota 7.

30 TAYLOR, C. “The Polysemy of the Secular”. *Social Research*, vol. 76, n. 4 (2009): 1143-1166; aqui: p. 1163 (“... there are zones of a secular state in which the language used has to be neutral”) e p. 1164 (“... the lines are hard to draw, and they must always be drawn anew. But such is the nature of the enterprise that is the modern secular state. And what better alternative is there for diverse democracies?”). Cf. tb. Id. “What Does Secularism Mean?”, op. cit., pp. 320-321.

31 Ambiguidade possível porque Larmore tem razão ao observar que Rawls nem sempre distingue claramente entre a “discussão aberta” (*open discussion*) e a “tomada de decisão” (*decision-making*) na discussão política pública, mas é verdade também que, para o segundo, a *ideia* de razão pública é distinta de seu *ideal*, que é

passa a ser travado ao redor do *não* nivelamento entre fé e saber preservado por Habermas, bem como da instância apropriada para a linguagem política básica do Estado secular acatada pelos três pensadores.

Contra Rawls, com efeito, Habermas defende a tese de que o chamado consenso sobreposto só é possível com a adoção de um ponto de vista moral independente das (e anterior às) doutrinas abrangentes, que sirva de critério normativo para a identificação não arbitrária da razoabilidade das visões de mundo metafísicas e religiosas³². Convergindo no objetivo de tornar manifesta uma base pública de justificação sobre questões de justiça política em sociedades marcadas pelo pluralismo de doutrinas morais, filosóficas e religiosas - cuja cultura política democrática é caracterizada por um desacordo razoável -, Rawls e Habermas divergem precisamente acerca do estatuto epistêmico de uma filosofia política normativa, ainda que não fundacionalista e nem metafísica. Ora, o “método de esquiva” rawlsiano deveria ficar circunscrito, na leitura habermasiana, às disputas éticas sobre o valor presumido de estilos e formas de vida discrepantes, não cabendo “abstinência epistêmica” em face de questões morais e políticas que, admitindo em princípio respostas universalmente válidas, requerem uma justificação racional apropriada ao saber filosófico³³. “Em última análise, portanto, permanece indeterminado qual das duas autoridades deveria ter a palavra *final* na justificação do conceito político de justiça - fé ou saber”, reafirma Habermas em sua recente resenha crítica do livro póstumo de Rawls³⁴. De sua parte, o filósofo alemão resguarda a diferença metodológica entre o saber filosófico, de caráter argumentativo e absolutamente independente da religião, e as formas de discurso derivadas do núcleo dogmático da fé religiosa, única opção aceitável para um pensamento pós-metafísico que,

concretizado por todos os cidadãos quando pensam em si mesmos *como se* fossem legisladores. Sobre o assunto, cf. RAWLS, J. “A ideia de razão pública revisitada”, in: *O Liberalismo Político*, op. cit., pp. 526-528. A propósito da importante distinção feita pelo primeiro, cf. LARMORE, C. “Public Reason”, in: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, op. cit., pp. 382-384.

32 Cf. HABERMAS, J. “‘Reasonable’ versus ‘True’, or the Morality of Worldviews”, in: *The Inclusion of the Other*. Cambridge (Mass.): MIT Press, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, 1999, pp. 75-101 (edição original: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996).

33 Rawls denomina “método de esquiva” (*method of avoidance*) a estratégia geral de justificação de uma concepção política de justiça, cujo objetivo “é prático, e não metafísico ou epistemológico”, apresentando-se “como uma base do acordo político bem informado e voluntário entre cidadãos considerados como pessoas livres e iguais” (RAWLS, J. “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, in: Id. *Collected Papers*, op. cit., pp. 388-414; aqui: p. 394) [“the aim of justice as fairness as a political conception is practical, and not metaphysical or epistemological... it presents itself... as a basis of informed and willing political agreement between citizens viewed as free and equal persons”]. A expressão “abstinência epistêmica” foi cunhada por Joseph Raz para designar a estratégia rawlsiana de evitamento das pretensões de validade das doutrinas abrangentes no trabalho de reconciliação pela razão pública (cf. RAZ, J. “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n. 1 (1990): 3-46).

34 HABERMAS, J. “The ‘Good Life’ - A ‘Detestable Phrase’: The Significance of the Young Rawls’s Religious Ethics for His Political Theory”. *European Journal of Philosophy*, vol. 18, n. 3 (2010): 443-454; aqui: p. 452 (“Thus it ultimately remains indeterminate which of the two authorities should have the *final* word in the justification of the political concept of justice - faith or knowledge”). Trata-se de uma resenha da obra citada na nota 26, de onde se extrai o curioso parêntese (“frase detestável”) do jovem Rawls ao referir-se à assim chamada “vida boa”.

lidando com indispensáveis potenciais de sentido embutidos na linguagem religiosa, cumpre um trabalho de apropriação racional e transformadora dos conteúdos veiculados pelas comunidades de crentes, mas não pretende reduzi-los às razões seculares, até mesmo porque o sentido performativo da fé religiosa não se esgota em nenhum tipo de racionalidade, além do fato de que a experiência religiosa não pode ser integralmente traduzida para a linguagem profana³⁵.

No que respeita a Habermas, portanto, Taylor está correto ao diagnosticar que “ele sempre marcou uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso”, embora “sua posição sobre o discurso religioso tenha evoluído consideravelmente” nos últimos tempos³⁶. Essa mudança do enfoque habermasiano sobre a relação entre religião e política - datada mais ou menos da virada do milênio³⁷ - pode ser creditada justamente à reelaboração da ideia de razão pública realizada por Rawls, “o primeiro entre os grandes filósofos políticos”, diz Habermas, “a levar a sério o pluralismo religioso e metafísico e a lançar um debate frutífero sobre o estatuto da religião na esfera pública”³⁸. Grosso modo, Habermas situa e examina os embates concernentes à interpretação restritiva do papel político da religião no amplo contexto das descrições genealógicas rivais da modernidade ocidental, das controvérsias envolvendo sua autocompreensão pós-metafísica e não religiosa, rejeitando tanto uma visão “separatista”, segundo a qual as doutrinas religiosas não deveriam desempenhar nenhum papel em discussões

35 Sobre esses aspectos, aqui bastante resumidos, cf. HABERMAS, J. “Um diálogo sobre Deus e o mundo”, in: *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. de Flávio Siebeneichler, 2003, pp. 197-220 (edição original: *Zeit der Übergänge*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001). Trata-se de uma entrevista publicada originalmente em *Jahrbuch für Politische Theologie* (vol. 3 (1999): 190-211) e retomada pelo entrevistador como capítulo final de uma obra que reúne importantes textos habermasianos sobre a religião (cf. Id. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge (Mass.): MIT Press, edited by Eduardo Mendieta, 2002). Ainda sobre o diálogo entre fé e razão, além de sua introdução à discussão com o então Cardeal Joseph Ratzinger, hoje Papa Bento XVI, ocorrida em janeiro de 2004 a convite da Academia Católica da Baviera (cf. HABERMAS, J. “Bases pré-políticas do Estado de direito democrático”, in: Id. *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., pp. 115-128), ler o ensaio (“An Awareness of What is Missing”, pp. 15-23) e a réplica de Habermas (“A Reply”, pp. 72-83) no volume contendo as contribuições de um colóquio organizado em fevereiro de 2007 pela Faculdade Jesuíta de Filosofia de Munique: *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010 (edição original: *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008).

36 TAYLOR, C. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, in: BUTLER, J. et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit., pp. 49-50 (“... he has always marked an epistemic break between secular reason and religious thought”; “... Recently, his position on religious discourse has considerably evolved”).

37 Para uma interpretação da guinada pós-secular do pensamento habermasiano, permito-me remeter o leitor ao meu artigo “Do ateísmo ao agnosticismo metodológico: Habermas e a religião”. *Tempo Brasileiro*, 181-182 (2010): 153-168. O termo “pós-secular” surge pela primeira vez na obra de Habermas, ao que tudo indica, no texto “Fé e Saber”, in: HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes, trad. de Karina Jannini, 2004, pp. 135-154 (edição original: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001).

38 HABERMAS, J. “The ‘Good Life’ - A ‘Detestable Phrase?...”, op. cit., p. 452 (“... he was the first among the major political philosophers to take religious and metaphysical pluralism seriously and to launch a fruitful debate concerning the status of religion in the public sphere”). Apresentei a noção de pós-secularismo de Habermas como resultado dos debates atuais sobre a relação entre religião e política, a partir da concepção de cidadania democrática de Rawls, em “Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate”. *Ethic@*, vol. 8, n. 3 (2009): 155-173.

políticas e tomadas de decisões públicas, quanto uma visão “integracionista”, de acordo com a qual não deveria haver qualquer restrição *ex-ante* com respeito às justificações religiosas, quer na esfera pública política, quer no interior das instituições estatais. Sua intenção é discriminar os argumentos incompatíveis com a natureza *secular* do Estado moderno das objeções justificáveis contra uma compreensão *secularista* da democracia e do Estado de direito, de modo a estabelecer uma ética da cidadania apropriada ao horizonte de sociedades pós-seculares, entendidas como aquelas que se tornaram conscientes da persistência da religião, de sua contribuição positiva para a vida política, da necessidade de eliminar sobrecargas mentais e psicológicas insuportáveis para os cidadãos religiosos nas instituições democráticas secularizadas, e ainda do imperativo de acomodação das vozes religiosas na esfera pública, de acordo com “processos de aprendizagem complementares” envolvendo as crenças religiosas e as razões seculares. Habermas procura, assim, confrontar-se com objeções - empírica e normativa - erguidas contra o *proviso* rawlsiano³⁹.

Ambas as objeções são contornadas pelo filósofo alemão mediante um modelo diferente de implementação da ressalva de tradução defendida por Rawls, a qual, se de modo algum impede a introdução de doutrinas abrangentes na discussão política, impõe a cláusula que consiste em traduzir para a linguagem do político, igualmente acessível a todos os cidadãos, os argumentos não públicos - morais, filosóficos e religiosos - utilizados no processo de justificação normativa. De um lado, a objeção *empírica* de que “muitos cidadãos *não podem* ou *não estão dispostos a fazer* a separação exigida entre contribuições expressas em termos religiosos e aquelas expressas em linguagem secular quando tomam posições políticas”. De outro lado, a objeção *normativa* de que “uma Constituição liberal, que existe também para proteger formas religiosas de vida, não deve infligir aos seus cidadãos religiosos tal fardo adicional e, portanto, assimétrico”⁴⁰. Logo, a questão crucial reside na discutível razoabilidade das restrições assimétricas decorrentes de normas governadas pelo princípio democrático da igualdade cívica, o que tem a ver com a equidade dos processos de adaptação exigidos pela ordem liberal às doutrinas abrangentes - seculares e religiosas - que não comungam de todos os valores de sua cultura política e

39 Cf. HABERMAS, J. “Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos”, in: Id. *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., pp. 129-167. Sobre esse confronto, cf. COOKE, M. “A Secular State for a Post-secular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion”. *Constellations*, vol. 14, n. 2 (2007): 224-238; LAFONT, C. “Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas’s Conception of Public Deliberation in Post-secular Societies”. *Constellations*, vol. 14, n. 2 (2007): 239-259; YATES, M. “Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere”. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 33, n. 7 (2007): 880-891; FERRARA, A. “The Separation of Religion and Politics in a Post-secular Society”. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 35, nos. 1-2 (2009): 77-91.

40 HABERMAS, J. “*The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*”, in: BUTLER, J. et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit., p. 25 (“... many citizens *cannot* or *are not willing* to make the required separation between contributions expressed in religious terms and those expressed in secular language when they take political stances”; “... a liberal constitution, which also exists to safeguard religious forms of life, must not inflict such an additional, and hence asymmetrical, burden on its religious citizens”).

nem se encaixam integralmente em sua ordem jurídica. Habermas estabelece uma “cláusula de tradução institucional” - aplicável apenas à esfera pública formal dos parlamentos e dos tribunais, do governo e da administração, nos quais contam somente argumentos seculares - como solução mediadora entre o “separatismo” e o “integracionismo” na questão da religião na esfera pública, algo que se afigura necessário para uma garantia simétrica da liberdade de religião constitutiva do exercício democrático do poder político⁴¹. Ao recordar que “a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas”, e, ao mesmo tempo, que “a admissão de exteriorizações religiosas na esfera pública política só passa a ser razoável quando se exige de *todos* os cidadãos que não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições”⁴², ele pretende superar a aparente contradição de uma distribuição desigual de enfoques cognitivos exigentes, responsável pela disseminação de um ressentimento religioso contra o Estado liberal, compreensível apenas com base na (equivocada) interpretação “secularista” ou “laicista” do liberalismo político⁴³.

A rigor, o ponto de discordância principal entre Taylor e Habermas não se encontra nessa exigência de “tradução institucional” - a despeito, é verdade, de importantes diferenças quanto ao próprio sentido do vocábulo “tradução” -, e sim na clivagem entre razão e religião, bem como na delimitação dos contextos em que a linguagem do Estado deve ser neutra. Assim, para Taylor, a linguagem “oficial” do Estado secular não pode ser religiosa, e isto não por ser religiosa, mas por não ser compartilhada, tanto quanto não o são quaisquer doutrinas filosóficas (abrangentes, no sentido rawlsiano do termo), sendo o uso dessa linguagem restrito à formulação da legislação, dos decretos administrativos e das decisões judiciais, não incluindo a deliberação propriamente dita, quer entre cidadãos, quer entre seus representantes parlamentares⁴⁴. Isso explica o destaque ao reconhecimento habermasiano de que “o poder de aglutinação especial no trato de intuições morais... faz do discurso religioso... um candidato sério a possíveis conteúdos de verdade”, não menos que ao seu expurgo das referências religiosas no espaço compreendido “entre uma esfera pública política ‘selvagem’

41 Tais visões “separatista” e “integracionista” representam certamente posições minoritárias, e, nessa medida, “tipos ideais” no tratamento do tema da religião na esfera pública. Uma recomendável antologia de textos baseada nessa tipologia ideal é a seguinte: CLANTON, J. (ed.) *The Ethics of Citizenship: Liberal Democracy and Religious Convictions*. Waco (Texas): Baylor University Press, 2009.

42 HABERMAS, J. “Religião na esfera pública...”, in: Id. *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., pp. 135 e 157-158.

43 Em mais de uma ocasião Habermas identifica na crítica de Taylor à justificação de princípios constitucionais com base na “simples razão” - a *blosse Vernunft* kantiana de que falamos antes - tal ressentimento subliminar em círculos religiosos. Cf. p. ex.: “*The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*”, op. cit., p. 23; “The ‘Good Life’ - A ‘Detestable Phrase’...”, op. cit., p. 451. Sobre as motivações profundas que animam a obra filosófica tayloriana, cf. TAYLOR, C. “A Catholic Modernity?”, in: Id. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, op. cit., pp. 167-187.

44 Cf. TAYLOR, C. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, in: BUTLER, J. et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit., pp. 50-51.

e as corporações estatais”, uma vez que no parlamento “a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas”⁴⁵. Taylor acredita que a divergência parece estar mais no raciocínio do que na prática recomendada por ambos - a saber, a do respeito por uma “reserva de neutralidade” na linguagem do Estado secular⁴⁶ -, mas para Habermas a estratégia deflacionária da diferença entre os tipos de razões oculta uma reação defensiva de quem busca uma fundamentação mais profunda daqueles princípios básicos da ordem moral moderna que constituem o foco do consenso sobreposto a que estamos condenados em regimes constitucionais. Desse modo, a *política* do secularismo renova a discussão sobre o conceito do *político* como algo (supostamente) situado para além de sua pura imanência, ou ainda sobre a coerência (ou não) dos ideais políticos fundamentais das sociedades democráticas modernas quando divorciados de suas origens religiosas⁴⁷.

Referências

45 HABERMAS, J. “Religião na esfera pública...”, in: Id. *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., pp. 148-149.

46 Cf. TAYLOR, C. “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism”, op. cit., p. 58, nota 12.

47 Neste sentido, tanto Habermas quanto Taylor aludem à importante distinção entre *le politique* e *la politique* feita por Claude Lefort em seu famoso artigo “Permanence du théologico-politique?”, originalmente publicado em 1981 (*Le Temps de la Réflexion*, n. 2, pp. 13-60) e retomado em: LEFORT, C. *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, pp. 251-300. O ensaio foi reproduzido numa coletânea - de resto, excelente - sobre o tema da “teologia política” (cf. VRIES, H. de; SULLIVAN, L. (eds.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, 2006), na qual também é transcrito o texto de Habermas citado na nota 34 (“Bases pré-políticas do Estado de direito democrático”, in: HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião*, op. cit., pp. 115-128).

FAÍSCAS DA FRICÇÃO PÚBLICO/PRIVADO

Lucia Santa Cruz¹

1. Introdução

Jürgen Habermas concebe a esfera pública como um âmbito de interação discursiva no qual os cidadãos, enquanto pessoas privadas, se unem para submeter à crítica e ao debate racional as ações e política do Estado. É, portanto, conceitualmente distinta do Estado e das forças da economia de mercado que determinam as relações sociais dentro da sociedade civil.

A esfera pública seria, desta forma, o resultado da distinção entre o público e o privado. Relaciona forma de governo, visibilidade de poder e formas de publicidade, ao mesmo tempo em que remete ao processo de tomada de decisão e de gestão dos assuntos comuns. Antigamente o espaço público era equivalente ao espaço de liberdade do cidadão, em oposição ao privado. Hoje as corporações transformaram o espaço público em publicitário.

Com as mudanças ocorridas nas formas clássicas de sociabilização e participação social, está se tornando tênue a coincidência entre as dimensões do espaço público e do espaço político, típica do modelo clássico de Estado republicano no Ocidente. Ainda que seja um fenômeno mundial, ele é mais agudo em países onde o sistema político-partidário é instável, desterritorializado e voltado para sua auto-reprodução.

Muniz Sodré (2002) considera que público é primeiramente a designação do controle ou do ordenamento estatal (direito e político) da vida social. Depois, é o espaço onde a sociedade torna visível tudo aquilo que tem em comum, inclusive a semiose coletiva resultante da representação que os grupos sociais fazem de si mesmos. Na república moderna, o fenômeno político centralizou ao longo de séculos o espaço público, considerado o modo adequado de acolhimento do conflito social.

Na medida em que o Estado se transnacionaliza e a política torna-se uma dimensão autônoma da vida social, limitando progressivamente as decisões legislativas, debilita-se o princípio de publicidade dos assuntos de Estado e restringem-se os temas do debate geral.

A política em seu sentido mais forte simplesmente deixa de compor a visibilidade do espaço público ou a pluralidade da representação. Migra de uma linguagem própria de um sistema de delegação de poder ao campo de produtos oferecidos ao consumo.

1 Professora Assistente ESPM/RJ. Doutora em Comunicação e Cultura (UFRJ). Pesquisadora da Linha de Pesquisa **Estudos da Cidade e da Comunicação**, integrada à CIEC (Coordenação Interdisciplinar de Estudos Culturais)/PPGCOM/UFRJ. Pesquisadora da Linha de Pesquisa **Desafios da comunicação integrada nas organizações hoje**, do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Organizações da ESPM/RJ. Email: lucia.santacruz@espm.br

Sodré (2002) ressalta que o espaço público da contemporaneidade é cada vez mais construído pelas dimensões variadas do entretenimento ou da estética, em sentido amplo, cujos recursos provêm do imaginário social, do ethos sensorial e do subjetivismo privado. Profundamente afetada pela esfera do espetáculo, a vida comum torna-se medium publicitário e transforma a cidadania política em performance tecnocrática. O resultado é a prevalência da mídia na cena pública de hoje.

Chauí (2004) também sinaliza esta submissão da política aos dispositivos da sociedade de consumo e de espetáculo. “Torna-se indústria política e dá ao marketing a tarefa de vender a imagem do político e reduzir o cidadão à figura privada do consumidor. (...) A privatização das figuras do político e do cidadão privatiza o espaço público.”

A Política, hoje, progressivamente autonomizada em face de outras práticas sociais e dissociada da antiga esfera pública, tende a ser vivida virtualmente ou de modo espasmódico pelos cidadãos, ao sabor de gostos e humores, como fato de mentalidade e costume, sem que as causas ou as questões públicas tenham maiores conseqüência para a sociedade como um todo.

O encolhimento do Estado contemporâneo, simultâneo à expansão do mercado, representa a diminuição da esfera social em que se desenvolve a cidadania. Ainda que se possa pensar numa cidadania baseada na técnica, não se pode deixar de admitir que há um enfraquecimento da relação ético-política do Estado com a demanda cívica e social das massas.

Entre os novos condicionantes da configuração contemporânea da esfera pública estão as ações de responsabilidade social empresarial (RSE), que obedecem a uma lógica que, como a de todos os discursos hegemônicos, precisa ser analisada de maneira bastante criteriosa. No Brasil, a expressão “responsabilidade social” tem sido utilizada para identificar as ações de marketing social (KOTLER & ARMSTRONG, 1971), um conceito que sustenta que a organização deve determinar as necessidades e desejos e interesses dos mercados-alvo, e então proporcionar aos clientes um valor superior de forma a manter ou melhorar o bem-estar da sociedade. O “bem-estar” adquire nesta conceituação um entendimento específico, ficando restrito às ações sociais de iniciativa das organizações, e à relação entre as empresas e a sociedade como um todo.

Faz parte da natureza do capitalismo operar nas brechas. Este artigo busca discutir como o movimento de RSE promove uma nova arquitetura da esfera pública, fruto da fricção entre público e privado.

2. Conceitos demarcados

Os conceitos de público e privado já foram considerados conceitos demarcados, como fronteiras fortemente erigidas. Tinham até regras de comportamento aceitáveis para cada

espaço, como aponta Sennett (1988). Hoje, da mesma maneira como acontece com outras fronteiras, suas bordas tornaram-se permeáveis e temos uma indefinição. A nítida linha divisória deu lugar a uma zona nebulosa, com flancos abertos nas duas margens. O que configura o domínio público hoje? A quem compete a sua gestão? Qual é o limite do domínio privado? Como estas questões são traduzidas e interpretadas pela mídia?

Se considerarmos o universo humano como sendo sempre construído, contingente e, portanto, nunca determinado e necessário, vamos perceber a realidade humana como pertencendo à ordem da cultura e do simbólico e não à ordem da natureza. Gilberto Velho, em *Individualismo e Cultura* (1994), afirma que a construção de identidade e dos projetos individuais ocorre num contexto em que as esferas da vida social se interpenetram. A identidade é fluida. Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos, não como parâmetros universais, mas como coordenadas definidas em cada época. Já em *Projeto e Metamorfose* (1994), ele lembra que nas sociedades complexas contemporâneas existe uma tendência de constituição de identidades a partir de um jogo intenso e dinâmico de papéis sociais.

Logo, as fronteiras culturais e de identidade são percebidas como construções situadas no âmbito da cultura. Na sociedade americana, por exemplo, o espaço público é uma construção da comunidade, logo os responsáveis pelo espaço público são os cidadãos. Na sociedade brasileira, o espaço público é construído pelo Estado e não pelos cidadãos. Historicamente, se acreditou que a esfera pública, portanto, é responsabilidade do Estado. Assistimos, todavia, a uma presença cada vez maior das empresas como gestoras deste espaço. Stuart Hall (2003) afirma que vivemos um enfraquecimento do poder dos Estados nacionais e que a vida pública hoje é a neutralidade do estado civil. As claras distinções entre as esferas privadas e públicas não mais se sustentam.

