

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

TALES RESENDE DE ASSIS

Economia, Estado, política e direito em Jürgen Habermas

BELO HORIZONTE

2021

TALES RESENDE DE ASSIS

Economia, Estado, política e direito em Jürgen Habermas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação do Professor Doutor David Francisco Lopes Gomes, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

BELO HORIZONTE

2021

---

A848e Assis, Tales Resende de  
Economia, Estado, política e direito em Jürgen Habermas /  
Tales Resende de Assis. — 2021.

Orientador: David Francisco Lopes Gomes.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Teses 2. Capitalismo – Teses 3. Estado – Teses 4.  
Crise econômica – Teses 5. Habermas, Jürgen, 1929 – Teses I.  
Título

CDU(1976) 342.34

---

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB 6/3167.

DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA  
BEL. TALES RESENDE DE ASSIS

Aos nove dias do mês de abril de 2021, às 14h00, via plataforma virtual, reuniu-se, em sessão pública, a banca examinadora constituída de acordo com o art. 73 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, e das normas gerais de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, integrada pelos seguintes professores: Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG); Prof. Dr. Leandro Martins Zanitelli (UFMG) e Prof. Dr. Thiago Lopes Decat (UFMG), designados pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, para a defesa de Dissertação de Mestrado do **Bel. TALES RESENDE DE ASSIS**, matrícula nº , intitulada: **"ECONOMIA, ESTADO, POLÍTICA E DIREITO EM JÜRGEN HABERMAS"**. Os trabalhos foram iniciados pelo orientador do candidato, Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes, que, após breve saudação, concedeu ao candidato o prazo máximo de 30 (trinta) minutos para fins de exposição sobre o trabalho apresentado. Em seguida, passou a palavra ao Prof. Dr. Leandro Martins Zanitelli, para o início da arguição, nos termos do Regulamento. A arguição foi iniciada, desta forma, pelo Prof. Dr. Leandro Martins Zanitelli, seguindo-se-lhe, pela ordem, os Professores Doutores: Thiago Lopes Decat e David Francisco Lopes Gomes. Cada examinador arguiu o candidato pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando ao mesmo, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Cada examinador atribuiu conceito ao candidato e procedeu-se a apuração, tendo se verificado o seguinte resultado:

**Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG)**

**Conceito:....A..p..r..o..v..a..d..o...(9..5...,0...p..o..n..t..o..s..).**

**Prof. Dr. Leandro Martins Zanitelli (UFMG)**

**Conceito:....A..p..r..o..v..a..d..o...(9..5...,0...p..o..n..t..o..s..).**

**Prof. Dr. Thiago Lopes Decat (UFMG)**

**Conceito:.....A..p..r..o..v..a..d..o...(9..5...,0...p..o..n..t..o..s..).**

A Banca Examinadora considerou o candidato....A...p..r..o..v..a..d..o...(9..5...,0...p..o..n..t..o..s..), com nota.9.5...,0.Nada mais havendo a tratar, o Professor Doutor David Francisco Lopes Gomes orientador do candidato, agradecendo a presença de todos, declarou encerrada a sessão. De tudo, para constar, eu, Fernanda Bueno de Oliveira, Servidora Pública Federal lotada no PPG Direito da UFMG, mandei lavrar a presente ata, que vai assinada pela banca examinadora e com o visto do candidato.

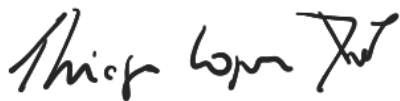
**BANCA EXAMINADORA:**



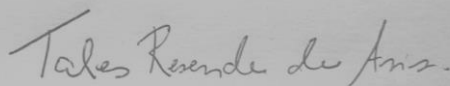
**Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG)**

DocuSigned by:  
  
FF3D7BB07E124C7...

**Prof. Dr. Leandro Martins Zanitelli (UFMG)**



**Prof. Dr. Thiago Lopes Decat (UFMG)**



- Ciente: TALES RESENDE DE ASSIS (Mestrando)

**RESUMO:** Desde 2008, o diagnóstico de crise economia e social parece dominar o cenário político e acadêmico. Nesse contexto, o papel do Estado é questionado e, não raro, desacreditado. Apesar de figurar em jornais diariamente, a ideia da crise é repetida sem uma reflexão mais detida sobre sua origem, seu significado e sobre o que seria racionalmente possível de se realizar por meio do direito e da política. Com o intuito de promover um debate conceitual que possa apreender de maneira mais adequada as tensões do tempo presente, esta dissertação pretende oferecer reconstruções teóricas dos principais diagnósticos sobre economia, Estado, política e direito realizados por Jürgen Habermas o longo de sua carreira. Embora desenvolvidas nos últimos sessenta anos e em relação especificamente à Europa, conforme salienta o próprio autor, suas análises buscam traçar um quadro geral de problemas que tendem a assolar o Estado de bem-estar social como modelo de Estado, em qualquer país onde se implemente. Assim, os delineamentos de uma crise de legitimação em um Estado cuja tarefa inglória é conciliar capitalismo e democracia não dizem respeito somente à Alemanha ou à França: diferentemente, assumem o estatuto de uma tendência estrutural ínsita ao modelo de bem-estar social como concebido ao longo do século XX. Na sequência, busca-se explicitar os termos em que foram construídas as teorizações do autor que dizem respeito a alternativas e potenciais históricos para a superação radicalmente democrática do Estado social no sentido de um Estado democrático de direito. Por fim, investiga-se como a globalização econômica e a interdependência entre Estados nações afeta a relação entre capitalismo e democracia e, conseqüentemente, o direito de autodeterminação cidadã.

**PALAVRAS-CHAVE:** autonomia; Estado democrático de direito; sistema econômico capitalista; Estado social; crise.

**ABSTRACT:** Since 2008, the diagnostic of economic and social crisis seems to dominate the political and academics scenario. In that way, the role of the State it is put into question and, not rarely, it is disbelieved. Although it is shown daily in newspapers, the idea about the crisis is repeated without a reflection more accurate about the origin, meaning and what it would be more reasonable possible to do in a political and constitutionals way. With the goal of promoting a conceptual debate that would include the tension of our times in a right way, this dissertation have the purpose of offering the theoretical reconstruction about the main diagnosis about economy, state, policy and law made by Jürgen Habermas in his career. Although developed in the last sixty years and made specifically about Europe, as the author himself point it out, his analysis seek to make an overall picture about the problems that lean to disturb the state of well-fair as the role model to guide the decisions in any country where It is implemented . In that way the lineation of a crisis about legitimation, in a state in which the inglorious quest it is reconcile capitalism and democracy, to not relate only to Germany or France: it goes the other way, they assume the structural tendency inherent to the well-fair State as it is designed over the 20th century. Next to it, they seek to explain the terms in with were built the theoretical theses of the author that made respect about alternatives and potential data in history for the superation radically democratically of the social state in a democratically State of the law . In the end, it investigate how the economic globalization and the mutual dependent between the nation States affects the relationship between democracy and capitalism and, consequently, the right of self-determination.

**KEYWORDS:** Autonomy; democratically State of law; economical capitalist system; social State; Crisis.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela vida e pela minha família.

Ao meu pai, a minha mãe e ao meu irmão agradeço por tudo; somos um.

Agradeço ao Professor David Gomes por acreditar que poderíamos trabalhar juntos e por todo o aprendizado que me proporcionou ao longo desses cinco anos de orientação. Agradeço também pela amizade e pela experiência de participar do grupo de estudos Direito, modernidade e capitalismo.

Agradeço a esse grupo de pesquisadoras e pesquisadores por toda a trajetória, pelos debates calorosos e pela incansável disposição em prestar toda e qualquer ajuda; nomeadamente agradeço à Ana Clara Presciliano, Felipe Capareli, Giulia Athayde, Rayann Massahud, Maria Carolina Fernandes, Marina Leite. Ademais, gostaria de estender o agradecimento a Pedro Pelliciarri e Yago Condé.

Agradeço ao Professor Thiago Decat e ao Professor Leandro Zanitelli por terem aceito o convite para compor minha banca de defesa.

Ao Professor Thiago Decat, novamente, e ao Professor Marco Antônio Alves, agradeço pelas considerações feitas na banca de qualificação.

Agradeço à CAPES pelo financiamento (de parte) da presente pesquisa.

Registro também os meus agradecimentos à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, na pessoa de Saul Santana, pela presteza e simpatia.

Agradeço, por fim, à Ana Clara e à Maria Carolina pela vida dividida no apartamento 2003 do Ed. Solar nesses anos de mestrado, foi incrível estar com vocês.

Agradeço especialmente à Ana Clara pela força que estamos cultivando nos piores momentos da pandemia.



a minha mãe, Luci, e ao meu pai, Marden  
que nunca mediram esforços para tornar a minha vida melhor

Não me iludo sobre os problemas e os estados de ânimo provocados por nossa situação. Todavia, estados de ânimo – e filosofias de estados de ânimo melancólicos – não conseguem justificar o abandono derrotista dos contudos radicais do Estado democrático de direito; eu proponho, inclusive, um novo modo de ler esses conteúdos, mais apropriado às circunstâncias de uma sociedade complexa. Caso contrário, eu deveria escolher outro gênero literário – talvez o diário de um escritor helenista, preocupado apenas em documentar para a posteridade as promessas não cumpridas de sua cultura decadente (HABERMAS, 1997, p. 13-14)

## Sumário

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS: sobre capitalismo e democracia .....</b>	<b>12</b>
<b>1. MARXISMO COMO CRÍTICA E CAPITALISMO ORGANIZADO .....</b>	<b>19</b>
<b>2. CRISE DO CAPITALISMO TARDIO E DO ESTADO SOCIAL .....</b>	<b>30</b>
a. Crise de legitimação política do capitalismo tardio .....	30
b. Colonização do mundo da vida pelo sistema .....	48
c. Crise do Estado de bem estar social.....	60
<b>3. ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E PROCEDIMENTALISMO .....</b>	<b>74</b>
a. Para reconstrução do sistema de direitos .....	78
b. Para reconstrução dos princípios do Estado de direito .....	95
c. Esfera pública e sociedade civil.....	116
<b>4. POLÍTICA PÓS NACIONAL E CRISE ECONÔMICA .....</b>	<b>132</b>
a. Direitos de cidadania e limites do Estado nação .....	133
b. Globalização e crise econômica .....	143
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: para uma teoria da sociedade à luz da crítica da economia política .....</b>	<b>150</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>155</b>

## **CONSIDERAÇÕES INICIAIS: sobre capitalismo e democracia**

Em 2013, cinco anos após a crise econômica de 2008, com a publicação do livro *Na esteira da tecnocracia*, por meio do diálogo com Wolfgang Streeck e “munido do saber melhor que possui o observador em visão retrospectiva”, Jürgen Habermas reconheceu pública e literalmente que os problemas de integração da sociedade vividos nas últimas décadas dizem respeito a crises econômicas e não propriamente crises de legitimidade (HABERMAS, 2014a, p. 184).

Nesse momento, estava evidente para o autor que as ações políticas, interna e externamente aos Estados nacionais, estavam cada vez mais orientadas pelo imperativo econômico de consolidação do mercado financeiro. Como exemplo, Habermas menciona a política que o Conselho Europeu conduziu desde 2009, atualizando apenas no que seria inevitável um padrão político de tomada de decisões que se orienta, prioritariamente, pelos imperativos econômicos que levaram à crise de 2008.

Em um dos textos publicados no livro - *Democracia ou capitalismo? Da miséria de uma sociedade mundial fragmentada pelos Estados nacionais e integrada pelo capitalismo* - Habermas assente ao diagnóstico da investigação comparativa realizada por Streeck sobre a crise adiada do capitalismo democrático. Streeck identifica um processo de crise econômica assombrosamente uniforme entre Estados nacionais, apesar das diferenças entre suas economias quando particularmente analisadas. Para ele, é possível perceber que as “taxas de inflação crescentes dos anos de 1970 dão lugar a um endividamento crescente nos orçamentos públicos e privados. Ao mesmo tempo, cresce a desigualdade na distribuição de riquezas e de renda, ao passo que diminuem as receitas públicas” (HABERMAS, 2014<sup>a</sup>, p. 185).

O Estado democrático, regido por seus cidadãos e, na qualidade de Estado dos impostos, alimentado por eles, torna-se o Estado das dívidas, tão logo sua subsistência passa a não depender mais apenas das contribuições de seus cidadãos, mas, em extensão considerável, também da confiança dos credores (STREECK, 2012P. 119 apud HABERMAS, 2014<sup>a</sup>, p. 185).

Nesse sentido, a transformação do Estado dos impostos em Estado das dívidas é o pano de fundo para um círculo vicioso que consiste em bancos empurrando Estados à ruína enquanto esses mesmos Estados resgatam bancos arruinados. Para Habermas, uma das consequências mais graves desse cenário é a tutela que o regime financeiro dominante exerce sobre a população, “consolidando o desacoplamento das esferas públicas e dos parlamentos nacionais

em relação ao concerto de governos submissos ao mercado, desprendido e tecnocraticamente autonomizado (HABERMAS, 2014<sup>a</sup>, p. 186).

Na medida em que a crise de 2008 foi interpretada por Habermas, em 2013, como uma crise econômica e não uma crise de legitimação, o autor não pôde deixar de reconhecer equívocos nas teorias sobre as crises de legitimidade do capitalismo tardio. Desenvolvidas na década de 1970, as teorias sobre as crises de legitimação afirmavam que os potenciais de crise econômica teriam sido dominados e transferidos para dentro da política.

No livro *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), dentre outros textos, está aquele intitulado *O que significa crise hoje? Problemas de legitimação do capitalismo tardio*. Segundo Luiz Repa, estes textos “aprofundam resultados já alcançados em escritos anteriores e, ao mesmo tempo, estabelecem pontos estruturantes (...), pontos chave que servirão de baliza tanto do diagnóstico, quanto do prognóstico que configuram uma teoria crítica da sociedade” (HABERMAS, 2016, p. 11).

Para o interprete, a intenção do autor nesse livro é demonstrar que a teoria marxista “não é mais suficiente para dar conta da nova fase do capitalismo”. Por isso, Habermas busca reconstruí-la “a fim de aproveitar potenciais explicativos não esgotados, no que é preciso, porém, revisar algumas premissas” (HABERMAS, 2016, p. 12). Na compreensão de Repa, subjaz à argumentação do livro a concepção de que a teoria marxista

se propunha a explicar o capitalismo liberal, fase na qual a infraestrutura gravitava na órbita do econômico, tornando inviável sua utilização para tratar do capitalismo em sua forma intervencionista já avançada, em que a órbita dos fatos econômicos passou a girar em torno da política (HABERMAS, 2016, p. 18).

Nesse meio tempo, com o reconhecimento da abrangência das crises econômicas na sociedade do século XXI, não apenas o diagnóstico dos problemas de legitimação do capitalismo tardio teria se tornado problemático. Articulada em contraponto a *Teoria do valor* e a *Lei tendencial da queda da taxa de lucro*, a rejeição habermasiana da tendência de crise econômica do capitalismo, pressuposta nas teorias sobre as crises de legitimidade, também é central nesta problemática levantada por Streeck e reconhecida por Habermas (HABERMAS, 2014a, p. 183).

De todo modo, é possível notar que, ao longo de seus mais de 70 anos de pesquisa, Habermas insiste na relação entre economia capitalista, Estado, política e direito. Nesse contexto, objetiva-se compreender quando, como e porque ocorreram mudanças relevantes na compreensão habermasiana do Estado e da economia, do direito e da política. Para tanto, serão realizadas as reconstruções conceituais mais relevantes para uma compreensão ampla da obra,

no que diz respeito ao recorte temático aqui proposto. Ademais, como será elaborado nas páginas seguintes dessas considerações iniciais, opta-se metodologicamente por uma divisão da obra habermasiana em quatro grandes fases, a serem trabalhadas em quatro capítulos, sendo que o primeiro deles trata da leitura habermasiana da crítica da economia política, de Karl Marx.

Na virada da década de 1960, durante dos trinta anos gloriosos da Europa, Habermas publicou o texto *Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica*. Nessa época, impulsionada por uma demanda extraordinária para a reconstrução pós Segunda Guerra Mundial, a Europa vivenciou elevados índices de desenvolvimento no bojo de um crescimento econômico capitalista acoplado a um Estado social forte. Sob a influência desse contexto histórico, autores de diversas tradições teóricas, incluindo Habermas, defenderam que as crises econômicas teriam sido controladas. Essa ideia substituiu a ideia anteriormente generalizada de crise do capitalismo, pano de fundo compartilhado no debate social do final do século XIX (HABERMAS, 2013, p. 351- 442).

Nesse momento, Habermas afirmou que as categorias desenvolvidas por Marx para uma crítica da economia política não teriam sido reconhecidas pelo marxismo em seu caráter plenamente histórico. Segundo ele, o próprio Marx buscou demonstrar que, com o desenvolvimento do capitalismo, a diminuição do lucro é maior que a diminuição dos custos, ou seja: provar a prevalência da queda tendencial da taxa de lucro frente a potencialização do trabalho humano, o conseqüente aumento de produtividade e o barateamento de mercadorias. Todavia, Habermas entendeu que os argumentos marxianos não bastaram para tanto.

Para Habermas, a *Lei tendencial da queda da taxa de lucro* demonstra a dependência de duas grandezas, a taxa de lucro e a taxa de mais valor, mas não permite afirmar como essa relação poderia se desenvolver fora do contexto histórico do século XIX, tempo em que predominava o capitalismo liberal concorrencial. Ademais, remontando a um trecho de um manuscrito de Marx, Habermas afirmou que a *Teoria do valor*, segundo a qual a quantidade média de horas de trabalho necessárias para a produção de uma mercadoria determina seu valor, poderia ser afetada pelo que ele denomina de racionalização da organização do trabalho. Com isto, o autor chama atenção para tecnologias que, segundo ele, poderiam aumentar a produtividade sem acarretar um aumento do capital constante ou da exploração trabalhista.

Em síntese, a crítica de Habermas ao caráter histórico da Teoria do valor, como será analisado adiante, viabiliza sua defesa de um projeto de desenvolvimento social através do acoplamento do mercado e do Estado, ou melhor, por meio de um sistema econômico capitalista organizado por um Estado Social. Esse capitalismo organizado em expansão, com aumento constante da produção, teria o mais-valor alimentado por duas fontes – a força de trabalho e os

trabalhos de racionalização como trabalhos produtivos de segunda ordem – o que seria suficiente para assegurar sua estabilidade (HABERMAS, 2013, p. 397).

Em outro contexto, trabalhado no segundo capítulo da presente dissertação, logo no início do texto *O que significa crise hoje? Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, publicado em 1976, Habermas afirmou que Marx foi o primeiro a elaborar o conceito de crise sistêmica do capitalismo ao teorizar a evolução crítica de um crescimento econômico regulado por um mecanismo que estabelece e encobre uma relação de poder: toda acumulação de capital provém da apropriação de mais valor (HABERMAS, 2016, p. 427). Entretanto, enquanto a maior parte do marxismo continuava a defender a existência de maneira inalterada das estruturas fundamentais do capital, produzindo crises econômicas em formas modificadas de manifestação; Habermas insistia que, após a superação econômica do capitalismo liberal e concorrencial, a organização do capitalismo teria se alterado profundamente, de modo que as crises do capital, conforme a descrição marxista, não teriam mais correspondência com a realidade.

Convém apontar que, no primeiro momento da obra habermasiana, marcado pela reconstrução europeia pós guerra, o capitalismo é nomeado quase que exclusivamente como capitalismo organizado. Na década de 1970 isso se altera e o tratamento passa a ser predominantemente capitalismo tardio, definido como um capitalismo regulado de maneira estatal e sujeito a crises (HABERMAS, 2016, p. 426). A crise do capitalismo tardio foi compreendida por Habermas como uma crise de legitimidade que impossibilitaria o reconhecimento do projeto reformista democrata pelas suas próprias bases. Assim sendo, o Estado Social Reformista Democrata encontraria não apenas dificuldades, mas problemas irresolúveis na tentativa de conciliar os interesses universalizáveis da população com os interesses das diversas frações do capital.

Segundo o autor, quando a conciliação entre capitalismo e democracia, estabelecida pelo Estado Social, deixa de contar com altas taxas de crescimento econômico; as expectativas de compensações conforme o sistema tendem a ser maiores do que os recursos econômicos e burocráticos disponíveis para o planejamento estatal. Além disso, a cultura oferece resistência a uma funcionalização completa e, assim, torna-se responsável por expectativas que não podem ser compensadas através do dinheiro ou do poder. Em última análise, a causa da crise de legitimidade do Estado Social seria uma estrutura de classes mantida em latência que, de maneira anônima, determinaria as prioridades da ação estatal nas sociedades de capitalismo tardio (HABERMAS, 2016, p. 447).

Em 1981, Habermas publicou a obra *Teoria da ação comunicativa* e expôs, de maneira mais abstrata e abrangente, sua compreensão das tensões que envolvem Estado, economia e sociedade. Para o autor, em uma leitura teórica, as patologias sociais da modernidade decorreriam da colonização do sistema sobre o mundo da vida, ou da tendência de que a razão comunicativa seja distorcida em seu próprio ambiente de reprodução por uma razão funcionalizada que diz respeito à eficácia dos meios em relação aos fins. Nesse contexto, Habermas defendeu que a única alternativa que poderia ainda colocar em equilíbrio a reprodução material - efetuada através da economia e do Estado, entendidos como sistema - e a reprodução social da espécie - que se dá pelas teias de sentido constituídas em um mundo da vida desenvolvido por meio de ações comunicativas orientadas ao entendimento - seria a racionalização e o fortalecimento da autonomia do próprio mundo da vida.