A origem dos conceitos público e privado é grega. A esfera da pólis, comum aos cidadãos livres, é separada da esfera do *oikos*, a casa, o local privado, onde ocorrem às atividades relacionadas com a sobrevivência. A vida pública, assim, se institui na prática da participação na gestão dos assuntos comuns, a política, não estando vinculada a um espaço físico determinado. Ela é, entretanto, determinada pela vida privada, pois para ter acesso à *polis* é preciso que o cidadão se faça como tal pela dominação interna que ocorre na *oikos*, a esfera da economia (regra da casa) por excelência.

Os romanos preservam a dicotomia entre estas duas categorias, mas chamam a esfera pública de *res publica*, institucionalizando-a a partir da perspectiva do Direito. Durante o feudalismo, conforme aponta Jürgen Habermas, não se encontra antítese entre público e privado segundo o modelo clássico, o qual será retomado na Idade Moderna. No Renascimento, *le public* em francês era usado tanto para designar o bem comum quanto para se referir ao corpo político.

Perto do século XVII a oposição entre público e privado era próxima ao seu uso atual: público, aberto à observação de qualquer pessoa, enquanto privado significava uma região protegida da vida. Durante o século XVIII, o espaço público vai se constituir no espaço do ritual de sociabilidade, do comportamento teatralizado demarcando a fronteira entre vida pública e vida privada.

A esfera pública aparece funcionando politicamente na Inglaterra no final do século XVII, nos cafés, locais de publicizar, isto é, de tornar públicos fatos e idéias (HABERMAS, 1984). Com o Iluminismo, o sentido da esfera pública amplia-se, com a institucionalização de alguns direitos políticos e civis e a constituição do sistema judiciário para mediar conflitos. Há uma distinção entre espaço público como lugar da cultura, criado pelos homens, e o espaço privado personificado na família, como parte do estado da natureza. A esfera pública burguesa era, assim, um espaço social de intermediação entre Estado e interesses privados dos indivíduos agrupados em família, vida social e economia. Surge a dicotomia Estado como interesse público, de um lado, e indivíduo ou empresa como interesse privado, de outro.

No século XIX emerge a sociedade do consumo e do espetáculo. O cidadão se torna passivo, se retirando da cena pública. É a era do espectador. A ação só era possível no teatro ou no âmbito privado. A esfera pública é o local da audiência. Interesses privados começam a assumir funções políticas nas mídias e no Estado, ocasionando a interpenetração destas duas esferas. Habermas (1984) vai dizer que a decomposição da esfera pública, demonstrada na alteração das suas funções políticas, está fundada nesta mudança estrutural das relações entre público e privado – esterilização das suas características críticas e da sua capacidade de ação política em favor de formas manipulatórias de comunicação. Essa transformação estrutural ocorreu durante a transição do capitalismo liberal burguês para o capitalismo de Estado e ao monopólio das indústrias culturais do século XX.

O século XX, com a crise de identidades, a atomização da sociedade, a explosão do múltiplo, a compressão espaço-tempo transformando as percepções e o advento das novas mídias, coloca novos parâmetros para a categorização de público e privado. Giddens (2003) comenta que a modernidade tardia (termo que prefere a pós-modernidade) se fundamenta em quatro estruturas dialeticamente relacionadas: deslocamento e reencaixe (que correspondem a estranhamento e familiaridade), Intimidade e impessoalidade (trata-se de confiança pessoal e laços impessoais); Perícia e reapropriação (falamos aqui de sistemas abstratos e cognoscibilidade cotidiana) e por fim, Privatismo e engajamento (apoiados em aceitação pragmática e ativismo).

Essas quatro estruturas interagem dialeticamente, provocando novas reconfigurações sociais. O individualismo se acentua, e o desempenho individual se transforma em único critério para o sucesso. Para a pós-modernidade, a ordem social implicou a superação de uma

dinâmica de oposição de classes pela criação de uma nova estrutura de castas: de um lado, os incluídos; de outro, os excluídos de todos os tipos. Quando se pensa a inclusão, se está falando de fronteiras. Se quer colocar dentro o que está fora. E as fronteiras são sempre construídas. Quem define o que deve ficar em cada margem?

3. Novos atores – empresas em cena

“Hoje, as corporações apropriaram-se do espaço público e o transformaram em espaço publicitário; os cidadãos que o freqüentam não o fazem mais como cidadãos, mas como consumidores de informação”, diz George Dupas (2003, p.39). “A paisagem pública urbana é agora um material midiático privado.” A sociedade civil e política, e mesmo a vida privada, acabou por ser internalizada no sistema corporativo, que tende a substituir a própria sociedade e suas formas de regulação. A cidadania redefiniu-se como escolha privada do consumidor e não como participação cívica. A rede é a nova representação da sociedade, um sistema em que tudo e todos se interconectam e a distinção entre vida privada e vida profissional se dilui. Trata-se, portanto uma privatização do espaço público e uma publicização do espaço privado, nas palavras do professor Francisco de Oliveira. (apud PAOLI, 2002)

Dupas considera que “o sentido da Responsabilidade Social das empresas liga-se, ainda que indiretamente, à substituição da idéia de deliberação participativa sobre os bens públicos pela noção de gestão eficaz de recursos sociais, cuja distribuição é decidida aleatória e privadamente; nesse sentido, essas práticas privadas diluem a referência pública e política na tentativa de redução das injustiças sociais.” (DUPAS, 2003, p. 18). É a circulação que transforma bem privado em bem público. Ela é então espaço estratégico da comunicação e é nele que mais acontecer a exclusão social

Após a II Guerra Mundial, no século XX, os Estados capitalistas adotam políticas públicas de caráter fordista e keynesiano, em que o Estado conduzia uma política intervencionista e desenvolvimentista e voltada para a integração social, assumindo não apenas o papel de gestor-executor do desenvolvimento econômico (como principal “empreendedor”), mas controlando, sobretudo através das políticas trabalhistas e do estado de bem-estar², os efeitos sociais nocivos da acumulação capitalista. A política social, como todas as outras, era financiada pelos impostos. Com a crise estrutural por que passou o sistema capitalista na década de 1970, esse custo ficou alto demais. Os capitalistas se viram forçados a se deslocar na busca de lucros – para os mercados financeiros e os países pobres. Naqueles, encontraram

2 “O estado de bem-estar não era concebido como uma *caridade*,” lembra-nos Bauman, “mas como um *direito* do cidadão”, “uma forma de *seguro coletivo*”, que tinha por função “arcar com os custos marginais da corrida do capital pelo lucro” (1998, p.31).

o lucro especulativo. Nesses, exércitos de mão-de-obra barata, matéria-prima abundante e, principalmente, Estados fracos e dependentes e com elites modernizantes ávidas por se entregarem aos prazeres do capital. A partir da década de 1970, o fordismo-keynesianismo declinou como cultura política e econômica, abrindo caminho para a ascensão da cultura e do modelo de cunho neoliberal, cuja principal característica é, justamente, a liberdade máxima ao capital, ou a suspensão definitiva de todos os constrangimentos à acumulação capitalista.

Nos países do Terceiro Mundo, o Estado se estrutura como elemento de unificação e conciliação combinando com o repressivo, herança renovada do antigo colonialismo. Na era neoliberal - que na verdade seria uma releitura do liberalismo mais perverso e conservador - os Estados periféricos que são mais fracos do que os do centro, devido às condições do endividamento e do mercado mundial se enfraqueceram ainda mais.

A crise do Estado do Bem-Estar Social abre espaço para o surgimento da defesa de um público não-estatal. Crescem as pressões pela participação da sociedade civil na regulação da vida coletiva. Emerge um espaço plural onde os direitos de participação e comunicação política são enfatizados. No Brasil, essa crise se traduziu no discurso pela ineficiência do Estado na área social, sendo que uma das raízes dessa ineficiência seria o intervencionismo do Estado brasileiro.

A idéia de uma sociedade organizada em torno do público não-estatal foi fortemente encampada pelo Presidente Fernando Henrique Cardoso³. Inspirado na Terceira Via proposta por Giddens, o conceito propõe a realização da cidadania num novo espaço, com a participação de outros atores além do Estado. A esfera pública seria assim de responsabilidade de todos, constituindo-se num processo comunicacional de troca de fluxos.

Ao falar de políticas públicas, o Instituto Ethos afirma, em seu site, que sua atuação está orientada pela visão “de que a incorporação de objetivos sociais e ambientais às metas econômicas das empresas é parte indispensável do modelo de desenvolvimento de uma sociedade sustentável”, sendo que:

A construção desse modelo requer uma nova dinâmica na relação entre Estado, mercado e sociedade civil, em que empresas e ONGs assumem papéis cada vez mais relevantes, sem que o Estado abdique do seu papel de protagonista na promoção do desenvolvimento. O setor empresarial brasileiro tem condições privilegiadas de contribuir para esse processo: possui capacidade de mobilização, poder econômico e político, responsabilidade diante dos problemas sociais e ambientais e potencial para desenvolver ações passíveis de replicação por outros atores sociais. (ETHOS, 2005)

3 Mesmo com a alternância de poder a partir da eleição de um presidente oriundo de um partido de trabalhadores com orientação de esquerda, a reconfiguração do público como não-estatal permanece como um valor forte no cenário político-econômico brasileiro

4. Esfera política

Na prática, porém, o que assistimos foi a incorporação do campo político pelo econômico: o capital tornou-se definitivamente dominante. A esfera política esvazia-se e a liberdade é percebida como possível unicamente na esfera privada, o que gera a progressiva privatização da cidadania. A cidadania paulatinamente deixa de ser concebida como uma conquista política para se tornar o direito ao consumo. De acordo com Bauman (1999), no seu atual estágio final “pós-moderno”, a sociedade tem pouca necessidade de mão-de-obra industrial em massa e de exércitos recrutados; em vez disso, ela precisa engajar seus membros pela condição de consumidores. Em moldes liberais, o consumo é cada vez mais fagocitado pelo discurso da cidadania e vem ocupando o espaço das formas de participação estritamente políticas.

Todas as iniciativas que vêm sendo desenvolvidas em responsabilidade social empresarial têm um sentido de política de Estado, e este barganhou uma maior responsabilidade social das empresas em contrapartida a uma flexibilização maior do mercado de trabalho. “A responsabilidade social empresarial tem a ver com a imensa omissão do Estado”, ressalta Dupas (2003, p.51), complementando: “Somos da época em que o Estado se preocupava com o pleno emprego. Hoje em dia o Estado cuida da inflação. O que se vê é um Estado colapsado, tendo que buscar parcerias na iniciativa privada para resolver os problemas que Estado/sociedade não conseguem resolver” (DUPAS, 2003, p.51).

Wallerstein (2004) argumenta que a democracia sempre pretendeu distribuir o poder decisório e diluir as diferenças sociais estipulando uma medida de igualdade entre os sujeitos diante da instância que os representa e governa. Seu ideal sempre foi uma recusa ao governo de poucos em favor de um governo de muitos – sempre num sentido quantitativo, de haver mais pessoas participando do processo decisório. Sua questão central sempre foi, pois, da ordem das possibilidades: que atributos definem quem pode participar e que formas de participação tais atributos possibilitam, isto é, quem é o cidadão e quais seus deveres, direitos e liberdades. Por isso a construção da cidadania não pode ser dissociada do fenômeno do Estado-nação: a cidadania dá conta das relações entre as pessoas (individual ou coletivamente) e o Estado e dos limites legais da ação de cada um deles dentro dessa relação. E, por essa razão, à medida que mudam as relações entre os indivíduos e o Estado, muda também o escopo da cidadania.

O movimento de responsabilidade social empresarial, que se intensifica nas duas últimas décadas, opera nesta frequência. Dois conceitos norteiam estas ações de responsabilidade social corporativa: a incapacidade do Estado de dar conta da problemática social, seja por questões de financiamento, seja pela ineficiência da máquina administrativa ou mesmo pela redução de seu espectro de atuação (o Estado Mínimo apreçoado pelo neoliberalismo); e a noção de gestão

eficaz de recursos sociais por parte da iniciativa privada, sendo que a eficiência e a eficácia seriam atributos quase que “essenciais” da empresa, no sentido de constituírem a sua natureza.

A importação de um modelo tecnocrático de planejamento e intervenção no campo social visando a potencializar sua eficiência é um dos principais pontos da agenda da gestão pública nos dias atuais. “A concepção tecnocrática favorece uma participação do Estado como gerente e não como promotor de políticas públicas”. (GARCIA, 2004, p. 33). As conseqüências da adoção deste parâmetro “gerencial” são imediatas, visto que o papel das políticas sociais do Estado era assegurar que cidadãos não fossem excluídos da participação da vida social devido à pobreza, doença ou falta de educação formal.

No art. 3º da Constituição Brasileira, lê-se que constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil (entre outros): I) construir uma sociedade livre, justa e solidária; III) erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV) promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. Não é difícil identificar valores morais em tais objetivos, que falam em justiça, igualdade, solidariedade, e sua coerência com os outros fundamentos apontados. No título II, art. 5º, mais itens esclarecem as bases morais escolhidas pela sociedade brasileira: I) homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações; (...) III) ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante; (...) VI) é inviolável a liberdade de consciência e de crença (...); X) são invioláveis a intimidade, a vida privada, a honra e a imagem das pessoas (...).

Outro aspecto relevante que mobiliza o debate e que está diretamente ligado à polaridade entre Estado e mercado é o problema da eficácia da gestão social. (GARCIA, op.cit.)

A soberania dos Estados-nação vem declinando, tornando o poder de regular esses fluxos e impor sua autoridade sobre a economia cada vez menor. Isso não quer dizer que a soberania como tal esteja em declínio. A função dos Estados de controlar politicamente os mecanismos reguladores da produção continua existindo. Mas o capital não se prende a fronteiras espaciais e temporais ou barreiras fixas, ele se incorpora gradualmente no mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão.

Caiafa (2004, p.29) lembra que “o capitalismo contemporâneo parece não se apoiar mais na verticalização, no Estado, na concentração. Ele se expande em rede: ‘flexibilização’ e ‘desregulamentação’ são hoje palavras-chave do neoliberalismo.”. A autora enxerga todavia uma dualidade no papel do Estado, o qual ao mesmo tempo tem que “recuar como produtor do coletivo e permanecer na medida em que ainda é capaz de realizar a axiomática do capitalismo.”

O Estado se apresenta assim como a instância que reforça o seu próprio esvaziamento, na medida em que confere à empresa as condições de hegemonia que terminam por estrangular a atuação do Estado.

Como identificou Guattari (sem data), “le capital est beaucoup plus qu’une simple catégorie économique relative à la circulation des biens et à l’accumulation. C’est une catégorie sémiotique qui concerne l’ensemble des niveaux de la production et l’ensemble des niveaux de stratification des pouvoirs.”⁴

Quando hoje o Estado se faz mínimo, não é para deixar entrar as liberdades – salvo se as identificarmos com a concorrência e o consumo, ou seja, com as características do ‘livre’mercado. É em prol da hegemonia do mercado e da predominância da figura da empresa (CAIAFA, 2004, p. 30)

É justamente a empresa que, conforme alertou Deleuze em seu artigo “Pós-escritos sobre as sociedades de controle” (1992), se constitui na figura onipresente da sociedade de controle, quem irá operar esta reformatação da esfera pública.

É ela [*a empresa*] que introduz o horizonte da rentabilidade financeira em todas as atividades, que transforma fruição – de uma obra de arte, de um alimento, de uma pessoa, - em consumo, rebatendo todas as produções humanas sobre um mesmo plano raso onde elas se equivalem. É uma hipoteca infinita de pessoas, populações inteiras, países inteiros ao capital – que aparece na figura da dívida. Produz-se também exclusão e, ao mesmo tempo, o desejo de ser incluído pelo consumo e o endividamento. Esse desejo de inclusão tende a emudecer todas as rebeldias. (Caiafa, id)

Essa participação empresarial como a condição da competência nos remete ao que Deleuze evidencia, ao apontar crise generalizada de todos os meios de confinamento que caracterizavam as sociedades disciplinares, o que guarda um paralelo com a crise dos conceitos de público e privado, e mostra como as sociedades de controle substituem as sociedades disciplinares. Nessa linha, enquanto a família, a escola e a fábrica eram os locais da disciplina, nas sociedades de controle este poder é transferido para a empresa, que vai introduzir a lógica financeira nas atividades, transformando as relações entre pessoas e objetos, pessoas e instituições e até mesmo pessoas e pessoas em relações de consumo.

Ocorre que este controle, porém, é fluido, transita por atmosferas complexas, é modulado e muitas vezes imperceptível. Ele se embrenha no movimento de tensão e atrito entre as esferas pública e privada, redefinindo estas duas instâncias ao mesmo tempo em que é especialmente difícil de ser percebido e isolado.

Essa fricção entre público e privado recai sobre o cidadão comum, que na maioria das vezes, atordoado em meio a essas modulações capitalísticas, abraça com entusiasmo os

4 “O capital é muito mais q ue uma simples categoria econômica relativa à circulação de bens e à acumulação. É uma categoria semiótica que se refere ao cionjunto dos níveis de produção e ao conjunto dos níveis de estratificação dos poderes”. (tradução livre)

.....
projetos de responsabilidade social empresarial, sem questionamentos ou críticas: apenas consumindo-os.

O deslocamento da cidadania para o consumo traz em seu interior outro movimento: a penetração lenta, porém constante, do discurso econômico em todas as esferas da vida. 5
Colonização da vida pelo sistema

Embora negue tudo o que a antecede, pretendendo-se uma ruptura com tudo o que a antecede, a pós-modernidade adota como narrativa e referência o discurso econômico, o qual se traduz por eficácia e resultados. Não é a toa que a globalização é considerada uma das características do momento contemporâneo, que alguns acham que merece o nome de pós-modernidade. “Uma das conseqüências fundamentais da modernidade é a globalização”, afirma Giddens (1991, p.173), que utiliza a expressão modernidade tardia para se referir à pós-modernidade, e considera a globalização um “processo de desenvolvimento desigual que tanto fragmenta quanto coordena” (GIDDENS, op. cit. p.174)

A globalização, por sua vez, é eminentemente um movimento de caráter financeiro, o que explica, em grande parte, a ascensão do discurso econômico como uma narrativa de explicação do real – ainda que o pós-moderno diga dispensar todas as narrativas. Estamos diante do que Habermas (1987) chamou de a colonização do mundo da vida pelo sistema (o qual, em outras palavras, é o sistema econômico que combina moeda, poder e mercado).

Habermas descreve a sociedade dividida em três grandes mundos. O mundo do sistema, o mundo do Governo e o mundo da vida. Cada um desses espaços é regido por normas próprias: o sistema, pelo capital, pelo lucro; o governo, pelo poder, pela burocracia. E o mundo da vida é o cenário das relações interpessoais.

A colonização do mundo da vida pela cultura de mercado transforma a vida também numa mercadoria e a subordina à economia. As páginas dos jornais, o noticiário político, até mesmo os artigos que tratam do social, estão imersos na estrutura discursiva do que Guattari (1986) chamou de a cultura capitalística.

“O espírito moderno tornou-se mais e mais um espírito contábil”, percebeu Simmel (1989), em 1903, quando escreveu “As grandes cidades e a vida do espírito”, um texto clássico em que trata do permanente conflito entre o indivíduo e o coletivo.

“Ao ideal da ciência natural em transformar o mundo em um exemplo de cálculo e de fixar cada uma de suas partes em fórmulas matemáticas corresponde a exatidão contábil da vida prática, trazida pela economia monetária. Somente a economia monetária preencheu o dia de tantos seres humanos com comparações, cálculos, determinações numéricas, redução de valores qualitativos a valores quantitativos.” (SIMMEL, op. cit, p. 2.)

Para este sociólogo, a monetarização da vida moderna foi a decorrência natural da necessidade da substituição dos vínculos de sangue e de parentesco por algo impessoal,

inodoro, prático e universal como o dinheiro. Mas ele adverte que este processo tem contradições internas:

“Na medida em que o dinheiro compensa de modo igual todas a pluralidade das coisas; exprime todas as distinções qualitativas entre elas mediante distinções do quanto; na medida em que o dinheiro, com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores, ele se torna o mais terrível nivelador, ele corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade.” (SIMMEL, op. cit., p. 4)

Render-se ao domínio da economia significou também aceitar a hegemonia do sistema capitalista, que hoje se acredita como a única alternativa possível. Da mesma forma como a pós-modernidade se acredita uma ruptura, o capitalismo se propaga como o único modelo econômico aceitável para a sociedade contemporânea.

Trata-se de uma contradição bastante curiosa de uma época que se define como relativista, fragmentária e heterogênea, e que simultaneamente admite como única possibilidade de organização das relações sociais e políticas aquela baseada na economia de mercado, ou seja, o capitalismo.

A questão da Responsabilidade Social Corporativa é ambígua, pois se insere numa dimensão econômico-política. Há quem considere que qualquer empresa gera um déficit social e que deve quitá-lo junto à comunidade; outros postulam que a corporação devolva a mais valia que retirou da sociedade. E há aqueles que enxergam apenas ações de cunho mercadológico.

Hoje vivemos o capitalismo de empresa, no qual as estruturas empresariais tomaram a dianteira, capitaneiam o processo de expansão capitalista e colocam o Estado num segundo plano. O Estado se transforma no certificador, aquele que é o avalista das ações da empresa. “O trabalho se acha, mais do que nunca, submetido ao bel-prazer da especulação, às decisões de um mundo considerado rentável em todos os níveis, um mundo totalmente reduzido a ser apenas uma vasta empresa.”⁵, diz Forrester. Sob a égide do capitalismo, que se pretende o único sistema econômico, vivemos a supremacia do financeiro: o capital não é mais da produção e da circulação de bens. A regência da economia saiu da fábrica e foi para o mercado financeiro.

5. Conclusão

Quando decidem implantar ou assumir programas de responsabilidade social, as empresas justificam sua atitude sob o escudo da cidadania, da preocupação com a sociedade,

⁵ Forrester, Viviane. O Horror Econômico. São Paulo: Unesp, 1997, p. 32

.....
com a solução de problemas sociais para os quais o Estado aparentemente estaria se mostrando incompetente. Além de não admitirem que se trata de uma intervenção social de natureza política, as empresas também fogem do estigma das razões mercadológicas, seja porque há uma conotação fortemente negativa em associar a responsabilidade social com sua estratégia de mercado, já que muitos críticos a este movimento o enxergam apenas como retórica de promoção empresarial; seja porque também é mais interessante em termos de imagem institucional trabalhar a idéia de que o mundo corporativo assume nova postura, para além do lucro e do seu interesse direto.

Num país com forte tradição do Estado paternalista, que sempre foi considerado como responsável pela gestão da esfera pública, chegando a confundir-se mesmo com esta esfera,

Ocorre que, nas sociedades disciplinares, o poder e seus mecanismos são identificáveis. Os confinamentos funcionavam como moldes, moldando os indivíduos. “É ao mesmo tempo que o poder é massificante e individuante, isto é, constitui num corpo único aqueles sobre os quais se exerce, e molda a individualidade de cada membro do corpo”, diz Deleuze (1992). Já nas sociedades de controle o que vemos é “uma modulação, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro”, continua Deleuze. Esta modulação é perpetrada pela empresa. No caso das sociedades de controle a modulação é fluida, adquire novas formas, escorregadia e indeterminável. “O controle remete a trocas flutuantes”, diz Deleuze.

O discurso da responsabilidade social empresarial sugere claramente a rearticulação do papel das empresas na sociedade, remetendo a processos comunicacionais que parecem ser o lugar da interconexão entre público e privado, onde estas categorias se redefiniriam.

Como o capitalismo percebeu o papel fundador da produção de subjetividade, e nas sociedades de controle essa modulação é exercida pela empresa, a redefinição da questão público/privada também se constitui numa questão de produção de subjetividade. E a melhor maneira de fazer isso é através da credibilidade que a mídia possui. Não a mídia corporativa e institucional das empresas, nem tampouco a mídia especializada em negócios, mas a grande imprensa, a mídia de massa, supostamente generalista e imparcial.

A empresa, como princípio operatório e estratégia de dominação, é quase transparente; ela tudo faz para coincidir com a condição humana, destaca Caiafa (2002, p. 30). “Temos assim uma ‘formação permanente’, como coloca Deleuze, e não as interrupções de meio a meio como nas sociedades disciplinares. São passagens mais suaves, portanto, em que a dominação se torna imperceptível, uma ‘ondulação’ mais sutil como ‘os anéis de uma serpente.’”

A reformulação dos conceitos de público e privado, portanto, não é meramente formalista, mas se inscreve no que se convencionou chamar de senso comum, no que diz respeito a cada pessoa, independente de sua posição social, repertório profissional ou atuação

política. É uma modulação sutil e suave que se insere na subjetividade individual e coletiva. Guattari lembrou que “tais mutações da subjetividade não funcionam apenas no registro das ideologias, mas no próprio coração dos indivíduos, em sua maneira de perceber o mundo, de se articular como tecido urbano, com os processos maquínicos do trabalho, com a ordem social suporte dessas forças produtivas” (GUATTARI & ROLNIK, 1986, p. 26).

É porque o capitalismo opera no nível da produção da subjetividade que se pode perceber que o espírito público da iniciativa privada se transforma num dos axiomas de nossa época. A percepção que as corporações devem ter um ativismo social parece impregnar o nosso tempo. Um mantra repetido à exaustão que parece fadado a penetrar no tecido social, costurando novas teias de relacionamento entre os diversos atores sociais, esgarçando a concepção de cidadania e reconfigurando a esfera pública.

Referências

BAUMAN, Zygmunt *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999

_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

CAIAFA, Janice. Comunicação e diferença nas cidades. *Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*, n. 18, nov. 2002/jun. 2003.

_____. Espaço, trânsito e linguagem nas ruas de Nova York. *Contracampo*, Niterói, n. 5, jul./dez. 2000.

_____. *Jornadas Urbanas: exclusão, trabalho e subjetividade nas viagens de ônibus na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. *Nosso Século XXI: notas sobre arte, técnica e poderes*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

_____. Povoar as cidades. *Fronteiras: estudos midiáticos*, v. 3, n. 2, 2002. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS.

_____. Transporte coletivo nos Estados Unidos e a aventura própria de Nova York. 2001. Rio de Janeiro: FGV, 2001. (Estudos Históricos, 27)

_____. Poéticas e Poderes na Comunicação. In: Rubim, Antônio A. C. et al (org.). *O olhar estético na comunicação*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHAUÍ, Marilena. Em prol da reforma política. In: Folha Opinião, *Folha de São Paulo*, 11 de março de 2004.

DELEUZE, Gilles. *Pos-Scriptum sobre as sociedades de controle: conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: 34, 1992.

- DUPAS, Gilberto. *Tensões contemporâneas entre o público e o privado*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo: Unesp, 1997.
- GARCIA, Joana. *O negócio do social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- GUATTARI, Félix. De la production de subjectivité. *Revue Chimères*, Paris, n. 4, hiver 1987.
- _____. Le capitalisme mondial integre et la revolution moleculaire. Disponível em: <<http://1libertaire.free.fr/Guattari4.html>>
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986
- HABERMAS, Jürgen. *A mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- KOTLER, P. e ZALTMAN, G., Social marketing: an approach to planned social change, *Journal of Marketing*, jul. 1971, p. 3-12.
- SIMMEL, Georg. *As grandes cidades e a vida do espírito*. Tradução livre de L. Waizbort do original “Die Großstädte und das Geistesleben”, in Simmel, Georg. Gesamtausgabe, Frankfurt, M, Suhrkamp: 1989:
- SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes: 2002
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994
- _____. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O declínio do poder americano: os Estados Unidos em um mundo caótico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO: para uma rediscussão de “mudança estrutural da esfera pública”

Luiz Paulo Rouanet¹

Wilson Levy²

1. Introdução

Assiste-se hoje a uma aparente inversão entre as esferas do público e do privado no Brasil. Por um lado, aquilo que seria da ordem do privado, particular e mesmo íntimo é tornado público, ao mesmo tempo em que aquilo que é ou deveria ser público é apropriado por particulares, ou seja, privatizado. Neste texto, dedicado a homenagear Jürgen Habermas pelo 51º aniversário de sua tese de livre-docência, procuraremos abordar essa questão a partir dos olhares de dois autores com quem o filósofo de Starnberg manteve prolífico e respeitoso debate: John Rawls e Axel Honneth. Através dos olhares desses dois filósofos, procuraremos tecer nossas considerações em torno do fenômeno acima descrito, sem descuidar das teses defendidas por Habermas em seu texto **Mudança estrutural da esfera pública**.

Esse movimento, antes de representar uma tentativa de superação das ideias de Habermas, é, na verdade, uma forma de mantê-la atualizada dentro de sua proposta crítico-normativa. Daí que a constatação do parágrafo anterior, ao mesmo tempo em que traz um diagnóstico do tempo presente, informa uma necessidade de atualização. Os desdobramentos observados nas últimas décadas são pródigos em indicar novas tendências e formas de organização na dinâmica interna da esfera pública, ainda que se admita a permanência da orientação metodológica adotada pelo filósofo alemão e enunciada no prefácio da obra.

Bem por isso, certos ajustes devem ser feitos, de modo que se compreenda as razões pelas quais as inversões indicadas no início do texto se operam. Dessa forma, as análises de John Rawls sobre a esfera pública sinalizam diferenciações importantes para compreender problemas contemporâneos de filosofia política, como liberdade e democracia, enquanto a obra recente de Axel Honneth busca fornecer saídas para o que denominou “*déficit sociológico*” nas ideias de Habermas.

Nesse sentido, começaremos distinguindo entre as esferas do íntimo, do privado e do particular, por um lado, e do público, por outro, salientando que os primeiros não são

1 Doutor em Filosofia pela USP. Professor adjunto da Universidade Federal de São João del Rei – MG.

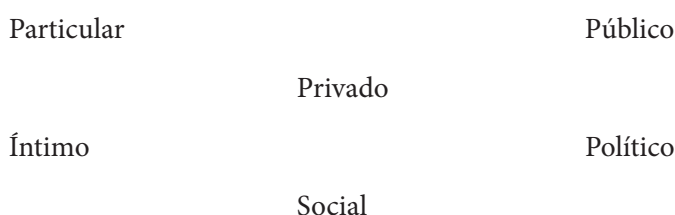
2 Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo. Professor convidado da Escola Paulista da Magistratura. Assistente Jurídico junto ao Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. E-mail: wilsonlevy@gmail.com.

necessariamente sinônimos entre si, assim como pode haver interações entre cada um dos três primeiros termos e o último.

O íntimo, portanto, seria aquele âmbito mais interior da vida de cada indivíduo, e de cada família. Seria, como o próprio termo indica, aquilo que não se expõe, ou não deveria ser exposto, mas sim preservado, a fim de salvaguardar, com isso, a esfera de interioridade, o núcleo da subjetividade individual. Isto, é claro, numa interpretação benevolente. O íntimo, por outro lado, poderia ser visto como o terreno da “*secrecy*”, ou seja, da intimidade vitoriana na qual se escondem tanto virtudes quanto vícios, perversidades.³ Aqui, tomaremos a expressão em seu primeiro sentido, sem estabelecer um juízo de valor sobre o conteúdo dessa intimidade. Ela seria, para dizê-lo claramente, aquela esfera que deve ser preservada, sob risco de comprometer a estrutura psicológica central da pessoa autônoma.

O privado é aquela esfera do particular, fora da esfera da intimidade, mas concernente a assuntos pessoais, preferências do indivíduo, tais como seus hábitos, preferências de leitura, filmes, gastronomia, simpatia por times de futebol etc. Pode ser também o âmbito dos negócios que só dizem respeito a essa pessoa e a seus clientes, como, por exemplo, na relação entre o advogado e seus clientes, entre o psicanalista e seus pacientes, e assim por diante.

O particular, que de certa forma abrange as duas formas anteriores, e por isso é mais abrangente, diz respeito à representação do indivíduo diante da sociedade, e é o contrário, em termos lógicos, de público. Assim, temos a seguinte representação gráfica possível para descrever os termos e suas relações:⁴



2. As esferas do privado e do público

Em texto anterior⁵, discutíamos a abrangência da esfera pública em Habermas, contraposto à limitação da mesma em Rawls. Aqui, gostaríamos de retomar essa discussão,

3 Cf. Peter Gay, **A experiência burguesa – da Rainha Vitória a Freud**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

4 Trata-se de um gráfico mais simplificado do que aquele apresentado por Jürgen Habermas (1984, p. 45), no qual efetua uma distinção entre Setor Privado e Esfera Pública.

5 Luiz Paulo Rouanet, “A idéia de razão pública em Rawls”, in Alberto O. Cupani; César A. Mortari (org.). **Linguagem e filosofia**. Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: NEL-UFSC, 2002,

defendendo que, efetivamente, a esfera pública em Habermas é excessivamente abrangente. Para ele, é público tudo aquilo que não é, estritamente falando, privado. Enquanto tal, isto é um truísmo, mas pode ser melhor compreendido se contraposto à limitação da esfera pública em Rawls. Para este, o domínio do público é composto pelas autoridades estabelecidas, políticos em funções oficiais, juízes no exercício da função e os eleitores por ocasião das votações e referendos. Pode-se considerar que esta também é uma delimitação demasiado estreita da esfera pública. Aqui, procuraremos defender uma posição intermediária entre esses dois extremos.

O texto central de John Rawls, no que concerne à ideia de razão pública, é justamente “A ideia de razão pública revisitada”.⁶ Nesse texto, Rawls responde às principais objeções ao liberalismo político, tal como apresentado no livro homônimo⁷, e expõe sua concepção de razão pública, diferenciando-a de outras. Aqui, iremos nos concentrar no texto mais recente.

Em primeiro lugar, Rawls distingue cinco aspectos na estrutura da ideia de razão pública, a saber: (1) as questões políticas fundamentais às quais se aplica; (2) as pessoas às quais se aplica; (3) seu conteúdo; (4) a aplicação dessas concepções e (5) o controle por parte da população de que “os princípios derivados de suas concepções de justiça satisfazem ao critério de reciprocidade”.⁸

Não abordaremos aqui os cinco aspectos, mas dois, em particular, merecem nossa atenção: os itens (2) e (5) respectivamente.

De fato, Rawls restringe o domínio da discussão propriamente política às esferas acima mencionadas. Vale a pena reproduzir a passagem relevante, para melhor acompanhamento do que segue:

É imperativo observar que a ideia de razão pública não se aplica a todas as discussões políticas de questões fundamentais, mas somente a discussões dessas questões naquilo a que me refiro como fórum político público. Esse fórum pode ser dividido em três partes: o discurso de juízes em suas decisões, e especialmente dos juízes de uma suprema corte; o discurso das autoridades do governo, especialmente chefes do executivo e legisladores; e finalmente, o discurso dos candidatos a cargos públicos e seus administradores de campanha, especialmente em sua oratória pública, plataformas de partidos e enunciados políticos.⁹

Nesse caso, a chamada “esfera pública” é ainda mais restrita do que havíamos esboçado acima! Onde entra a população? Este é o ponto (5). Os cidadãos, vistos “como se fossem

pp. 283-96.

6 John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, in John Rawls, **The Law of Peoples**. Cambridge, Mass./ London, Ing.: Harvard University Press, 1999, pp. 131-80.

7 John Rawls, **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, [1993] 1996.

8 John Rawls, **The Law of Peoples**, op. cit., p. 133.

9 Idem, pp. 133-4; minha tradução (L.P.R.).

legisladores”, examinam as medidas tomadas por seus representantes – afinal, o pressuposto em teorias liberais é a adesão a um regime constitucional democrático, o que implica a aceitação de suas leis consideradas legítimas (e o são, por definição, na medida em que seguiram os critérios acima) – e apoiados no princípio de reciprocidade, avaliam a justiça das leis promulgadas. Na formulação de Rawls:

(...) idealmente, os cidadãos devem pensar em si mesmos *como se* fossem legisladores e perguntar a si mesmos que estatutos, apoiados por que razões satisfazendo o critério da reciprocidade, eles consideram mais razoável promulgar. Quando firme e difundida, a disposição dos cidadãos de verem a si mesmos como legisladores ideais, e a repudiar autoridades do governo e candidatos a cargos públicos que violam a razão pública, é uma das raízes políticas e sociais da democracia, e é vital para a sua força e vigor duradouros.¹⁰

Com este “controle social”, a concepção de razão pública já não parece tão estreita. O que Rawls procura limitar, na verdade, é estender à “cultura de fundo” (*background culture*), isto é, a toda a sociedade, tomada de maneira indiscriminada, ou quase, a *deliberação* sobre aspectos essenciais da vida política pública. Trata-se da cultura da sociedade civil. Segundo Rawls, “A idéia de razão pública não se aplica à cultura de fundo com suas muitas formas de razão não-pública, ou a qualquer tipo de mídia”.¹¹ Rawls deixa em aberto a possibilidade de estender a exigência de discussão aberta na cultura de fundo, e acrescenta: “Com isto, o liberalismo político concorda inteiramente”.¹²

Rawls foi um dos introdutores da chamada “democracia deliberativa”, e o texto que ora examinamos é um dos mais centrais no que concerne a essa questão. Nele, debate com autores com Jon Elster, Amy Gutmann, entre outros. Mostra como o autor estava realmente a par das mais recentes discussões no campo da filosofia política, em campo em grande parte inaugurado por ele.¹³

Para voltar ao tema da cultura de fundo, ao limitar às três categorias mencionadas, mais o controle por parte da população tomada *como se* fosse legisladora, Rawls trata de limitar a esfera do político, a fim de que este, por um lado, não fique nas mãos de grupos ou indivíduos, atendendo portanto aos princípios do bem comum, e por outro, também preservar a esfera do propriamente *privado*, garantindo que o político não atinja todo o domínio da vida. Trata-se, afinal, de uma concepção liberal, e é fundamental preservar a esfera de liberdade individual. O liberalismo político, no entanto, não deve ser compreendido como individualismo. Pelo

10 Idem, pp. 135-6; grifo de Rawls.

11 Idem, p. 134.

12 Idem, ibidem: “Sometimes those who appear to reject the Idea of public reason actually mean to assert the need for full and open discussion in the background culture. With this political liberalism full agrees.”

13 Discutimos o assunto mais detalhadamente em Luiz Paulo Rouanet, “Democracia deliberativa: entre Rawls e Habermas”, in **Veritas** (Porto Alegre), vol. 56, n° 1, pp. 52-63; ver também Priscilla C. PEREIRA; Wilson Levy Braga SILVA NETO; Luiz Paulo ROUANET, “Apontamentos sobre o conceito de democracia em Habermas”, in **Humanidades em Revista**, v. 5, pp. 37-56. 2008.

contrário, a sociedade é vista como um “sistema justo de cooperação ao longo do tempo”.¹⁴ Há limites para o domínio da esfera privada: “Se a assim chamada esfera privada for supostamente um espaço isento de justiça, então não há tal coisa”.¹⁵

Antes de terminar esta seção, gostaríamos de ilustrar a aplicação dos princípios do liberalismo político, tal como concebido por Rawls, em dois campos: o do feminismo e o da família. Na verdade, ambos encontram-se relacionados, muito mais em função da conformação histórica ocidental – e não só ocidental, mas vamos nos restringir aqui ao Ocidente – do que por um vínculo intrínseco e necessário entre ambos. Como quer que seja, Rawls dedica toda uma seção, a seção § 5, à questão da família: “Sobre a família como parte da estrutura básica”. Numa primeira abordagem, poder-se-ia pensar que Rawls defenderá a família como núcleo da sociedade, assumindo, assim uma perspectiva conservadora. Assim, para ele, “A família é parte da estrutura básica, uma vez que um de seus principais papéis consiste em ser a base da produção e reprodução ordenada da sociedade e de sua cultura de uma geração para outra”.¹⁶ No entanto, embora respeite a especificidade da família, como instituição, isto não significa que ela esteja imune aos princípios que regem a vida em sociedade, muito pelo contrário, seu limite de “privacidade” é dado pela pertença de seus membros à sociedade, uma vez que estes, antes de serem membros desta ou daquela família, são cidadãos. Assim, o mesmo raciocínio que se aplica à separação entre o Estado e as igrejas, ou entre o Estado e a religião, aplica-se à esfera da família. O raciocínio é o mesmo:

(...) os princípios políticos não se aplicam diretamente à sua [i.é, da família] vida interna, mas impõem sim coerções essenciais sobre a família como instituição e garantem dessa forma os direitos básicos e liberdades, e a liberdade e oportunidades, de todos os seus membros.¹⁷

E Rawls acrescenta, logo em seguida: “A família, como parte da estrutura básica, não pode violar essas liberdades”. Assim, está-se longe da ênfase comunitarista – e republicana – nos valores tradicionais da família, e da defesa do privado como absoluto, como ocorre em Nozick e em outros autores.¹⁸ A família é importante, sim, e pode-se argumentar que pessoas que provêm de famílias mais “estruturadas” têm maiores chances de desenvolver uma vida equilibrada, justa e feliz, embora se possa argumentar, também, de maneira plausível, que a chamada “família mononuclear” seja, em grande parte, um mito.¹⁹

14 John Rawls, **The Law of Peoples**, op. cit., p.141.

15 Idem, p. 161.

16 Idem, p. 157.

17 Idem, p. 159.

18 Por exemplo, Roberto Nozick, **Anarchy, State, and Utopia**. Nova York: Basic Books, 1974; ver também Michael Sandell, **Democracy's Discontent**. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1996.

19 Como sustentou, em conversa pessoal, a historiadora Alzira Arruda Lobo. Ver também Alzira Lobo de Arruda Campos, **Casamento e família em São Paulo colonial**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

A partir daí, embora reconheça que o Estado não deva intervir em todos os aspectos da vida familiar, Rawls enfatiza que ele também não pode se omitir diante de injustiça eventualmente cometidas em seu interior, em nome de seu caráter supostamente privado. Assume, expressamente, posições feministas. Assim, “Uma longa e histórica injustiça com as mulheres é que elas suportaram, e continuam a suportar, uma parte injusta da tarefa de criar, alimentar e cuidar das crianças. Quando elas são ainda mais prejudicadas pelas leis que regulam o divórcio, essa carga as torna altamente vulneráveis”.²⁰ Rawls se refere explicitamente à condição de viúvas e divorciadas que, em certas culturas, são tratadas como párias. Dessa forma, para o liberalismo político, “Os direitos iguais das mulheres e os direitos básicos de seus (suas) filho(a)s como futuro(a)s cidadãos (cidadãs) são inalienáveis e as protegem onde quer que estejam”.²¹

A concepção liberal da justiça não se posiciona contra a divisão tradicional entre os gêneros, entre as famílias, desde que essa divisão seja voluntária. O grau em que realmente é “voluntária” e consciente é questão de discussão.²² Não iremos fazê-la aqui.

Para resumir, o texto “A ideia de razão pública revisitada” constitui rica fonte para a discussão da relação entre público e privado, seja no âmbito da teoria da justiça como equidade, seja no âmbito das concepções liberais de justiça, tomadas como um todo. Percebe-se que a limitação inicial da esfera pública tem o mérito de restringir o debate a temas de interesse público, ao mesmo tempo que preserva a esfera privada. Por outro lado, mostra que o domínio privado se encontra submetido às exigências mais amplas da sociedade, algo indicado pela prioridade do justo sobre o bem nessa teoria.

O debate público deve ser feito tendo em vista o interesse mais geral, a partir dos interesses particulares, sem que estes se sobreponham àqueles. Isto é feito levando-se em conta o *proviso*, segundo o qual os cidadãos devem apresentar razões públicas no debate a fim de defender suas posições, agindo como se fosse legisladores, e não como meras pessoas privadas. Somente assim se pode preservar adequadamente a separação entre as esferas do público e do privado.

3. Procedimentalismo e Esfera Pública: (re)leituras a partir de Axel Honneth

É ponto pacífico que a categoria “esfera pública” desempenha, no modelo deliberativo de democracia de Jürgen Habermas, papel de enorme destaque. Transportada das reflexões primeiras de 1961 para uma concepção institucional de deliberação política de cunho democrático, é a esfera pública que exerce a função de intermediar, com seus contornos

20 John Rawls, *The Law of Peoples*, op. cit., p. 160.

21 Idem, p. 161: “The equal rights of women and the basic rights of their children as future citizens are inalienable and protect them wherever they are”.

22 Sobre esse ponto, ver *The Law of Peoples*, pp. 161-2 e *Political Liberalism*, lecture VI, se. 3.2, pp. 221-22.

comunicativos, os processos públicos de formação da vontade e a filtragem de demandas, argumentos e posições para as dimensões institucionalizadas do Estado que detêm os papéis de decisão e resolução.

Para Habermas, é da natureza da esfera pública a abertura a níveis menos e mais organizados de formação da vontade, o que indica não se tratar de uma estrutura sistêmica, mas de uma mediadora entre as demandas colhidas no mundo da vida e reverberadas em âmbitos institucionais estruturados de deliberação, ligada, na origem, ao uso público da razão. Essa mediação confere, ao mesmo tempo, a possibilidade dos fluxos comunicativos circularem no interior da sociedade, e a própria legitimação da deliberação realizada no interior da estrutura estatal.

Com esse fundamento, o filósofo alemão abriu caminho para sua grande contribuição no plano das teorias da justiça: a obra **Direito e Democracia**, que encerra proposta procedimental de legitimação do Estado. No entanto, essa não é isenta de críticas. Nesta seção, então, discutiremos a contribuição teórica de Axel Honneth ao debate sobre o procedimentalismo, a partir da categoria da Luta por Reconhecimento, sobretudo em razão da pretensão do autor de, através de sua obra (que não se encerra neste texto seminal), oferecer pontos de saída para o que denominou como um *déficit sociológico* das formulações habermasianas²³. Pretendemos compreender a dimensão particular do indivíduo, para, com isso, preencher as lacunas identificadas por Honneth nas ideias de seu antecessor.