Em vista disso, já em 1985, Habermas começou a articular a defesa de uma abertura radical do Estado Social à participação popular, de modo a fortalecer a autonomia da sociedade civil. Para ele, teria ficado evidente que a integração de sociedades modernas e complexas depende do exercício democrático de autogoverno de cidadãos livres e iguais, cuja vida em sociedade pode ser compreendida como uma associação voluntária de parceiros do direito. Nesse sentido, somente o poder comunicativo proveniente da sociedade civil, permanentemente submetido aos fluxos comunicativos de uma esfera pública informada e desconfiada, mediante procedimentos democráticos de formação pública da vontade, seria capaz de proteger os domínios de interação do mundo da vida frente à colonização sistêmica do mercado e da burocracia.

No terceiro capítulo, tendo em vista as reconstruções que dizem respeito a defesa habermasiana do Estado Social e do capitalismo organizado, bem como a subsequente crise do capitalismo tardio e do Estado social, lidas também na perspectiva de uma colonização do mundo da vida pelo sistema, torna-se possível apresentar a leitura procedimentalista do Estado democrático de direito. Em 1992, no livro *Facticidade e validade: entre direito e democracia*, Habermas apresentou de maneira esmiuçada uma reconstrução do direito e do Estado de direito como alternativa para o contexto de crise subjetiva por ele mesmo diagnosticada. Na proposta habermasiana, o direito legítimo é o conteúdo resultante da formação discursiva da opinião e da vontade, decorrente do uso das liberdades comunicativas e, simultaneamente, o direito legítimo é o meio pelo qual o próprio poder comunicativo é institucionalizado e filtrado antes de se transformar em poder administrativo (HABERMAS, 1997, p. 60).

Assim sendo, o direito legítimo, por meio da validade jurídica, possibilitaria sua aceitabilidade racional e seu reconhecimento pelos membros da sociedade civil e da esfera



pública responsável por sua constante interpretação e reformulação. Simultaneamente, a facticidade da imposição e da coerção jurídica, mesmo para aqueles contrários as suas disposições, viabilizara uma integração democrática da sociedade moderna frente ao risco de desintegração do tecido social. Nessa perspectiva, um projeto constitucional talhado segundo sociedades complexas poderia transformar convicções formadas sem violência e compartilhadas intersubjetivamente em uma força social integradora capaz de impor limites a colonização sistêmica do mundo da vida. Nas palavras de Habermas, o direito moderno legitimamente constituído

em unidade com a cultura e com as estruturas da personalidade, só se reproduz através da corrente de ação comunicativa[...] Porém, o código que representa o direito não mantém apenas sua conexão com o meio que representa a linguagem ordinária, através da qual discorrem as operações sociais integrativas de entendimento intersubjetivo que se efetuam e se exercitam no mundo da vida, mas também dá às mensagens procedentes do mundo da vida uma forma na qual resultam inteligíveis para os códigos especiais com que opera uma administração regulada pelo meio poder e uma economia regida, controlada e governada pelo dinheiro (HABERMAS, 2005, p. 146, tradução livre).

Nos anos 2000, a consciência de que os imperativos econômicos do capitalismo globalizado não podem mais ser enfrentados politicamente dentro das fronteiras de um Estado Nacional não afetou a compreensão habermasiana do direito como uma categoria central para mediação social na modernidade. Na perspectiva pós-nacional, tomada como superação interna ao paradigma do Estado democrático de direito, não como recusa externa e totalizante ao que ele significou em termos de legitimação do poder político, torna-se evidente que os Estados isolados nacionalmente, ainda que legitimados democraticamente, não detêm poder suficiente para fazer frente aos imperativos do sistema financeiro globalizado.

Nada obstante, sem reduzir a sociedade ao mercado e tampouco depender dos conteúdos vinculantes de tradições comuns, o direito pode gerar solidariedade social em comunidades que compartilham diferentes e até contraditórias concepções de vida. Isso porque, para o autor, a solidariedade social poderia ser produzida artificialmente por meio do reconhecimento de direitos de cidadania relacionados a proteção da autonomia privada e ao exercício da autonomia pública.

A prática cidadã que fundamentaria solidariedade social se basearia em um consenso formal que diz respeito aos procedimentos democráticos de formação da opinião e da vontade, orientado por condições de reconhecimento recíproco sob as quais cada um espera ser respeitado por todos como igual e livre (HABERMAS, 2003a, p. 283-284). Nesse sentido, “não é necessário amarrar a cidadania democrática a identidade nacional de um povo; porém,

prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum” (HABERMAS, 2003a, p. 289). Essa cultura política comum, reivindicada por Habermas como um patriotismo constitucional, depende de princípios jurídicos capazes de integrar diferentes formas de vida em uma sociedade multicultural. Desse modo, os mesmos princípios teriam que ser interpretados nas perspectivas de tradições diferentes e as próprias tradições teriam de ser relativizadas como uma dentre outras.

Assim, o direito moderno funcionaria como uma correia de transmissão de legitimidade baseada na legalidade de procedimentos jurídicos institucionalizados para formação da opinião e da vontade, capazes de assegurar a cooriginariedade de autonomia pública e privada. No caso do Estado democrático de direito, a participação política ocorreria através de um fluxo informal de comunicação que permearia as deliberações parlamentares com problemas e programas sociais nascidos em esferas públicas não encampadas pelo poder (HABERMAS, 2003a, p. 295). Frente a globalização econômica, contudo, na perspectiva habermasiana, seria preciso defender uma democracia supranacional. Nesse contexto, ele afirma que o fenômeno de uma esfera pública mundial, possibilitado pelas mídias eletrônicas, assume feições cada vez mais identificáveis num contexto comunicacional de cidadãos do mundo.

As próprias potências mundiais não podem mais ignorar a realidade dos protestos que atingem dimensões planetárias. Já começamos a perceber que o estado natural selvagem em que se encontram Estados beligerantes que perderam a soberania é obsoleto. O Estado de cidadão do mundo deixou de ser uma simples quimera, mesmo que ainda estejamos muito longe de atingi-lo. A cidadania em nível nacional e a cidadania em nível mundial formam um *continuum* cujos contornos já podem ser vislumbrados no horizonte (HABERMAS, 2003a, p. 305).

# 1. MARXISMO COMO CRÍTICA E CAPITALISMO ORGANIZADO

De acordo com Habermas, Marx foi o primeiro a compreender “o tipo clássico de crise com ajuda da lei da queda tendencial da taxa de lucro”. O tipo clássico de crise ao qual o autor se refere é determinado por uma “evolução crítica do crescimento econômico (...) que Marx pôde observar em seus dias”. Entretanto, para Habermas, o caráter histórico da crítica da economia política de Marx, consubstanciada na obra *O Capital*<sup>1</sup> – entendida por Habermas como uma crítica do contexto objetivo de crise econômica – teria cobrado seu preço: um século após a publicação original, certas elaborações teóricas não corresponderiam mais ao estágio de desenvolvimento do capitalismo (HABERMAS, 2016, p. 427).

Nesse sentido, a economia capitalista liberal do século XIX, conduzida de modo predominantemente privado – ou seja, sem ingerência do Estado – teria permitido a Marx formular suas teses a partir de tendências econômicas, o que não seria mais possível de acordo com o diagnóstico de época habermasiano. Isso, porque o Estado de direito, que estava limitado a formalização das relações determinadas economicamente pelo mercado capitalista liberal, teria assumido outras funções, inclusive no que diz respeito a regulação da economia. À época, Habermas acreditava que a economia seria concebida predominantemente em função de conflitos e demandas resolvidas politicamente. Essa concepção habermasiana de um desenvolvimento econômico organizado politicamente é representada na adoção do conceito de capitalismo organizado, em oposição ao capitalismo liberal. Nas palavras do autor:

A separação entre Estado e sociedade, típica na fase liberal do desenvolvimento capitalista, foi suprimida no estágio do capitalismo organizado em razão de um entrelaçamento recíproco. O âmbito do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social necessita tanto de uma configuração e de uma administração centralizadas que a sociedade civil, outrora constituída por pessoas privadas segundo regras de livre mercado, tem de já poder ser mediada politicamente em muitos domínios de seus intercâmbios (HABERMAS, 2013, p. 351)

Em virtude dessa mediação política, no contexto de países de capitalismo avançado, Habermas entendia que o padrão de vida teria se elevado tanto em meados do século passado, “incluindo também amplas camadas da população, que o interesse na emancipação da sociedade não poderia mais ser imediatamente articulado em expressões econômicas”. A alienação teria perdido “a forma economicamente evidente da miséria”. Ademais, ao trabalho alienado teria se somado o pauperismo de um tempo livre também alienado de “forma sublimada e não específica de classes”. Do ponto de vista da dominação, assegurado um status político e

---

<sup>1</sup> Composta por três livros: *O processo de produção do capital*; *O processo de circulação do capital*; *O processo global da produção capitalista*, publicados respectivamente em 1867, 1885 e 1894.

econômico da população, as relações de poder teriam assumido a forma de coerções anônimas baseadas em controles indiretos. Assim, aqueles “que se mantêm obedientes e são bem integrados podem fazer com consciência de sua liberdade exatamente aquilo que deveriam fazer” (HABERMAS, 2013, p. 352).

Com o direito materializado do Estado social, as ideias de liberdade e de igualdade, para além da formalidade do igual tratamento perante a lei e da liberdade de fazer tudo que a lei não proíbe, se vinculam também a posse dos recursos materiais necessários para o aproveitamento das oportunidades sociais. A própria ideia de segurança se torna mais abrangente do que a proteção à vida e à propriedade, englobando também, por exemplo, a ideia de seguridade social para o cidadão trabalhador e cliente do Estado. Em síntese, Habermas acredita que, na medida em que o mercado não foi capaz de organizar a sociedade de maneira satisfatória, o Estado social que se firma pós Segunda Guerra assume essa responsabilidade.

Em vista disso, a ideia de que o proletariado não teria nada a perder, senão os seus grilhões, também não se verificaria mais, ao menos não no diagnóstico habermasiano. Nessa conjuntura, a “exclusão da disposição sobre os meios de produção não estaria mais ligada à privação de compensações sociais (renda, educação, segurança, etc.)”, de modo que a situação objetiva do proletariado também não estaria mais vinculada a uma experiência subjetiva específica ou a uma consciência de classe. Em outras palavras, ainda que a massa da população seja proletária, a

consciência de classe que um dia foi revolucionária, hoje não é mais verificada nem nas camadas nucleares da classe trabalhadora. Sob tais condições, toda teoria revolucionária carece de seu destinatário; por isso, os argumentos não podem mais ser transpostos em propagandas. À cabeça da crítica, mesmo que ainda que existisse, falta o coração; assim, Marx teria hoje de abandonar a esperança de que a teoria se transformaria em poder material logo que atingisse as massas (HABERMAS, 2013, p. 353).

Sendo assim, uma ortodoxia marxista não faria mais do que estabelecer “subculturas amuralladas y carentes de efectos políticos” (HABERMAS, 1999, p.233). Na medida em que o proletariado supostamente se dissolve enquanto proletariado, “as frustrações se tornam mais furtivas, mas talvez nunca tão corrosivas”, afirma o autor. Por isso, no capitalismo organizado, a crítica deveria se deslocar da esfera das necessidades básicas, do contexto objetivo de alienação e dominação, para o que ele chama, nesse momento, de esfera da cultura.

Onde o capitalismo organizado, sem imobilizar os conflitos econômicos por meio da coerção institucional de um regime de obrigatoriedade, ou sem ter de acabar em uma expansão militar, afirma uma relativa estabilidade em um nível elevado de produção e de emprego, ali também a crítica terá de procurar satisfazer as necessidades que foram recusadas ou deslocadas mais na esfera da cultura do que em relação as

chamadas *basic needs*. A crítica segue, com isso, apenas as próprias forças repressivas que passaram tendencialmente dos mecanismos econômicos do mercado do tempo livre, nos termos da psicologia social – o consumo manipulado da cultura talvez apenas confirme uma antiga relação de poder em uma nova forma (HABERMAS, 2013, p. 353).

Para além da transformação dos contextos de poder – dominação e alienação deslocadas para a esfera cultural da sociedade – interessa especificamente à presente pesquisa o fato de que: ainda que a crítica da economia política seja um referencial teórico e histórico para a compreensão habermasiana do mercado capitalista, isso não impede o autor de defender a concepção de que no capitalismo organizado existiria uma relativa estabilidade em um nível elevado de produção e de emprego. No capitalismo organizado, mediado politicamente, Habermas afirmou que a racionalização científica e tecnológica poderia aumentar a produtividade a ponto de assegurar um crescimento econômico isento de crises econômicas, mas não de distúrbios subjetivos.

Para compreender melhor a hipótese habermasiana é necessário fazer um excursão a *O capital*, de Marx, bem como a sua recepção crítica por Habermas. Imbuído do desejo de “compreender Marx melhor do que ele próprio se compreendeu” (HABERMAS, 2013, p. 375), as críticas que Habermas tece à *Teoria do valor trabalho* e à *Lei tendencial da queda da taxa de lucro* são centrais para a sua própria interpretação da economia política. Essa interpretação conduz o autor ao conceito de capitalismo organizado e, por consequência, o afasta do diagnóstico marxiano de que o desenvolvimento capitalista seria contraditório e propenso a crises econômicas.

Como na obra *O capital*, a exposição deve começar pela categoria da mercadoria, categoria básica e ponto de partida da explicação da economia de mercado capitalista. Uma receita de bolo, uma obra de arte, um trator, uma mesa, qualquer coisa que satisfaça ao menos uma necessidade é uma mercadoria. Portanto, todas as mercadorias são úteis de alguma forma. “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão”. (MARX, 2013, p.113).

Essa utilidade é o valor de uso, um pressuposto para a troca equivalente de mercadorias. Para Marx, a economia capitalista é entendida como uma economia de trocas equivalentes, mediadas pelo dinheiro, na qual a produção depende da troca fundamental entre capital e força

de trabalho<sup>2</sup>. Não obstante, Marx afirma que o valor de uso não serve como medida para determinar a equivalência das trocas de mercadorias no mercado. Segundo o autor, a medida para esta equivalência é o valor. O valor de uma mercadoria não se confunde com sua utilidade, seu valor é determinado pela quantidade média de horas de trabalho socialmente necessárias para a sua produção. Sendo este o duplo aspecto da mercadoria: valor de uso e valor (MARX, 2013, p. 123).

Pressuposta a equivalência das trocas, Marx defendeu que a única possibilidade de um capitalista dispor, após a venda da mercadoria produzida em seus meios, de valor superior ao valor gasto na compra das mercadorias necessárias para a própria produção, é: consumindo durante o processo produtivo uma mercadoria capaz de agregar mais valor à mercadoria final do que aquele pelo qual ela foi comprada, aquele que ela vale em termos de horas de trabalho. Em outras palavras, para que o dinheiro gasto na produção seja maior após a venda da mercadoria produzida, ao menos uma das mercadorias utilizadas na produção tem que gerar mais valor do que ela custou inicialmente.

Marx afirmou que o portador de capital encontra uma única mercadoria capaz de produzir, durante o processo produtivo, mais valor do que ela custa no início do processo: a força de trabalho humana. Isso, porque o valor da mercadoria força de trabalho, assim como ocorre com todas as outras mercadorias, é determinado pela quantidade média de horas de trabalho socialmente necessárias para sua produção. O custo da força de trabalho simples se resume, portanto, em: alimentação, vestuário e moradia, ou seja, o suficiente para a sobrevivência e reprodução do trabalhador (MARX, 2013, p. 338). Dessa maneira, o valor da força de trabalho não está relacionado ao valor que um trabalhador é capaz de gerar enquanto produz mercadorias: o trabalhador não recebe pelo que sua força produz, mas sim para continuar produzindo.

Caso o trabalhador recebesse o que ele produz, todo valor que ele agrega na mercadoria final, ao invés de receber o que ele vale em termos de quantidade média de horas de trabalho socialmente necessárias para sua produção e reprodução, o capital final não seria maior do que aquele inicialmente investido na produção. Para haver autovalorização do capital, cada trabalhador tem que realizar o trabalho necessário para o seu salário e um tempo a mais de trabalho para uma taxa de lucro adequada aos padrões do mercado. Assim, o mais-trabalho

---

<sup>2</sup> Historicamente, o trabalhador não se encontra na posse das condições objetivas de trabalho (MARX, 2013, p. 689 e ss.).

agrega mais-valor à mercadoria final, possibilitando que ela tenha um valor agregado superior ao valor de todas as mercadorias que foram necessárias para sua produção<sup>3</sup>.

De acordo com a elaboração de Marx, o capital é organicamente composto de capital variável e capital constante. A força de trabalho é entendida como o capital variável, um valor que se autovaloriza durante a produção. O capital constante, por outro lado, composto pela maquinaria e demais condições objetivas do trabalho, não gera mais valor, apenas transfere valor para a mercadoria, ou melhor, perde valor quando consumido na produção.

Entretanto, o produtor individual consegue maiores massas de lucro<sup>4</sup> ao empregar em seus meios de produção uma inovação tecnológica, podendo ser uma máquina ou um procedimento de racionalização técnica do trabalho. Isso porque, para o capitalista individual, ainda que a proporção de capital variável diminua em relação ao capital constante, ou seja, ainda que o custo de produção aumente e o lucro por mercadoria diminua, a força de trabalho é potencializada e o número de mercadorias produzidas é aumentado. Consequentemente, de modo imediato e individual, o lucro total ou a massa de lucro tende a aumentar ainda que o lucro por mercadoria ou a taxa de lucro tenda a diminuir sistematicamente. Como a produção é movida pela expectativa individual de lucro, a busca pela inovação tecnológica é própria da lógica do modo de produção capitalista.

Nessa perspectiva, com o desenvolvimento do capitalismo, existe uma tendência de aumento da técnica na produção e, conseqüentemente, de aumento da produtividade. Para Marx, aumento da produtividade necessariamente acarreta um aumento do capital constante

---

<sup>3</sup> Vale mencionar que, para Marx, apenas o trabalho produtivo gera riqueza, gera valor. Isso significa que toda sociedade, não apenas o detentor dos meios de produção, depende do mais-valor para sobreviver. É a riqueza produzida pelo trabalhador na forma de mais-valor que contempla todas as categorias que não se enquadram no sentido estrito de trabalhador produtivo (MARX, 2013, p. 227).

Na interpretação de Habermas, a “análise dessa relação não tem, como a expressão da exploração, por exemplo, dá a entender, o caráter de veredito moral (o comportamento do capitalista de modo algum tem de ser atribuído as pessoas individualmente, mas determinado objetivamente por sua posição no processo de produção)”. Nessa perspectiva, ele entende que “Marx está antes interessado de modo crítico na contraposição entre trabalho assalariado e capital (...) porque acredita ter encontrado nela a origem daquela dialética da auto desfiguração que impede que os homens se reconheçam a si mesmos enquanto sujeitos de sua história que, no entanto, o são”. Ainda segundo Habermas, “Marx afirma então que a crise do sistema capitalista tem sua origem necessariamente no processo de valorização do capital, precisamente naquela relação fundamental que está posta com a apropriação da mais-valia. Essa tese é precedida por uma outra, a saber, que o mundo, enquanto contexto de crise, está fundamentado exclusivamente desde o ponto de vista econômico, que está indissolúvelmente ligado a essa crise e que é suscetível de dissolução junto a elas” (HABERMAS, 2013, p. 388).

<sup>4</sup> A massa de lucro é a diferença entre o preço de venda e o preço de custo do total de mercadorias, enquanto a taxa de lucro é o resultado da divisão do mais-valor obtido na produção pela soma do capital total investido no processo com o capital variável consumido (Taxa de lucro=Mais-valor/Capital total + Capital variável). Isso é essencial para compreender como a massa de lucro pode aumentar mesmo com uma diminuição da taxa de lucro por mercadoria (MARX, 2017, p.272).

relativamente ao capital variável, bem como um barateamento das mercadorias. Tal compreensão é apresentada por Marx no décimo terceiro capítulo do terceiro volume *d'O Capital* como a Lei da queda tendencial da taxa de lucro.

A mesma taxa de mais-valor, com um grau de exploração constante do trabalho, seria expressa assim numa taxa decrescente de lucro, porque, com seu volume material, também aumenta, ainda que não na mesma proporção, o volume de valor do capital constante e, com isso, do capital total.