Honneth situa sua proposta teórica a partir de dois diagnósticos distintos, um pessimista e outro otimista, que coexistem diante do problema da democracia. O pessimista, em primeiro lugar, relaciona-se com já conhecida desilusão dos cidadãos em relação à política. O otimista, por sua via, vê na adoção cada vez maior do reconhecimento como central para a teoria política uma inclinação para uma preocupação com foco na sensibilidade moral, já

²³ Honneth sustenta que as ideias de Habermas, seu antecessor na cronologia do desenvolvimento das ideias do Instituto de Pesquisa Social, foram responsáveis por superar a aparente aporia que remete aos escritos finais de Adorno e Horkheimer, pródigos em apontar o fim do potencial emancipatório do homem pela razão instrumental, embora ao custo de deixar em aberto um *déficit sociológico*. Vale dizer: a dificuldade da teoria de fundar seu caráter crítico-normativo segundo a concretude das experiências de injustiça e da conflituosidade daí decorrentes. Daí que, para discutir os problemas do público e do privado, hoje, não se pode prescindir de robusta reflexão de ordem sociológica, que marca o percurso intelectual de Honneth. É por isso que, para Honneth, “o processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não está de forma alguma refletido como tal nas experiências morais dos sujeitos envolvidos, pois eles vivenciam uma violação do que podemos chamar suas expectativas morais, isto é, seu —ponto de vista moral –, não como uma restrição das regras de linguagem intuitivamente dominantes, mas como uma violação de pretensões de identidade adquiridas na socialização. No modelo habermasiano, pode-se explicar como um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas não como ele se reflete nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas”. HONNETH, Axel. “The Social Dynamics of disrespect: situating critical theory today”. In. DEWS, P. (org.) **Habermas: a critical reader**. Oxford: Blackwell, p. 328. *Apud* REPA, Luiz. Reconhecimento e Justiça na Teoria Crítica da Sociedade em Axel Honneth. In. NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

que este dado, historicamente situado, representa um resultado prático da atuação de inúmeros movimentos sociais que tentam agregar elementos como dignidade humana e proteção a formas de desrespeito social e/ou cultural considerando-os centrais para um conceito de justiça.

Suas ideias a respeito das teorias da justiça deslocam as formulações teóricas até então elaboradas – e calcadas na noção da relação entre sujeitos num contexto de esfera pública em que predomina a ação comunicativa como motor da formação de consensos inseridos em temáticas comuns aos envolvidos – para a própria noção de autonomia individual. Tal autonomia parte necessariamente de um indivíduo que, *a priori* é (ou não) reconhecido²⁴.

Assim, uma primeira diferenciação entre o pensamento político de Habermas e Honneth pode ser denominada *diferença de olhar*. Isso porque, para ele, a textura da justiça não está na distribuição de bens, mas nas próprias relações sociais comumente aceitas e que são compostas por inúmeros feixes de conteúdo moral. Isso significa abortar temporariamente a concepção de uma teoria normativa na qual é possível deduzir o conceito de *justiça* para, antes disso, reconstruir práticas sociais que informam sobre o respeito à justiça. É assim que ele sintetiza uma ideia de justiça, como:

Essencialmente conectada à concepção em relação a como e de que maneira os indivíduos se reconhecem reciprocamente. Dessa forma, as preocupações políticas forneceram gradativamente o tema para os debates na filosofia moral, que resultaram da consideração de que o conteúdo normativo da moralidade tem de ser determinado em referência às formas específicas de reconhecimento recíproco. Quando falamos do “ponto de vista moral”, referimo-nos, primeiramente, aos atributos desejáveis ou obrigatórios das relações existentes entre os sujeitos. Essa sugestão, no entanto, só pode ser o ponto de partida para a tentativa de derivar diretamente os princípios normativos de uma teoria da sociedade das implicações morais do conceito de reconhecimento. Assim que um indivíduo embarca nesse caminho, pode-se ver bem rapidamente a gama de problemas associados à formulação dessa abordagem. Discussões atuais a respeito da moralidade do reconhecimento estão, na maior parte, preocupadas em delinear essas dificuldades de forma sistemática.²⁵

24 Honneth discorre em profundidade sobre o tema nos primeiros esboços de sua teoria da justiça. Para ele: “as relações de reconhecimento (...) se revelaram como condições decisivas da autonomia pessoal, não formam uma espécie de matéria, acessível a uma alocação aleatória; em relação a elas, não podemos nos colocar no papel de tomadores de decisão que queiram deliberar sobre sua organização ou até mesmo sua distribuição justa como numa prancheta. Antes, aquelas relações de reconhecimento consistem em poderes desenvolvidos historicamente, que já sempre incidem sobre nós à revelia; querer livrar-se delas para poder ao mesmo tempo observá-las como um todo se revela uma ilusão tão vazia e ociosa como a pretensão de estruturá-las e distribuí-las arbitrariamente”. HONNETH, Axel. **A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo**. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3. Porto Alegre: PUC-RS, 2009, p. 356. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/6896/5023>. Acesso em: 21.05.2012.

25 HONNETH, Axel. “Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade”. In: MATTOS, Patrícia e SOUZA, Jessé (orgs.). **Teoria Crítica no Século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007, p. 82.

É nessa trilha que Honneth seguirá em texto denominado *A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*, apresentado pela primeira vez em Munique e replicado, com acréscimos, no 4ª Simpósio Internacional sobre Justiça em Porto Alegre, no ano de 2009.

Para percorrê-la, em primeiro lugar, o filósofo apontará a existência de um abismo entre a teoria filosófica e a prática política. Com isso, é possível afirmar que há um consenso acerca do grau de autonomia individual, igualdade jurídica e política, redistribuição econômica enquanto mínimos a serem adotados pelas sociedades democráticas. Em tese, essas configurações seriam suficientes para dar conta dos principais problemas enfrentados por essas sociedades, sobretudo por significarem, no plano semântico do dever-ser, metas a serem perseguidas pelos Estados²⁶. É o que se extrai, por exemplo, da teoria política de John Rawls, que se pauta na conceituação de uma sociedade justa a partir de dois princípios: a liberdade igual para todos e, ao lado, o princípio da diferença, que consiste no conceito de que, existindo desigualdade, esta deve reverter-se para beneficiar aqueles que se encontram em posição menos favorável na escala social²⁷.

Todavia, contemporaneamente, autonomia, igualdade e redistribuição acabam tendo seu valor informacional esvaziado, carecendo de relação direta com a prática corrente dos representantes políticos e movimentos sociais. Isso graças, em parte, ao alto grau de abstração que os princípios foram formulados, o que os torna impossíveis de serem adotados para a ação política. Por isso a necessidade de um passo atrás, que significa, na hipótese, uma análise detida acerca dos defeitos conceituais dos esforços teóricos, para, em seguida, formular uma alternativa teórica hábil a lidar com os becos sem saída dos modelos apresentados.

A proposta é assim resumida por Honneth:

26 Um tratamento mais adequado aos problemas da distribuição, por exemplo, significaria, em tese, resolver o problema da injustiça como uma desigualdade que surge no âmbito econômico, decorrente da má distribuição. Isso, de acordo com Nancy Fraser, acarretaria “não só a desigualdade de rendimentos, mas também a exploração, a privação e a marginalização ou exclusão dos mercados de trabalho”, cuja solução estaria “não só na transferência de rendimentos, mas também a reorganização da divisão do trabalho, a transformação da estrutura da posse da propriedade e a democratização dos processos através dos quais se tomam decisões relativas ao investimento”. FRASER, Nancy. “A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra, outubro/2007, p. 11.

27 Uma abordagem mais detalhada das ideias de John Rawls pode ser extraída, entre outros do texto “Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça”, de Nythamar de Oliveira. De acordo com o autor, por exemplo, “uma das grandes pretensões da teoria rawlsiana – e, na minha opinião, um de seus maiores méritos – é prover-nos com uma concepção ético-política dos fundamentos normativos da vida social. A teoria da justiça pode ser vista, portanto, como um procedimento universalizável de construção capaz de dar conta da sociabilidade humana em sociedades democráticas regidas por uma constituição, onde reivindicações de liberdades básicas e de participação equitativa na vida social permitem a convivência pluralista de diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais”. OLIVEIRA, Nythamar H. F. **Kant, Rawls e a Fundamentação de uma Teoria da Justiça**. Disponível em: <http://www.geocities.com/nythamar/rawls1.html>. Acesso em 21.5.2012.

Quero proceder de tal modo que, num primeiro passo, destaque três elementos que hoje parecem fazer parte de um consenso abrangente de praticamente todas as teorias da justiça; sem levar em consideração as muitas diferenças entre as teorias individuais, afirmarei que um esquema procedimentalista fundamental, a ideia de uma justiça distributiva e uma certa fixação no estado em conjunto formam a base teórica das mais recentes teorias da justiça. Em um segundo passo, quero submeter consecutivamente cada um destes pilares a um exame e questioná-los; começarei com o paradigma da distribuição, porque em minha visão ele contém a chave para a crítica também dos outros dois componentes teóricos. Somente depois de ter desvelado todos os três elementos como questionáveis posso começar a esboçar os contornos de um modelo normativo alternativo; este terceiro passo novamente será iniciado a partir do elemento central, a saber, pela pergunta sobre como efetivamente devemos imaginar a matéria da justiça social se a ideia da distribuição de bens não representa a sua bens não representa a sua solução adequada; a partir daqui esboçarei então também a resposta às duas outras perguntas que surgiram com o fato de que nem o esquema fundamental procedimentalista nem a fixação no estado possam seguir servindo como respostas satisfatórias. Somente bem no final indicarei as conseqüências que resultam da recomposição almejada da teoria da justiça; aqui retornarei ao meu ponto de partida, a saber, a relação entre teoria filosófica da justiça e *praxis* política.²⁸

Isso é possível segundo o consenso existente na filosofia política acerca das premissas de uma teoria social justa, premissas essas calcadas na assertiva de que justificação e conteúdo devem derivar da vontade comum dos participantes, aos quais se garante as mesmas liberdades subjetivas de ação. Isso significa o respeito à autonomia individual e à estruturação de princípios de justiça com base na formação comum da vontade, através da cooperação entre os sujeitos, sendo que o primeiro item pertence à esfera material; e o segundo, à esfera formal.

Honneth recorda que o componente material está plasmado no projeto filosófico da modernidade, na medida em que afirmar a prevalência da autonomia individual significa, como correlato, o distanciamento de qualquer tutela ou dependência externa. É o coroamento do direito de perseguir, sem quaisquer perturbações, aquilo que subjetivamente se elege como preferência. Isso não pode ser visto, porém, de modo isolado, na medida em que se corre o risco de, ao priorizar a esfera individual, recair-se em indesejado individualismo no qual as interações sociais são vistas como óbices ao livre desenvolvimento individual, o que conduziria a uma unilateralização focada na expansão sem limites da liberdade individual. Essa é a base de algumas concepções de *justiça distributiva*. Ora, se a finalidade da justiça é garantir que o indivíduo possa ser tão independente de seus parceiros de interação quanto for possível, então seu papel cinge-se à garantia de determinados bens necessários para que todos persigam seus fins sem depender dos demais.

28 HONNETH, Axel. "A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo". Trad. Emil Abert Sobottka e Joana Cavedon Ripoll. In. *Civitas* – Revista de Ciências Sociais, v. 9, no. 3. Porto Alegre: PUC-RS, 2009, p. 347. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/6896/5023>. Acesso em: 21.05.2012.

Tal quadro não é livre de tensões. Com efeito, a mais evidente repousa no fato de que também se demanda um elemento de cooperação voluntária entre os indivíduos, na medida em que a distribuição não poderia prescindir do fundamento que se revela na formação comum da vontade de todos. Afinal, se o indivíduo é livre e autônomo, somente na existência coletiva é possível que esse indivíduo – e todos os outros – deliberem acerca do que se entende por *distribuição equitativa dos bens*²⁹.

Em tese, essa tensão se dilui na medida em que a deliberação é deslocada, da teoria, para uma “situação original”, tal como concebeu John Rawls, focada numa situação de deliberação que ocorre em condições apartidárias, equitativas e justas, na qual os participantes (e, portanto, os afetados pelas especificações) chegariam a conclusões justificadas através de um experimento mental de definição de preferências.

Honneth discorda dessa perspectiva, afirmando:

No entanto, no interior deste tipo de procedimentalismo sempre há uma certa tensão, pois na determinação da “situação original” ou da situação deliberativa sempre devem poder ser projetadas condições de justiça sobre as quais os deliberantes ainda devem vir a concordar; pois naquela situação original os partidos já devem poder deliberar entre si como livres e iguais para poder constituir uma decisão amplamente aceitável, de modo que ainda antes de suas deliberações uma parte das condições de liberdade ainda por serem esclarecidas já deve ser fixada. De certo modo, a teoria, bem ao contrário de sua intenção explícita, precisa antecipar os resultados normativos do procedimento e caracterizar já por si só as condições de autonomia (Habermas, 1996, p. 69ss); e em minha opinião esta tensão se agudiza ainda mais, quanto mais nos movemos em direção a compreender o procedimento gerador de justiça não mais como um experimento mental, mas como um fenômeno no mundo social.³⁰

29 A controvérsia não é isolada. Mesmo outros autores que discutem o problema do reconhecimento, como Taylor, apontam os problemas de se harmonizar dois padrões normativos distintos de atuação na teoria política. De acordo com Saavedra e Sobottka: “Precisamente na esfera pública, nas políticas de reconhecimento baseada na noção de respeito igual, o autor vê dois movimentos em tensão. De um lado, uma política universalista, que coloca ênfase na igualdade, na dignidade inerente a cada pessoa humana, e assegura direitos iguais de cidadania a todos. De outro, uma política com maior vinculação com a noção de identidade, que coloca ênfase na diferença. Uma se concentra naquilo que “é o mesmo de todos” os seres humanos, mas com isso os homogeniza e nega sua identidade; a outra vê a necessidade de se reconhecer e até mesmo promover a particularidade, admitindo certo grau de restrição às liberdades individuais, certa discriminação”. SAAVEDRA, Giovani Agostinho e SOBOTTKA, Emil Albert. “Discursos filosóficos do reconhecimento”. In. *Civitas* – Revista de Ciências Sociais, v. 9, n. 3. Porto Alegre: PUC-RS, 2009, p. 389. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/6898/5025>. Acesso em: 21.05.2012. Taylor, por sua vez, dirá que “Os bens [...] não podem ser demonstrados a alguém realmente impermeável a eles. Só se pode argumentar de maneira convincente sobre bens que, de algum modo, já atuam sobre as pessoas, aos quais, em algum nível, elas já responderam”. TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral *et al.* São Paulo: Loyola, 1997, p. 644.

30 HONNETH, Axel. “A textura da justiça – sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo”. Trad. Emil Abert Sobottka e Joana Cavedon Ripoll. In. *Civitas* – Revista de Ciências Sociais, v. 9, no. 3. Porto Alegre: PUC-RS, 2009, p. 350. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/6896/5023>. Acesso em: 21.01.2011.

Para prosseguir nessa análise, o filósofo alemão dá outro passo atrás, a fim de responder à pergunta sobre que instância é possível implementar, no seio da realidade social, tais princípios justificados de teor distributivo. Isso significa envolver tanto as organizações estatais quanto a própria autoconcepção dos indivíduos acerca de si próprios e de seus papéis nos procedimentos de deliberação. Ainda que nem todas as modernas teorias da justiça façam essa distinção, parece correto afirmar que a integralidade delas compreende o Estado Democrático de Direito como espaço privilegiado para (re)produção da justiça³¹.

O motivo desse consenso tem duas explicações, aparentemente plausíveis: a primeira, de que apenas o Estado dispõe de meios necessários para operar a redistribuição dentro das inúmeras instituições básicas que compõe a sociedade. A segunda, por seu turno, de que não se pode delegar aos indivíduos a incumbência da justiça, na medida em que isso seria acompanhado do risco iminente de se recair numa ditadura das virtudes, intolerante com tudo o que não fosse exemplarmente moral. Novamente, contudo, essa posição cristalizada na teoria política contemporânea não é isenta de contradições. Por isso, para, Honneth:

O perigo de tal centralização estatal consiste manifestamente no fato de que tudo o que estiver fora do alcance do poder legal plasmador do Estado surpreendentemente deve ficar inatingido pelas exigências de justiça: esferas sociais tais como famílias ou empresas privadas, que por boas razões só limitadamente podem ser influenciadas pelo direito, não podem ser utilizadas para, nem responsabilizadas, por tarefas da realização da justiça.³²

De um modo geral, esses são os pressupostos teóricos da justiça na modernidade, sem que diferenças sensíveis sejam percebidas em relação às inúmeras teorias da matriz teórica liberal. Como dito, esse fundamento comum, baseado na distribuição, não fixa *a priori* maiores detalhes em relação à metodologia adotada para delinear as formas de distribuição justa ou quais bens devem ser distribuídos primeiro.

Contudo, a questão, vista de fora, contém detalhes que não podem deixar de ser apreciados. Não se nega, por exemplo, que o acesso à segurança financeira, compreendida

31 Até aqui, dois conceitos importantes da teoria da justiça contemporânea foram mencionados: redistribuição e procedimentalismo. Com as devidas diferenças existentes entre autores como Habermas e Rawls acerca de um conceito de “procedimentalismo” (com Habermas dando ênfase ao conteúdo das práticas comunicativas), a aproximação feita por Honneth entre esses dois conceitos não parece deslocada. Já se afirmou, por exemplo, a possibilidade de uma complementaridade entre tais categorias. É o que afirma Luiz Paulo Rouanet, ao afirmar que: “Parafrazeando Habermas, a meu ver, a teoria da ação comunicativa e a teoria da justiça formam concepções menos concorrentes do que complementares. É evidente que, para que se alcance um consenso por sobreposição, com base em um equilíbrio reflexivo, é necessário haver uma prática comunicativa. No entanto, o que diferencia a teoria da justiça como equidade da teoria da ação comunicativa, neste ponto, é que Rawls parece apoiar-se mais no funcionamento das instituições apoiado em uma cultura de fundo comum e em uma ideia de razão pública restrita. Já Habermas espera demais da comunicação entre os diversos atores da sociedade, definidos amplamente e em condições mais ideais do que reais”, ROUANET, Luiz Paulo. *Op. cit.*, p. 112.

32 HONNETH, Axel. *Op. cit.*, p. 351.

como os bens econômicos necessários a uma existência digna, seja importante para que uma comunidade de indivíduos livres desenvolva de maneira positiva suas potencialidades e aspirações. Contudo, não deixa de ser relevante considerar que, nessa atuação socialmente desejada, é preciso pressupor que as pessoas tenham uma concepção ampla acerca de suas próprias aspirações, como, por exemplo, o que sejam objetivos dignos de serem almejados, como etapa anterior ao momento da distribuição de bens econômicos.

É o que afirma Axel Honneth, quando sustenta que

Para poder compreender chances profissionais como caminhos para a realização das habilidades individuais, a pessoa primeiro precisa ter compreendido suas disposições e talentos como importantes e dignos de realização. Nenhum destes pressupostos necessários possui a forma de um bem fixo, eles não podem ser simplesmente “possuídos” como “coisas”, mas precisam ser penosamente adquiridos em e através de relações entre pessoas. Não quero deixar valer já estes exemplos aleatórios como contestações, mas apenas utilizá-los como uma chave para encontrar um acesso a uma crítica do esquema distribuído como um todo.³³

Isso significa dizer que, para Honneth, a ideia de bem, enquanto os meios necessários para a realização da liberdade individual, só pode ser integralmente compreendida se estiver acoplada a uma noção de autonomia do indivíduo. Os bens não são deduzidos a partir de si: ao contrário, só podem ser compreendidos, em sua essência, a partir da relação do indivíduo com eles. Um conjunto consistente de bens, nesse sentido, não fundamenta o entendimento acerca condições individuais de autonomia pessoal. Vale dizer, ainda que se considere a autonomia pessoal de um ponto de vista kantiano ou rousseuiano, ou seja, como autorrelação do indivíduo que confia em si, responsabiliza-se por seus atos e tem a dimensão da valia de suas habilidades (o que muitas vezes se dá na presença de determinados bens), isso não significa que os atributos individuais são obtidos ou mantidos apenas na presença desses bens.

Por isso, de acordo com Honneth,

Ao contrário, alcançamos a autonomia por vias intersubjetivas, a saber, ao aprendermos, através do reconhecimento por outras pessoas, a nos compreender como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas; isso, por seu turno, só compreendemos em nós se ao mesmo tempo o concedemos àquelas pessoas que nos reconhecem, porque devemos poder reconhecer, como em um espelho, nosso próprio valor no comportamento delas com relação a nós. Nesse sentido, para poder surgir e se desenvolver, a autonomia necessita do reconhecimento recíproco entre sujeitos; nós não a adquirimos sozinhos, através de nós mesmos, mas unicamente na relação com outras pessoas que estejam igualmente dispostas a valorizar-nos da mesma maneira como nós devemos poder valorizá-las.³⁴

33 Idem. *Ibidem*.

34 Honneth, Axel. *Op. Cit.*, p. 354.

No amplo feixe de autores que compõem o horizonte reflexivo de Axel Honneth, tal afirmação muito significa. Nela se percebem elementos do *desejar o desejo do outro*, extraído de Hegel. Por outra via, mas também do filósofo de Jena, emergem categorias como o estudo profundo dos componentes da autonomia individual, construída intersubjetivamente, além, é claro, da ampla discussão acerca da autoconcepção pessoal dos indivíduos. Na esteira da teoria crítica, por sua via, significa o ladrilhar de um caminho apto a superar o *déficit* sociológico de seus antecessores³⁵.

Honneth considera, por isso, que as principais teorias da justiça se equivocam na origem acerca de seu objeto central. Com ele:

O paradigma distributivo com o qual elas se operam dá origem à sugestão de que aquilo que deve tornar igualmente possível a autonomia poderia ser de algum modo distribuído segundo determinados princípios; nisso está pressuposto que este “imaterial” da justiça encontra-se sempre já em um estado preparado, concreto, e que, além disso, pode ser acumulado individualmente pelos respectivos sujeitos. Mas ambas condições são impossíveis se nós só alcançamos a autonomia pela via do reconhecimento recíproco; pois tais relações jamais poderão estar concluídas e fixadas como bens o exigem, tampouco podemos de alguma maneira consumi-las ou desfrutar delas individualmente, pois elas necessitam sempre da cooperação de outros sujeitos. Autonomia é uma dimensão relacional, intersubjetiva, não uma conquista monológica; aquilo que nos ajuda a adquirir uma tal autonomia resulta de outra matéria que não aquela de que consiste um bem a ser distribuído; ela se compõe de relações vivas de reconhecimento recíproco que são justas na medida em que através delas e dentro delas aprendemos a valorizar reciprocamente nossas necessidades, convicções e habilidades.³⁶

O filósofo alemão argumenta que o paradigma da distribuição foi incapaz de dar conta do problema material da justiça na modernidade, na medida em que, apesar da riqueza de detalhes de suas formulações teóricas, ainda persistem graves problemas de má distribuição e desigualdade entre os cidadãos. Por isso, urge pensar uma nova forma de produção da justiça, no qual “bens” cedam espaço para “relações de reconhecimento”. Pensar essa hipótese, contudo, requer indagar se o paradigma do procedimentalismo, calcado na centralidade da atividade estatal, permanece válido. Procedimentalismo e distribuição encontram-se

35 O resumo oferecido por Nancy Fraser dessa proposta teórica é pontual: “a viragem para o reconhecimento representa um alargamento da contestação política e um novo entendimento da justiça social. Já não restrita ao eixo da classe, a contestação abarca agora outros eixos de subordinação, incluindo a diferença sexual, a ‘raça’, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Isto constitui um claro avanço relativamente aos restritivos paradigmas fordistas que marginalizavam tal contestação. Para além disso, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença. Também neste aspecto constitui um avanço positivo relativamente aos redutores paradigmas economicistas que tinham dificuldade em conceituar males cuja origem reside, não na economia política, mas nas hierarquias institucionalizadas de valor”. FRASER, Nancy. “A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais/Universidade de Coimbra, outubro/2007, p. 9.

36 *Idem, ibidem.*

umbilicalmente ligados, pois o processo pelo qual os atores sociais, em condições de igualdade e neutralidade, conseguem tomar decisões, só se dá na medida em que o que se delibera, em essência, é a divisão de bens colocados à sua disposição.

Vale dizer: é possível pensar o procedimentalismo sem o que Honneth aponta ser um erro de origem nas teorias sobre a deliberação? A resposta, para ele, é pessimista. À luz das relações de reconhecimento que se mostram como fundamentais para uma autorrelação bem sucedida no âmbito da autonomia pessoal, não se pode mais pensar em atores deliberantes que se posicionam sobre algo a ser deliberado; afinal, se se esvazia o conteúdo da distribuição,

Não poderemos mais conceber a geração dos princípios de justiça correspondentes na forma de um procedimento fictício em uma situação original qualquer: por mais equitativa, imparcial e livre de dominação que tal procedimento sempre possa ser constituído virtualmente, com o desaparecimento do esquema distributivo as partes envolvidas perdem ao mesmo tempo a capacidade para conceber em si a questão de uma ordem social justa como questão de recursos ou meios livremente disponíveis.³⁷

Por fim, Honneth dirige sua crítica à centralidade do Estado, numa posição vertical e baseada em suas inúmeras ferramentas de caráter regulatório, no processo de efetivação de princípios de justiça no seio da sociedade. O filósofo não se estende muito nessa argumentação, pois, afinal, para ele, há uma vinculação estreita entre essa centralidade e a distribuição, já à exaustão criticada. Em tal cenário, como já discutido nos capítulos anteriores, o papel do Estado ao lado da necessidade de uma comunidade democrática em que todos se reconhecem mutuamente como livres e iguais resume-se à garantia da dimensão do reconhecimento no plano do Direito, posto que a produção da normatividade ainda se encontra sob seu império. Nas demais dimensões do reconhecimento, o espectro de atuação estatal é muito limitado.

Muito embora a maior parte da teoria política contemporânea fixe uma grande ênfase na atuação estatal, parece certo que esta não é a única dimensão de realização da justiça. Há um grande estreitamento acerca do papel de outros atores sociais coletivos no fomento de práticas de justiça e reconhecimento. Tais atores sociais estão concentrados num conjunto de instituições pré-estatais capazes de conferir formas efetivas de aplicação de princípios de justiça: movimentos sociais, populares e associações que, muito embora não ostentem a força cogente encontrada em normas derivadas da ação do Estado, e, certas vezes, mesmo uma linguagem normativa acerca de seus próprios objetivos de incentivo ao aperfeiçoamento da autonomia individual, não deixam de ser relevantes no objetivo de se (re)produzir contextos de justiça.

A partir do quadro aqui delineado, é possível passar ao esboço de uma proposta de fundamentação de teoria da justiça em Axel Honneth. Seu conteúdo, embora ainda

³⁷ HONNETH, Axel. *Op.cit.*, p. 357.

incompleto, será apresentado na medida em que pensar a democracia exige uma reflexão contextual acerca da teoria da justiça. Para ele, um esboço de concepção alternativa consistiria em três etapas, a saber:

Primeiro o esquema distributivo teria que ser substituído pela concepção de uma inclusão de todos os sujeitos nas relações de reconhecimento desenvolvidas em cada situação; segundo, que no lugar da construção de um procedimento fictício deveria ser colocada uma reconstrução normativa que revele histórico-genericamente as normas morais fundamentais daquelas relações de reconhecimento; e, terceiro, que o olhar exclusivo sobre a atividade reguladora do estado de direito deveria ser complementado por uma consideração descentralizada de agências e organizações não estatais.³⁸

Parece claro que o fundamento dessa formulação está no conteúdo normativo de uma teoria na qual todos devam poder dispor de maneira equânime acerca das habilidades e condições para a autonomia pessoal, na qual a questão de fundo material, para além de uma concepção monológica de liberdade e autonomia individual, esteja calcada numa concepção intersubjetiva, ou seja, em relações de reconhecimento.

Nessas relações, há a habilitação de expectativas individuais de poder contar com o outro, vale dizer, de almejar uma consideração que é externa e derivada de outro indivíduo, num contínuo no qual os sujeitos aprendem a experimentar-se como respeitáveis no interior de relações intersubjetivas, com vistas a tornarem-se autônomos. Elas são, por isso, dotadas de uma historicidade, de produtos históricos concretizados na forma de práticas institucionais de inclusão ou exclusão, as quais, por serem imanentes, não podem ser substituídas por um legislador solitário ou um ator discursivo.

Por isso, um esboço de teoria da justiça à luz da luta por reconhecimento exige uma fundamentação de princípios de justiça a partir da historicidade e através de um processo reconstutivo. Afinal, não há uma *construção*, um processo que surge num ponto imemorial e imparcial, mas sim uma *reconstrução*, que é sempre um *a partir de*, ou seja, de um ponto no qual as relações de reconhecimento se sustentam como uma imanência ativa de valorização e consideração recíprocas.

É da justificação que se evidencia então a grande controvérsia entre Habermas e Honneth no contexto da teoria da justiça. Esclarece Honneth:

Em *Facticidade e Validade*, Habermas justifica seu procedimento metodológico de modo similar. A diferença entre o seu e o meu empreendimento no entanto consiste em que ele tão somente quer tomar o desenvolvimento histórico do moderno Estado de direito como objeto de uma reconstrução normativa, enquanto eu, face às atribuições de uma teoria da justiça, considero adequado realizar tal reconstrução em toda a amplitude do desenvolvimento de todas as esferas institucionais de reconhecimento centrais para a modernidade. Com isso naturalmente crio para mim o problema

38 *Idem, ibidem.*

de ter que afirmar que todas estas (três) diferentes esferas formam corporificações de princípios de reconhecimento, cuja realização prática por meio de interações fomentam a autonomia individual em forma funcionalmente específica.³⁹

A proposta de superação dessa controvérsia, de acordo com Honneth, é responsável por criar um ambiente mais confiante em relação à realidade histórica, já que concentra nas interações comunicativas – dotadas de historicidade – o cerne normativo sobre o qual devem se apoiar as exigências de justiça social. Essas exigências de certa forma sempre estiveram implícitas em relações de reconhecimento.

Mesmo em contextos nos quais não seja possível reconstruir relações sociais eivadas de deficiências éticas e morais, a resposta oferecida pela via do reconhecimento é mais cética do que o que poderia ser encontrado na construção de um ponto de vista imparcial, na medida em que ela, por princípio, não pode confiar em processos fictícios de formação de consenso sem que esteja disponível um caldo de valores, impregnados nas relações sociais e aptos a traçar parâmetros para a fixação de parâmetros de justiça. O filósofo alemão reconhece, todavia, que esse quadro é aparentemente sem saída e demandaria, em algum grau, recorrer a outros modelos.

O ceticismo, porém, se expressa em outras dimensões. Um olhar detido indicaria que, se os princípios de justiça bebem na fonte de conteúdos imanentes às relações intersubjetivas de reconhecimento, materializando aquilo que se encontra de certo modo silente, adormecido, então o papel da teoria seria apenas o de fixar tais princípios, protegê-los e compreendê-los. A sociedade, por sua vez, situaria na reconstrução histórica a necessidade de estabelecer critérios de autonomia que permitissem, concretamente, o que as teorias sobre a deliberação no espaço público haviam suposto apenas hipoteticamente, ou seja, que os cidadãos pudessem participar de processos democráticos de formação da opinião e de vontade, e, assim, construíssem coletivamente um entendimento amplo e consensual acerca da justiça.

Sua análise é assim definida:

O motivo pelo qual sou cético frente a tal tipo de procedimentalismo resulta do fato de que considero mais e diferentes formas de reconhecimento social como necessárias para a autonomia individual do que aquelas que podem ser garantidas pela participação em processos públicos de formação da vontade; os sujeitos necessitam da valorização e da consideração intersubjetiva também em papéis sociais que desempenham para além de suas atividades como sujeitos de direito e nos quais estão, por essa razão, juridicamente insuficientemente protegidos por sua própria autolegislação conjuntamente desenvolvida.⁴⁰

39 *Idem, ibidem.*

40 *Idem, ibidem.*

O que Honneth quer dizer é que um esboço de teoria da justiça contemporânea deve, além de um critério formal de acesso equitativo ao espaço público enquanto espaço de deliberação, se fundar em elementos pré-políticos: afirmação da personalidade, estima social, respeito, valorização das habilidades e competências, necessidades no interior das relações de família, relações reproduzidas e reconhecimento no universo do trabalho. Todos esses elementos são somente muito superficialmente atingidos pela deliberação democrática, mas são, de outro lado, fundamentais para o sucesso ou fracasso da autonomia do indivíduo.

4. Conclusão

O motivo deste texto foi a homenagem à publicação de Jürgen Habermas, **Mudança estrutural da esfera pública**. Adotamos aqui, uma perspectiva crítica, seja a partir de John Rawls, seja a partir de Axel Honneth. O fato de que uma obra suscite discussão e divergência indica que ela tratou de questões relevantes. O livro de Jürgen Habermas foi importante por abordar, de maneira ampla, a dimensão do espaço público, a questão da opinião pública, do advento da imprensa, entre outros fatores. A principal crítica que se pode fazer à sua abordagem é que sua concepção de esfera pública é demasiado ampla. Basicamente, acreditamos discernir aí um embate entre uma concepção mais abrangente de esfera pública e uma mais restrita ou, em outros termos, de uma reedição da velha discussão de Benjamin Constant, entre a “democracia dos antigos” e a “democracia dos modernos”.

Nossa posição, guardadas as diferenças entre os autores escolhidos para abordar o tema, é a de que a esfera do “privado”, embora deva ser preservada, não pode servir de escudo para a conservação de injustiças históricas e atuais. Ao mesmo tempo, é preciso ter garantias contra a invasão do Estado na esfera do individual, do propriamente “privado” ou particular. O indivíduo, em sua luta por reconhecimento, acaba muitas vezes apagando as diferenças entre o público e o privado. Consideramos que é importante que se mantenha essa distinção, ao mesmo tempo em que ela não deve ser rígida nem estanque.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. *Casamento e família em São Paulo colonial*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. 2 vol. Rio de Janeiro: Zahar, 1994-95.

GAY, Peter. *A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: 34, 2008.

_____. Observações sobre a reificação. *CIVITAS: revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 8, n. 1., jan-abr 2008.

NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. Nova York: Basic Books, 1974.

PEREIRA, Priscilla C.; SILVA NETO, Wilson Levy Braga; ROUANET, Luiz Paulo. Apontamentos sobre o conceito de democracia em Habermas. *Humanidades em revista*, v. 5, p. 37-56. 2008.

RAWLS, John. The idea of public reason revisited. In: RAWLS, John. *The law of peoples*. Cambridge, Mass./ London, Ing.: Harvard University Press, 1999, p. 131-80.

_____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

REPA, Luiz. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

ROUANET, Luiz Paulo. A idéia de razão pública em Rawls. In: CUPANI, Alberto O.; MORTARI, César A. (org.). *Linguagem e filosofia: anais do segundo simpósio internacional principia*. Florianópolis: NEL-UFSC, 2002, pp. 283-96.

_____. Democracia deliberativa: entre Rawls e Habermas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 56, n. 1, p. 52-63.

SAAVEDRA, Giovani. A teoria crítica de Axel Honneth”. In: MATTOS, Patrícia; SOUZA, Jessé. *Teoria Crítica no Século XX*.

SANDELL, Michael. *Democracy's discontent*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1996.

VEYNE, Paul; DUBY, Georges (org.). *História da vida privada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

ESFERA PÚBLICA, CIDADANIA MULTICULTURAL E FORMAÇÃO CRÍTICA EM JURGEN HABERMAS

Anderson de Alencar Menezes¹

1. Introdução

A temática que envolve este trabalho é de grande complexidade pelas relações imbricadas no mesmo. Penso que a questão da Esfera Pública numa ótica habermasiana se assinala a partir de algumas notas características.

Primeira, deve-se realçar o aspecto Multicultural da cidadania, aspecto que recebe especial significado na compreensão habermasiana, pois, insere-se na dimensão de Esfera Pública, algo fundamental na compreensão habermasiana.

A segunda está contida na dimensão formativa da obra habermasiana que nos leva a compreender a Interculturalidade a partir da dimensão de Estado Pós- Nacional e suas implicações éticas e educativas no que toca à dimensão da aprendizagem social.

A terceira envolve a temática em geral, pois nos apresenta a cidadania como um espaço de construção numa sociedade democrática, tarefa explícita da cidade educadora. De fato, este pensamento nos remete ao princípio da filosofia habermasiana que é a postulação de uma ação comunicativa como via de regra para o estabelecimento de uma sociedade esclarecida e emancipada.

2. Democratização e revitalização da esfera pública

Em sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas define o que entende por Esfera Pública:

O uso corrente de 'público' e 'esfera pública' denuncia uma multiplicidade de significados concorrentes. Eles se originam de diferentes fases históricas e, em sua aplicação sincrônica sobre relações da sociedade burguesa industrial tardia e organizada sócio-estatalmente, entram num turvo conúbio. As mesmas relações que, no entanto, se contrapõem ao uso tradicional do termo, um emprego um tanto confuso dessas palavras, parecem até mesmo exigir a sua manipulação ideológica. Pois não só a linguagem corrente finca pé nisso (ao menos aquela já impregnada pelo jargão das burocracias e dos mídias); também as ciências, sobretudo Direito, Ciência Política e Sociologia, estão, evidentemente impossibilitadas de substituir categorias tradicionais

1 Universidade Federal de Alagoas. Doutorado. Email: alencarsdb@bol.com.br

como ‘público’ e ‘privado’, ‘esfera pública’, ‘opinião pública’, por definições mais precisas. Ironicamente, tal dilema vingou-se primeiro na disciplina que, expressamente, faz da opinião pública o seu objeto: com o avanço das técnicas empíricas, diluiu-se, como uma grandeza impossível de ser captada, aquilo que a *public opinion research* propriamente deveria captar; também a sociologia não é consequente e não desiste pura e simplesmente dessas categorias, pois ainda se continua a tratar de opinião pública tanto quanto anteriormente (Habermas, 1984, p. 13-14).

Neste âmbito de compreensão, o conceito de “esfera pública” é um conceito sociológico vital e fundamental na estrutura arquitetônica do pensamento habermasiano. Todavia, o autor prefere falar de Esfera Política Pública, ideia representativa de uma democracia liberal assentada no conceito de formação da vontade da opinião pública. Obviamente que a Esfera Política Pública adquire significado quando os princípios democráticos formam as bases das dinâmicas societárias.

O fato é que a revitalização da Esfera Política Pública nos remete à ideia de um Estado liberal representativo, em que as forças políticas não são oriundas única e exclusivamente dos meios jurídicos ou políticos, estritamente falando, mas advindas das relações que se estabelecem no espaço público em que os cidadãos são “cidadãos” e na medida em que se auto-compreendem enquanto atores sociais numa determinada esfera pública.

É de fundamental importância retomar Marx nesta discussão pois, para ele, a opinião pública é *a representação da falsa consciência*, enquanto ela oculta de si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse da classe burguesa. Neste sentido, o que Habermas justamente procura evitar é que a Esfera Pública seja dominada pelo império da opinião pública como império dos muitos e dos medíocres. Daqui surge a sua ideia de consenso, enquanto aspecto regulador e normatizador dos vários interesses societários.

Ao se falar de revitalização da esfera pública, temos que levar em consideração a interpenetração progressiva da esfera pública com o setor privado. Neste sentido, a teoria política do Estado alcança aqui o seu fundamento e síntese, ou seja, pensar a esfera pública significa pensá-la a partir da relação intrínseca entre sistema e mundo-da-vida.

Neste âmbito de compreensão, para além do “público” e do “privado” surge a esfera do social, cujo intuito é o de dissolver esta relação paradoxal no âmbito da vida pública, politicamente falando. Por outro lado, trata-se de recolocar, no lugar normativamente desejado, a ideia de uma esfera social repolitizada, cujo intuito fundamental é de não permitir que esta política “neo-mercantilista” promova uma espécie de “refeudalização” da sociedade, em que o público e o privado não se distinguem enquanto tal e que a esfera do social, que é um fenômeno mais moderno, fique desconstituído dos potenciais mais constitutivos, principalmente no que toca aos aspectos de crítica e reconstrução do tecido socio-político.

Nesta perspectiva, conforme Morrow e Torres (2002), é no âmbito da revitalização da esfera pública que, para Habermas, a aprendizagem democrática se dá de um modo mais

complexo e diversificado. Há uma distinção que ambos estabelecem entre Freire e Habermas que deve ser realçada. Enquanto que o foco da concepção primária de emancipação prática de Freire é pequena, no contexto internacional de prática pedagógica, para Habermas, o foco tem sido a questão da transferência destes princípios para um nível de larga escala para seus agentes coletivos. Como nós devemos perceber, o foco de Freire na possibilidade de construção de uma provisória e pequena esfera pública como interação básica de emancipação da educação foi amplamente relacionada à história do discurso de Habermas e que se encontra nas origens do modelo de democracia surgido nos séculos XVII e XVIII.

De acordo com Morrow e Torres (2002), a preocupação habermasiana com a questão educacional se dá em três pontos fundamentais: 1) no do significado histórico da institucionalização dos discursos; 2) no da relação geral da educação entre a esfera pública e a democracia, em especial as regras das universidades e 3) no do significado do “novo” movimento social como forma de aprendizado coletivo relacionado à revitalização da esfera pública. Portanto, para Habermas, a educação passa pela formação de novos movimentos sociais em que o aprendizado coletivo nos âmbitos da esfera pública passa pela construção de uma cidadania cívica, ética e reflexiva.

A partir desta perspectiva, as instituições de ensino fazem parte de um complexo discurso que contribui para o processo universal do aprendizado da coletividade. Em termos evolutivos, outros exemplos dramáticos de discursos institucionalizados incluem o questionamento teórico das interpretações míticas e religiosas; o sistema que testa a validade para a reivindicação do profano (científico) e os conhecimentos relacionados com a ética profissional da emergência da esfera pública que poderia representar a questão política, isto é, a democracia burguesa.

Neste nível, a compreensão habermasiana original se dá no âmbito do papel das Universidades na esfera pública na contemporaneidade. Morrow e Torres (2002) sustentam que Habermas atribui às universidades um papel estratégico, aqui se referindo ao contexto das universidades alemãs, em que grande parte das reformas implementadas falharam. Apesar de suas falhas, as universidades preservam sua importância como exemplos de comunicativo racional e criativo enquanto “esferas públicas internas especializadas” que carregam a nota promissória de surpresa argumentativa, uma vez que, a qualquer momento, um novo ponto de vista pode surgir, uma nova ideia aparecer inesperadamente.

3. Esfera pública, formação crítica e aprendizagem social

Para Robert Young, em sua obra *A Critical Theory of Education: Habermas and Our Children's Future*, o desenvolvimento de uma teoria crítica da educação tem sido complexa.

Deve-se notar que a mais recente teoria crítica da educação foi concluída à maestria do Marxismo. O processo de ensino era visto como parte de um processo social geral de formação dos seres humanos. As forças produtivas eram mediadas pelo processo histórico da formação dos indivíduos e das instituições onde eles viviam.

Neste sentido, o autor referido nos leva a compreender:

O ponto principal da teoria crítica da educação foi o desenvolvimento crítico vindo de uma perspectiva educacional, desenhada pelo leste tradicional marxista, uma crítica com prática, isto é, educacional, intencional. Mas desenhado apenas pela tradição mais seletiva. Como Keckeisen tem mostrado, as bases intelectuais de muitos dos recentes teóricos constituem-se como movimento auto-crítico a partir de um pensamento educacional. A concepção com a tradição de origem hegeliana atuou na maioria das formas de pensamento. O problema educacional foi definido assim em termos de ligação entre a realidade e a possibilidade, entre real e ideal. Enquanto este novo tipo de pensamento marxista foi considerado de impacto na Alemanha durante os anos turbulentos de 1960, como inclinação para a abstração das polêmicas e proteção desta turbulência numa velocidade em declínio somente pelo aquecimento do movimento estudantil que o subsidiou (Young, 1990, p. 56-57).

Foi justamente neste período de desenvolvimento da teoria crítica que se descobriu o valor do método hermenêutico em oposição ao método positivista. E isso principalmente no âmbito educacional, em que as inadequadas técnicas burocráticas das formas de administração da educação foram substituídas pelo discurso e pela práxis da filosofia das ciências sociais, mas, neste âmbito, de maneira histórica e procedimental, quer dizer, mais reflexiva em suas formas e estruturas, se tornando, assim, um modelo alternativo a um dado paradigma positivista.

Deve-se salientar ainda que a influência epistemológica positivista na construção de currículos foi muito criticada, pois, como consequência desta influência, tivemos o bloqueio ou a interrupção de um desenvolvimento criativo da aprendizagem que fez da sala de aula um lugar em que a administração tecnocrática encontrava o seu pleno desenvolvimento. Isto originou o que se costuma chamar de “pedagogia da manipulação”, em que os educandos são vistos mais como *objetos da educação* do que como *sujeitos da mesma*.

No âmbito pedagógico, a teoria crítica passa a ter maior relevância justamente a partir de uma concepção de razão menos funcionalista e mais hermenêutica e pragmática. Pois tal teoria tem como parâmetro de compreensão, de análise e de percepção, a filosofia da linguagem em oposição a uma filosofia da consciência, sobejamente solipsista e circunscrita nos meandros da concepção da metafísica clássica que se estrutura a partir da relação entre sujeito cognoscitivo e objeto cognoscível.

É na tradição da Escola de Frankfurt que a Teoria Crítica foi cunhada e pensada como Teoria Crítica da Sociedade. Portanto, a contribuição original dos autores de Frankfurt, como já tivemos ocasião de mostrar no decorrer deste estudo, está em nos ajudar a compreender

o processo de formação a partir de uma relação consistente entre a cultura, a política e a sociedade, entendidas como espaços de constituição das identidades subjetivas e sociais.

O pensamento habermasiano se inscreve nesta tradição frankfurteana mas vai além dela, à medida que postula um paradigma fundado na linguagem e não mais na consciência. Young (1990) considera Habermas o mais atual dos muitos pensadores que reconhecem o potencial crítico da educação. A presença na tradição clássica de uma crítica fracassada já tem sido notada. Kant falou da coragem de libertar-se da falta de liberdade auto-imposta. Schleiermacher desenvolveu as ideias de Kant ainda mais, argumentando que os estudantes devem se tornar responsáveis não apenas por suas atividades educacionais, mas também pelo desenvolvimento do grupo social ao qual eles pertenciam.