Se, além disso, partirmos do pressuposto de que essa alteração gradual na composição do capital não se opera simplesmente em esferas isoladas da produção, mas, em maior ou menor grau, em todas ou pelo menos nas esferas decisivas da produção e que, portanto, essas alterações afetam a composição orgânica média do capital total existente numa determinada sociedade, chegaremos necessariamente à conclusão de que crescimento gradual do capital constante em proporção ao variável tem necessariamente como resultado uma queda gradual na taxa geral de lucro, mantendo-se constante a taxa do mais-valor, ou seja, o grau de exploração do trabalho pelo capital. Porém, vimos que constitui uma lei do modo de produção capitalista que, conforme este se desenvolve, opera-se uma diminuição relativa do capital variável em relação ao capital constante e, assim, em proporção ao capital total mobilizado. Isso significa apenas que o mesmo número de trabalhadores, a mesma quantidade de força de trabalho tornada disponível por um capital variável de volume de valor dado, mobiliza – elabora, consome produtivamente –, em consequência dos métodos de produção peculiares que se desenvolvem no interior da produção capitalista, uma massa sempre crescente de meios de trabalho, maquinaria e capital fixo de todo tipo, matérias-primas e materiais auxiliares, no mesmo intervalo de tempo e, por conseguinte, também um capital constante de volume de valor sempre crescente. Essa diminuição relativa crescente do capital variável em relação ao capital constante e, assim, ao capital total, é idêntica ao aumento progressivo da composição orgânica do capital social em sua média. E, do mesmo modo, não é mais que outro modo de expressar o desenvolvimento progressivo da força produtiva social do trabalho, que se revela precisamente no fato de que, graças ao emprego crescente de maquinaria e de capital fixo em geral, o mesmo número de trabalhadores transforma em produtos uma quantidade maior de matérias primas e materiais auxiliares no mesmo tempo, ou seja, com menos trabalho. A esse crescente volume de valor do capital constante – embora ele só represente de forma longínqua o crescimento da massa real dos valores de uso, das quais o capital constante é materialmente constituído – corresponde um crescente barateamento do produto. Cada produto, considerado em si mesmo, contém uma soma de trabalho menor que nos estágios inferiores da produção, nos quais o capital desembolsado em trabalho se encontra em proporção incomparavelmente maior em relação ao capital desembolsado em meios de produção. Portanto, a série hipoteticamente formulada no início expressa a tendência efetiva da produção capitalista. Com a queda progressiva do capital variável em relação ao capital constante, a produção capitalista gera uma composição orgânica cada vez mais alta do capital total, que tem como consequência imediata o fato de que a taxa do mais-valor, mantendo-se constante e inclusive aumentando o grau de exploração do trabalho, se expressa numa taxa geral de lucro sempre decrescente. (...) A tendência progressiva da taxa geral de lucro à queda é, portanto, apenas uma expressão, peculiar ao modo de produção capitalista, do desenvolvimento progressivo da força produtiva social do trabalho. Não dizemos, com isso, que a taxa de lucro não possa cair provisoriamente por outras razões, mas demonstramos como uma necessidade evidente, com base na própria essência do modo de produção capitalista, que no progresso deste último a taxa média geral do mais-valor tem necessariamente de se expressar numa taxa geral decrescente de lucro (MARX, 2017, p. 249-251).

Com isso, ainda que o desenvolvimento científico possa racionalizar a produção, potencializando a força de trabalho e aumentando a produtividade sem aumentar a jornada ou



o capital constante em termos de maquinaria, a taxa de lucro tende a diminuir. Isso, porque o aumento relativo do capital constante e a queda dos lucros se devem fundamentalmente ao fato de que, com o aumento da produtividade, um mesmo trabalhador consegue produzir um número maior de mercadorias. É isso que se compreende a partir d'*O Capital: a Lei tendencial da queda da taxa de lucro* é “uma lei cuja aplicação absoluta é contida, refreada e enfraquecida por circunstâncias-contra arretantes, o que não lhe tira o caráter de uma lei geral que atua como tendência” (MARX, 2017, p. 273).

Na medida em que as mercadorias produzidas têm menos valor agregado em termos de quantidade de horas de trabalho necessárias para a sua produção na média social, a composição orgânica do capital se altera no sentido da diminuição do capital variável em relação ao constante. Visto que, para o autor, o mais-valor provém do capital variável e o lucro, por sua vez, do mais valor, o aumento da produtividade traz consigo uma tendência de queda na taxa de lucro por mercadoria. Nesse enquadramento, quando a taxa de lucro atinge índices muito baixos em relação ao passado recente, emergiria um contexto objetivo de crise. Assim, a Lei da queda tendencial da taxa de lucro pode ser interpretada como uma tendência do capitalismo de suprimir a possibilidade de realização de seu próprio imperativo, uma tendência à crise.

Entretanto, conforme já mencionado, Habermas defendeu, nos anos de 1960, que as categorias desenvolvidas por Marx para uma crítica da economia política não teriam sido reconhecidas pelo marxismo em seu caráter plenamente histórico (HABERMAS, 2013, p. 384). Segundo ele, o próprio Marx buscou demonstrar que, com o aumento da tecnologia e do capital constante, sistemicamente, a diminuição do lucro é maior que a diminuição dos custos, ou seja, provar a prevalência da queda tendencial da taxa de lucro frente à potencialização do trabalho humano e o conseqüente aumento da produtividade. Todavia, Habermas afirmou que os argumentos marxianos não bastaram para tanto. Para ele, a *Lei tendencial da queda da taxa de lucro* demonstrou a dependência de duas grandezas, a taxa de lucro e a taxa de mais valor, mas não permite afirmar como essa dependência vai ocorrer fora do contexto histórico do século XIX, se pode ou não ser afetada por outras circunstâncias (HABERMAS, 2013, p.392)

Nesse sentido, longe de se afastar do marxismo, ainda que discordando radicalmente das leituras ortodoxas, Habermas busca interpretar a obra de maturidade de Marx, mesmo que a partir de mediações com escritos anteriores. Ele entende que é possível encontrar nos *Grundrisse: esboços da crítica da economia política*, “uma reflexão bem interessante da qual se depreende que o próprio Marx considerou o desenvolvimento científico das forças técnicas de produção como possível fonte de valor”. Habermas afirma que Marx cogitou restringir “ali

o pressuposto da *Teoria do valor-trabalho*, segundo o qual o quantum de trabalho empregado é o fator decisivo de produção de riqueza” (HABERMAS, 2013, p. 394).

Na medida em que se desenvolve a grande indústria, a criação da riqueza real se torna menos dependente do tempo de trabalho [...] do que do poder dos agentes que são colocados em movimento durante o tempo de trabalho, e o próprio movimento não está por sua vez em nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas depende antes do estágio geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da utilização dessa ciência sobre a produção (MARX, GRUNDRISSE, p. 529 apud HABERMAS, 2013, p. 395).

No caso de uma produção amplamente automatizada onde “a criação de valor foi transferida do trabalho imediatamente produtivo para a ciência e a tecnologia” (HABERMAS, 2013, p. 398),

o homem passa a se comportar, antes, como o vigilante e regulador do próprio processo de produção. O trabalhador se coloca junto ao processo de produção em vez de ser seu agente principal. Nessa transformação não está em jogo nem o trabalho imediato que o homem desempenhava, nem o tempo que ele trabalhava, mas antes a apropriação de sua força produtiva geral, sua compreensão da natureza e a dominação da mesma, que aparece como a grande coluna da produção e da riqueza. Logo que o trabalho na forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa e tem de deixar de ser sua medida (MARX, GRUNDRISSE, p. 592 apud HABERMAS, 2013, p. 398).

“Marx, no entanto, abandonou esse pensamento revisionista”. Por isso, para Habermas, a crítica da economia política teria desconsiderado o avanço no conhecimento tecnológico que não tem por consequência um aumento de capital constante, ou melhor:

a lei da queda tendencial da taxa de lucro levaria em consideração de uma forma específica a introdução de máquinas que reduzem o trabalho apenas quando o *advance in technical knowledge* também passar a formar parte de maneira explícita da expressão de valor adicional do capital constante (HABERMAS, 2013, p. 394).

A época, Habermas entenderia que, no caso de relevante desenvolvimento científico e tecnológico, “não poderia ser ignorado pela *Teoria do valor* aquele tipo de trabalho que, ainda que não propriamente produtivo, é empregado para elevar o grau de produtividade do trabalho” (HABERMAS, 2013, p. 394).

Tal qual a própria expressão grau de exploração do trabalho indica, ao falar de modificações históricas da taxa de mais valia, Marx pensa inicialmente naquela exploração física que, a partir das forças de trabalho, extrai uma taxa crescente de mais-trabalho: ele pensa na aceleração do trabalho e no prolongamento do tempo de trabalho. Naturalmente, ele também leva em consideração outros métodos: a elevação da produtividade do trabalho mediante a racionalização da organização do trabalho e uma mecanização do processo de produção. No entanto, ele também concebe essa apropriação da mais valia segundo o modelo grosseiro daquela exploração: tanto aqui quanto lá a taxa de mais valia é considerada como uma grandeza que deve ser posta na raiz do cálculo do valor como um dado histórico-natural. Assim como, por

exemplo, a coerção física, sob a qual se pode algum dia ter acelerado o tempo de trabalho, não expressa na lei do valor outra coisa que uma elevação, ela mesma não mais dedutível economicamente, da taxa de mais valor, também aquele trabalho que desenvolve os métodos para a racionalização do trabalho não encontra uma expressão de valor adequada. A expressão de valor do capital total é modificada apenas quando os métodos empregados requerem capital – como é o caso, contudo, na mecanização progressiva da produção. (HABERMAS, 2013, p. 396).

Sob esse ponto de vista e remontando a um trecho de um manuscrito de Marx, Habermas afirma que a *Teoria do valor*, segundo a qual a quantidade média de horas de trabalho necessárias para a produção de uma mercadoria determina seu valor, pode ser afetada por uma racionalização da organização do trabalho. Com isto, Habermas chama atenção para tecnologias que, segundo ele, poderiam aumentar a produtividade sem acarretar um aumento do capital constante ou da exploração trabalhista. Este tipo de racionalização baseada em trabalhos que “não são produtivos no sentido da produção imediata de bens; contudo, modificam seus pressupostos de tal forma que deles já não procede apenas mais valia, mas sim valores de troca em geral” não encontraria uma expressão adequada na teoria marxiana, mas poderia afetar a queda tendencial de lucros (HABERMAS, 2013, p. 397). Por isso, seria necessário considerar

se os trabalhos de racionalização não deveriam ser compreendidos e valorados como trabalhos produtivos de segunda ordem – na forma de uma fonte de configuração de valor que, embora não seja independente, porque se refere ao trabalho produtivo de primeira ordem, é, porém, uma fonte adicional (HABERMAS, 2013, p. 397).

Literalmente, Habermas se apoiou na compreensão de Marx sobre a economia capitalista para questionar se, um século após a publicação d’*O capital*, o capitalismo alterou seu princípio de organização. “Em tal caso, a lei do valor em sua forma clássica seria válida apenas para um estágio dado das forças técnicas de produção” (HABERMAS, 2013, p. 398). Como exemplo não apenas do caráter historicamente determinado da teoria marxiana, mas também da compreensão de Marx sobre isso, Habermas utiliza o fragmento abaixo, que diz respeito à variação dos custos de reprodução da força de trabalho no curso de acumulação do capital (HABERMAS, 2013, p. 400).

A soma dos meios de subsistência tem de ser suficiente para manter o indivíduo que trabalha enquanto indivíduo que trabalha em seu estado de vida normal. As próprias necessidades naturais, como a alimentação, vestimenta, calefação, moradia etc., são distintas segundo as peculiaridades climáticas e outras peculiaridades de cada país. De outro lado, a dimensão das então chamadas necessidades básicas, assim como a forma de sua satisfação, é o próprio produto histórico e, nesta medida, depende em grande parte da produção cultural de um país, depende, entre outras coisas, também essencialmente de saber sob quais condições, e com isso com quais costumes e demandas vitais, configurou-se a classe dos trabalhadores livres. Contrariamente a outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral. A medida média dos meios de subsistência necessários está dada

para um determinado país, em um período determinado (MARX, DAS KAPITAL, V.1, p. 179 apud HABERMAS, 2013, p. 400).

Habermas afirma que o que “Marx identifica em um estágio avançado do desenvolvimento técnico, deveria, contudo, ser levado em consideração para todo estágio”. Nesse sentido, para compreender o desenvolvimento das forças técnicas de produção para além de sua forma clássica seria necessária “a inclusão de um fator corretivo”; “uma expressão de valor que varie com o grau da produtividade do trabalho”. Assim, “não apenas a taxa de mais valia deixaria de estar determinada de antemão como uma grandeza natural; também o valor da força de trabalho poderia ser conhecido e levado em consideração em seu caráter histórico” (HABERMAS, 2013, p. 399).

Contudo, Marx não levou sistematicamente em consideração o fato de que o próprio capitalismo poderia revolucionar a determinação do valor da força de trabalho; que no curso de acumulação do capital “a dimensão das então chamadas necessidades básicas” e os “costumes e demandas vitais” também seriam ampliados com a produção geral da cultura e fundamentalmente transformados. Entretanto, o capital se reproduz em graus vertiginosamente altos e libera uma massa variada de bens de uso também para a classe trabalhadora. Por isso, seria absurdo continuar a fixar o valor da força de trabalho segundo critérios correspondentes, por exemplo, ao padrão de vida dos trabalhadores ingleses na metade do século passado; certamente não seria ainda menos absurdo medi-lo segundo o padrão cultural médio dos países avançados em termos capitalistas sem introduzir explicitamente a dimensão do elemento histórico e moral na determinação do valor da força de trabalho. Isso outra vez só seria possível se o aumento da produtividade enquanto tal interferisse no cálculo do valor” (HABERMAS, 2013, p. 401).

Em síntese, a crítica de Habermas ao caráter histórico da Teoria do valor e da *Lei tendencial da queda da taxa de lucro* viabiliza sua defesa de um projeto de desenvolvimento econômico e social através do acoplamento do mercado e do Estado, ou melhor, por meio de um sistema econômico capitalista organizado por um Estado Social. Para isso, contrariando Marx, Habermas supõe que “é possível mostrar que no interior de um sistema capitalista em expansão a mais valia alimentada da dupla fonte pode, sob certas circunstâncias, ser suficiente para assegurar simultaneamente uma taxa de lucro adequada e um nível crescente dos salários reais” (HABERMAS, 2013, p. 402).

Importante salientar que Habermas concorda com o diagnóstico de que o “sistema sempre se reproduz a partir de sua tendência de, sobre a base de relações antagônicas de produção, limitar o poder de consumo da grande massa da população”. Contudo, ele acredita que, “sob os pressupostos de uma teoria revisada do valor-trabalho, uma regulação política das relações de distribuição não seria incompatível com as condições de uma produção orientada a maximização do lucro” (HABERMAS, 2013, p.403)

Sendo assim, uma política consciente de crise, ou, melhor dizendo, a possibilidade de enfrentamento às tendências objetivas de crise econômica depende da capacidade das forças democráticas da sociedade penetrarem a economia capitalista que “se impõe como uma lei cega sobre os agentes da produção”. Fica evidente que, nesse momento, Habermas acredita que a política poderia submeter o desenvolvimento capitalista ao domínio de um “controle comum”, a leis concebidas por meio de “entendimentos associados” (HABERMAS, 2013, p.403).

Sob a perspectiva de que, “com o instrumento político conjuntural desenvolvido por Keynes, as tendências corretamente diagnosticadas por Marx podem ser repensadas e, assim, os antagonismos do sistema (capitalista) podem ser equilibrados”, Habermas afirma que

não está excluída de antemão uma democratização progressiva da sociedade no interior da ordem econômica capitalista – uma versão do socialismo democrático que, no entanto, aprendeu e conservou o suficiente de Marx para não perder de vista, ao observar por cima do desenvolvimento e da segurança do Estado social de direito, as contra tendências que, no processo de valorização do capital, ressurgem e se renovam sem cessar com perigos crescentes para as formas de governo jovens e vulneráveis das democracias de massa do Estado social (HABERMAS, 2013 p. 404-405).

Tendo em vista as tendências econômicas de auto valorização e crise objetiva, o capitalismo organizado “não pode mais ser construído como um sistema fechado”.

Ao contrário, parece que justamente para a conservação do sistema a partir de sua (sempre modificada) base da propriedade privada nos meios de produção, é preciso produzir instâncias políticas que permitam uma certa independência em face dos interesses econômicos dos donos do capital (HABERMAS, 2013 p. 407).

“Em razão da crescente auto mediação do capitalismo organizado por meio de intervenções e convenções políticas”, “o processo de acumulação pode ser refuncionalizado passando-se do móbil econômico para o político uma vez que as intervenções estatais em todo caso precisam regular e estabilizar o ciclo econômico em seu conjunto”. Evidentemente, Habermas inverte a concepção marxista de que as ações políticas seriam dependentes dos interesses econômicos (HABERMAS, 2013, p.407).

Nessa situação, na qual os interesses econômicos dependem das ações políticas, “se o desenvolvimento das forças produtivas alcançar um patamar em que a massa dos valores de uso produzidos” for capaz de satisfazer as necessidades “dentro de uma margem de ação ampliada do poder de compra”, “estaria dada a possibilidade objetiva de uma emancipação que garante aos indivíduos a abundância de uma vida liberta do trabalho necessário bem como do consumo dirigido”. Entretanto, sob as condições de um desenvolvimento econômico capitalista auto determinado “não seria possível chegar a uma decisão auto consciente dos produtores associados de restringir a acumulação” (HABERMAS, 2013, p.405-406).

## **2. CRISE DO CAPITALISMO TARDIO E DO ESTADO SOCIAL**

### **a. Crise de legitimação política do capitalismo tardio**

Logo no início do texto *O que significa crise hoje? Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, publicado em 1976, Habermas afirma que “quem utiliza a expressão capitalismo tardio afirma implicitamente que também no capitalismo regulado de maneira estatal as sociedades desenvolvidas procedem de forma contraditória ou sujeitas a crise” (HABERMAS, 2016, p. 425). Para ele, as crises estão vinculadas a perda de autonomia da sociedade e a busca por uma alternativa capaz de libertação (HABERMAS, 2016, p. 426).

Ao criticar, pela primeira vez, a ideia de que a economia capitalista seria inerentemente contraditória e tendente a crise, Marx – ao menos de acordo com Habermas – desenvolveu um conceito de crise sistêmica, objetiva, nos termos das ciências sociais ou econômicas. Em suas palavras, “Marx compreende por crise econômica o padrão de uma evolução crítica do crescimento econômico” “regulado por um mecanismo que estabelece e encobre uma relação de poder”: “a acumulação de capital está ligada a apropriação de mais valor” (HABERMAS, 2016, p. 427).

Em meados da década de 1970, mais de cem anos após a publicação de *O capital* (1867), a maior parte do marxismo continuava a defender a existência de maneira inalterada das estruturas fundamentais do capitalismo, produzindo crises econômicas em formas modificadas de manifestação. Habermas, por outro lado, insistia que após a superação econômica do capitalismo liberal e concorrencial, a organização do capitalismo teria se alterado profundamente, de modo que as crises cíclicas do capital, conforme a descrição marxista, não teriam mais correspondência com a realidade.

Como visto no capítulo anterior, a transformação do capitalismo liberal do século XIX em um mercado centralizado em grandes corporações teria propiciado um acoplamento entre economia e Estado. Para Habermas esse acoplamento é próprio de patamar avançado do processo de acumulação e está direcionado a estabilização econômica e ao controle de suas disfuncionalidades através do planejamento estatal. A dependência recíproca do mercado e do Estado é tanto maior, quanto maior for a empresa e sua relevância social.

Convém apontar que, na década de 1960 Habermas tende a defender a possibilidade de estabilização do capitalismo organizado através de intervenções estatais. Nesse momento, o capitalismo era nomeado quase exclusivamente como capitalismo organizado. Na década de 1970 o tratamento passa a ser predominantemente capitalismo tardio, entendido como a forma

contraditória e sujeita a crise que o capitalismo também pode assumir quando regulado de maneira estatal em sociedades desenvolvidas (HABERMAS, 2016, p. 425).

Em 1976, sem mencionar sua crítica à *Lei tendencial da queda da taxa de lucro* e à *Teoria do valor*, Habermas explicita que sua questão “consiste em saber se também o capitalismo tardio segue seu próprio padrão de desenvolvimento ou um padrão semelhante de desenvolvimento autodestrutivo, como o clássico do capitalismo concorrencial” e liberal (HABERMAS, 2016, p. 427).

A mesma questão havia sido levantada pouco mais de quinze anos antes, durante a reconstrução europeia pós segunda guerra. Naquele momento, o autor compreendia que o capitalismo organizado poderia, sim, seguir um princípio de organização mediado politicamente e capaz de estabilização. Isso dependeria da capacidade das forças sociais penetrarem o contexto econômico por meio do Estado social.

Entretanto, a pergunta volta a aparecer e de maneira ainda mais incisiva: “o princípio de organização do capitalismo tardio se alterou de modo que o processo de acumulação não produz mais problemas que colocam em perigo sua estabilidade?” (HABERMAS, 2016, p. 428). Como será apresentado, a investigação habermasiana resulta em uma fundamentação da tendência da crise de legitimidade política do capitalismo tardio e em três tendências de crise não específicas aos sistemas, mencionadas ao final. Contudo, ainda na mesma página em que levanta o questionamento, o autor já antecipa, de modo geral, o que está por vir:

A expressão capitalismo organizado, ou regulado de maneira estatal, se refere a duas classes de fenômenos que podem ser atribuídos a um patamar avançado do processo de acumulação: de um lado, ao processo de concentração das empresas (o surgimento de corporações nacionais, e nesse interim, também de multinacionais) e a organização de mercado de bens, de capital e de trabalho; de outro lado, ao fato de que o Estado intervencionista se insere nas crescentes lacunas funcionais do mercado. A propagação de estruturas oligopolistas de mercado significa com certeza o fim do capitalismo concorrencial: mas por mais que as empresas expandam sua perspectiva temporal e ampliem o controle sobre seu ambiente, o mecanismo de controle do mercado não é anulado por muito tempo, uma vez que as decisões de investimento ainda estão submetidas aos critérios de rentabilidade das empresas. A complementação e a substituição parcial do mecanismo de mercado pela intervenção estatal significa igualmente o fim do capitalismo liberal; mas qualquer que seja a extensão com que é reduzido de maneira administrativa o domínio do intercâmbio dos proprietários de mercadorias baseado na autonomia privada, não vigora por muito tempo um planejamento político da alocação de recursos escassos, já eu as prioridades da sociedade em seu todo se desenvolvem de forma naturalizada, a saber como consequência das estratégias privadas das empresas (HABERMAS, 2016, p. 428-429).

Para tratar da estrutura do capitalismo tardio em sociedade capitalistas avançadas, Habermas se utiliza de uma classificação tri setorial da economia, feita em referência ao modelo

norte americano: um setor de economia privada regulada pela competição; um setor de economia privada determinada pela estratégia de mercado dos oligopólios - que toleram apenas uma periferia competitiva; e um setor de economia pública controlada pelo Estado direta ou indiretamente, como os mercados armamentistas e de tecnologia espacial. Nesse contexto, apenas o setor competitivo possui indústrias de trabalho intensivo, enquanto os outros dois, monopolista e público, são marcados pelo capital intensivo.

De acordo com o diagnóstico de época habermasiano, “as estruturas do capitalismo tardio podem ser compreendidas como um tipo de formação reativa” às crises sistêmicas do capitalismo liberal – descritas pela crítica da economia política. Por isso, elas estão direcionada aos conflitos sociais, de modo a mantê-los latentes. Nas palavras do autor, para “defesa contra as crises sistêmicas, as sociedades de capitalismo tardio direcionam todas as forças sociointegrativas para o lugar do conflito mais plausível em termos estruturais a fim de mantê-lo latente da maneira mais eficaz possível” (HABERMAS, 2016, p. 432-433).

Nesse sentido, por exemplo, nos setores públicos e nos setores efetivamente oligopolizados da economia, marcados principalmente por indústrias de capital intensivo, a concorrência que marcara o capitalismo do século XIX teria sido substituída em boa medida por uma determinação política de preços, isto é, um estabelecimento de preços que não seguia a lei da oferta e da procura e a taxa de lucro definida pela concorrência, mas que se abria à possibilidade de um arbitramento resultante das capacidades de pressão de organizações sindicais e empresariais (HABERMAS, 2016, p. 428-429).

Esse tipo de compensação conforme ao sistema e os mecanismos que a tornam possível teriam trazido algumas consequências diretamente econômicas e financeiras que merecem ser destacadas: inflação duradoura; déficit nas finanças públicas; prejuízo das trabalhadoras e dos trabalhadores não organizados em instituições sindicais fortes; desenvolvimento econômico desproporcional setorial e regionalmente, de maneira igualmente dependente da capacidade organizativa de sindicatos trabalhistas e também das instituições patronais, ao que se somaria o fato de setores pautados pela competição privada de indústrias de trabalho intensivo não conseguirem racionalizar a produção na mesma velocidade que os setores oligopolistas e de setores públicos não precisarem proceder a essa racionalização em igual medida ou velocidade (HABERMAS, 2016, p. 428-434).

Não obstante, “o aparelho estatal regula o ciclo econômico em seu todo mediante o planejamento global” e “melhora as condições de valorização do capital”. O planejamento global do sistema administrativo “é determinado negativamente pelos limites da disposição autônoma privada sobre os meios de produção (...) e positivamente ao evitar instabilidades”.



Enquanto o planejamento global manipula as condições secundárias das decisões privadas das empresas a fim de corrigir o mecanismo de mercado tendo em vista seus efeitos colaterais disfuncionais, o Estado substitui o mecanismo de mercado por toda a parte onde ele cria e melhora as condições de valorização para o capital acumulado excedente (HABERMAS, 2016, p. 430).

Para “evitar riscos no quadro de um sistema de metas”, “determinado pelo equilíbrio exigido de maneira convencional entre os imperativos concorrentes do crescimento constante, da estabilidade monetária, do pleno emprego e do balanço equilibrado do comércio exterior”, a administração estatal disporia de estratégias reativas em casos de crises, tais como

medidas para regular o ciclo voltadas à política fiscal e monetária, bem como as medidas individuais que deveriam regular o investimento e a demanda total (concessão de crédito, garantias de preço, subvenções, empréstimos redistribuição secundária de renda, demandas estatais controladas pela conjuntura política, políticas indiretas para o mercado de trabalho, etc.) (HABERMAS, 2016, p. 430).

A dependência recíproca entre Estado e mercado, ou entre Estado social e capitalismo tardio é determinante para que seja imprescindível o atendimento das condições de valorização do mercado capitalista para manutenção do pleno emprego. É necessário entender o paradoxo: a tendência interna de centralização do mercado capitalista leva ao seu acoplamento ao Estado, contudo, se a economia coloca a política como prioridade, a prioridade ainda é econômica. Os conflitos baseados nos interesses de classe teriam sido apenas transferidos para dentro da política de Estado.

Além disso, o sistema administrativo do aparelho estatal precisaria conduzir político estruturalmente o capital nos setores negligenciados pelo mercado; investir em infraestrutura material (sistemas de saúde, educação, habitação, transporte, etc.) e imaterial (fomento à ciência e à tecnologia, pesquisa e desenvolvimento, mediação de patentes) e reagir aos custos sociais resultantes da produção privada (auxílio desemprego, danos ao meio ambiente, previdência social, etc.). Em síntese, o objetivo do sistema administrativo no capitalismo tardio seria o fortalecimento constante da capacidade de competição nacional, do mercado interno, dos blocos econômicos supranacionais e, no caso norte americano, da estratificação internacional determinada de maneira imperialista (responsável pelo consumo de bens improdutivos que também aquecem a economia, como os provenientes da indústria armamentista e espacial) (HABERMAS, 2016, p. 431).

Na perspectiva da legitimação da organização social, na medida em que as disfunções do mecanismo de mercado capitalista se tornam evidentes, sua legitimidade desmorona, juntamente com a ideologia burguesa. Isso também contribuiria para o aumento das funções do

Estado no que diz respeito à organização da vida em sociedade. Com o aumento das funções do Estado social, portanto, aumenta também a necessidade de legitimação. De acordo com Habermas, o “aparelho do Estado, que agora não assegura mais apenas os pressupostos para a existência do processo de produção, mas toma a iniciativa de intervir em tal processo, precisa ser legitimado nos domínios crescentes da intervenção estatal” (HABERMAS, 2016, p. 432).

Em um momento anterior, quando da universalização dos valores da ideologia burguesa, os direitos do cidadão, incluindo o de participação política, foram expandidos. Assim, a obtenção de legitimidade passou a depender dos mecanismos do sufrágio universal. Contudo, a ampla participação dos cidadãos nos processos de formação política da vontade, ou seja, a democracia material, tenderia a evidenciar a contradição entre produção socializada administrativamente e apropriação privada dos valores produzidos. Para impedir a tematização dessa contradição e garantir estabilidade econômica no capitalismo tardio, o sistema administrativo deve ser suficientemente autônomo em relação à formação legitimadora da vontade; deve conquistar a lealdade das massas, mas evitar sua participação. Essa situação é temporariamente resolvida pelas instituições e procedimentos da democracia formal.

O recorte das instituições e dos procedimentos da democracia formal cuida para que as decisões administrativas passem ser tomadas de maneira relativamente independente dos fins e motivos concretos dos cidadãos. Uma ampla participação dos cidadãos nos processos de formação política da vontade – portanto, democracia material – iria lançar luz sobre a contradição entre a produção socializada de maneira administrativa e uma forma tanto agora quanto antes privada de apropriação dos valores produzidos. Para se livrar desta contradição da tematização, o sistema administrativo tem de ser suficientemente autônomo em relação à formação legitimadora da vontade. Isso ocorre mediante um processo de legitimação que conquista a lealdade das massas, mas evita a participação. Em meio a uma sociedade em si política, os cidadãos desfrutam do status de cidadãos passivos com direito à conservação da aclamação (HABERMAS, 2016, p. 432).

Para demonstrar como a tematização da apropriação privada dos valores produzidos socialmente surge como um problema no capitalismo tardio e como a democracia formal, suposta solução para esse problema, acaba por gerar crises de legitimidade política, Habermas se apoia, de maneira crítica, na tese amplamente difundida entre os marxistas segundo a qual as estruturas capitalistas fundamentais continuam a existir de maneira inalterada, produzindo crises econômicas em formas modificadas de manifestação. Essa tese pode ser encontrada em duas versões.

De acordo com a primeira versão, a teoria ortodoxa do Estado, o acoplamento entre Estado e economia não altera o caráter inconsciente e totalizante do processo econômico. Para essa corrente, as atividades do aparelho estatal, assim como os processos de troca do capitalismo liberal, obedecem aos imperativos econômicos de autovalorização do modo de

produção capitalista. Dessa maneira, a política não poderia, como imagina Habermas, “compensar por muito tempo a tendência de queda da taxa de lucro, mas na melhor das hipóteses apenas media-la, isto é, consuma-la com os próprios meios políticos” (HABERMAS, 2016, p. 439).

Sob essa perspectiva, a “substituição das funções do mercado pelas funções do Estado não altera o caráter inconsciente do processo econômico”. A tendência de crise do capital assume formas modificadas de manifestação (crises de finanças públicas, inflação duradoura, etc.). Contudo, a tendência de crise, mais uma vez, seria determinada pela *Teoria do valor* e pela *Lei tendencial da queda da taxa de lucro*; ou seja, pela “assimetria estruturalmente imposta no processo de troca entre trabalho assalariado e capital”. Nas palavras de Habermas, para essa corrente marxista:

o Estado não pode nem interferir substancialmente na estrutura financeira sem provocar uma paralisação no investimento, nem consegue evitar por muito tempo as vagas cíclicas do processo de acumulação, ou seja, as tendências de estagnação produzidas de maneira endógena (HABERMAS, 2016, p. 439).

Em relação a essa tese, Habermas argumenta que confia muito pouco ao Estado. Para ele, a inserção do Estado no processo de troca capitalista teria alterado aspectos determinantes do próprio processo de valorização. A partir do acoplamento entre economia e Estado, nos termos da democracia formal, o sistema administrativo teria estratégias reativas que poderiam ser utilizadas com a finalidade de “evitar reativamente o surgimento de crises” (HABERMAS, 2016, p. 440).

Habermas afirma que é uma questão empírica saber se a substituição do ciclo de crises econômicas por uma crise duradoura das finanças públicas e pelo aumento da inflação indica “o controle exitoso da crise econômica ou apenas seu adiamento temporário no sistema político”. Isso, por sua vez, dependeria de que fosse

o capital empregado de maneira indiretamente produtiva na pesquisa, desenvolvimento e educação objetiva um aumento da produtividade do trabalho, a elevação da taxa de mais valia e o barateamento dos componentes fixos do capital, os quais seriam suficientes para manter em movimento o processo de acumulação (HABERMAS, 2016, p. 441).

Por outro lado, a segunda versão da teoria marxista do Estado defende que o Estado percebe e persegue os interesses dos capitalistas monopolistas unidos, tornando a acumulação do capital o conteúdo de seu planejamento político. Isso se justificaria, em tese, porque estariam convergindo os interesses corporativos privados e os interesses de estabilidade sistêmica estatal, formando um interesse total capaz de fortalecer os monopólios reunidos com a ajuda do

aparelho de Estado agindo de maneira consciente. “Esta teoria da agência, talhada para o capitalismo tardio, considera o Estado não um órgão cego do processo de valorização, mas um conjunto potente de capitalistas, tornando a acumulação do capital o conteúdo de seu planejamento político” (HABERMAS, 2016, p. 441).

Habermas considera que essa segunda versão da teoria marxista do Estado, de maneira oposta à versão ortodoxa, desconhece os limites do planejamento administrativo no capitalismo tardio. Nesse sentido, o autor não acreditava na possibilidade do sistema administrativo do capitalismo tardio planejar ativamente e impor uma estratégia econômica central. Para ele, “a forma de movimento das burocracias planejadoras consiste em evitar reativamente as crises” (HABERMAS, 2016, p. 441).

Sendo assim, a imposição dos interesses parciais organizados não universalizáveis não decorreria da ação estatal, mas da maneira incompleta com que as burocracias são coordenadas e da escassa capacidade de percepção e de planejamento do sistema administrativo. Nas palavras do autor: as “investigações sobre recrutamento, composição e interação das elites do poder não podem explicar de maneira convincente os nexos funcionais entre sistema administrativo e econômico” (HABERMAS, 2016, p. 442).

Em síntese, para Habermas, o funcionamento do Estado no capitalismo tardio não poderia ser explicado adequadamente pelo modelo do órgão executivo inconscientemente regido pelas leis econômicas, tampouco pelo modelo que o considera um agente consciente das grandes corporações. Ele considera “insuficientes ambas as versões da teoria econômica da crise. Uma versão confia muito pouco ao Estado, a outra exige demais do aparelho de Estado” (HABERMAS, 2016, p. 440).

Distintamente, Habermas defendeu, junto com Claus Offe, “a tese segundo a qual sociedades do capitalismo tardio são confrontadas com duas dificuldades, ambas decorrendo do fato de que o Estado tem de preencher as crescentes lacunas funcionais do mercado” na medida em que se propõe a estabilizar suas relações: a racionalidade das decisões e a legitimidade do poder (HABERMAS, 2016, p.442).

Como dito, Habermas enxerga a atuação do Estado perante o desafio de conciliação entre capitalismo e democracia como uma atuação nitidamente reativa: ao Estado não é dado de antemão estabelecer um planejamento global da economia, posto que, se o fizesse, já não se trataria de uma economia de mercado; todavia, embora impossibilitado de buscar evitar previamente distúrbios no, e derivados do, setor econômico, cabe ao Estado reagir a esses distúrbios, lidando da melhor maneira possível com seu impacto na sociedade.

Nesse contexto, as ações reativas do Estado necessitam responder adequadamente a duas exigências: a racionalidade das decisões e a legitimidade do poder. A primeira diz respeito ao *output*, a como são enxergadas as decisões de atuação de um Estado que precisa agir em um quadro de recursos escassos. A segunda refere-se ao *input*, ao apoio legitimador com o qual o Estado conta, ou não, para levar adiante suas decisões de atuação. Internamente relacionadas, essas duas exigências tendem a produzir um emaranhado de tensões, nos termos dos parágrafos que se seguem (HABERMAS, 2016, p. 443).

Decerto, o aparelho de Estado se encontra, no capitalismo tardio, diante de duas tarefas: externamente deve recolher impostos e utilizá-los de maneira racional para evitar, na maior medida possível, os efeitos colaterais disfuncionais da produção capitalista; internamente, essas operações devem seguir um padrão reconhecível de prioridades, de modo a satisfazer a necessidade de legitimação do poder.

Para tornar isso mais claro, tomemos como exemplo as dificuldades prementes das finanças públicas que hoje todas as sociedades do capitalismo tardio tem de enfrentar. O fisco, como mencionado, é sobrecarregado com os custos gerais de uma produção cada vez mais socializada: ele suporta os custos da concorrência internacional e os custos para a demanda por bens de uso improdutivos (armamento e viagem espacial); ele suporta os custos para as operações de infra estrutura ligadas imediatamente à produção (sistema de transporte, progresso técnico científico, formação profissional); ele suporta os custos para o consumo social ligado de forma mediada à produção (construção de habitações, transporte, saúde lazer, educação, seguro social); ele suporta os custos para a assistência social dos desempregados; e finalmente os custos externos da poluição ambiental decorrente da produção privada. Em última instância, esses gastos são financiados pelos impostos.

O aparelho do Estado se encontra assim simultaneamente diante de duas tarefas: de um lado, ele deve recolher a massa de impostos exigida por intermédio da taxação de lucros e renda e utiliza-la de modo tão racional que os distúrbios críticos no crescimento possam ser evitados; de outro lado, a arrecadação de impostos, o padrão reconhecível da prioridade de sua utilização e as próprias operações administrativas devem ser obtidos de tal maneira que a necessidade de legitimação surgida possa ser satisfeita. Se o Estado falha ao considerar uma dessas tarefas, surge um déficit na racionalidade administrativa; se falha ao considerar a outra tarefa, surge um déficit de legitimação (HABERMAS, 2016, p.443).

Portanto, a face externa do Estado consiste em decisões administrativas impostas de maneira soberana. Os distúrbios que por ventura impeçam à administração de cumprir as funções de controle e regulação, transferidas do sistema econômico, são chamados de crises de racionalidade e causam a desorganização de esferas da vida. A face interna do Estado, por sua vez, se serve do poder legítimo e, por isso, em um contexto de democracia formal, necessita da lealdade das massas. A crise de legitimação ocorre quando o Estado não detém mais a legitimidade ou a lealdade da qual depende internamente para governar. Vale ressaltar que não necessariamente a crise de racionalidade gera uma crise de legitimação, já que essa legitimidade

pode ser suprida de outras maneiras, ainda que apenas temporalmente, como será analisado adiante.

*Sobre as teorias da crise de legitimação*, Habermas afirma que não existe nada de misterioso em seu surgimento: “para o planejamento administrativo, o poder legítimo tem de estar à disposição”. Além disso, com o aumento do âmbito de atuação estatal em decorrência das exigências de contrabalanceamento das contradições econômicas, intensifica-se a exigência de justificação das políticas de Estado: um Estado que faz muito pouco tem, por definição, muito menos a justificar perante a sociedade que lhe corresponde do que um Estado que amplia seu rol de atividades.

Assim, a ampliação das matérias sociais elaboradas administrativamente pelo Estado teria aumentado ainda mais essa necessidade de legitimação, o que indicaria, para Habermas, que “as sociedades do capitalismo tardio caíram na urgência da legitimação”.

Por exemplo, enquanto a educação é um tema privado o Estado não é chamado a prestar contas e a justificar tal ou qual conteúdo curricular; tão logo passe a ofertar uma educação pública com custos específicos e com um conteúdo ensinado específico, a necessidade de justificação acompanha *pari passu* a própria oferta pública do ensino.

Enquanto a administração escolar precisava apenas codificar um cânone que havia sido construído de maneira naturalizada, subjaz ao planejamento do *curriculum* a premissa de que o padrão da tradição também poderia ser outro: o planejamento administrativo produz uma pressão universal à justificação em relação a uma esfera que se caracterizara justamente pela força da autolegitimação (...) Uma consciência da contingência é produzida (...) A formação escolar formal já se encontra na idade pré-escolar em concorrência com a educação familiar (...) Em todos esses âmbitos, o planejamento administrativo possui efeitos involuntários de inquietação e publicização, enfraquecendo o potencial de justificação de tradições enxotadas de sua naturalização. Uma vez que seu caráter inquestionável é destruído, a estabilização de pretensões de validade só pode resultar de discursos. (HABERMAS, 2016, p.446).

Em outras palavras, quanto mais expande seus programas sociais enquanto procura lidar com o risco constante da crise de racionalidade, mais o Estado de Bem-Estar Social necessita assegurar a legitimidade de seu poder perante a população. Ocorre que as auto-compreensões culturais da sociedade, que até então “eram condições secundárias do sistema político, são incorporadas ao âmbito de planejamento da administração”. Assim, “o planejamento administrativo produz uma pressão universal à justificação em relação a uma esfera que se caracteriza justamente pela força da autolegitimação”. Dessa forma, “uma consciência da contingência é produzida para os conteúdos da tradição”. “Enxotadas de sua naturalização”, as tradições perdem potencial de justificação (HABERMAS, 2016, p.443).

Nesse contexto, a legitimidade política precisa ser satisfeita com base no direito do sufrágio universal.

Ora, o capitalismo liberal – e isso é algo que pode ser explicado a partir dos contextos das revoluções burguesas – havia se constituído nas formas da democracia burguesa. Por isso, a necessidade crescente de legitimação precisa hoje ser satisfeita com os meios da democracia política (com base no direito de sufrágio universal) (HABERMAS, 2016, p.443).

Sendo assim, o sistema administrativo precisaria considerar os interesses universalizáveis da população – “na medida em que é necessário fazer com que o nível de lealdade das massas não caia abaixo da marca de uma perda de legitimação prenhe de conflitos” – mas não poderia abandonar seu papel de capitalista geral perante os interesses conflitantes das diversas frações do capital. “Para abrir o caminho da negociação através de pretensões concorrentes” o sistema administrativo precisaria, então, sondar as margens de três domínios de interesses (interesses capitalistas em particular, capitalistas em geral e interesses universalizáveis) (HABERMAS, 2016, p.444).

Para Habermas, uma teoria da crise precisa explicar como o sistema administrativo do capitalismo organizado encontra não apenas dificuldades ou déficits de legitimidade, mas problemas irresolúveis na tentativa de conciliar os interesses universalizáveis da população com os interesses não universalizáveis das diversas frações do capital. Isso, porque ainda que o sistema administrativo do capitalismo tardio pudesse aumentar a produtividade do trabalho e distribuir os lucros; ainda que pudesse assegurar um crescimento econômico isento de crises econômicas, mesmo que não isento de distúrbios subjetivos; ainda assim, esse sistema seria orientado por prioridades que se formariam independente dos interesses universalizáveis da população.

O autor entende que, decerto, o padrão de prioridades da ação estatal resultaria de uma estrutura de classes mantida em latência e não de uma conciliação igualitária de interesses. A determinação das prioridades da ação estatal de acordo com essa estrutura de classes seria, em um contexto de democracia formal, a causa do déficit de legitimidade do sistema administrativo no capitalismo tardio (HABERMAS, 2016, p.447).

Entretanto, para Habermas, o Estado pode escapar temporariamente da culminação dos problemas de legitimação. Nesse sentido, existem ao menos duas maneiras de adiar a crise de legitimação. A primeira exige que o sistema administrativo distancie a política econômica do debate público e da formação legitimadora da vontade. Para isso, podem ser utilizadas estratégias como “a personalização de questões objetivas, o uso simbólico de procedimentos de

audiência, juízos de especialistas, fórmulas jurídicas encantadas” e também as técnicas de publicidade que confirmam e exploram as estruturas de preconceitos já existentes.