Conforme Young (1990) a crítica que se faz à tradição clássica é que ela não consegue abraçar o significado da crise na educação, mas apenas tem uma visão parcial acerca do assunto. As duas ideias dominantes de nacionalismo e dogmatismo foram construídas de modo simultâneo, de tal forma que a ideia de democracia foi relegada a segundo plano, tornando-se assim frágil o argumento da tradição clássica na proposta de uma educação das pessoas comuns, cujo significado nos remete aos tempos de Platão.

Neste sentido, o fundamento último da realidade não está mais localizado na compreensão do sujeito isolado (egológico), mas desloca-se para o campo prático e intersubjetivo. Esta é a virada linguística proposta por Habermas, de uma razão centrada no sujeito, para uma razão descentrada, fundada na linguagem, e, portanto, na intersubjetividade da fala.

Esta mudança paradigmática, anteriormente aludida, tem suas ressonâncias no campo pedagógico, como diz Martinazzo:

O entendimento situa-se na base da constituição de construções sociais e pedagógicas, emancipadoras e democráticas. E isso só se torna possível porque, nos pressupostos da teoria comunicativa, o político-social e, para nós, *a fortiori*, o pedagógico, é produto não apenas de uma consciência monádica (*rex extensa* cartesiana), mas de uma capacidade linguística, argumentativa e comunicativa dos homens capazes de fala e de entendimento. Uma Pedagogia do Entendimento Intersubjetivo, portanto, assenta-se na linguisticidade do ser humano que redireciona e amplia a razão mentalista, técnico-instrumental e estratégica; ou seja, constitui-se enquanto razão comunicativa de sujeitos que se entendem por intermédio de atos linguísticos e não por ações isoladas da razão e da consciência (Martinazzo, 2005, p. 204).

Portanto, o paradigma não é mais a razão substantiva, mas uma razão que se orienta em sua ação pelo procedimento linguístico.

Esta visão crítico-reconstrutiva proposta por Habermas torna complexa a relação com o conhecimento, principalmente no que tange aos saberes pedagógicos. Ora, a consequência imediata de compreensão no âmbito educacional está em perceber que o centro do ato

pedagógico não é mais a relação mecânica existente entre ensino e aprendizagem, pois o centro da relação passa a ser a interligação ou comunicação crítica entre os vários saberes envolvidos na construção do agir pedagógico que, na leitura que fazemos do pensamento habermasiano, deixa de ser *ato pedagógico*, dimensão fortemente substantiva e metafísica, e passa a ser *agir pedagógico*, implicando uma relação ulterior com o agir linguístico, dimensão pós-metafísica. Neste sentido, o sujeito não é mais o fim último da razão e do conhecimento humanos, mas adquire realce a intersubjetividade e as práticas oriundas dos mais diversos saberes envolvidos na teia das interações comunicativas.

Deste modo, no centro do agir pedagógico está a re-ligação e a interconexão entre os vários saberes. Como isto se dá no interior da escola? Quando se recupera uma das dimensões mais vitais do ser humano, a sua reflexividade. Portanto, a ação educativa é comunicativa na medida em que tem como pressuposto fundamental uma racionalidade discursiva cujo objetivo fundamental está em formar sujeitos éticos e críticos. Consequentemente, o refletir passa a ter, nesta perspectiva, uma função eminentemente educativa.

Portanto, o primeiro aspecto pedagógico que se deriva da ação educativa como ação comunicativa é o refletir como função educativa central. A função educativa do refletir é retomada por Adorno no seu texto clássico, *Educação e Emancipação*. De fato, o conjunto desta obra revela que a educação é, antes de tudo, *esclarecimento*. Daí, a formação educativa do refletir, como auto-reflexão. Quando refletimos, resgatamos uma dimensão que vai além do círculo da mercadoria, do repetitivo. Isso é educativo, é formativo.

A aplicação direta da concepção habermasiana à ação educativa, salvaguarda três princípios centrais: *esclarecimento* (autonomia), *emancipação* (liberdade) e *formação* (auto-reflexão crítica).

Quanto ao esclarecimento, trata-se de um conceito denso e que nos remete à obra fundamental de Adorno e Horkheimer, *A Dialética do Esclarecimento*, e que é datada de 1947, cuja totalidade das partes reflete a tese central do livro – o *esclarecimento* não é um conceito puro do iluminismo burguês; como desejava Horkheimer e Adorno, ele passa a significar um conceito que nos tira tanto do obscurantismo do medievo como do irracionalismo moderno.

Esta obra apresenta o *Mito de Ulisses*, cuja autoria se deve a Homero. Ulisses representa toda a tradição ocidental, pois o seu desejo se expressa em se autolibertar dos dogmas da religião, bem como dos mitos da tradição. Nesta obra, Adorno e Horkheimer (1994) compreendem a *Aufklärung*, o esclarecimento, indo além de toda uma concepção tradicional que implica este termo. A *Aufklärung*, consignada no mito de Ulisses quer representar, na concepção greco-clássica, aquilo que se denominaria, na modernidade, como *autonomia do sujeito*. Bem se sabe que a concepção que se tem de esclarecimento entre os gregos não assume a mesma fisionomia na modernidade.

A questão que interessa aqui é perceber que, já entre os gregos, a dialética existente entre mito e realidade produzia certo obscurantismo no modo de apreender a totalidade do mundo circundante. Porém, na modernidade, a *Aufklärung* atinge uma significação mais precisa: ela passa a ser concebida como fruto da construção crítica do mundo. Esclarecido é o sujeito que não se deixa orientar, única e exclusivamente, pelos ditames da tradição, da religião ou da própria metafísica. Aqui está uma outra concepção do sujeito moderno, que pretende se auto-libertar da figura mítica do mundo para viver segundo a sua própria consciência e liberdade. Neste sentido, passa-se de uma concepção heterônoma (exterior) para uma concepção autônoma (interior) do modo de agir e conceber o mundo.

Neste sentido, o esclarecimento não deve ser reduzido aos aspectos estritamente formais da educação. Nem deve o mesmo ser entendido de forma equívoca, como, por exemplo, ter suficiente clareza dos procedimentos. Pelo contrário, o esclarecimento do qual estamos falando é um conceito que nos conduz à concepção greco-clássica, anteriormente aludida. De uma forma mais moderna, o esclarecimento remete ao conceito propriamente kantiano, quando este fala do ser humano que deve sair da menoridade, ou seja, da tutela dos dogmas, da moral ou de uma dada religião ou tradição e passar a se auto-compreender a partir de sua própria maioridade. É um processo de auto-libertação que atinge o seu cume num processo coletivo de reconhecimento mútuo.

Indaga-se: qual o alcance desta percepção esclarecedora para o processo educacional? Primeiro, deve-se notar que o processo de esclarecimento cultural deve ser o objetivo fundamental da educação no que diz respeito à formação do sujeito crítico enquanto participante da construção de espaços públicos mais democráticos e efetivamente mais solidários.

O termo, esclarecimento cultural reveste-se de uma feliz percepção. Pois, se constitui, na compreensão habermasiana, como um dos momentos fundamentais de crítica cultural. Ou seja, a educação passa pela *reconstrução da eticidade e esteticidade da fala*. O horizonte cultural deve passar pelo filtro das argumentações da fala, em que o saber e a tradição cultural são procedimentalmente discutidos.

No âmbito da escola, a tradição cultural deve ser articulada com o pensamento reflexivo e deve ser analisada de forma crítica em oposição aos arquétipos ideológicos da “colonização”. Aqui, certamente pergunta-se: como a tradição cultural deve se transformar em conteúdos de aprendizagem? Na escola, para além da aprendizagem cívica (aprendizagem do Hino Nacional, homenagem ao dia do índio etc) que são meras reproduções de um arquétipo cultural colonizador, dever-se-ia, ao contrário, estabelecer processos de aprendizagem, de modo que as diferentes etnias, raças, culturas, possam ser aprendidas com um cunho mais

.....
ético e integrador. *A escola deveria se preocupar, portanto, em traduzir certos conteúdos de aprendizagem em atitudes éticas concretas, abrindo-se assim a uma dimensão mais abrangente da existência.*

Quanto ao tema da “emancipação”, situa-se numa narrativa social e educacional pouco aberta e sensível a esta realidade. Falando da formação histórica do Estado Brasileiro, nomeadamente os períodos que se seguiram ao golpe militar de 1964, percebemos, nitidamente, um retrocesso que se traduz, ainda hoje, em um processo de subserviência e a-criticidade no desenvolvimento da existência humana e das relações tecidas em sociedade.

O tema da emancipação, enquanto realidade concreta, é relativamente recente no Brasil. As políticas educacionais, que orientam os órgãos públicos do Governo Brasileiro e que animam os projetos político-pedagógicos dos Estados, desenvolvem-se a partir de uma perspectiva pouco emancipadora. Os programas pedagógicos e as deliberações estatais seguem um princípio legislador muito coercitivo. Ou seja, a emancipação passa a assumir um tom de retórica, de junções gramaticais bem construídas, são narrativas gramaticais que pouco ou nada incidem nas narrativas sociais de construção político-semântica do saber a ser construído socialmente.

Quanto à “formação”, a tarefa de uma pedagogia crítico-comunicativa está em promover uma política de formação continuada que vise discutir os pressupostos basilares para todo agir educativo, que são: linguagem e racionalidade. A leitura destes aspectos, no conjunto da obra habermasiana, reveste-se de um carácter singular. Formar-se é, antes de tudo, entender-se como ator consciente e livre. A questão da formação para Habermas dá-se na esfera pública, em que o debate tem, na proposição argumentativa, o desejo de persuadir, tendo como critérios os seguintes princípios: veracidade, inteligibilidade e normatividade.

Nesta perspectiva, a formação adquire um sentido peculiar a partir de uma ótica educacional que se permite ser concebida a partir de uma racionalidade comunicativa. No primeiro momento, deve-se reconhecer que a tarefa proeminente da educação é a formação do sujeito, mas em uma compreensão que vá além da concepção e constituição do sujeito epistêmico e moral kantiano. Neste sentido, a formação do sujeito se autocompreende como intersubjetividade. Portanto: “... a recusa de um pensamento metafísico, que ofereça direção teleológica para a formação do sujeito, leva a reconhecer que a educação é parte de uma socialização que se efetiva no mundo prático. Nesse processo, a formação do sujeito (Eu) está em mútua dependência da mediação social, da qual se retiram os conteúdos normativos”. (Prestes,1996, p. 118)

O desenvolvimento pessoal (personalidade); a integração social (socialização) e a apropriação cultural (desenvolvimento cultural) estão centradas nas três perspectivas de

análise habermasiana de construção do sujeito da educação. Este sujeito compreendido enquanto intersubjetividade.

Por sua vez, quando a perspectiva da formação é orientada por uma racionalidade cognitivo-instrumental, logo se faz notar as incongruências de todos os gêneros. Esta é uma razão que produz anomia, coação sistêmica, e diversas outras formas de patologias sociais, ocasionando certo ceticismo quanto à perspectiva da ação formativa. Neste sentido:

As condições necessárias para realizar a formação do sujeito, a partir de Habermas, emergem de uma racionalidade comunicativa do discurso prático, que possibilita chegar à justeza das normas e à universalidade. O sujeito precisa amadurecer na direção de se colocar diante de diferentes perspectivas para chegar a manter ou reformular normas (Horkheimer e Adorno, 1997, p. 119).

Daí, podermos concluir que a tarefa de educar os sujeitos na perspectiva da racionalidade comunicativa significa superar a cisão existente entre subjetividade transcendental e subjetividade empírica a partir da conciliação habermasiana entre ciências reconstrutivas e o ponto de vista filosófico.

Wolfgang Leo Maar, na introdução da obra de Adorno (1995) *Educação e Emancipação*, faz-nos compreender a crise da formação no seguinte sentido:

A crise da formação é a expressão mais desenvolvida na crise social da sociedade moderna. De Hegel a Marx, de Nietzsche a Freud, de Husserl a Heidegger, de Lukács à Escola de Frankfurt, a crise do processo formativo seria um tema privilegiado. O trajeto intelectual de Adorno constitui, neste sentido, a história desta crise da formação e da educação em face da dinâmica do trabalho social. Portanto, a 'Bildung', numa leitura adorniana tem um sentido de formação cultural e política dos atores sociais em questão (Adorno, 1995, p. 16).

Estes três princípios, anteriormente aludidos, implicam em três tarefas educativas que se podem depreender do pensamento habermasiano. Segundo Habermas (1993), “quando os pais querem educar os seus filhos, quando as gerações que vivem hoje querem se apropriar do saber transmitido pelas gerações passadas, quando os indivíduos e os grupos querem cooperar entre si, isto é, viver pacificamente com o mínimo de emprego de força, são obrigados a agir comunicativamente”. Nesta perspectiva, as três grandes tarefas educativas na ótica habermasiana seriam: a formação de identidades pessoais (educação dos filhos); a reprodução cultural (apropriação dos saberes) e a integração social (cooperação).

Vale salientar que estas tarefas devem ser realizadas pela sociedade em seus vários segmentos; mas que, deste modo, as mesmas transcendem o âmbito da educação estritamente escolar. Nesta perspectiva, tem razão Pinto (2004) ao dizer que toda Cidade é convocada a ser Educadora. Portanto, estas três grandes tarefas educativas podem ser plenamente realizadas no âmbito da complexidade do mundo-da-vida, uma das categorias centrais do pensamento habermasiano.

4. Esfera pública, cidadania esclarecida e cidade educadora

De fato, a compreensão da teoria do agir comunicativo aplicada à esfera educativa é a de postular a formação de cidadãos mais autônomos e, portanto, mais esclarecidos tanto socialmente quanto historicamente. O engajamento na esfera pública, em que a educação é uma esfera privilegiada do tecido social e para onde apontam vários interesses convergentes, ocupa um lugar privilegiado na formação em vista tanto de uma interação crítica com a realidade quanto o desenvolvimento de forças propulsoras de transformação social.

Porém, na acepção de Habermas, devemos compreender a formação de uma cidadania esclarecida a partir do contexto de um Estado Pós-Nacional, Pós-Secular e Pós-Metafísico.

Por sua vez, institucionalizar uma 'cidadania multicultural' requer programas e regulamentos que põem em crise o fundamento nacional de solidariedade cívica já transformado numa espécie de segunda natureza. Nas sociedades multiculturais faz-se necessário uma 'política de reconhecimento', no momento que a identidade de cada cidadão se une à identidade coletiva e vem a depender do estabelecimento de uma rede de reconhecimento recíproco. É um fato que a existência de cada indivíduo depende sempre das tradições intersubjetivamente divididas e comunidade formadora da identidade... Nas nações que tiveram uma maturação histórica de si mesmas, qualquer que seja a política que tenha por objetivo a equiparação jurídica das diversas formas de vida – comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas – deve dar início a um processo tanto doloroso quanto difícil (Habermas, 2002, 49-50).

Esta forma de compreensão se insere hoje numa cosmovisão mais abrangente da vida humana. Habermas, ao compreender as sociedades multiculturais hoje, pergunta pela possibilidade de se instituir um Estado Democrático de Direito em que os atores sociais possam viver de forma multicultural em que não haja mais fronteiras e sim espaços porosos permeados por uma ideia cada vez mais crescente de estados pós-nacionais, em que várias etnias, raças e culturas sejam juridicamente respeitadas nos seus direitos e deveres.

Hoje, na Europa, existe toda uma discussão sobre os imigrantes que, provenientes de várias nacionalidades, não são reconhecidos nos seus direitos fundamentais. É um problema ético elementar, mas se constitui também como um problema cultural, de ordem eminentemente educativa, já que toca na formação de atitudes e de comportamentos diante de instituições injustas e deliberadamente comprometidas com a destituição do social e de suas forças intrínsecas.

Portanto, na concepção habermasiana, a formação de uma cidadania multicultural passa essencialmente pela formação da opinião pública e pelo reconhecimento dos grupos minoritários, em que a educação deve desempenhar um papel fundamental na esfera pública de construção de uma cidadania ativa e esclarecida.

Este aspecto da luta pelo reconhecimento das minorias "inatas" não é apenas um detalhe na teoria habermasiana. De fato, as minorias, sejam elas étnicas, culturais, sociais ou políticas,

devem ser reconhecidas a partir de uma concepção de Estado Democrático de Direito em que se chegue a uma inclusão “com sensibilidade para as diferenças”.

Neste âmbito, Habermas nos diz que

(...) a coexistência com igualdade de direitos de diferentes comunidades étnicas, grupos linguísticos, confissões religiosas e formas de vida, não pode ser obtida ao preço da fragmentação da sociedade. O processo doloroso do desacoplamento não deve dilacerar a sociedade numa miríade de subculturas que se enclausuram mutuamente (Habermas, 2002, p. 166).

Por sua vez, no âmbito educativo, cabe à escola e às outras instituições educativas propor um itinerário formativo não mais a partir da concepção do Estado-nação, mas a partir de uma concepção de Estado Pós-nacional dentro de um contexto crescente de uma sociedade cada vez mais multicultural e complexa. Neste sentido é de fundamental importância salientar o que pensa Pinto:

Esta ordem real de coisas sugere a seguinte viragem estratégica na formação para a cidadania: 1) é necessário tornar o lugar próximo; 2) é necessário tornar a matéria acessível; 3) é necessário conceber uma formação que se dirija a todos os cidadãos e que mobilize todos os cidadãos numa modalidade que talvez faça lembrar o velho método do ensino mútuo ou a educação em rede, como propunha Ivan Illich. Sobretudo o que é necessário é evoluir para uma sociedade convivial onde, contrariamente ao preconizado pelo pedagogo filósofo, a escola institucional deve continuar a existir, embora reconvertida em centro educativo com funções culturalmente multiplicadas (Pinto, 2004, p. 145).

5. Conclusão

A perspectiva conclusiva deste artigo inscreve-se na dialeticidade do mesmo. Ou seja, a democracia e a formação crítica na ótica habermasiana implica em processos de aprendizagem, aprendizagens estas, que não se reduzem ao aspecto cognitivo, mas, inscreve-se no âmbito da ética, da estética, da política e da cidadania cívica.

O pensamento habermasiano tem muito a contribuir para os processos reflexivos mais críticos e dialéticos. Ao trabalhar no âmbito da linguagem, este se insere numa perspectiva menos metafísica e postula uma perspectiva pós-metafísica, portanto, menos ontológica e mais antropológica e hermenêutica.

Penso que é este carácter hermenêutico que deve ser a maior contribuição habermasiana para pensar a formação no âmbito da Esfera Pública. Sem dúvida alguma, ele se insere num contexto mais polifônico da razão educativa e apresenta uma perspectiva formativa mais centrada na postulação de atores sociais críticos e emancipados.

Na primeira linha conclusiva, o pensamento habermasiano compreende a educação e a formação no âmbito de uma sociedade democrática, neste sentido, compreende o educativo no âmbito da Esfera Pública.

Numa segunda linha conclusiva, a releitura habermasiana do processo formativo far-se-á numa compreensão ética da existência humana, a perspectiva da tolerância e do respeito às outras etnias, raças e culturas, pede-nos um novo olhar educativo, que não é somente tarefa da escola, mas das várias agências educativas envolvidas no Estado Democrático de Direito.

A terceira linha conclusiva está na formação de uma cidade educadora como postulado central do pensamento habermasiano. A cidade educadora é plasmada no âmbito da esfera pública pelas interações sociais e é composta pela heterogeneidade das tendências e perspectivas da sociedade. Neste âmbito, a aprendizagem social que é democrática e cidadã passa pela reconstrução da cidade numa ótica educadora e emancipada.

Referências

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

MARTINAZZO, Carlos. *Pedagogia do entendimento intersubjetivo: razões e perspectivas para uma racionalidade comunicativa na Pedagogía*. Ijuí: Unijuí, 2005.

MORROW, Raymond A.; TORRES, Carlos Alberto. *Reading Freire e Habermas: critical Pedagogy and transformative social change*. USA: Columbia University, 2002.

PINTO, Fernando Cabral. *A Formação humana no projeto da humanidade*. Porto: Instituto Piaget, 1996.

_____. *Cidadania, sistema educativo e cidade educadora*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

PRESTES, Nadja. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

YOUNG, Robert E. *A Critical theory of education: Habermas and our children's future*. USA: Columbia University, 1990.

UMA QUESTÃO INTERCULTURALISTA NA ÓTICA HABERMASIANA: o mundo como esfera pública

Jorge Atilio Silva Iulianelli¹

1. Introdução

O interesse deste ensaio é investigar dois elementos que se sobrepõem na teoria habermasiana dos direitos humanos. Se é verdade que o direito favorece à superação de conflitos, também é verdade que o direito pode ser articulado como instrumento de afirmação de interesses unilaterais. Ora, como a perspectiva habermasiana da pragmática do discurso – que identifica o telos da *busca de entendimento mútuo* - oferece argumentos suficientes para a afirmação do papel de superação de conflitos próprio do direito? Em segundo lugar, como a teoria da tolerância, à lá Habermas, suporta a possibilidade de uma interação internacional, na qual as diferentes posições religiosas são apresentadas como ameaça à afirmação de direitos humanos universais? Ambas questões têm por base o descrédito da solução contratualista para a construção de uma sociedade bem ordenada, na qual cooperam cidadãos livres e iguais.

Por isso, um passo preliminar à perquirição pretendida é observar alguns elementos da crítica habermasiana ao contratualismo. Devemos observar que não é sem controvérsia que se poderia afirmar um não-contratualismo da proposta habermasiana de democracia deliberativa, ao menos analogamente poderia se considerar que há um modelo contratualista à base da intuição da democracia deliberativa, tanto mais quanto depende a idealização da situação ideal de fala, na qual, em condição de participantes, falantes erguem pretensões de validade publicamente criticáveis.² O que Habermas criticará é a pressuposição individualista das teorias do contrato social, de Hobbes a Rawls (HABERMAS, 1999, p. 109).

Para Habermas, Hobbes está equivocado conquanto pressuponha que no estado de natureza inexista reciprocidade e, em segundo lugar, na conclusão de que o direito teria uma função instrumental. A suposição de igualdade dos indivíduos no ato de instituírem entre si um contrato, que está à base de toda concepção contratualista, é contraditória à noção de

1 Doutor em filosofia, Professor RTI do PPG-Filosofia da Universidade Gama Filho, assessor de KOINONIA – Presença Ecumênica e Serviço. E-mail: silva.iulianelli@gmail.com; tel.: (21) 24253401

2 Segundo Cunningham, o tema político do dilema da tolerância indicaria a afinidade ou analogia entre democracia deliberativa e contratualismo (Cunningham, 2011, 202-203).

.....
poderem, por serem agentes racionais livres e iguais, estabelecer condições de igualdade entre si. Essa incoerência é percebida e rejeitada por Habermas. Ao contrário, ele argumenta que os indivíduos deveriam dispor de capacidades cognitivas que lhes permitam a alteração de estados de coisa, e que por meio da linguagem estariam intersubjetivamente conectados. Essas condições não são levadas em consideração por Hobbes, ou mesmo Kant, por exemplo.

Estou de acordo com estes pressupostos de Habermas. Nossa condição de falantes nos insere no mundo da vida intersubjetivo desde sempre. Nossa formação se dá em relação com os demais membros da sociedade, com os quais formamos nossa personalidade e partilhamos um mundo objetivo. Nossa formação individual se dá em meio à discussão, ao debate, ao diálogo. O que há de novidade na democracia deliberativa é que a esfera pública é formada por meio do debate público, argumentativo, dos cidadãos – e não os cidadãos tendo a sua opinião formada por meio do debate.

Na sequência analisamos as respostas sobre o tema da capacidade de dirimir conflitos inerentes ao direito, nas sociedades complexas, e o papel da tolerância aos cidadãos religiosos em sociedades pós-seculares. Ambos os temas auxiliam a investigações sobre o papel da cidadania deliberativa em dirimção de conflitos tais como os que vivem a sociedade brasileira, na apuração dos crimes durante o período da ditadura militar, ou na construção de uma reforma política, ou no enfrentamento entre os movimentos sociais brasileiros e a Fifa para o estabelecimento da lei da Copa. Ao menos é o que podemos ter como ilação das reflexões habermasianas sobre a cidadania *transnacional* européia.³

2. Direito e conflitos: religião e tolerância

Nas reflexões desenvolvidas por Habermas em *Direito e Democracia*, se afirma que o direito possui três funções, a saber, de mediador entre facticidade e validade, de integração social modernizadora e de complementaridade ou substituição do papel integrador da moral. Neste sentido, em especial em relação às duas últimas funções, o direito *pode ser* um instrumento em favor da solidariedade. Isso coloca o direito na corda bamba entre a doutrina liberal, privatista, e do Estado de direito, comunitária. É neste ponto que nossa indagação sobre o papel do direito na resolução de conflitos ganha um alento, pois se afirma serem os direitos fundamentais um *fundamento* do direito. A validade dessa argumentação oferece uma resposta afirmativa à pergunta sobre a capacidade de resolução de conflitos do direito.

Habermas afirma que a sociabilidade repousa sobre procedimentos lingüísticos de construção de consensos, sob esta base repousam tanto o direito privado, quanto o direito

3 Refiro-me aqui à obra mais recente de Habermas *Zur Verfassung Europas* (2011) [Constituição Européia], na qual uma das principais teses é que direito é uma propriedade da cidadania e não do Estado.

político/público. Diante dessa conclusão, podemos nos deter na questão seguinte: a tolerância possui um papel significativo em sociedades pós-seculares? A resposta de Habermas ao desafio da interação entre mundividências religiosas e mundividência política dos direitos humanos, afirma a cidadania *mundial* das religiões. Habermas engata uma reflexão que procura articular as relações entre razão e revelação (ENR, 123). Ele identifica uma constelação na qual a religião está numa sociedade *pós-secular*. Houve o malogro da tese weberiana da secularização e desencantamento do mundo. E nesse modelo de sociedade a modernização da consciência pública é inclusiva, abrange perspectivas religiosas e profanas.

A ênfase cognitiva na necessidade de abertura epistêmica das mundividências religiosas, concomitante à afirmação do direito da afirmação do direito à cidadania a partir da mundividência religiosa, constitui um terreno fértil para investigar os processos mundiais de *criminalização* e *demonização* de perspectivas religiosas, por visões políticas de mundo, e de perspectivas políticas de mundo, por visões religiosas, como possíveis de serem superadas – para além do diálogo entre surdos. Ou seja, nossas reflexões buscam afirmar que a perspectiva de Habermas, quanto ao direito, faculta uma compreensão do funcionamento do processo democrático como um malabarismo entre os interesses do Capital e os interesses dos cidadãos vulnerabilizados.

No limite, a perspectiva de Habermas não sustenta teses anquilosadas de um liberalismo político privatista, do self made man americano, ou dos *entitlements* de um Dworkin (ou mesmo de um Nozick). Ao contrário, identifica a necessária complementaridade entre uma cidadania privada e uma cidadania política. Parece-nos suficiente as argumentações desenvolvidas por Habermas para pensarmos tanto o papel do direito na construção da política, quanto o papel da política nas reformulações do direito. O direito admitido como uma categoria dinâmica, em mudança constante, a partir dos dilemas das sociedades na qual se encarna. Além disso, as reflexões sobre o papel das religiões na construção da democracia e de uma sociedade internacional multicultural, parece ser extremamente necessária. Admitido que o diagnóstico de uma temporalidade pós-secular ser válido, é impensável não considerar a contribuição e o risco das posições políticas advindas do terreno religioso.

Neste sentido, uma dupla operação pedagógica precisa ser realizada. A da abertura dos cidadãos seculares à discursividade religiosa, naquilo que ela contenha razoabilidade; e dos cidadãos religiosos à discursividade política, naquilo que ela contenha de razoabilidade. A construção simultânea de uma abertura cognitiva de ambos posicionamentos não se dá sem tensões. Na verdade, será necessário ultrapassar anos, séculos, de busca da contenção dos poderes religiosos em sua ânsia de dominação que durante séculos vigiu no Ocidente. Não é sem razão que a mundividência política secular desconfia das pretensões normativas da religião. No entanto, é necessário considerar a pertinência e relevância do discurso dos

cidadãos religiosos como um dos elementos multiculturais a serem incluídos na construção de uma democracia radical.

3. Direito e resolução de conflitos: para além do individualismo

Uma questão fundamental do direito, na concepção habermasiana, é a relação entre formas de injustiça e formas de desobediência civil. Se o sistema direito é parte da coordenação de ações no Estado de direito democrático, então, qual o limite da ação cidadã? A obediência às normas de forma incondicional? Esta parece ser a pretensão do juspositivismo. O Estado, por meio do monopólio do uso (legítimo) da força, é capaz de impor ao conjunto dos cidadãos a obediência como comportamento regulado. Isto está dado como um resultado da premissa hobbesiana da necessidade de regular os conflitos dos interesses privados presentes na sociedade. Aqui, Habermas chama atenção, da possibilidade de uma *resposta tangencial*, a qual seria a afirmação da necessária desobediência civil num Estado de injustiça (porém, não é esta a questão, *comme Il faut*), (HABERMAS, 1990, p. 98). O que está a se perguntar, então? Qual a legitimidade do poder do Estado, de sua ordem jurídica, e da obediência civil? Eis aqui a questão. O sistema do direito é parte do processo de aprendizagem da sociedade, e depende do (re)conhecimento de seus princípios. Há uma experiência histórica de domesticação legal, que impõe uma atitude intersubjetiva de aprendizagem para facultar os processos sociais de correção das disfunções da ordem jurídica – ou para o estabelecimento de novos regimes de ordem jurídica (HABERMAS, 1990, p. 98).

De onde extrai Habermas essa suposição de um terreno intersubjetivo no qual repousaria a possibilidade de autocorreção, por meio de aprendizagem social, da ordem jurídica? Segundo ele, a ordem jurídica ocidental, latina, europeia – do direito germânico – repousa sobre princípios universalistas. São princípios como os que estabelecem a tripartição do poder do Estado, o princípio do Estado social, a soberania popular, etc. A universalidade desses princípios se afirmariam como critério da própria validade da ordem jurídica. É neste contexto que é necessário reassumir a concepção da *Moralität* hegeliana, dado que é o conjunto dos valores partilhados socialmente, nas condições de vida que permite ter tais princípios, acolhidos no sistema da moralidade, como critérios de avaliação de toda norma jurídica (HABERMAS, 1990, p.99). Não são os princípios que fazem valer a intersubjeividade, senão o inverso. Se é assim, então, tais critérios estabelecem o limite da própria ordem jurídica, como elemento constante da cidadania de *aprendentes sociais*, que, por meio da linguagem partilhada, estabelecendo processos de aprendizagem, nunca concluídos ou esgotados, reconhece que se as gerações passadas puderam se iludir, equivocar, cair em auto-engano, nada impede que nossa geração deixe de se equivocar ou iludir, e por isso o projeto de um Estado

de direito democrático não pode ser tomado como concluído. Trata-se de um desafio histórico (HABERMAS, 1990, p. 100).

Por isso, o perigo é que o Estado de direito se converta numa máquina de validar os sistemas instrumentais e seus funcionamentos, isto é, a reprodução social do mercado e do poder. Se isto ocorre, a autonomia e a diferenciação das pessoas privadas concorre com as dos sistemas, até mesmo no âmbito *oficial* do poder, concorrendo com tais para obter proteção do direito (HABERMAS, 1997, p. 82-83) – é aqui que a desobediência civil é um instrumento inevitável. Neste caso, o Estado precisa intervir na negociação de modo assimétrico, em defesa dos mais vulneráveis. “Somente assim é possível conservar o vínculo público dos cidadãos, os quais têm o direito e se encontram na condição de perceber, identificar e tematizar publicamente a inaceitabilidade social de sistemas de funcionamento”. Ao fim e ao cabo, o argumento é que a capacidade cognitiva dos cidadãos e os processos de aprendizagem social são capazes de conduzir à superação de conflitos, quer pela ordem jurídica estabelecida, quer pela negociação, quer pela desobediência civil, se necessário.

Oferece a argumentação habermasiana argumentos suficientes para os processos sociais de superação dos conflitos inerentes ao modo capitalista de produção? Perguntando com Habermas “Será que o Estado secularizado continua alimentando-se de pressuposições normativas que ele não consegue garantir por si mesmo?” (HABERMAS, 2007, p. 115). A resposta a ambas as questões é, sim (ou, na versão mais longa, claro que sim!). Primeiro, o Estado liberal republicano, pretensamente secularizado, desencantado, permanece necessitando produzir legitimidade e não pode desprezar, para validar até mesmo o direito positivo, de convicções éticas pré-políticas enraizadas nas comunidades. Em segundo lugar, os destinatários do direito são os autores do direito, e essa condição moderna do cidadão impõe uma participação ativa nos processos. A própria socialização é parte dessa construção da cidadania. Há, pois, pressupostos motivacionais que não podem ser deslindados. O que oferece o senso de compartilhamento e corresponsabilidade social é a própria participação no processo democrático. E isso tem um elemento de aprendizagem que não significa o conhecimento da letra da lei, mas do espírito que opera os relacionamentos entre os cidadãos, na condição de pessoas que partilham o mesmo mundo da vida – e que se orientam publicamente por meio do soerguimento de pretensões de validade do Discurso (HABERMAS, 2007, p. 119-121).

Habermas, numa recente publicação (2010, p. 15), faz uma avaliação do papel da religião como um subsistema que pode ser relevante para conter as ondas de desintegração sistêmica de uma economia globalizada. O prognóstico da teoria dos sistemas sobre a modernização econômica leva à incômoda tese do caráter supérfluo da política (HABERMAS, 2010, p. 16). Pois, a política teria se transformado num subsistema administrativo, sem nenhuma referência à soberania popular. A funcionalidade sistêmica, até mesmo da política, deixaria sem função

os processos de sociabilidade e ação coletiva. Os imperativos sistêmicos econômicos, avalia Habermas, invadem a vida privada. A construção da sociabilidade se vê tomada por este subsistema, como consequência há perda de confiança nas ações coletivas e aprofunda-se um ceticismo em relação à autonomia normativa. E isso é um risco para a crença na democracia.

Apoiado na tradição francesa Habermas retoma, diante desse questionamento, uma resposta bastante inusitada ao problema. O legado teológico-político da política, de alguma maneira, faculta que ela transcenda aos limites sistêmicos da modernização econômica. Porém, Habermas advoga que não é papel da filosofia labutar de forma autônoma sobre o campo da política e das políticas públicas, conquanto as ciências sociais tenham este papel. E isto implica reconhecer que uma teoria política precisa assumir como conceito *empírico* de política uma determinada autoimagem que as sociedades fazem de si no campo simbólico (no sentido de autolegitimação). Durante um período histórico bastante longo foi a religião quem cumpriu esse papel de legitimação do poder nas sociedades. Há um limite para essa concepção teológico-política como referente de uma política democrática, a concepção clericofascista de Carl Schmidt. Este termina por conceder demais à religião no campo da política.

A modernização da política, como também avaliou John Rawls, faz com que a religião tenha um constrangimento, em não operar no campo político além do que é considerado razoável entre outras crenças políticas razoáveis, por um lado, e com o direito à coexistência entre diferentes crenças e comunidades religiosas, por outro, como elemento mesmo da vida democrática. Porém, para Rawls e para Habermas, é certo que a secularização da política não equivale à secularização da sociedade, e não implica na resposta à equação entre a convivência de diferentes comunidades religiosas e a participação política de cidadãos iguais e livres. Neste ponto, Rawls e Habermas têm um desacordo sobre o papel da religião em sociedades democráticas. Como veremos na seção seguinte isso é parte de uma leitura que afirma a intersubjetividade como base formativa da personalidade (dos indivíduos). E aqui é relevante citá-lo:

O único elemento que transcende a administração pública e os poderes políticos institucionalizados emerge do uso anárquico da liberdade comunicativa que mantém viva a maré primaveril dos fluxos informais de comunicação desde baixo. Apenas por meio desses canais, comunidades religiosas vivas e não-fundamentalistas podem vir a ser uma força transformadora no seio da sociedade civil democrática (p.25).

Como poderíamos esperar, Habermas argumenta que é nossa condição de participantes, falantes, que permite, também na condição de cidadãos religiosos, a partir de uma liberdade comunicativa, participar de forma transformadora da comunidade política. Essa liberdade comunicativa é equivalente para cidadãos religiosos e cidadãos não-religiosos, nas sociedades democráticas, isto implicará em respeito mútuo, em concessões de ambos os lados, e

não numa pressão exclusiva sobre os cidadãos religiosos (como a teoria da razoabilidade política rawlsiana conduziria). E nisto, uma versão da teologia política pode contribuir para ampliar conceitos, como, por exemplo, o faz J. B. Metz amplia o conceito político de justiça pelo “sentido bíblico de justiça emancipatória” (p.28). O que isso tem demais: a) asserções religiosas esclarecidas podem contribuir para o debate público democrático, b) o debate público democrático, dada a liberdade comunicativa, não se encerra; c) o processo político democrático é um processo de aprendizagem social.

4. Multiculturalismo, religiões e tolerância

Como nas sociedades pós-seculares pode-se assegurar legitimidade aos cidadãos religiosos e não-religiosos na arena dos debates público-políticos? Habermas retoma para responder a essa questão alguns elementos da noção de *uso público da razão*, de John Rawls (Ibidem, 134). Para Rawls, essa questão está vinculada ao limite liberal da convivência entre as diferentes visões abrangentes, morais, ideológicas e religiosas. Para ele, essas diferentes visões abrangentes necessitam ceder naquilo que suas convicções ferem a razoabilidade das negociações que facultam a cooperação social para a construção de uma sociedade bem ordenada, na qual as liberdades e direitos básicos estejam assegurados, incluindo as fontes de auto-respeito. Isso implica, em outras palavras, reconhecer a necessidade de cidadania do próprio pluralismo religioso existente nas sociedades. Isso, aliás, foi uma conquista do processo histórico do liberalismo, que ultrapassou as guerras de religião, por meio da imposição da imparcialidade do Estado – princípio de laicidade. Uma vez laico, o Estado assegura o direito de liberdade de crença e de religião.

Rawls reconhece esse processo como aquele que estabelece a autodeterminação dos cidadãos. A garantia simétrica de liberdade de religião, como visto, depende do caráter secular do Estado. As diferentes religiões, e as demais visões abrangentes, precisam chegar, por si, ao reconhecimento da precariedade de condição mútua de liberdade. Isso implica na construção de um sistema de tolerância (benevolente indiferença). Esta tolerância precisa ser assegurada pelo poder do Estado. Porém, esse controle tem dupla função, dirimir ou coibir conflitos e favorecer a participação na cooperação social visando a sociedade bem ordenada. O que ocorre por meio da existência de regras equitativas, que por sua vez necessitam ser autoimpostas por meio do procedimento democrático do *consenso sobreposto* (*overlapping consensus*), que seria um dever de cidadania, que teria como necessária o abandono de convicções metafísicas dos contendores.

Neste ponto Habermas abre uma divergência com a perspectiva rawlsiana de tolerância e consenso sobreposto. Porque haveria na condição religiosa não apenas uma

visão abrangente, uma *crença* (belief). “A fé verdadeira não é apenas doutrina, conteúdo no qual se crê, mas também fonte de energia da qual se alimenta a vida inteira do crente” (Ibidem, 144). Isso implica que o cidadão religioso não apenas não quer abandonar suas concepções metafísicas, ele não pode. Estaria então interditado de participar dos processos democráticos? Não, claro que não. O cidadão religioso tem convicções religiosas e convicções seculares *falíveis*, como os demais cidadãos. E está aberto às abordagens discursivas irrestritas, públicas. E isso os habilita a participar *em igualdade de condições* do debate público-político. Sem ter que abandonar as convicções religiosas para participar desse processo. Neste sentido, o Estado democrático de direito tem o dever de assegurar essa possibilidade como condição de manutenção do mundo da vida que concerne a cidadãos religiosos e cidadãos não-religiosos. Neste ponto se abrem discussões sobre o direito da exteriorização das convicções e vivências religiosas em ambiente democrático, sobre a necessidade de filtros institucionais para a implementação de políticas públicas e legislações... Porém, gostaria de acentuar um elemento dessa argumentação habermasiana: a justificação interna da cidadania religiosa.

No limite, os cidadãos seculares poderia compreender a tolerância religiosa como uma relíquia para a manutenção de uma espécie em extinção, seria uma exterioridade complacente do Estado democrático de direito. Porém, há que se distinguir entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis. Para os cidadãos religiosos ambas as fontes de Discurso estão presentes. E ambas estão no circuito de aprendizagem social em que todos estão envolvidos. Cabe, então, ao cidadão agnóstico o risco de aprender com o cidadão religioso – e vice-versa. Há um núcleo da experiência religiosa, das peculiaridades da fé, inacessível ao pensamento discursivo – o que também ocorre com a contemplação estética. Isso implica no reconhecimento mútuo das capacidades cognitivas de todos os envolvidos, e do papel do Estado em favorecer o diálogo entre os processos de autorreflexão das comunidades seculares e religiosas. O limite que está colocado para as comunidades religiosas é que elas têm que estar abertas aos processos de aprendizagem e autocorreção. E se não estiverem? As comunidades religiosas abertas aos processos de aprendizagem modernizadores terão que cumprir o papel de opor às visões *ortodoxas* e *fundamentalistas* argumentos teológicos opostos a argumentos teológicos, e a todos os cidadãos caberá opor argumentos históricos e epistêmicos a argumentos históricos e epistêmicos erguidos por esses contendores. Ou seja, no limite, para Habermas, a solução ao problema levantado com a afirmação do princípio da tolerância, a saber, a da possibilidade da convivência cooperativa em sociedades multiculturais e nas quais há pluralismo religioso, se dá pela superação do paradigma normativo do liberalismo político, pela perspectiva de uma teoria política cognitivista.

5. Considerações Finais

Teço algumas afirmações conclusivas temerárias, porém, aparentemente decorrentes dos passos precedentes, e consequentes com o estágio de *working in progress*:

- a) Habermas não é contratualista no sentido hobbesiano, ou mesmo rawlsiano. O projeto de democracia deliberativa, que se pauta em uma busca plural de consensos razoáveis, não se vincula à tradição contratualista. Há, pelo menos, dois motivos para tanto. Primeiro, Habermas afirma que a anarquia da liberdade comunicativa, como parte de nossa aprendizagem social, é o que faculta a democracia deliberativa. Isso significa que é o não-contrato que é o fundamento da liberdade democrática. Em segundo lugar, não é possível admitir que o consenso seja de base pactuada, senão que é a concessão diante do melhor argumento;
- b) A perspectiva de democracia deliberativa desenvolvida por Habermas exige um papel normativo da cidadania engajada em estabelecimento de consensos esclarecidos, promotores dos direitos fundamentais. Como vimos na primeira seção, há uma instância do político que não sucumbe a modernização da economia, e não permite o domínio de interesses privatistas sobre os interesses coletivos que fazem parte de uma perspectiva democrática. Tanto o campo dos direitos como, de algum modo, a linguagem religiosa, são dimensões que permitem avançar numa gramática dos direitos humanos, sem cair na tentação dos fascismos (sejam de mercado, sejam religiosos);
- c) Numa democracia deliberativa o direito está a serviço da solução de conflitos (passados e presentes), para o estabelecimento de maior inclusão e igualdade entre todos. O campo do direito está numa encruzilhada entre ser o da estipulação do poder e o da possibilidade da liberdade consensuada e convivida, comunicativa e anarquicamente. Não está dado que o direito *apenas* estaria a serviço da promoção de maior inclusão, como um direito básico, esta é uma tarefa que deve ser conduzida pelos cidadãos, como sujeitos de direito (de direito a ter direitos);
- d) Em sociedades pós-seculares as identidades particulares dos cidadãos, incluindo suas identidades religiosas, tem que ser consideradas no estabelecimento de procedimentos que visem a busca de entendimento mútuo. Isto é, dentre as diferentes inclusões não é de menor alcance normativo e político aquela dos cidadãos religiosos. Diferente de Rawls, Habermas propõe que os cidadãos religiosos sejam *pars in toto* e não uma espécie de apêndice. Mais ainda, essa participação se dá *qua* cidadãos religiosos;
- e) Ao fim e ao cabo, procedimentos políticos, como a democracia deliberativa, são possíveis pela liberdade comunicativa de todos cidadãos, inseridos no mundo da vida e nos sistemas, por meio de espaços de argumentos que favorecem à emancipação.

O tema da emancipação, como uma necessidade de uma esfera pública esclarecida, agora em tons de globalização, e em busca de processos sistêmicos que não sejam a renegação de tarefas políticas ante o desmando do sistema econômico, urge. Habermas nota essa dimensão necessária de uma teoria crítica da sociedade, também esta formulada na lógica da ação e da razão comunicativa.

Referências

ARAÚJO, L. B. Liberalismo, identidade e reconhecimento em Habermas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 52, n. 1, 2007, p.120-136.

AVRITZER, L. *Democracy and the public space in Latin America*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

BENHABIB, Seyla. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the public sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. p. 73-98.

BOHMAN, J. Expanding dialogue: the internet, the public sphere and prospects for transnational democracy. In: CROSSELY, N. *After Habermas: new perspectives on the public sphere*. Oxford, UK: Blackwell, 2004. p. 131-155.

BOHMAN, J. Pluralismus, kulturspezifität und kosmopolitische Öffentlichkeit im Zeichen der Globalisierung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 45, n. 6, p. 927-941, 1997.

BOHMAN, J. *Public deliberation, complexity, and democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

CALHOUN, Craig. *Habermas and the public sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

COHEN, J.; ARATO, A. Politics and the reconstruction of the concept of civil society. In: HONNETH, Axel et al. *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. p. 482-503.

CROSSELY, N. *After Habermas: new perspectives on the public sphere*. Oxford, UK: Blackwell, 2004.

DEWS, Peter. *Habermas: a critical reader*. Oxford, UK: Blackwell, 1999.

DUTRA, Delamar V. *Razão e consenso em Habermas*. Porto Alegre: UFSC, 2005.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of the actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the public sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. p. 109-142.

GERHARDS, J. et al. Four models of the public sphere in modern democracies. *Theory and society*, v. 31, n. 3, p. 289-324, 2002.

GERHARDS, J.; NEIDHARDT, F. *Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit*. Wissenschaftszentrum Berlin, 1990.

GIESEN, K. Habermas: a segunda modernidade e a sociedade civil internacional. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 60, p. 87-96, 2001.

GOODE, Luke. *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*. London: Pluto Press, 2005.

HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. 2. vol. trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics. *Acta Politica, International Journal of Political Science*, v. 40, n. 3, p. 384-392.