Ademais, mediante apelos sentimentais, podem ser provocados motivos inconscientes que adornam positivamente determinados conteúdos e desvalorizam outros. Vale salientar, contudo, que não há uma produção administrativa de sentido, mas um desgaste ideológico de valores culturais. Devido à diferença estrutural entre âmbitos de ação administrativa e âmbitos da tradição cultural, o sistema cultural se mostra resistente às tentativas de suprimir os déficits de legitimação através da manipulação ou da criação de sentido, porque a maneira de

obtenção de legitimação é autodestrutiva tão logo o modo de obtenção é percebido. Um limite sistemático para tentativas de equiparar o déficit de legitimação por meio da manipulação calculada consiste assim na diferença estrutural entre domínios da ação administrativa e da tradição cultural (HABERMAS, 2016, p.445).

Outra maneira de adiar a tematização da apropriação privada dos valores produzidos socialmente e a crise de legitimidade do capitalismo tardio é através de compensações conforme o sistema. Como o sentido da vida social é um recurso cada vez mais escasso, no público de cidadãos aumentam as expectativas controláveis pelo dinheiro e pelo poder. Ambos substituem o compartilhamento de sentido e a necessidade de justificação da ação, de legitimação do poder. Porém, quanto maior o déficit de legitimação, maior a demanda por compensações conforme o sistema.

Uma crise de legitimação surge apenas quando as pretensões de compensações conformes o sistema aumentam mais rápido que a massa de valor disponível ou quando surgem expectativas que não podem ser satisfeitas através de compensações conformes ao sistema (HABERMAS, 2016, p. 448).

Em um contexto no qual as expectativas de compensações conforme ao sistema não podem ser satisfeitas pelos recursos disponíveis para sistema administrativo, ou seja, em um contexto de crise de legitimação, Habermas suscita algumas reflexões. A primeira delas é: sobre a razão pela qual a democracia formal seria preservada, ou melhor, o porquê no seria instaurada uma “variante autoritária e conservadora do Estado de bem-estar social que reduz a participação política dos cidadãos a uma medida sem riscos” ou uma “variante autoritária e fascista de um Estado que conta com um nível relativamente alto de mobilização duradoura por parte da população”.

Para o autor, o capitalismo desenvolvido é mais compatível com “a constituição de uma democracia de massas própria de Estados com concorrência de partidos”. O que Habermas conceitua nesse momento como sistema sociocultural da sociedade seria responsável pela



incompatibilidade do autoritarismo com o capitalismo desenvolvido, na medida em que esse “cria pretensões que não podem ser satisfeitas nos sistemas constituídos de maneira autoritária” (HABERMAS, 2016, p.449).

Em segundo lugar, o autor questiona o motivo pelo qual os níveis de pretensão não se manteriam dentro de limites operáveis pelo sistema administrativo, mesmo em um contexto no qual o sistema administrativo não poderia arcar com os custos da satisfação das expectativas de compensações. Nas palavras do autor:

Na medida em que o programa do Estado de bem-estar social, juntamente com uma disseminada consciência tecnocrática comum (a qual é responsável pelos gargalos das coerções imparciais do sistema), mantém uma quantidade suficiente de privatismo da cidadania, as urgências de legitimação não precisam se agravar em direção a uma crise (HABERMAS, 2016, p. 448).

Acontece que, as síndromes de um privatismo da cidadania e de um privatismo familiar profissional são as maiores contribuições que o sistema sociocultural pode oferecer em sociedades de capitalismo tardio para que as pretensões de compensação conforme ao sistema não ultrapassem o limite de operacionalidade do sistema administrativo. Isso, porque na medida em que elas fornecem motivos para a ação e atribuem sentido normativo as práticas sociais, as síndromes também são capazes de adiar a crise de legitimação do capitalismo tardio. Assim, é possível adiar temporariamente a crise de legitimação atreves de um afastamento entre os processos de tomada de decisão e a formação coletiva da vontade, pelas compensações conforme o sistema e pelas síndromes privatistas.

Nesse contexto, o privatismo da cidadania pode ser caracterizado como um fenômeno que intensifica o interesse público nas operações fiscais de controle e financiamento do Estado, enquanto reduz o interesse e a participação social nos processos de formação política da vontade, o que vem acompanhado de um juízo negativo em relação aos custos das políticas sociais de legitimação do poder. Por isso, Habermas afirmou que o “privatismo da cidadania corresponde assim às estruturas de uma esfera pública despolitizada” (HABERMAS, 2016, p. 449).

Complementarmente, o privatismo familiar profissional “consiste em uma orientação com interesses constituídos pelo consumo e pelo tempo livre, de um lado, e em uma orientação da carreira adequada a competição em torno de status”, de outro. Bem próximo daquilo que nos últimos anos tem aparecido como uma pretensão de meritocracia, esse privatismo corresponde às estruturas de um sistema de formação escolar e de um sistema ocupacional regulado pela concorrência em torno do desempenho diferencial – isto é, exatamente a suposição do mérito (HABERMAS, 2016, p. 451).

Ambas síndromes podem ser entendidas como padrões de motivação fornecidos pelo sistema sociocultural que contribuem para a estabilidade do sistema administrativo e econômico do capitalismo tardio na medida em que mantem sob controle as expectativas de compensação sistêmica pelo déficit de legitimidade. Além disso, ambas se sustentam como componentes das ideologias burguesas. Todavia, “os componentes das ideologias burguesas imediatamente relevantes para as orientações privatistas perdem sua base em virtude de uma mudança social”: a ideologia burguesa, de acordo com Habermas, estaria perdendo seu poder de justificação e de atribuição de sentido social (HABERMAS, 2016, p. 450).

Para o autor,

a sociedade burguesa se compreende como um grupo instrumental que acumula riqueza social unicamente mediante a riqueza privada, isto é, assegura o crescimento econômico e o bem estar geral por intermédio da concorrência entre pessoas privadas agindo estrategicamente. Sob essas circunstâncias, as metas coletivas só podem ser realizadas graças às orientações individuais de utilidade (HABERMAS, 2016, p.450).

Implicitamente, esse sistema de preferências supõe que os sujeitos econômicos privados podem conhecer e calcular de maneira subjetivamente inequívoca as necessidades sociais ao longo do tempo, bem como pressupõe que essas necessidades podem ser satisfeitas por meio de bens demandáveis individualmente, em regra, compensações e indenizações monetárias. “Ambos os pressupostos não são mais preenchidos de maneira evidente nas sociedades capitalistas desenvolvidas” (HABERMAS, 2016, p. 453).

Para Habermas, com o nível de riqueza social alcançado no capitalismo tardio, as demandas sociais não tratam mais da satisfação das necessidades básicas. O conceito de necessidades teria se ampliado e com ele a possibilidade de discordância em torno de sua definição. Por isso, o sistema de preferências burguês denominado por Habermas de individualismo possessivo se torna vago. A constante interpretação e reinterpretação do que é individual e socialmente necessário teria se tornado uma questão de formação coletiva da vontade.

No que diz respeito à suposição de que as necessidades dos cidadãos podem ser satisfeitas através de bens demandáveis individualmente, é certo que as condições de vida em centros urbanos gradativamente aumentam a dependência de bens de uso coletivo, como infraestrutura de transporte, lazer, saúde e formação, ou seja: bens não correspondentes a demandas diferenciais de apropriação privada.

Para além dessas suposições da sociedade burguesa, outros componentes ideológicos também estariam erodindo-se. No que diz respeito a ideologia do desempenho, a apropriação privada dos valores socialmente produzidos, para ser justa, deveria ser proporcional ao mérito

individual, ou melhor: deveria seguir um critério meritocrático de desempenho individual. Assim, a condição da justiça é a participação, com igualdade de oportunidades, em uma competição na qual os fatores que não dizem respeito ao mérito ou ao merecimento individual estariam neutralizados. Nesse contexto, o mercado seria o responsável pela competição e pela satisfação dessa condição.

No entanto, desde que se tornou conhecido entre ampla parcela da população que nas formas de intercâmbio se exerce um poder social, o mercado perdeu sua credibilidade enquanto mecanismo para a divisão de oportunidades de vida conformes ao sistema (HABERMAS, 2016, p.450).

Na medida em que a população passou a perceber que nas formas de intercâmbio do mercado capitalista era exercido um relevante poder social não justificado – que deveria estar neutralizado para a justiça do sistema – o mercado começou a perder gradativamente sua credibilidade como um mecanismo de justa divisão de oportunidades.

Por isso, de acordo com Habermas, novas versões da ideologia do desempenho teriam surgido em torno de uma valorização do êxito profissional mediado pela formação escolar formal. Essa versão da ideologia do desempenho, por sua vez, deveria satisfazer as seguintes condições para se justificar socialmente: padrões de avaliação e acesso às escolas em igualdade de oportunidades; desenvolvimento sincrônico e harmonizado entre o sistema de formação e o de ocupação; e processos de trabalho cuja estrutura objetiva permitisse a avaliação individual de desempenhos.

Para o autor, não é o caso de negar o aumento gradual da justiça escolar em termos de acesso e avaliação. Contudo, em virtude da integração abstrata dos processos sociais de produção de valores, as avaliações individuais estariam se tornando cada vez mais difíceis de serem realizadas. Ademais, “o nexos entre formação escolar formal e êxito profissional pôde se afrouxar” e os elementos da vida privada continuaram a determinar o êxito e o status profissional de maneira mais concreta do que a formação escolar formal.

De resto, aumenta o domínio de uma atitude instrumentalista em relação ao trabalho, bem como a fragmentação e a monotonia dos processos de trabalho. Nesse contexto, a motivação para o desempenho profissional só poderia estar amparada na renda salarial. Ainda assim, para tanto, o exército de reserva precisaria pressionar de maneira eficaz a concorrência no mercado de trabalho. Simultaneamente, teria que haver um diferencial de renda relevante entre os grupos salariais inferiores e a população desempregada ou profissionalmente inativa. Todavia, conforme o modelo de Estado de bem estar social europeu, o aumento da linha de pobreza aproximaria esses grupos.

As condições já não podem hoje ser preenchidas sem mais (...) Com o aumento da *poverty line* [linha de pobreza] (reconhecida pelo Estado de bem-estar social), nivelam-se entre si do outro lado, nas camadas subproletárias, os padrões de vida dos grupos com renda inferior e dos grupos libertos temporariamente do processo de trabalho (HABERMAS, 2016, p.452).

Levando em conta os argumentos levantados, Habermas conclui pela inevitabilidade da erosão da ideologia burguesa e pela conseqüente crise de motivação do capitalismo tardio. À época, ele compreendeu que “um sistema sociocultural inflexível, que não pode ser arbitrariamente funcionalizado para as necessidades do sistema administrativo, poderia explicar a intensificação das urgências de legitimação em direção a crise de legitimação”. Isso significa que em determinados domínios socioculturais os desenvolvimentos realizados poderiam ser entendidos como barreiras culturais quase impeditivas em relação à difusão dos componentes da ideologia burguesa privatista e de seus padrões de motivação privatistas. São essas barreiras culturais as responsáveis pelas crise de motivação do capitalismo tardio.

A erosão do acervo de tradições burguesas faz ressaltar as estruturas normativas que são inadequadas para a reprodução do privatismo da cidadania ou do privatismo familiar profissional. Os componentes hoje dominantes da tradição cultural se cristalizam em torno de uma fé na ciência, da arte pós aurática e de concepções universalistas da moral. Em cada um destes domínios foram realizados desenvolvimentos irreversíveis. Através deles surgiram barreiras culturais que só poderiam ser transpostas ao preço psicológico de regressões, isto é, com extraordinárias cargas motivacionais. O fascismo na Alemanha foi um exemplo da dispendiosa tentativa de uma regressão coletivamente empreendida da consciência abaixo dos limiares das convicções cientificistas fundamentais, da arte moderna e de concepções universalistas do direito e da moral (HABERMAS, 2016, p.454).

Quanto ao cientificismo,

as conseqüências políticas da autoridade que o sistema científico desfruta nas sociedades desenvolvidas são ambivalentes. De um lado, as atitudes tradicionalistas de fé não resistem à pretensão de justificação discursiva estabelecida com o desenvolvimento da ciência moderna, de outro, teses populares de curta duração baseadas em informações individuais, que assumem o lugar de interpretações globais, se asseguram *in abstracto* na autoridade da ciência (HABERMAS, 2016, p.454).

No que diz respeito a arte pós-aurática, a modernidade radicalizou a autonomia da arte em relação aos contextos externos e tornou possível, no seio da sociedade burguesa individualista, utilitarista, possessiva e orientada pelo desempenho, o surgimento de uma contracultura crítica. Se de início a burguesia pôde experimentar na arte o resgate de seus próprios ideais, logo teve que reconhecer na arte radicalizada a negação de sua práxis social (HABERMAS, 2016, p. 455).

Apesar de ter consequências menos ambíguas que a cultura cientificista, a arte moderna deixa transparecer seu próprio processo de produção, apresentando-se, desde início, como algo produzido. Certamente esse processo guarda certa ambiguidade, pois, por um lado pode significar a transposição da arte para uma contra-cultura subversiva; por outro, pode ser a degeneração da arte em uma cultura de comércio ou em uma arte de massa propagandística (HABERMAS, 2016, p. 456).

Por fim, o efeito de trava que o sistema sociocultural representa fica ainda mais evidente na moral universalista do que no cientificismo e na arte pós aurática. Da mesma maneira que a ciência não pode abdicar ou retroceder a um patamar de conhecimento e saberes acumulados, “tampouco o sistema moral pode fazer que simplesmente se esqueça um patamar coletivamente alcançado de consciência moral”. Isso surge como um obstáculo às síndromes privatistas que seriam, de acordo com Habermas, a última das três possibilidades de adiamento das crises de legitimação do capitalismo tardio (HABERMAS, 2016, p. 458).

Ademais, a crescente complexidade social com o desenvolver da modernidade “torna indispensável uma aceleração da mudança das normas sociais”. Para acelerar o ritmo inerente à tradição cultural naturalizada surge o direito formal civil,

que permite desatar os conteúdos normativos do dogmatismo das meras tradições e determina-los de maneira intencional. As normas jurídicas, de um lado, foram desacopladas do *corpus* das normas morais privatizadas; de outro, necessitam ser produzidas (de acordo com princípios) e justificadas (HABERMAS, 2016, p. 456).

Todavia, enquanto o direito “vale apenas para a esfera pacificada pelo poder do Estado, a moral das pessoas privadas burguesas, elevada igualmente ao nível de princípios universais”, não encontra limite nas fronteiras do Estado nacional – “uma vez que é sancionada unicamente pela instância puramente interior da consciência moral”. Nesse momento, Habermas já afirmava que a validade das normas morais, e também das jurídicas, estaria vinculada “a formação discursiva da vontade de todos os potenciais concernidos” (HABERMAS, 2016, p. 457).

Em síntese, a crise de motivação privatista, um dos fundamentos habermasianos para as crises de legitimação do capitalismo tardio, é levada a cabo por sistema sociocultural inflexível, ou seja, não funcionalizado para os fins do sistema administrativo do capitalismo tardio. A partir do que o autor identifica nesse momento como sistema sociocultural, alternativas para as crises podem ser construídas “se as convicções fundamentais de uma ética comunicativa e o complexo de experiência das contraculturas, em que a arte pós aurática é incorporada,

obtivessem força para determinar processos típicos de socialização, formando portanto as motivações” (HABERMAS, 2016, p. 458).

Por fim, gostaria de mencionar as três tendências de crise não específicas aos sistemas que são identificadas por Habermas no contexto do capitalismo tardio. O diagnóstico dos desequilíbrios ecológico, antropológico e internacional oferece um panorama de como a crise de legitimidade e a crise de motivação podem perturbar “a sociedade mundial com problemas que não podem ser compreendidos como fenômenos de crise específicos aos sistemas”.

Primeiramente, convém salientar que o imperativo sistêmico de autovalorização do capital, que obteve validade global mediante o sistema de concorrência, torna o crescimento econômico uma exigência natural da sociedade, de tal modo que as alternativas para o controle desse processo demandam, primeiramente, uma tomada de consciência a respeito dessa naturalização. Além disso, é preciso levar em conta que as sociedades de capitalismo tardio não podem restringir o imperativo de autovalorização do capital sem renunciar ao seu princípio de organização, visto que a transformação do “crescimento capitalista naturalizado para um crescimento qualitativo exige um planejamento da produção orientado por valores de uso” e não pela autovalorização do valor (HABERMAS, 2016, p. 436).

No que tange ao desequilíbrio ecológico, o autor entende que, se o crescimento econômico está acoplado ao aumento do consumo de energia e toda “energia natural transformada em energia economicamente utilizável é liberada em última instância na forma de calor”, o crescimento econômico necessariamente leva ao aquecimento global. A extensão do controle sobre a natureza externa precisa esbarrar um dia nos limites da capacidade biológica do ambiente. Entretanto, “a apuração do período de tempo crítico (...) não é simples de ser feita em termos empíricos” (HABERMAS, 2016, p. 436).

Sobre o desequilíbrio das relações internacionais, Habermas menciona o perigo historicamente novo de uma autodestruição mundial pela utilização de armas nucleares. Essa concentração de poder destrutivo seria, para ele, uma consequência do desenvolvimento das forças produtivas sob bases tecnicamente neutras. Por outro lado, esse perigo traz consigo um novo imperativo histórico de autolimitação. Quanto a isso, o autor considera que

se levarmos em consideração a força motriz de sociedades de classes capitalistas e pós-capitalistas, é improvável haver um desarmamento efetivo; todavia, a regulação da corrida armamentista não é a *limene*, incompatível com a estrutura de sociedades de capitalismo tardio, na medida em que se possa equilibrar o efeito da capacidade da demanda estatal por bens de consumo improdutivos mediante um incremento do valor de uso do capital. (HABERMAS, 2016, p. 438).

Quanto ao desequilíbrio antropológico, aos distúrbios da personalidade, a última das três tendências de crise não específicas ao sistema, Habermas aponta para uma limitação “no tipo de socialização pelo qual os sistemas sociais produziram até agora motivos para a ação”. Acontece que “nosso comportamento se orienta por normas carentes de justificação e sistemas de interpretação garantidores da identidade”. Apesar disso, a capacidade de controle do sistema administrativo do capitalismo tardio “cresce na medida em que as instâncias de decisão se tornam independentes da motivação de seus membros”. A execução de metas em sistemas complexos é mais eficiente na medida em que se torna “independente de motivos circunscritos”: “serve-lhe a obtenção da disposição generalizada ao consentimento” (HABERMAS, 2016, p. 437).

Já nesse contexto, é possível notar de forma ensaística a utilização pelo autor de conceitos que seriam desenvolvidos anos mais tarde e publicados na *Teoria da ação comunicativa* de forma mais trabalhada. Nesse sentido, Habermas afirma que

Na medida em que estamos lidando com uma forma de socialização que envolve a natureza interna em uma organização comunicativa do comportamento, é impensável uma legitimação de normas de ação que garanta uma aceitação de decisões isenta de motivação. (HABERMAS, 2016, p. 437).

No marco de uma organização comunicativa do comportamento, as estruturas da personalidade dependem de sistemas de interpretação garantidores da identidade. De modo semelhante, a motivação para ação depende da possibilidade de justificação normativa da ação em si. Por isso, decisões isentas de motivação, injustificáveis normativamente, não conseguem produzir disposição e conformidade em toda e qualquer extensão do comportamento humano; ao menos não sem causar sérios desequilíbrios antropológicos decorrentes da falta de motivos para a ação e integração social.

Nos anos seguintes, o autor se dedicou, justamente, à elaboração de um diagnóstico teórico das patologias sociais relativas à integração social nas sociedades modernas. Nesse sentido, os processos reificantes da modernidade, ou seja, as dimensões subjetivas das tendências de crises ganharam centralidade na obra mencionada a seguir: *A Teoria da ação comunicativa*. Vale pontuar que o objetivo da presente dissertação não é a exposição das teses e problemáticas presentes na obra, mas uma análise geral de como sua publicação pode ser entendida no contexto da pesquisa habermasiana, principalmente no que diz respeito às relações entre economia, Estado, política e direito.

## **b. Colonização do mundo da vida pelo sistema**

Na *Teoria da ação comunicativa*, publicada em 1981, Habermas apresentou de maneira mais conclusiva e abstrata os diagnósticos de época que vinham sendo trabalhados pelo autor. Sob essa perspectiva, não se pode perder de vista que a obra foi desenvolvida no bojo do que o autor interpretou como uma crise de legitimação do capitalismo tardio. Nesse contexto, a dimensão subjetiva das tendências de crise do capitalismo, ou seja, os processos reificantes da modernidade foram compreendidos como consequências da colonização do mundo da vida pelo sistema.

Conforme aponta Luiz Repa, para Habermas:

As patologias modernas típicas, as formas de alienação e violência são o resultado da expansão do sistema econômico capitalista e do sistema burocrático moderno para além do âmbito em que eles se desenvolvem originalmente – isto é, o âmbito da reprodução material, de modo que esses sistemas invadem outros âmbitos da sociedade, cujas formas de reprodução não podem ser substituídas sem causar patologias e crises. Em outros termos, o sistema econômico, chamado por Habermas de sistema dinheiro, e o sistema estatal-burocrático, chamado de sistema poder, invadem aquela parte da sociedade denominada “mundo da vida”, isto é, a esfera privada da família, das relações de amizade e de vizinhança e a esfera pública constituída de instituições e discussões culturais e políticas (REPA, Luiz. *In*: NOBRE, 2008, p. 163).