HABERMAS, Jürgen. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. In: HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005. p. 15-26.

HABERMAS, Jürgen. *A political constitution for pluralist world society?* 2005. [Manuscrito].

HABERMAS, Jürgen. *Der gespaltene Westen: kleine politische schriften X*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: studien zur politischen theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Die neue Unübersichtlichkeit: kleine politische schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HABERMAS, Jürgen. *Die postnationale konstellation: politische essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. (Vorwort zur Neuauflage).

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 2v.

HABERMAS, Jürgen. *Zeit der Übergänge: kleine politische schriften IX*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Zwischen naturalismus und religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. *O futuro da natureza humana*. Trad. Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. The political: the rational meaning of a questionable inheritance of political theology. In: MANDIETA, Eduardo. *The power of religion in the public sphere*. New York: Cambridge, 2010. p. 15-33.

_____. *Écrits Politiques*. Trad. Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz. Paris: Cerf, 1990.

HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 138, 1999. p. 9-32.

IULIANELLI, J. A. S. Discussões sobre práticas democráticas, inclusão e globalização antihegemônica. *Diversitates*, v. 1, n.3. Disponível em: <<http://diversitates.com/vol-01-n-03>>.

McCARTHY, T. A. *La Teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madri: Tecnos, 1995.

MEEHAN, Johanna. (org.) *Feminists read Habermas*. London: Routledge, 1997.

MINIUCI, G. Ação Comunicativa e relações internacionais. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 73, p. 74-87, 2005.

NANZ, Patrizia I. *European Community without a demos?: rethinking conceptions of the public sphere*. Berlin: Wissenschaftszentrum, 2005.

SIEBENEICHLER, F. (org.) *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

SOUZA, Jessé. A singularidade ocidental como aprendizado reflexivo: Jürgen Habermas e o conceito de esfera pública. In: SOUZA, Jessé. *A modernidade seletiva*. Brasília: UnB, 2000. p. 59-93.

WHITE, Stephen K. *The Cambridge companion to Habermas*. New York: Cambridge, 1995.

WIGGERHAUS, R. *Jürgen Habermas*. R.b.H.: Rowolt, 2004.

WINGERT, Lutz; GÜNTHER, Klaus. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

A EDUCAÇÃO E A QUESTÃO MULTICULTURAL

Nadja Hermann¹

O projeto de Habermas expõe o desafio para a educação contemporânea que é a formação individual e a integração em uma sociedade multicultural, que pressupõe a formação da cidadania para se integrar numa comunidade política mais ampla. Essa questão encontra-se em consonância com o multiculturalismo presente na sociedade contemporânea. Vários pensadores chamaram a atenção para o problema, que, em geral é discutido no âmbito da filosofia política, particularmente por Charles Taylor, Kymlicka, Benhabib e o próprio Habermas. O tema tem fortes repercussões em educação, como se evidencia nos estudos culturais e nas preocupações de organismos internacionais com o tema, em especial as recomendações da UNESCO para uma educação multicultural.

Gostaria de indicar o potencial explicativo da teoria habermasiana para enfrentar a educação num mundo radicalmente plural, assim como o compromisso com a criação de uma esfera pública de debate, condição para vivificar processos de abertura ao outro e tornar efetiva uma educação sensível às diferenças e ao multiculturalismo. A posição de Habermas defende o universalismo moral e a possibilidade de um diálogo intercultural. Opõe-se, assim, às abordagens que se centram na radical defesa da diferença e que não acreditam no diálogo, porque somos culturas incomensuráveis.

Habermas situa o multiculturalismo no plano da relação política em que movimentos sociais e minorias étnicas lutam por reconhecimento, na perspectiva de superar “uma cisão ilegítima da sociedade”. Esses movimentos apresentam desafios diferenciados conforme sejam decorrentes de minorias endógenas que se conscientizam de sua identidade ou novas minorias decorrentes de imigração.

O tratamento que Habermas dispensa à questão multicultural, consoante com uma moral universalista, reafirma a condição de igualdade de direitos aos cidadãos de origem cultural diversa. O que ocorre muitas vezes é que os conteúdos universalistas de certos princípios são interpretados no “contexto das experiências de uma história nacional e à luz de uma tradição, uma cultura e uma forma de vida historicamente predominantes” (HABERMAS, 2004b, p. 171). Isso repercute naquilo que Habermas chama de matérias “culturalmente

¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa 1C. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (1973), mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1982) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1995), com doutorado sanduíche na Universidade de Heidelberg.

delicadas”, que incluem desde os currículos de educação pública até normas de direito penal como o aborto. Aqui também se situam as questões “menos chamativas”, como a posição da família e das uniões semelhantes ao matrimônio (conhecidas no Brasil como relações homoafetivas). Sobre essas questões se reflete “o auto-entendimento ético-político de uma cultura majoritária, dominante por motivos históricos”(Ibid.).

Os direitos iguais para todos os grupos étnicos, linguísticos, religiosos e vinculados a diferentes formas de vida não pode, contudo, ocorrer “ao preço da fragmentação da sociedade”. Quando estamos numa sociedade democrática há instrumentos para a “inclusão com sensibilidade para as diferenças”, ou seja, há arranjos políticos que auxiliem à proteção das minorias. Nesse sentido, Habermas defende que o grupo majoritário não deve impor seus parâmetros, mas que a força da coesão de uma cultura política comum deve continuar forte e abstrata o suficiente para incluir um número amplo de culturas que comungam um denominador comum. Nesse sentido, ele reafirma a posição liberal de Raz quanto ao multiculturalismo:

O multiculturalismo, ao mesmo tempo que apóia a perpetuação de vários grupos culturais dentro de uma mesma sociedade política, também requer a existência de uma cultura comum... Membros de todos os grupos... terão de adquirir uma linguagem política e convenções de comportamentos comuns para poder participar eficientemente na competição por recursos e na proteção dos interesses do grupo assim como dos interesses individuais numa arena política compartilhada (RAZ, apud Habermas, 2004b, p.173).

Sob as lutas das culturas levanta-se o questionamento se o diálogo é pertinente para um intercâmbio cultural, de modo que possa vir a constituir um mundo comum. Habermas defende o diálogo que se embasa na força do modelo hermenêutico de entendimento, adquirido em nossas conversas cotidianas e desenvolvido metodologicamente por Humboldt e por Gadamer. De acordo com essa posição seria, então, inconsistente a ideia de um universo fechado em si mesmo, incomensurável em relação a outros universos semelhantes em que não poderíamos nos comunicar. Pelo esforço hermenêutico, os participantes de um diálogo podem perceber a unilateralidade de suas perspectivas (que provém de contextos culturais específicos) e alargá-las até perceber que podem se aproximar. Aqui Habermas reafirma o papel do falante competente que aprendeu a mudar de perspectiva pelo emprego dos pronomes da primeira e da segunda pessoa. Segundo suas palavras:

Na dinâmica dessa tomada de perspectiva recíproca reside a cooperação que leva à produção de um horizonte interpretativo comum, no qual ambos os lados podem chegar a uma interpretação, que não resulta de uma apropriação etnocêntrica ou de uma conservação, mas que é partilhada intersubjetivamente” (2006, p. 24).

Habermas destaca, contudo, que a incapacidade de alargamento e correções de interpretações estão associados à “falibilidade do espírito finito; mas, frequentemente, são inseparáveis de um momento de cegueira que as interpretações devem aos traços inextinguíveis de uma assimilação ao mais forte” (Ibid.). Apesar das dificuldades e do longo processo que precisamos trilhar para ampliar nosso entendimento, conhecemos resultados desse processo discursivo. Um exemplo são os direitos humanos.

A nossa compreensão dos direitos humanos como um princípio abstrato universal é fruto de um entendimento que supera os contextos culturais. Ao ser questionado se o universalismo dos direitos humanos - que Habermas defende como um consenso valorativo entre os povos - não seria um eurocentrismo intolerante (como entendem os contextualistas), o filósofo reafirma seu caráter universal e a dificuldade da sociedade moderna em escolher outro caminho. Vivemos num mundo de influência e comunicação global e, para tanto, necessitamos de “regras de convivência equitativa e justa”, para as quais os direitos humanos se constituem uma possibilidade. Se os direitos humanos tiveram conotações metafísicas nos séculos XVII e XVIII, atualmente a teoria moderna do direito responde à “exigência de uma fundamentação procedimental do direito, ou seja, de uma fundamentação a partir de princípios cuja validade pode, por sua parte, ser objeto de crítica” (HABERMAS, 1981, v. 1, p. 358). O que cabe discutir, então, são as interpretações a respeito de direitos humanos. Estes resultam de

uma reflexividade, que permite nos distanciarmos um passo de nossas próprias tradições e aprender a entender o próximo desde a própria perspectiva deste. (...) Com o racionalismo ocidental se produziram também atitudes cognitivas que hoje nos permitem adotar um comportamento de autocrítica frente ao eurocentrismo. Isto não significa, naturalmente, que os europeus e americanos não tenham que se ilustrar pelos membros das culturas árabes, asiáticas ou africanas, a respeito das manchas cegas de leituras peculiarmente seletivas que os europeus fazem dos direitos humanos (HABERMAS, 1997, p. 109).

Numa sociedade multicultural, a regulamentação dos conflitos tem que abandonar o que é aceitável para nós ou para o grupo e mudar de perspectiva de forma a colocar a questão do ponto de vista moral, ou seja, o que pode ser bom para todos, tendo em vista a “reivindicação prioritária da coexistência sob igualdade de direitos” (HABERMAS, 2004b, p.322). A convivência com práticas que consideramos eticamente inadequadas tem que pagar o preço “pela convivência nos limites de uma comunidade jurídica igualitária, na qual diversos grupos de origem cultural e étnica distintas precisam relacionar-se uns com os outros. É necessário haver tolerância, caso se pretende que permaneça intacto o fundamento do respeito recíproco das pessoas do direito umas pelas outras” (Ibidem, p. 323). Aqui destaca-se, então, a importância da tolerância para a convivência numa sociedade multicultural.

Dada sua complexidade histórico-conceitual, cabe referir brevemente o significado do conceito. A tolerância é uma idéia moderna, que adquire contornos a partir de uma longa luta histórica, sobretudo as lutas religiosas, na qual foram expostos os limites do dogmatismo. Uma verdade considerada inquestionável traz em si a tendência de considerar que outros discursos e verdades devem ser corrigidos, extinguidos e até aniquilados. É a isso que se refere a advertência de Stuart Mill de que a “história está repleta de exemplos de verdades silenciadas pela perseguição”(2000, p. 45). São ações baseadas no dogmatismo, tais como vontades imperialistas, nacionalismos e racismos, além dos fundamentalismos mais exacerbados, que produzem todo o tipo de sofrimento e humilhação até a extinção da vida. Dessa experiência e, tendo como horizonte as idéias de liberdade inscritas nos movimentos sociais e no discurso iluminista do séc. XVIII, emerge uma série de contribuições teóricas, seja no plano de documentos políticos e jurídicos, seja no plano das justificativas filosóficas, que aplainaram o caminho da ideia de tolerância até que ela se interiorizou na consciência dos povos, como condição de convivência nas sociedades pluralistas e passa a ser incorporada no âmbito educativo como parte de suas orientações valorativas². Mas essa herança, além de ser mantida, deve ser criticada e interpretada à luz dos novos contextos.

Habermas reinterpreta a tolerância a partir do contexto de uma comunidade democrática, articuladamente com a ação e a racionalidade comunicativa. Compartilha a crítica ao caráter paternalista da tolerância, destacando que as concessões unilaterais da cultura da maioria para limitar o que é aceitável, assemelha-se mais a um favor (HABERMAS, 2004a, p.53).

Os limites do que é tolerável é determinado arbitrariamente pela autoridade e isso traz, segundo Habermas, o cerne da intolerância. Em uma sociedade democrática, na qual os cidadãos concedem-se mutuamente direitos iguais, “ninguém possui o privilégio de estabelecer as fronteiras da tolerância do ponto de vista de suas próprias preferências e orientações segundo valores” (HABERMAS, 2004a, p.53). O padrão comum, segundo Habermas, para julgar os limites da tolerância, é a lealdade aos princípios democráticos, que remete à questão do universalismo. As constituições democráticas contêm procedimentos que permitem revisar auto-reflexivamente suas próprias fronteiras. O filósofo exemplifica com a desobediência civil, em que a resistência dos dissidentes deve estar orientada por meios simbólicos que permitem conduzir a luta de uma forma não-violenta. A constituição permitiria resolver os conflitos, inclusive daqueles que não mais a respeitam. Aqui estão as pressuposições teóricas

2 A importância da tolerância como orientação valorativa na contemporaneidade pode ser exemplificada nas recomendações do *Relatório Delors*, da Organização das Nações Unidas para a Educação- UNESCO, produzido entre 1993 e 1996, pela Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI. A recomendação destaca o papel da tolerância para resolver conflitos étnicos e culturais.

de Habermas, de que participantes livres e iguais podem articular racional e discursivamente conflitos e alcançar um acordo comum, livre de manipulação e violência. Chegamos ao livre acordo com nossos semelhantes, na medida em que participamos de uma comunidade. Aqueles que divergem, ampliam a compreensão que uma comunidade tem de si mesma e a interpretação daquilo que a tolerância tem de caráter permissivo autoritário. Segundo Habermas

essa passagem reflexiva das fronteiras da tolerância dentro de uma 'democracia militante' deve-se à natureza universalista da fundação moral e legal de uma ordem liberal. No sentido estrito, o 'universalismo' equivale ao individualismo igualitário de uma moralidade que exige reconhecimento mútuo, no sentido de respeito igual e consideração recíproca por todos. Ser membro dessa comunidade moral inclusiva, que está portanto aberta para todos, promete não apenas solidariedade e inclusão sem discriminação, mas, ao mesmo tempo, direitos iguais para a proteção da individualidade e alteridade de todos (2004a, p. 54).

Habermas reafirma a importância de padrões universalistas da moral, pois os mesmos podem garantir a atitude crítica de visões distorcidas ideologicamente. O auto-entendimento moderno "é marcado por um universalismo igualitário, que exige o descentramento da própria perspectiva; obriga a relativizar a própria visão, através das perspectivas interpretativas dos outros, cujos direitos são os mesmos" (2006, p. 24). Isso seria o seu modo de superar os limites que levam da tolerância à intolerância e que permitem o convívio numa sociedade multicultural.

A adoção de uma atitude respeitosa para com os diferentes grupos numa sociedade multicultural e a necessária tolerância expõe por inteiro a relevância dos processos formativos. Habermas não tem nenhuma teoria da educação, como sabemos, exceto texto sobre a universidade, contudo, sua teoria não só é um libelo à educação e à racionalidade como processos de aprendizagem, mas sobretudo, um aguilhão que nos instiga a reinterpretarmos a educação, no sentido de arrancá-la da cegueira de certas visões para projetar o verdadeiro sentido da integração social.

Meu argumento (que já expus em outra ocasião³) é que, nesse aspecto, Habermas reafirma, por um lado, o modelo mais caro da tradição iluminista, da tradição neo-humanista que apostou num processo de formação da identidade cultural, no começo do século XIX, na Alemanha, e do pragmatismo⁴, pois a possibilidade de inclusão do outro depende do êxito do

3 Em parte essa argumentação retoma o que foi apresentado no VI Colóquio Habermas, em 2010 e publicado em BOMBASSARO, L.C.; DALBOSCO, C.; KUIAWA, E. *Pensar sensível: Homenagem a Jayme Paviani*. Caxias do Sul: Educs, 2011. p. 433-443.

4 Essa observação não necessita de longas justificações, pois se sabe que Habermas é herdeiro da tradição iluminista, especialmente de Kant, e que recebeu influência, segundo suas próprias palavras, "de princípios filosóficos que destacam a constituição intersubjetiva do espírito humano, ou seja: à tradição hermenêutica que remonta a Wilhelm Von Humboldt, ao pragmatismo americano de Charles Sanders Peirce e de George Herbert

projeto educativo, como queria Kant, Rousseau, Humboldt e Dewey. Mas, nessa aproximação, por outro lado, a teoria de Habermas fornece também elementos significativos para revisar/recriar o conceito de formação, na medida em que não só aponta as mazelas de um processo educativo preso às ilusões da teoria da subjetividade, como também oferece instrumentos para reinterpretar o conceito de educação com ênfase na intersubjetividade. Ou seja, o próprio conceito de formação e sua relação com a alteridade podem sofrer correções de seus pressupostos idealistas se for submetido a um processo discursivo, que leve a educação a revê-los e a melhorar o nível das controvérsias públicas, pois o reconhecimento do outro antes de ser um princípio dado, é uma questão que requer constantes esclarecimentos de suas próprias controvérsias. Por meio da linguagem poderíamos problematizar e transformar nossa herança sobre o que seja educação, à luz das experiências que fazemos.

A respeito de uma educação em consonância às exigências de uma sociedade multicultural, parece-me indispensável o papel que a expressividade estética teria. Não se trata de uma categoria explícita da teoria de Habermas, mas se espraia por toda a obra, pelo sentido que o filósofo atribui ao momento estético-expressivo da racionalidade comunicativa.

A estética tem seu uso associado à dimensão da sensibilidade e não estritamente à beleza, como foi a marca do desenvolvimento histórico dessa categoria conceitual. Relaciona-se com nossa capacidade de apreender a realidade pelos canais da sensibilidade. Para Habermas, a racionalidade estética explora as possibilidades de iluminar nossas práticas cotidianas e familiares, a ponto de que nenhuma argumentação discursiva pode desconsiderar sua força.

Por ser racional, a pessoa interpreta suas necessidades à luz de valores culturais, que podem ter a autenticidade evidenciada pela experiência estética produzida por uma obra literária, uma pintura, um poema, um filme, um acontecimento histórico-cultural. A dimensão estética auxilia na superação das ilusões e auto-enganos que nos prendem à irracionalidades e ajuda a desbloquear as cegueiras interpretativas, de um modo que não nos é dado apenas pela argumentação cognitiva. Um sujeito sensível em suas valorações e esteticamente capaz tem mais condições de reconhecimento do outro, ser tolerante e de ingressar em processos discursivos do que aqueles que vivem culturalmente de forma restritiva. Na prática comunicativa cotidiana os elementos cognitivos, valorativos e estético-expressivos tem que se interpenetrar e a arte tem um papel nessa interpenetração, pela possibilidade de romper a rigidez da limitação das mentalidades e do empobrecimento cultural. Quando a experiência estética indaga sobre a elucidação da vida, ela “não renova apenas as interpretações das necessidades à luz das quais percebemos o mundo; interfere, ao mesmo tempo, também nas

Mead, à teoria das formas simbólicas, de Ernst Cassirer e à filosofia da linguagem, de Ludwig Wittgenstein” (HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, p.17-8).

explicações cognitivas e expectativas normativas, modificando a maneira como todos esses momentos *remetem* uns aos outros” (HABERMAS,1992, p. 119).

O poder de iluminação e o potencial de verdade da experiência estética nos retira do habitual e familiar, abrindo espaço para relações transformadas de mundo. Nessa perspectiva, os movimentos artísticos e culturais ampliam os espaços de reconhecimento do outro⁵, pela desestabilização que provocam, trazendo perspectivas até então desconhecidas, traços inovadores, decisivos para constituir o *ethos* de sociedades pluralistas. A estética tem se mostrado hábil na experiência da alteridade, evidenciando aquilo que é estranho, uma liberdade do sensível contra o embrutecimento da percepção automatizada, que nos põe numa em outra condição interpretativa, alarga a compreensão moral e espiritual.

Podemos referir aqui a influência decisiva de certos momentos da arte brasileira na compreensão de nossa cultura, como é o caso do pintor Cândido Portinari(1903-1962). Segundo Jacob Klintowitz num ensaio em que mostra que Portinari fez um retrato do Brasil: “A significação da obra de Candido Portinari, neste processo de permanente auto-análise, afirmação e negação da identidade nacional, reside no fato dele ser o artista que inventou visualmente a odisséia brasileira”.

Sua pintura evoca a ruptura com a visão edênica e o modelo do colonizador é transmutado pela energia dos novos povos. Gostaria apenas de indicar duas pinturas que possuem intensa expressividade artística no sentido de alargar a sensibilidade para a nossa realidade multicultural: *O mestiço* e *Os meninos de Brodowski*.

O mestiço, com sua expressão forte, dá visibilidade ao trabalhador da lavoura, mostrando que nosso olhar sobre esse cotidiano pode ser outro, criando não só novos padrões estéticos, mas uma compreensão antropológica do homem brasileiro e de nossa realidade social.

Meninos de Brodowski são desenhos de uma série, constituída de 22 obras, que retratam meninos da cidade natal do artista, Brodowski, no interior do estado de São Paulo.

De acordo com Jacob Klintowitz, a obra *Meninos de Brodowsky* não é uma pintura sentimental. Ao contrário, traz: (...) “a inquietação do contemplador diante da intensidade da vida, a pergunta sobre a natureza da infância e da própria existência. “Meninos de Brodowski”, com a sua recusa à demagogia e a opção pela identidade do ser, constrói um dos mais altos momentos da arte brasileira”.

A arte contém um elemento que ultrapassa o domínio da reflexão, o que nos põe diante do estranho, provoca novos questionamentos, solicita uma compreensão para além daquilo que é habitual, trazendo a alteridade. Nessa medida, a experiência estética estimula

5 O movimento cultural de maio de 1968 e suas novas expressões simbólicas e estéticas foram decisivos para o reconhecimento da mulher de um modo que alterou substancialmente suas relações com a sociedade, ampliando o reconhecimento social.

comportamentos sensíveis às diferenças. Isso se articula com processos de individualização e socialização que trabalham em favor de uma mudança de mentalidade, para além das visões de mundo dominantes. Creio que um processo formativo necessita do momento estético da racionalidade comunicativa para criar novas sensibilidades, especialmente em relação ao multiculturalismo. Senão, como desbloquear nossos rígidos esquemas interpretativos? A inclusão do outro depende do reconhecimento e da solidariedade, e esta “não brota das fontes do direito” (HABERMAS, 2005, p.9), ficando dependente de um processo formativo, que crie o sentimento de pertença a uma comunidade, valores compartilhados de um mundo comum, para o qual o aguçamento da sensibilidade assume relevância.

A sensibilidade e a internalização da consciência moral permitem o reconhecimento da dependência que temos uns dos outros e de nossas fragilidades, passíveis de satisfação apenas pela integração social. A demanda por processos inclusivos para evitar as distorções e a denegação de reconhecimento “quando uma cultura majoritária, no exercício do poder político, impinge às minorias a sua forma de vida, negando assim aos cidadãos de origem cultural diversa uma efetiva igualdade de direitos” (HABERMAS, 1997, 170), depende sobretudo da educação.

Referências

- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 2 volumes.
- _____. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia; ARANTES, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. *Mas allá del estado nacional*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. Reconstruindo o terrorismo. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror, diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Zahar, 2004a. p. 57- 92.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber, Paulo Astor Soethe, Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004b.
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____. *O ocidente dividido*. Trad. Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- KLINTOWITZ, Jacob. *Cândido Portinari: retrato do Brasil*. Disponível em: <<http://www.revista.agulha.nom.br/ag48portinari.htm>>. Acesso em: 01 maio 2012.
- MILL, John Stuart. *A liberdade: utilitarismo*. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.