Tendo em vista o objetivo parcial de compreender o diagnóstico da colonização do mundo da vida pelo sistema no contexto geral das teorizações habermasianas sobre economia, Estado, política e direito; bem como os desenvolvimentos do capítulo anterior no que dizem respeito ao que Habermas nomeava como sistema sociocultural: o primeiro elemento a ser trabalhado deve ser o conceito habermasiano de mundo. De início, Habermas o define como um “sistema de referência que os participantes supõem em comum nos processos de comunicação. Com este sistema de referência, os participantes determinam sobre o que é possível em geral entender-se” (HABERMAS, 2003b, T.I, p.121).

Em um contexto pré-moderno, o amalgama formado pela ausência de uma compreensão diferenciada do que seria a subjetividade humana, a intersubjetividade coletiva e a objetividade da natureza, teria viabilizado compreensões da sociedade como algo objetivamente determinado e dos fenômenos naturais como consequência das ações humanas, ou seja: perspectivas míticas que naturalizavam a cultura e humanizavam a natureza (HABERMAS, 2010, p. 74-82). Entretanto, para Habermas, a modernidade seria caracterizada por um processo de racionalização que, progressivamente, descentraria as estruturas de um âmbito de ação sagrado, amparado em compreensões egocêntricas de mundo (HABERMAS, 2003b, T.II, p.103).



Para o autor, esse descentramento pode ser entendido como um desenvolvimento cognitivo no sentido da “construção de um sistema de referência para a simultânea delimitação do mundo objetivo e do mundo social frente ao mundo subjetivo” (HABERMAS, 2003b, T.I, p.103). A partir desse sistema de referência baseado em um conceito tripartite de mundo, os sujeitos capazes de linguagem e de ação podem interagir, buscar entendimento sobre determinada situação e coordenar de comum acordo seus planos de ação (HABERMAS, 2003b, T.I, p. 81)

Para tanto, a cada um dos mundo corresponde, respectivamente, uma pretensão de validade e uma postura específica dos sujeitos envolvidos na ação, a saber: pretensões de sinceridade em atitudes expressivas relativas ao mundo subjetivo ou interno; pretensões de verdade em atitudes objetivantes que dizem respeito ao mundo objetivo ou natural; e pretensões de correção normativa em atitudes de conformidade ou crítica frente às normas do mundo social ou intersubjetivo.

Trata-se da atitude objetivante com que um observador neutro se relaciona com algo que tem lugar no mundo; da atitude expressiva com que o sujeito, ao apresentar-se a si mesmo, desvela perante os olhos de um público algo de seu mundo subjetivo ao qual tem um acesso privilegiado; e, finalmente, da atitude de conformidade (ou de crítica frente às normas) com que o membro de um grupo social cumpre expectativas legítimas de comportamento. A essas três atitudes fundamentais corresponde em cada casa um distinto conceito de “mundo”. (HABERMAS, 2003b, T.I, p. 395).

Para Habermas, o desenvolvimento cognitivo representado por esse sistema de referência teria permitido juízos racionais de ações humanas, na medida em que estas levam consigo pretensões de validade relativas a cada um dos mundos. O conceito de ação comunicativa se refere, justamente, à interação entre sujeitos que buscam interpretar determinada situação para coordenar de comum acordo suas ações futuras através de pretensões de validade suscetíveis a críticas racionais.

O conceito de ação comunicativa refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (seja com meios verbais ou meios extra verbais) engajam-se em uma relação interpessoal. Os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para poder assim coordenar de comum acordo seus planos de ação e, com isso, suas ações. O conceito aqui central, o de interpretação, refere-se primordialmente à negociação de definições da situação suscetíveis de consenso (HABERMAS, 2003b, T.I, p. 124).

Decerto, nos contextos da ação comunicativa,

os atos de fala podem sempre ser recusados sob cada um desses três aspectos: sob o aspecto da correção que o falante reclama para sua ação em relação com um determinado contexto normativo (e indiretamente, por tanto, para essas normas mesmas); sob o aspecto da veracidade que o falante reclama para a demonstração que

faz de vivências subjetivas às quais tem um acesso privilegiado; e finalmente sob o aspecto da verdade que com sua emissão o falante reclama para um enunciado (ou, em caso de atos de fala não constatativos, para as pressuposições de existência anexas ao conteúdo do enunciado nominalizado) (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 393).

Vale ressaltar, em primeiro lugar, que, para Habermas, todos atos de linguagem possuem pretensões de validade que fazem referência a cada um dos três mundos, ainda que predominem em atos de fala constatativos pretensões de verdade ligadas ao mundo objetivo; em atos de fala regulativos, pretensões de correção ligadas ao mundo social ou intersubjetivo; e em atos de fala expressivos, pretensões ligadas ao mundo subjetivo.

Em segundo lugar, embora a ação comunicativa seja caracterizada como um ato de linguagem orientado ao entendimento, nem todos atos de linguagem o são. Nesse sentido, Habermas diferencia entre atos perlocucionários – voltados a uma finalidade que está para além da comunicação em si – e atos ilocucionários – voltados a compreensão recíproca entre os parceiros da interação no ato de linguagem.

Por conseguinte, se nos atos ilocucionários o que está em questão é o entendimento mútuo, nos atos perlocucionários o que se põe em destaque é o êxito de pelo menos um dos parceiros da interação – exatamente aquele que persegue fins que estão para além do ato de linguagem ele mesmo (GOMES, 2016, p. 211).

Entretanto, a existência das perlocuções, no entender de Habermas, não é um obstáculo ao seu propósito principal: “demonstrar a capacidade de coordenação de ação ínsita à ação comunicativa” (GOMES, 2016, p. 211). Isso, porque

os atos de fala só podem servir a este fim não ilocucionário de exercer uma influência sobre o ouvinte se são aptos para a consecução dos fins ilocucionários. Se o ouvinte não entendesse o que o falante diz, nem sequer atuando teleologicamente poderia o falante servir-se de atos comunicativos para induzir o ouvinte a comportar-se da forma desejada. Nesse sentido, o que a princípio chamávamos “emprego da linguagem orientado em direção às consequências” não é um modo originário do uso da linguagem, mas a subsunção de atos de fala que servem a fins ilocucionários sob as condições da ação orientada ao êxito (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 375).

Em síntese, a viabilidade da manipulação por meio da linguagem requer, como um pressuposto, a possibilidade de que, também por meio da linguagem, possa ocorrer um entendimento recíproco. É exatamente nesta possibilidade de entendimento comunicativo que o agente precisa se apoiar quando, atuando teologicamente – ou seja, orientado pelas consequências da comunicação e não pela comunicação em si – busca manipular seu interlocutor por meio da linguagem. Por isso, Habermas entende que “o emprego da linguagem orientado ao entendimento é o modo original, frente ao qual o entendimento indireto, a

compreensão indireta, o dar a entender ou o fazer que o outro conceba tal ou qual opinião comportam-se de forma parasitária” (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 370).

Nesse contexto, o autor não tem como propósito uma “caracterização empírica de disposições comportamentais, mas a análise de estruturas gerais dos processos de entendimento” (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 368). Sobre a defesa habermasiana de que o entendimento recíproco e a coordenação da ação seriam estruturalmente viáveis por meio da linguagem, Gomes afirma que “não se trata de um entendimento que tenha de ser, por qualquer modo, faticamente alcançado: trata-se tão só da reconstrução de uma linguagem cuja estrutura formal aponta, internamente, para o entendimento possível” (GOMES, 2016, p. 212).

Não que a linguagem sirva ao consenso ou ao entendimento: a aquisição evolutiva da linguagem é que significaria uma busca pelo entendimento ao longo da história da espécie. O desenvolvimento de uma linguagem proposicional e gramaticalmente diferenciada refletiria, para Habermas, um impulso recorrente na espécie de buscar o entendimento. Por isso, a própria linguagem é compreendida pelo autor como um entendimento alcançado, mesmo quando por meio dela um dissenso é estabelecido. Um dissenso estabelecido por meio da linguagem pressupõe um entendimento a respeito da própria linguagem. Sendo assim, os agentes podem entender-se sobre o respectivo dissenso, o que revela um consenso de fundo, e podem negociar acordos de modo a evitar a violência.

Tendo em vista os desenvolvimentos anteriores, torna-se possível caracterizar de modo mais específico a ação comunicativa, desta vez como uma classe de interações “em que todos os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e perseguem, por fim, sem reserva alguma, seus fins ilocucionários” (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 376-377).

Para a ação comunicativa só podem considerar-se, pois, determinantes aqueles atos de fala aos que o falante vincula pretensões de validade suscetíveis de crítica. Nos demais casos, quando um falante persegue com atos perlocucionários fins não declarados frente aos quais o ouvinte não pode posicionar-se, ou quando persegue fins ilocucionários frente aos quais o ouvinte, como no caso dos imperativos, não pode posicionar-se com base em razões, permanece vazio o potencial que a comunicação linguística sempre tem para criar um vínculo baseado na força de convicção que possuem as razões (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 391)

Conforme lição de Gomes, é necessário salientar que “com esse delineamento conceitual da ação comunicativa já está implicada uma alteração metodológica radical” (GOMES, 2016, p. 209). Nas palavras de Habermas, “a problemática da racionalidade, que até aqui só se colocava ao cientista social, cai agora dentro da perspectiva do agente mesmo” (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 136)

O falante pretende, pois, verdade para os enunciados ou para as pressuposições da existência, correção normativa para as ações legitimamente reguladas e para o contexto normativo delas, e veracidade para a manifestação de suas vivências subjetivas. (...) São os próprios atores os que buscam um consenso e o submetem a critérios de verdade, de correção normativa e de veracidade, quer dizer, a critérios de ajuste ou desajuste entre os atos de fala, por um lado, e os três mundos com que o ator contrai relações com sua manifestação, por outro (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 144).

Essa mudança do ponto de vista da observação científica para o ponto de vista dos participantes em interações comunicativas, como salienta Gomes, demonstra que a ação comunicativa

não se dá a apreender se se permanece em um ponto de vista externo a ela, mas apenas se se assume a posição de alguém que está engajado em práticas cooperativas de busca pelo entendimento e, por isso, depara-se com as exigências internamente constitutivas dessa prática linguisticamente estruturada (GOMES, 2016, p. 209).

Em uma síntese abalísada, o intérprete afirma que

A ação comunicativa pode ser definida, portanto, como uma ação na qual os participantes buscam sem reservas alcançar um entendimento recíproco, entendimento esse que se refere a algo situado em um mundo objetivo, um mundo social ou mesmo um mundo subjetivo, aos quais correspondem atitudes específicas dos participantes. Apesar dessa tríplice possibilidade no que diz respeito ao objeto imediato do entendimento, este – o entendimento – sempre se dá em termos do reconhecimento, explícito ou implícito, de pretensões de validade levantadas em relação aos três mundos. Na medida em que a ação comunicativa é estruturada dessa forma, ela, por um lado, pode contar com a força de convicção que possuem as razões, força da qual deriva sua capacidade de coordenação de ações sociais e, conseqüentemente, de integração social (GOMES, 2016, p. 213).

Além disso, visto que a definição da própria ação comunicativa “passa pelo jogo de razões que se estabelece em meio a pretensões de validade levantadas por sujeitos que agem comunicativamente, está incutida nela, desde o início” (GOMES, 2016, p. 213), uma racionalidade comunicativa ou razão comunicativa, apresentada por Habermas, de maneira introdutória, da seguinte forma:

a racionalidade pode entender-se como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e de ação. Manifesta-se em formas de comportamento para as quais existem em cada caso boas razões. Isso significa que as emissões ou manifestações racionais são acessíveis a um juízo objetivo. O que é válido para todas as manifestações simbólicas que, ao menos implicitamente, sigam vinculadas a pretensões de validade (ou a pretensões que guardem uma relação interna com uma pretensão de validade suscetível de crítica) (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 42-43).

Evidentemente, a relação interna entre racionalidade e ação comunicativa contribui tanto para uma conceituação da ação comunicativa, quanto da própria racionalidade. Se as razões podem ser compreendidas como pretensões de validade a serem levantadas exclusivamente por meio da linguagem: “não é somente a ação comunicativa que é racional,

mas é a razão ela mesma que é, por excelência e originariamente, comunicativa” (GOMES, 2016, p. 213). Por isso, na perspectiva da *Teoria da ação comunicativa*, não existe fundamento mais profundo, mais real ou mais elevado ao qual seja possível apelar, enquanto humanidade, do que a própria estruturação linguística da vida em sociedade (HABERMAS, 1997, p.12).

Levando adiante sua tese do entendimento recíproco como uma possibilidade ínsita à ação comunicativa, Habermas se engaja no estudo e na crítica da tese weberiana de que o processo de modernização resumir-se-ia a um processo de expansão da racionalidade instrumental e da ação racional com respeito a fins.

O modelo de ação racional com respeito a fins parte de que o ator orienta-se primariamente à consecução de uma meta suficientemente precisa no que tange a fins concretos, de que ele elege os meios que lhe parecem mais adequados na situação dada, e de que ele considera outras consequências previsíveis da ação como condições colaterais de êxito. O êxito vem definido como a efetivação no mundo do estado de coisas desejado, que em uma situação dada pode ser gerado causalmente mediante ação ou omissão calculadas. Os efeitos da ação compreendem os resultados da ação (na medida em que se realizaram os fins desejados), as consequências da ação (que o ator previu e que, ou as compreendeu, ou teve que contar com elas) e as consequências laterais (que o ator não havia previsto) (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 366-367).

Para Habermas, a ação racional com respeito a fins se desdobraria em duas, a instrumental e a estratégica:

A uma ação orientada ao êxito chamamos instrumental quando a consideramos sob o aspecto da observação de regras técnicas de ação e avaliamos o grau de eficácia da intervenção que essa ação representa em um contexto de estados e sucessos; e a uma ação orientada ao êxito chamamos estratégica quando a consideramos sob o aspecto da observação de regras de eleição racional e avaliamos seu grau de influência sobre as decisões de um oponente racional. As ações instrumentais podem ir associadas a interações sociais. As ações estratégicas representam, elas mesmas, ações sociais (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 367).

Diferentemente, Habermas fala de ações comunicativas quando

os planos de ação dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, mas sim mediante atos de entendimento. Na ação comunicativa, os participantes não se orientam primariamente ao próprio êxito; antes, perseguem seus fins individuais sob a condição de que seus respectivos planos de ação possam harmonizar-se entre si sobre a base de uma definição compartilhada da situação. Daí que a negociação de definições da situação seja um componente essencial da tarefa interpretativa que a ação comunicativa requer (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 367).

Por isso, ainda que Habermas se apoie na concepção weberiana da racionalização e do descentramento das imagens de mundo, ele se opõe fortemente a conclusão de que o processo de modernização resumir-se-ia a expansão da racionalidade instrumental e da ação racional com respeito a fins. Isso, porque o ponto de referência da racionalização do mundo teria de

“estar constituído, mais corretamente, pelo potencial de racionalidade ínsito à base de validade da fala”. Assim sendo, a racionalização social não poderia significar tão somente “a difusão da ação racional com respeito a fins e a transformação dos âmbitos de ação comunicativa em subsistemas de ação racional com respeito a fins”. Mesmo que a ação comunicativa possa ser “ativada em níveis distintos que dependem do grau de racionalização do saber cosmovisivo”, ela não pode nunca ser detida por completo (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 433).

No contexto dessa argumentação, Habermas chega a afirmar que a crítica aos fundamentos da teoria weberiana por ele desenvolvida o conduziu a uma "mudança de paradigma: passar do paradigma da ação teleológica<sup>5</sup> ao da ação comunicativa". Essa mudança, de acordo com o autor, poderia, inclusive, ser sustentada a partir de uma linha de argumentação que, em suas palavras: “está implícita nos textos de Weber” (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 433). Nesse sentido, opondo-se veementemente a conclusão weberiana, ainda que apoiando-se parcialmente no desenvolvimento de sua tese, Habermas afirma que

a racionalização das imagens de mundo, que M. Weber tão bem demonstrou e que se celebrou com a fórmula do “desencantamento do mundo”, pode ser resgatada metodologicamente para dar suporte à tese de que, concomitantemente, o potencial de racionalidade implícito a práticas comunicativas linguisticamente estruturadas foi sendo progressivamente liberado. Logo, a modernização pode ser lida como um processo ao longo do qual esse potencial racional-comunicativo se liberta e se efetiva como mecanismo básico de coordenação da ação e de integração social (GOMES, 2016, p. 216-217)

Assim, na perspectiva habermasiana, a modernidade seria marcada primordialmente pela libertação do potencial de racionalidade contido na ação comunicativa, possibilitando seu uso como um mecanismo de integração social por meio da coordenação da ação de modo não coercitivo, a não ser pela melhor argumento (HABERMAS, 2003b, T.II, p.111-112). Por outro lado, concordando parcialmente com Weber, a racionalização que acompanha a modernização social também propiciaria o desenvolvimento autônomo da ação racional com respeito a fins, através da qual são selecionados e postos em prática os meios necessários para a consecução de objetivos previamente estabelecidos.

Dessa maneira, Habermas evidencia o duplo aspecto da modernidade: a racionalização das imagens de mundo e a libertação do potencial comunicativo propiciam, simultaneamente, a coordenação da ação através de entendimentos comunicativos realizados por meio pretensões de validade especificamente justificadas e, por outro lado, a autonomização de meios de

---

<sup>5</sup> Que diz respeito a fins.

integração que dizem respeito tão somente ao êxito de seus próprios objetivos (HABERMAS, 2003b, T.II, p. 375-378).

Para o autor, a reprodução material da vida em sociedade também requer uma racionalidade desse tipo, encarnada em ações teleológicas de indivíduos socializados que intervêm no mundo para realizar seus fins. Contudo,

se partimos de que a reprodução da vida social não somente está ligada às condições do enfrentamento cognitivo-instrumental (dos sujeitos individuais ou dos sujeitos cooperativamente unidos) com a natureza externa; de que não somente está ligada às condições do enfrentamento cognitivo- estratégico dos indivíduos e grupos entre si, mas de que a socialização depende igualmente das condições da intersubjetividade do entendimento entre os participantes da interação, então temos que reformular também o conceito naturalista de auto conservação (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 500).

Na sequência, o autor esclarece o que ele entende por uma reformulação do conceito naturalista de autoconservação:

Se partimos de que a espécie humana mantém-se através das atividades socialmente coordenadas de seus membros e de que essa coordenação tem que estabelecer-se por meio da comunicação, e nos âmbitos centrais por meio de uma comunicação tendente a um acordo, então a reprodução da espécie exige também o cumprimento das condições da racionalidade imanente à ação comunicativa. Essas condições tornam-se acessíveis na modernidade – quer dizer, com o descentramento da compreensão do mundo e a diferenciação de distintos aspectos universais de validade (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 506).

Decerto, a conservação da espécie humana não depende apenas da reprodução material da sociedade – entendida como integração sistêmica – depende também, primordialmente, das condições imanentes à ação comunicativa, responsável pela integração social racionalmente motivada que se efetua através de processos de entendimento (HABERMAS, 2003b, T.I, p. 500). Isso porque, na modernidade, o processo de socialização comunicativa – entendido um processo de socialização e, simultaneamente, de individuação – dependeria de uma linguagem capaz de propiciar o entendimento mútuo e a integração normativa, já que

as funções de integração social e as funções expressivas que em princípio são cumpridas pela prática ritual passam à ação comunicativa em um processo no qual a autoridade do santo vai sendo gradualmente substituída pela autoridade do consenso que em cada caso é reputado como fundamentado. Isso implica uma emancipação da ação comunicativa em face de contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desencantamento e a despotenciação do âmbito do sagrado efetua-se por via de uma linguistificação do consenso normativo básico assegurado pelo rito; e com isso fica, por sua vez, desatado o potencial de racionalidade contido na ação comunicativa. A aura de deslumbre e espanto que o sagrado irradia, a força fascinante do santo sublima-se à medida que se cotidianiza ao traduzir-se na força vinculante de pretensões de validade suscetíveis de crítica (HABERMAS, 2003b, T. II, p. 111-112).

Na interpretação de Gomes,

Esse desenvolvimento descentrante não é possível, por sua vez, senão como aquisição das competências linguísticas de um sujeito qualquer capaz de agir, pois nesse processo de aquisição de competências linguísticas qualquer membro da sociedade humana não tem como não aprender a diferença entre aqueles três mundos, posto que essa diferença, adquirida evolutivamente, deposita-se na própria estrutura gramatical da linguagem humana. Por conseguinte, ao socializar-se e individualizar-se concomitantemente, os membros de uma sociedade humana tornam-se inelutavelmente capazes de compreender a força normativa que deriva das pretensões de validade, sempre criticáveis, embutidas em todo e qualquer ato de linguagem (GOMES, 2016, p. 221).

Portanto, as condições para integração social, simbólica ou normativa de sociedades modernas estão representadas no conceito de ação comunicativa, que, agora, pode ser apresentado sob diferentes aspectos, possibilitando, simultaneamente, a introdução do conceito mundo da vida e de seus componentes estruturais:

Sob o aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e à criação de solidariedade; e sob o aspecto da socialização, finalmente, serve à formação de identidades pessoais. (...) A esses processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade.

Chamo cultura ao acervo de saber, no qual os participantes da comunicação abastecem-se de interpretações para entender-se sobre algo no mundo. Chamo sociedade às ordenações legítimas através das quais os participantes da interação regulam seus pertencimentos a grupos sociais, assegurando com isso a solidariedade. E por personalidade entendo as competências que convertem um sujeito em capaz de linguagem e ação, isto é, que o capacitam para tomar parte em processos de entendimento e para afirmar neles sua própria identidade (HABERMAS, 2003b, T. II, p. 196)

Tendo em vista os conceitos de ação comunicativa e ação racional com respeito a fins, responsáveis pela reprodução simbólica e pela reprodução material da espécie, torna-se possível conceituar mundo da vida e sistema. O mundo da vida seria o lugar transcendental onde os sujeitos defendem ou criticam as pretensões que apresentam reciprocamente por coincidirem ou não com o mundo subjetivo, objetivo e social (HABERMAS, 2003b, T.II, p. 178-179). Nesse sentido, ele é responsável pela integração da vida em sociedade através do compartilhamento de sentidos; se constituindo como um “acervo dos padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente” (HABERMAS, 2003b, T.II, p.176-177).

A categoria do mundo da vida tem, pois, um status distinto daquele dos conceitos formais de mundo de que havíamos falado até aqui. (...) O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental onde o falante e o ouvinte saem ao encontro um do outro; onde podem afirmar reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordem com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); e onde podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus dissensos e chegar a um acordo. Em uma palavra: no que respeita à linguagem e à cultura, os participantes não podem adotar *in actu* a mesma distância que no que



respeita à totalidade dos fatos, das normas e das vivências sobre os quais é possível o entendimento.

(...) o mundo da vida é constitutivo ao entendimento como tal, enquanto os conceitos formais de mundo formam um sistema de referência para aquilo sobre o que o entendimento é possível: falante e ouvinte entendem-se desde, e a partir de, o mundo da vida que lhes é comum, sobre algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo (HABERMAS, 2003b, T. II, p. 178-179).

O sistema, por sua vez, é responsável pela manutenção do substrato material do mundo da vida por meio de ações racionais com respeito a fins. Isso significa que a integração sistêmica ocorre por meios de coordenação da ação deslinguisticados. Frente aos meios de controle sistêmico “não se pode nem se faz necessário aos integrantes da interação sustentar pretensões de validade linguisticamente constituídas”, “pois, se não há linguagem em jogo, não há pretensões de validade nem criticabilidade racional das mesmas” (GOMES, 2016, p. 226).

Nesse enquadramento, existem dois subsistemas: o sistema econômico do mercado capitalista e o sistema burocrático da administração estatal. O primeiro opera através do meio de controle e integração sistêmica do dinheiro. O segundo, através do poder. Ambos são, em princípio, imunes à crítica social e à racionalidade comunicativa. Isto é, são responsáveis por uma série de ações e relações sociais comunicativamente inacessíveis às expectativas normativas provenientes do mundo da vida.

Para Gomes,

O exemplo mais límpido diz respeito ao sistema econômico e seu meio de controle sistêmico deslinguisticado, a saber: o dinheiro. Por meio do dinheiro, é possível que aconteça toda uma série de ações capazes de manter a sociedade integrada, sem que seja necessário ou possível questionar o dinheiro como meio de controle sistêmico como se se estivesse em um mundo da vida comunicativamente integrado (GOMES, 2016, p. 226).

Portanto, os meios de controle sistêmico do poder e do dinheiro não são

algo como uma especificação da linguagem humana para determinadas funções, mas algo que substitui a linguagem humana em determinadas funções. Ausente a linguagem, com a racionalidade comunicativa a ela conexas, está aberto o espaço para a ação com respeito a fins e para a racionalidade cognitivo-instrumental que a caracteriza (GOMES, 2016, p. 226).

Nesse sentido, Habermas compreende

a evolução social como um processo de diferenciação de segunda ordem: ao aumentar a complexidade de um e a racionalidade do outro, sistema e mundo da vida não só se diferenciam internamente como sistema e mundo da vida, mas também se diferenciam simultaneamente um do outro (HABERMAS, 2003b, T.II, p. 216).

Sendo assim, o “problema fundamental de toda teoria da sociedade” seria “como articular de forma satisfatória essas duas estratégias conceituais caracterizadas pelas expressões sistema e mundo da vida”, correspondentes a integração sistêmica e a integração social, a ação orientada ao êxito e a ação comunicativa. Nesse momento e com o desenvolvimento dessa nova arquitetura teórica, no que diz respeito ao processo de racionalização social, é possível concluir que a problemática da coisificação ou, em outras palavras, a dimensão subjetiva das tendências de crise da modernidade decorre, de acordo como autor:

de que a razão funcionalista da auto conservação sistêmica, quando deixada abandonada a seu próprio movimento, passa por cima da pretensão de razão situada na socialização comunicativa, fazendo com que a racionalização do mundo da vida decorra em um vazio (HABERMAS, 2003b, T. I, p. 507-508).

Para Habermas, o problema não estaria nas ações orientadas ao êxito. A razão instrumental é, por certo, imprescindível para a reprodução material da espécie. A teleologia da razão instrumental, ou seja, sua orientação ao êxito e não ao entendimento, todavia, surge como o mais grave problema social quando se encarna em sistemas que, gradativamente, invadem o contexto do mundo da vida. Ao tratar da colonização do mundo da vida pelo sistema como a grande patologia social da modernidade, ao invés de falar em razão instrumental, Habermas destaca o conceito de razão funcionalista, ou seja: a razão teleológica dos sistemas.

Deve ficar claro que, para o autor, há possibilidade de mediação entre mundo da vida e sistema. Mercado e Estado tem muito a oferecer no que diz respeito a vida social. Todavia, quando a vida social começa a perder sentido, restando apenas alguma pouca motivação sistemicamente mediada, a razão instrumental teria se tornado uma razão funcionalista colonizadora.

A colonização do mundo da vida pelo sistema é a descrição teórica da expansão da ação racional com respeito a fins em detrimento da ação racional comunicativa, da expansão da lógica do sistema sobre a lógica de integração sociocultural própria ao mundo da vida. Mas, em J. Habermas, ao contrário de M. Weber, essa expansão em momento algum pode resultar em um domínio total da vida social pela razão cognitivo-instrumental e pela ação teleológica em que ela se encarna: racionalidade comunicativa e racionalidade cognitivo-instrumental, ação comunicativa e ação teleológica, mundo da vida e sistema permanecem, na abordagem habermasiana, em tensão constante (GOMES, 2016, p. 226).

Assim, o desenvolvimento do sistema econômico do mercado capitalista e do sistema burocrático da administração pública do Estado não é negativo ou danoso por si só, o problema estaria na colonização do mundo da vida: quando o poder burocrático e o dinheiro passam a

substituir acordos comunicativos que dizem respeito a um contexto linguisticamente constituído. Nas palavras de Repa:

A lógica da economia capitalista e da administração burocrática intervém nos âmbitos da esfera da vida privada e da vida pública, subsumindo o que é específico desses âmbitos do mundo as vida sob seus códigos, ou seja, o código do dinheiro e o código do poder, que são formas empobrecidas de linguagem. Não é preciso falar muito para comprar ou vender uma mercadoria. O dinheiro e suas formas substitutivas falam por si, e normalmente as pessoas são ajustadas a esse código para realizar uma série de finalidades necessárias para a sua conservação material. Algo semelhante se aplica aos tramites de documentos em repartições públicas.

No momento em que a tendência de estruturar todas as relações sociais por meio desses códigos ganha uma dimensão avassaladora, são inevitáveis, para Habermas, as patologias sociais (REPA, Luiz. In: NOBRE, 2008, p. 164).

A expansão da ação racional com respeito a fins sobre os domínios da ação comunicativa, ou seja, a expansão da lógica sistêmica deslinguistificada do dinheiro e do poder sobre a integração sociocultural do mundo da vida, definida como uma colonização do mundo da vida pelo sistema, transforma o mundo da vida em meio para a reprodução sistêmica. Seria essa colonização a grande patologia social da modernidade. Basicamente, ela pode ser compreendida como afetando diretamente o problema da integração de sociedades complexas. Dessa maneira, é possível afirmar que a razão instrumental, encarnada no sistema, é uma compreensão parcial da modernidade, na medida em que o uso funcionalizado da razão é apenas um dos seus possíveis usos, pois a razão humana também é razão comunicativa.

À época, está claro para o autor que a única alternativa que pode ainda colocar em equilíbrio a reprodução material da sociedade por subsistemas tendentes à autonomização conforme a códigos próprios, de um lado, e um mundo da vida desenvolvido livremente em termos de ações orientadas ao entendimento, de outro, é a racionalização e o fortalecimento da autonomia que o próprio mundo da vida carrega consigo.

Na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas não reconhece de maneira explícita o que, anos mais tarde, no contexto do livro *Facticidade e Validade*, ele viria a identificar como uma estrutura de charneira do direito, ou seja: sua capacidade de traduzir expectativas normativas oriundas do mundo da vida para uma linguagem inteligível aos sistemas regulados pelos meios do poder e do dinheiro. Pelo menos no que diz respeito a *Teoria da ação comunicativa* e ao Estado social, prevaleceu em sua interpretação uma concepção de direito como meio de colonização do mundo da vida pelo sistema.

A rede de garantias que oferece o Estado social tem precisamente como fim absorver os efeitos externos de um processo de produção baseado no trabalho assalariado. Mas quanto mais densa faz-se essa rede, com tanta mais clareza aparecem ambivalências

de outro tipo. Os efeitos negativos desta, por ora, última jornada de juridização não se apresentam como efeitos colaterais, mas são resultado da estrutura mesma da juridização. Pois agora são os próprios meios com que se garante a liberdade os que põem em perigo a liberdade dos beneficiários (HABERMAS, 2003b, T.II, p. 511).

Entretanto, em determinadas passagens, Habermas aponta para um caráter dubio do direito moderno e de seu processo de racionalização. Para ele, seria possível identificar “tentativas progressivas de conectar retroalimentadamente o direito com exigências procedimentais de justificação” (HABERMAS, T. I, 2003b, p. 350). Nas palavras de Gomes, seriam “tentativas, pois, de reconectar o direito com exigências normativas oriundas de um mundo da vida estruturado comunicativamente por meio de pretensões de validade levantadas reciprocamente pelos parceiros de interação” (GOMES, 2016, p. 228).

Ainda que Habermas tenha considerado essas tentativas, em vista da tendência de juridização do direito predominante no marco de um Estado social burocratizado, o autor teria renunciado a qualquer ambivalência, inclusive de acordo com o intérprete. Mesmo assim, Habermas preferiu se referir ao direito colonizador do mundo da vida como um determinado tipo de juridização. Logicamente, pressupõe-se que existam outros tipos, o que não fica claro neste momento da obra.

De modo que os efeitos coisificadores prognosticados teriam que se fazer patentes também neste plano analítico, e, por certo, em forma de sequelas sintomáticas de um determinado tipo de juridização (HABERMAS, 2003b, T.II, p. 126).

Em síntese, o próprio Estado Social é, no contexto da *Teoria da ação comunicativa*, um subsistema social que, embora em contra ponto ao mercado, está ao seu lado no sentido da colonização do mundo da vida. Nesse quadro, o direito é, também, primordialmente um *médium* de colonização do mundo da vida pelo sistema.

### **c. Crise do Estado de bem estar social**

Segundo Habermas, a percepção social sobre o tempo foi decisivamente alterada nas últimas décadas do século XVIII. Com o final do medievo, a eternidade cristã esperada após o dia do juízo final teria perdido forças em uma gradual desvalorização das tradições sagradas frente às expectativas e às potencialidades da vida presente. A ideia da transitoriedade e, derivada dela, a avidez por um futuro mais adequado aos anseios humanos marcariam o novo tempo (HABERMAS, 1987, p. 103)

Apoiado em Habermas, Gomes afirma que, no contexto pré moderno da Europa Ocidental, a integração social era “assegurada sobretudo pelo recurso a fontes tradicionais –

uma religião comum, uma eticidade comum, valores, hábitos e costumes compartilhados – e laços primários de pertencimento – como família e vizinhança”. Na modernidade, entretanto, ou esses padrões deixam de existir, como no caso das tradições sagradas, ou são reconfigurados, como é o caso da concepção de família. Concomitantemente à emergência da pluralidade social moderna, surgem formas de integração sistêmica, conforme trabalhado no ponto anterior. Ainda assim, parece relevante elencar, ao menos, três “fatores que tiveram um peso diferenciado nos rumos que esse longo processo de transição assumiu” (GOMES, 2019b, p. 6).

Em primeiro lugar, na medida em que o mercado capitalista se desenvolveu, os recursos de integração pré-modernos foram sendo dissolvidos: “tudo que era sólido se desmancha no ar”. Simultaneamente, a economia capitalista “oferece-se ela própria como um novo recurso de integração para a sociedade: a integração anônima entre pessoas cujas carências recíprocas só podem ser satisfeitas no mercado pelo trabalho umas das outras”. Em segundo lugar, uma nova unidade político-territorial ganha força frente às unidades pré-modernas, sejam aquelas muito grandes, como os impérios, sejam aquelas muito pequenas, como os feudos. Com a consolidação do Estado nacional, o sentimento de pertencimento social se desloca para a condição de cidadã ou de cidadão de um determinado Estado (GOMES, 2019b, p. 6-7).

Em terceiro lugar, um conjunto de ideias acerca de temas como a dignidade individual, a organização ideal da sociedade, a relação entre indivíduo e Estado, os requisitos para a legitimidade do poder político e a relação entre sociedade humana e ordem divina vai ganhando densidade em movimentos intelectuais da envergadura do Renascimento e do Iluminismo, ao mesmo tempo em que ultrapassa as meras fronteiras filosóficas e se encarna socialmente nos novos espaços de sociabilidade como os cafés, os salões e as sociedades secretas – daqui a pouco, também na imprensa (HABERMAS, 2014c, apud, GOMES, 2019, p. 7).

Esses e outros fatores desobscurecem o fato de que,

ao final do século XVIII, a ordem institucional vigente na Europa Ocidental já não consiga corresponder à sociedade sobre a qual vige. Aquela ordem institucional havia sido moldada para um tipo de sociedade integrada precisamente por recursos que haviam, ou deixado de estar disponíveis, ou sido amplamente reconfigurados do fim do medievo até ali. Na medida em que a ordem institucional – o conjunto de instituições como um todo – de uma sociedade qualquer também está relacionada internamente ao problema da integração dessa sociedade, não é difícil ler as revoluções que terão lugar nessa quadra histórica como processos em que uma sociedade já nova busca livrar-se de instituições já velhas – mas ainda vigentes – e forjar novas instituições que espelhem de maneira adequada as novas possibilidades e os novos desafios que a integração dessa nova sociedade traz consigo (GOMES, 2019, p. 7).

Por isso, nas palavras de Habermas, a modernidade nascente não poderia mais gozar de padrões de orientação de outras datas: seria necessário “extrair princípios normativamente substantivos das próprias experiências e formas de vida moderna” (HABERMAS, 1987, p.

103). Nesse sentido, para o autor, a consciência histórica teria se fundido a uma energia utópica em busca de soluções para os problemas sociais (HABERMAS, 1987, p.104).

No romper do século XIX, as utopias sociais surgiram propondo alternativas e despertando esperanças mais realistas do que as utopias clássicas teriam sido capazes em suas representações dos paraísos sagrados em contextos mundanos. Diferentemente destes “sonhos do bem, sem meios para realização e sem método” (HABERMAS, 1987, p. 104), para o controle social e dos ciclos da natureza, de modo a garantir condições mínimas de subsistência ao povo, foram apresentados instrumentos promissores e supostamente seguros, como a ciência, a técnica e o planejamento.

Não obstante a larga adesão popular, a energia nuclear, a tecnologia de armamentos, a intervenção biotecnológica irrefletida, a elaboração de informações – quando não a manipulação delas –, o processamento de dados e os grandes meios de comunicação permitiriam atestar as consequências intrinsecamente ambivalentes desses instrumentos. A dualidade das forças produtivas e destrutivas e da capacidade de planejamento e de dominação tornariam evidente que o mesmo poder que moveu as expectativas utópicas na modernidade, também pode apagar suas últimas centelhas (HABERMAS, 1987, p.105).

No contexto das utopias sociais, Habermas afirma que Marx e Weber teriam entendido que a estrutura da sociedade burguesa seria moldada pelo trabalho abstrato, assalariado e regido pelo mercado. Sendo assim, dada à força opressiva do modo de produção capitalista, as expectativas utópicas teriam se dirigido à emancipação do trabalho da determinação externa. Por isso, a utopia dos primeiros socialistas pode ser condensada na imagem de uma organização social fundada no trabalho livre e igual dos produtores. “Da própria produção organizada de maneira justa, deveria resultar a forma de vida comunal dos trabalhadores livremente associados” (HABERMAS, 1987, p. 106).

Devido à expressividade da utopia da sociedade do trabalho entre intelectuais e trabalhadores de todo o mundo, suas energias utópicas teriam marcado, para Habermas, três programas distintos que surgiram como reação às consequências da Primeira Guerra Mundial e à crise econômica que se seguiu: “o comunismo soviético na Rússia; o corporativismo autoritário na Itália fascista, na Alemanha nacional-socialista e na Espanha falangista; e o reformismo social democrata nas democracias de massa do ocidente” (HABERMAS, 1987, p. 106).

Dentre as correntes políticas de alguma maneira influenciadas pela utopia da sociedade do trabalho, apenas o reformismo social herdou das revoluções liberais o constitucionalismo democrático. A utopia da sociedade do trabalho em sua versão reformista social democrata

logrou tanto êxito no pós-guerra que partidos dirigentes de outras tradições passaram a atuar sob a insígnia dos objetivos sócioestatais.

Pelo menos assim pareceu até ontem. Hoje as energias utópicas aparentam ter se esgotado, como se elas tivessem se retirado do pensamento histórico. O horizonte do futuro estreitou-se e o espírito da época, como a política, transformou-se profundamente (HABERMAS, 1987, p. 104).

Em 1984, Offe compilou “indicações da força objetivamente decrescente de fatores como trabalho, produção e lucro na determinação da constituição e do desenvolvimento da sociedade em geral” (HABERMAS, 1987, p. 106), das quais Habermas se apropria. Caso estejam certos, a utopia da sociedade do trabalho teria perdido seu ponto de referência na realidade: a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato na sociedade moderna. Ademais, a partir do momento em que se percebe que a abolição da propriedade privada não resulta por si só no autogoverno dos trabalhadores, as forças produtivas teriam perdido certa inocência.

Como consequência, de acordo com o autor, teria chegado “ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho” (HABERMAS, 1987, p. 105). Com o fim dessa energia utópica, os limites do Reformismo Democrata teriam se tornado evidentes. A nova intransparência ou a nova obscuridade, à época, de acordo com Habermas, seria própria de um Estado Social com energias utópicas esgotadas, incapaz de criar possibilidades futuras de vidas coletivamente melhores e menos ameaçadas.

Face ao avanço do ceticismo, as respostas de intelectuais e políticos demonstrariam que, no limite, tratar-se-ia da confiança da cultura ocidental em si mesma. Para Habermas, o aparente esgotamento das energias utópicas teria produzido a sensação de não haver alternativas potencializadas historicamente para a emancipação das plurais formas de vida modernas. Nesse sentido, o autor salienta que os meios de comunicação em massa trazem um panorama aterrador ao horizonte do século XXI: a espiral armamentista, o desemprego, a desigualdade interna e externa aos países, as altas tecnologias operadas a beira de catástrofes, o meio ambiente em colapso.

Nessa conjuntura, entretanto, não seria realismo ou responsabilidade alguma permitir que a busca por orientações coletivas que apontem para um futuro melhor seja substituída por uma perplexidade aceita temerariamente (HABERMAS, 1987, p. 103). Para entender o contexto da nova obscuridade e o diagnóstico habermasiano do esgotamento das energias utópicas e da crise do Estado Social, faz-se mister trabalhar de maneira mais acurada a relação entre a utopia da sociedade do trabalho e as expectativas normativas do mundo da vida, bem

como os objetivos, instrumentos, limites e reações aos limites do Estado social reformista democrata.

No período da reconstrução pós-guerra, Habermas entende que as sociedades industriais desenvolvidas do ocidente tiveram êxito com o Estado Social Reformista Democrata. Entretanto, a partir dos anos de 1970, esse projeto teria passado a enfrentar dificuldades decorrentes das conquistas de seus programas, bem como das circunstâncias mundialmente modificadas. No livro *A nova obscuridade*, publicado em 1985, especificamente no capítulo 5: *A crise do Estado de bem estar social e o esgotamento das energias utópicas*, Habermas questiona se o Estado Social intervencionista poderia domesticar o sistema econômico capitalista no sentido de seu programa, ou ainda: se o poder político teria condições de fomentar e proteger novas formas plurais de vida digna.

Antes de trabalhar a questão propriamente, Habermas pontua que, externamente, estaria claro para ele, desde o princípio, que o Estado Nacional é uma moldura apertada para assegurar a política econômica keynesiana frente aos imperativos do mercado financeiro e as políticas de investimento das multinacionais (HABERMAS, 1987, p. 107). Por isso, o autor se detém, ao menos no texto mencionado, aos problemas internos com os quais se depara um Estado Nacional ao pretender conciliar as tensões entre capitalismo e democracia. Para isso, através do projeto social democrata, seria necessário conciliar a autoreprodução do capital com as expectativas normativas do mundo da vida - concentradas na reforma das condições de trabalho<sup>6</sup>.

Vale ressaltar que, embora as análises de Habermas sobre o Estado de bem estar Social tenham sido desenvolvidas sobremaneira nas décadas de 1970 e 1980 e em relação especificamente à Europa, parece que seu intuito a partir dessas análises era traçar um quadro geral de problemas que tendem a assolar o Estado de Bem-Estar Social como modelo de Estado, em qualquer país onde se implemente. Os delineamentos de uma crise em um Estado cuja tarefa inglória é conciliar capitalismo e democracia não parecem dizer respeito somente à Alemanha ou à França: diferentemente, assumem o estatuto de uma tendência estrutural ínsita ao modelo de bem-estar social como concebido ao longo do século XX.

Como dito, para Habermas, nas décadas de 1970 e 1980 parecia fundamental afirmar a atuação do Estado perante o desafio de conciliação entre capitalismo e democracia como uma

---

<sup>6</sup> A revolucionária transformação do trabalho heterônomo em trabalho autônomo é o coração da utopia da sociedade do trabalho. Todavia, no projeto social democrata, a emancipação do trabalho apresenta-se de outra maneira. A reforma das condições de emprego, de modo a contrabalançar os riscos básicos do trabalho assalariado, obtém relevância na esfera pública.



atuação nitidamente reativa: ao Estado não é dado de antemão estabelecer um planejamento global da economia, posto que, se o fizesse, já não se trataria de uma economia de mercado; todavia, embora impossibilitado de buscar evitar previamente distúrbios no, e derivados do, setor econômico, cabe ao Estado reagir a esses distúrbios, lidando da melhor maneira possível com seu impacto na sociedade.

Na última metade do século XX, os Estados de Bem-Estar Social europeus buscaram enfrentar as tendências de crise do capital e os seus efeitos disfuncionais por meio de medidas como a garantia do pleno emprego e as reformas das condições em que o trabalho era exercido. Dessa maneira, a proteção social de potencialmente todas as cidadãs e todos os cidadãos era garantida com a universalização do papel de trabalhadora assalariada ou trabalhador assalariado protegido contra as explorações historicamente verificáveis em relação a seu lugar na cadeia produtiva, como jornadas exaustivas, deterioração salarial, desemprego em caso de acidentes, doenças, perda do emprego e velhice (HABERMAS, 1987, p. 107).

Assim, de acordo com a concepção habermasiana, teriam surgido compensações conforme ao sistema: um tipo de inclusão também das classes trabalhadoras – embora, por suposto, não só delas – no mercado de consumo das benesses que a sociedade industrial, com o esforço daquelas classes, produzia.

Nesse sentido, um primeiro conjunto de tensões emergia entre a lógica de autovalorização do capital e expectativas normativas provenientes do mundo da vida das populações dos países em que se havia podido implementar robustamente o modelo de Estado de Bem-Estar Social. Na medida em que, de acordo com a postura objetivante do sistema econômico, a finalidade que determina o modo de produção capitalista é a maior autovalorização possível do capital, quanto maior fosse o êxito das políticas sociais tanto maior seria a resistência de investidoras e investidores privados, posto que as condições daquela autovalorização do capital viriam sendo progressivamente limitadas por regulamentações de todo tipo: trabalhistas, sociais, ambientais, etc. (HABERMAS, 1987, p. 108).

Essa resistência, ao culminar na debandada de investimentos privados e somada a um cenário internacional de estagnação econômica, teria dois fenômenos como consequência nas décadas de 1970 e 1980 na Europa: o aumento do desemprego e a crise das contas públicas. Frente a eles, as intervenções no sistema econômico passíveis de serem realizadas pelo Estado de Bem-Estar Social para tentar continuar assegurando o pleno emprego, como as isenções fiscais, mostravam-se insuficientes. Ainda que aumentassem as taxas de lucro, isso só podia ocorrer à custa do desenvolvimento do próprio Estado de Bem-Estar Social e suas

possibilidades como um todo de atuação. Ademais, no limite, essas isenções puderam acentuar a crise devido à redução da arrecadação fiscal (HABERMAS, 2016, p. 433).

Dessa maneira, a recessão imposta pela lógica interna do sistema econômico expôs o projeto reformista social-democrata à perda gradual de suas bases sociais. Interpretado de antemão pelos meios privados de comunicação de massa como resultado das políticas do Estado de Bem-Estar Social, o terror do desemprego crescente instiga eleitoras e eleitores que alcançaram um padrão mais adequado de justiça social a se unirem com a parcela conservadora da sociedade (HABERMAS, 1987, p. 109-110).

Naquele momento histórico, Habermas entendia que esse realinhamento da base eleitoral que atingiu o partido trabalhista inglês e o partido social-democrata alemão decorria da mentalidade de conservação das posições alcançadas por grupos sociais ascendentes frente a grupos que permaneciam menos favorecidos e ainda marginalizados. Como se não bastasse, na esteira dos acontecimentos, as organizações sindicais e trabalhistas perdiam integrantes e contribuições – perdendo conseqüentemente representatividade e potencial político (HABERMAS, 1987, p. 108)

Não é difícil enxergar configurada uma profunda crise de racionalidade, decorrente da impossibilidade de conciliar a tensão entre a lógica de autovalorização do capital e as expectativas normativas provenientes do mundo da vida, ou seja, a tensão entre uma economia capitalista e uma democracia que reiteradamente problematiza a (in)capacidade do Estado em controlar reativamente os efeitos colaterais disfuncionais dos mecanismos de mercado.

Passando a outra perspectiva acerca do emaranhado de tensões em que se envolve um Estado de Bem-Estar Social que não alcança uma reestruturação completa da base econômica e permanece atado aos imperativos capitalistas, ainda que esse Estado pudesse controlar satisfatoriamente as disfunções dos mecanismos de mercado, a melhoria efetiva das condições de vida da população, num quadro geral de não-abundância de recursos e de mercantilização da vida, enfrentaria dificuldades relativas à burocratização da vida e à instrumentalização do direito.

Isso porque os programas sociais devem adquirir força de lei para que sejam conduzidos pela Administração Pública. Desse modo, o dia a dia das cidadãs e dos cidadãos vem a ser gradativamente coberto por uma espécie malha jurídica burocrática, estatal e paraestatal, que, principalmente no que tange à profissionalização da representação social e à tecnocratização dos serviços de seguridade, demonstra que os instrumentos jurídico-administrativos disponíveis para implementação da social democracia são meios igualmente deslinguisticados e brutalmente reificantes. Nas palavras de Habermas:

As deformações de um mundo da vida regulamentado, analisado, controlado e protegido são, certamente, mais refinadas do que 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, garantindo liberdade de movimentos para a auto realização e a espontaneidade individuais. Mas obviamente esse objetivo não pode ser diretamente alcançado pela transposição jurídico-administrativa de um programa político. A produção de novas formas de vida está além das forças de que o *médium* poder dispõe (HABERMAS, 1987, p. 109).

Trabalhado o diagnóstico do esgotamento das energias utópicas e expostos os limites que resultam do reformismo social democrata, que dizem respeito a possibilidade de conciliar capitalismo e democracia, poder político e vida emancipada, Habermas passa a apontar reações a estes limites. Nesse contexto, fica evidente que a tendência de crise de legitimidade do capitalismo tardio e de colonização do mundo da vida pelo sistema econômico e burocrático que subjaz ao diagnóstico de crise do Estado social e de esgotamento das energias utópicas. Entretanto, aparece pela primeira vez, ao menos de maneira explícita, a concepção de que não há alternativa viável que não se ampare em um aprofundamento crítico do próprio Estado social no sentido de sua abertura para uma democracia radical.

Nesse sentido, segundo lição de Habermas:

as instituições do Estado social caracterizam, em medida não menor do que as instituições do Estado constitucional democrático, uma onda de desenvolvimento do sistema político em relação ao qual não há nenhuma alternativa reconhecível em sociedades de nosso tipo – nem no que concerne as funções que o Estado de bem estar social preenche nem no que concerne as demandas normativamente justificadas que ele satisfaz. Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem estar social não tem nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha. É justamente a ausência de alternativa, talvez até mesmo a irreversibilidade dessas estruturas que nos coloca hoje diante do dilema de que o capitalismo desenvolvido não pode viver sem o Estado de bem estar social – tanto quanto não pode viver com mais uma ampliação dele. As reações mais ou menos perplexas a esse dilema mostram que se esgotou o potencial de estímulo político da utopia ligada a sociedade do trabalho (HABERMAS, 2015, p. 225).

Portanto, é necessário enfrentar os limites e obstáculos à social-democracia, sobretudo nos países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado social, visto que, de acordo com Habermas, não há nenhuma razão plausível para desviarem-se desse caminho. Neste trajeto, para o autor, ficaria claro que o capitalismo desenvolvido não poderia sobreviver sem o Estado social, mas tampouco coexistir com sua expansão contínua.

Contudo, as reações identificadas por Habermas na década de 1980 aos obstáculos internos e externos do projeto social democrata, quando não comensais da desintegração social, são incapazes de integrar a sociedade em torno de um projeto político de vidas coletivamente

melhores. O que indicaria que o potencial de sugestão política da utopia da sociedade do trabalho estaria esgotado. Nesse contexto, três reações poderiam ser distinguidas: o neoconservadorismo, o legitimismo e a dissidência.

O neoconservadorismo seria uma reação cada vez mais comum a considerar o tempo de conciliação entre capitalismo e democracia. Isso porque a posição política parte do pressuposto de que o Estado social é o culpado pelas crises de desemprego e de finanças públicas, assumindo posicionamento contrário aos seus serviços e programas. Por excelência, a administração Reagan e o governo Thatcher seriam dois exemplos desse imaginário. De modo geral, a ideologia política caracteriza-se substancialmente por três orientações: primeiramente, deve-se aperfeiçoar as condições de valorização do capital, colocando o processo de acumulação em movimento. Essa orientação, nas palavras de Habermas,

tolera uma taxa de desemprego alta e, segundo a intenção, apenas transitória [...] enquanto apenas os grandes proprietários de capital conseguem nítidas melhorias de renda (HABERMAS, 1987, p.110).

Em segundo plano, imprescindivelmente, seria preciso, de acordo com a perspectiva neoconservadora, reduzir os custos de legitimação do sistema político, limitando a participação popular na tomada de decisões, os serviços e funções do Estado Social. A separação entre a administração político-econômica e formação pública da vontade se justificaria através de um caráter técnico ou científico que supostamente seria responsável pela neutralidade e objetividade das decisões políticas.

Por fim, deveria ser imputado a um estrato específico da sociedade moderna os valores pós-materiais, as necessidades expressivas de autorrealização e os juízos críticos de uma moral universalista. Esse estrato pode ser representado pela figura dos intelectuais, qualificados como improdutivos e ávidos pelo poder. Por serem vistos como ameaça às bases motivacionais privatistas de uma esfera pública despolitizada da sociedade ordenada para a valorização do capital, deveriam ser absolutamente desacreditados. Simultaneamente, a mesma política cultural precisaria operar em outra frente, fomentando as forças agregadoras da moralidade convencional, do patriotismo e da religião convencional.

Na medida em que fragmenta a sociedade, desarticula a massa da população e mantém os oprimidos à margem de qualquer processo de formação da vontade e de decisão política, o neoconservadorismo produz desintegração social. Assim, os poderes estabelecidos passam a depender cada vez menos da disposição de cooperação do povo que, empobrecido e privado de direitos, vende o próprio corpo para sobrevivência. Contudo, uma política precisa não apenas de condições para se impor, mas de um cenário possível para sua manutenção. Sob essa

perspectiva, o abandono dos compromissos socioestatais condena o Estado nacional a disfunções no que tange às demandas que o Estado social cumpre e às exigências normativamente justificadas que satisfaz.

O legitimismo socioestatal da sociedade industrial, por sua vez, assumiria um posicionamento defensivo do reformismo social democrata. Os legitimistas são hoje os verdadeiros conservadores, pois se orientam com o propósito de perpetuar as conquistas e os meios de atuação do Estado social. Todavia, não levam a sério os deslocamentos das bases sociais em que as políticas reformistas se apoiaram até agora. Contraditoriamente, entendem que a economia de mercado é o indicador para conciliar modernização e desenvolvimento do Estado social. Nessa linha de raciocínio, reagem aos limites do Estado social sem dar à importância merecida ao potencial de resistência liberado gradualmente a partir da fragmentação de uma sociedade comunicativamente estruturada. Justamente por essa falta de visão, insistem em atribuir poder aos típicos dirigentes do Estado. Em síntese, o legitimismo socioestatal da sociedade industrial se encontra em uma corrida desesperada contra o tempo.

Antes de adentrar a terceira reação aos limites do Estado social observada por Habermas, vale ressaltar as semelhanças entre as duas primeiras. Neoconservadores e legitimistas compartilham um pressuposto teórico: acreditam que a modernização social ocorre através da distribuição equivalente da carga de problemas entre Estado e economia.

Ainda que os neoconservadores vejam a causa da crise na contenção burocrática da iniciativa privada e a saída na transferência ao mercado dos problemas da administração planejadora e, por outro lado, os legitimistas culpem pela crise a dinâmica interna da economia e acreditem que a solução virá com a domesticação social do capitalismo: “Ambos os lados concordam em que os domínios de interação do mundo da vida carentes de proteção só podem desempenhar um papel passivo diante do Estado e da economia, verdadeiros motores da modernização social” (HABERMAS, 1987, p.111).

Por outro lado, cientes que a mercantilização e a burocratização, com suas dinâmicas orientadas pelo dinheiro e pelo poder, ameaçam em mesma medida a tessitura comunicativa da sociabilidade humana, a dissidência dos críticos do crescimento teria unido minorias de variadas proveniências: negros, velhos, jovens, mulheres, desempregados, homossexuais, deficientes, ateus. O sentido comum da última reação mencionada por Habermas às dificuldades enfrentadas pelo Estado social é a recusa de uma visão passiva da sociedade civil, compartilhada entre legitimistas e neoconservadores.

Por isso, rompendo com a passividade das reações anteriores, os dissidentes da sociedade industrial apostam na modernização através do fortalecimento da autonomia da

sociedade civil. Dessa maneira, a proteção social contra invasões sistêmicas não teria como protagonista o Estado ou a economia, ainda que a recomposição desses sistemas seja necessária. Prioritariamente, a proteção dos domínios de interação comunicativa dependeria de formas de organização mais próximas da base social, ou seja, do fortalecimento da autonomia social. Somente assim as dinâmicas orientadas pelo dinheiro e pelo poder poderiam ser contidas em prol da integração da sociedade. Isso significa que, se antes o Estado detinha a tarefa de controlar o capitalismo, agora o próprio Estado precisa ser contido. Se as dinâmicas internas da economia e do Estado necessitam de controle externo, a capacidade de reflexão e planejamento deve ser procurada em outro lugar.

Os dissidentes apostam na proteção do mundo da vida pelo próprio mundo da vida, através de esferas públicas autônomas auto-organizadas.

Disso resulta a difícil tarefa de viabilizar a universalização democrática das posições de interesse e uma justificação universalista das normas já sob o limiar dos aparelhos partidários autonomizados em grandes organizações e que por assim dizer migraram no interior do sistema político. Um pluralismo surgido naturalmente de subculturas defensivas, resultado apenas da desobediência espontânea, teria de desenvolver-se ao largo das normas da igualdade civil. Resultaria então apenas uma esfera que dispor-se-ia especularmente diante das cinzentas zonas neocorporativas (HABERMAS, 1987, p.111).

Deve ser mencionado que, de certa maneira, Habermas acreditava que, em meados da década de 1980, essa reação ainda estaria limitada a um tipo de fundamentalismo da grande recusa, pois, até então, não teria oferecido uma nova perspectiva, radicalmente democrática, do projeto de Estado social. Para o autor, uma nova obscuridade; uma intransparência proveniente do esgotamento das energias utópicas de uma sociedade do trabalho, parecia impedir a sociedade de caminhar em direção a um projeto emancipatório de vidas coletivamente melhores.

Nesse contexto, está claro que o aprofundamento do Estado social sob roupagens mais democráticas teria de partir de uma dissidência da sociedade de crescimento, da recusa da passividade social frente aos interesses e meios sistêmicos. Para isso, tão importante quanto moderar política e especificamente o imperativo de autovalorização da economia capitalista, é democratizar a burocracia funcionalizada e autocentrada do Estado.

Tornando-se reflexivo e dirigido não só a domesticação da economia capitalista, mas também ao refreamento do próprio Estado, o projeto do Estado de bem estar social perde, no entanto, o trabalho como seu ponto de referência central. Pois não pode se tratar mais de proteger uma ocupação em tempo integral, elevada a norma. Um semelhante projeto nem sequer poderia se esgotar na tentativa de, por meio da introdução de renda mínima garantida, romper a maldição que o mercado de trabalho lança sobre a biografia de todos aqueles aptos ao trabalho – e também sobre o

potencial crescente e cada vez mais excluído dos que se encontram por enquanto somente na reserva (HABERMAS, 2015, p. 232)

Habermas entende que o dinheiro e poder burocrático distorcem o tecido social comunicativamente constituído do mundo da vida. O ponto de referência da utopia da sociedade do trabalho e todas as políticas que dela podem decorrer, de acordo com Habermas, se orientariam pela dominação do sistema capitalista. Além disso, o foco trabalhista na questão de livrar os corpos da dominação economia e material perde de vista uma dimensão subjetiva do problema, conforme trabalhado anteriormente. Por isso, tendo em vista que as patologias modernas decorreriam da colonização do mundo da vida pelo sistema capitalista e burocrático, um programa de renda mínima, por exemplo,

seria revolucionário, mas não revolucionário o bastante – nem mesmo se o mundo da vida pudesse ser protegido não só contra os imperativos humanamente indignos do sistema ocupacional, mas também contra as consequências colaterais contraproducentes de uma precaução administrativa sobre a existência.

Essas barreiras inibidoras no intercâmbio entre sistema e mundo da vida só poderiam funcionar se, ao mesmo tempo, surgisse uma nova divisão de poderes. As sociedades modernas dispõem de três recursos a partir dos quais podem satisfazer sua necessidade de operações de controle: dinheiro, poder e solidariedade. Suas esferas de influência deveriam ser colocadas em um novo equilíbrio. Com isso eu quero dizer: o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de afirma-se contra poderes dos outros dois recursos de controle, dinheiro e poder administrativo. Ora, os âmbitos da vida especializados em dar continuidade aos valores transmitidos e ao saber cultural, em integrar grupos e socializar crianças e adolescentes dependem da solidariedade. Porém, teria de beber da mesma fonte uma formação política da vontade que deve ter influência sobre o traçado de limites e o intercâmbio entre esses âmbitos da vida comunicativamente estruturados, por um lado, e o Estado e a economia, por outro. Aliás, isso não se situa muito longe das ideias normativas de nossos manuais de instrução cívica, segundos quais a sociedade influi sobre si mesma e sobre seu desenvolvimento através da dominação democraticamente legitimada (HABERMAS, 2015, p. 233).

Sob a perspectiva habermasiana as esferas de influência do dinheiro, do poder e da solidariedade deveriam ser colocadas em um novo equilíbrio. O poder de integração social da solidariedade precisaria se sobressair à força dos outros dois recursos. Nesse sentido, o autor afirma que os valores tradicionais, conhecimentos culturais e expressões artísticas que integram grupos e socializam crescimentos sempre dependeram da solidariedade para serem transmitidos. A estas áreas da vida comunicativamente estruturadas seria preciso se somar uma formação política da vontade capaz de conter a força do dinheiro e do poder em âmbitos comunicativos (HABERMAS, 1987, p. 112).

Nesse contexto, Habermas diferencia duas versões, uma oficial e uma não oficial da circulação do poder comunicativo ou do poder político. Para a versão oficial, baseada na força das convicções formadas pela coerção do melhor argumento, o poder político derivado da

formação pública da vontade tomaria materialidade via legislação e administração, regressando ao público. Assim, os cidadãos podem ser entendidos, simultaneamente, como autores e destinatários das decisões do Estado.

Por outro lado, não acontece da mesma maneira sob ponto de vista do sistema político. De acordo com a versão não oficial apresentada pela teoria dos sistemas, o sentido do processo de legitimação é alterado e a administração passa a controlar o processo legislativo, selando compromissos com clientes poderosos a fim de alcançar sua anuência e, simultaneamente, garantir a lealdade das massas. Nesse sentido, partidos considerariam prioritariamente a pressão não declarada de imperativos funcionais e, de maneira estratégica, buscariam colocá-los em harmonia com a opinião pública. Disso resultaria uma “política simbólica” (HABERMAS, 2015, p. 243)

Distintamente, Habermas busca “juntar essas duas descrições contrárias em uma imagem realista”. Para isso, segundo ele, seria possível utilizar “o modelo usual na ciência política de diversas arenas que se sobrepõem umas às outras”. Apoiado em estudos prévios de Offe, Habermas trabalha com três dessas arenas.

A primeira, de número reduzido, é composta por políticos de dentro do aparelho estatal com poder de decisão. Já a segunda, logo abaixo, contém grupos anônimos e atores coletivos que detêm os meios de produção e comunicação. Com tamanho poder social, são capazes de delimitar o campo temático das questões políticas. A arena basilar, terceira e última, é o campo onde se rivalizam definições de realidade em um impalpável e intenso fluxo de comunicação capaz de determinar a forma da cultura política e alterar a esfera pública. Empiricamente, afirma Habermas, os desdobramentos parecem ter primazia na arena do meio.

De todo modo, é dessa maneira que Habermas consegue cristalizar o problema a ser solucionado pelo novo projeto de Estado social: para o exercício solidário do governo é imperativa a mobilização da arena inferior ante as duas de cima. Na última arena a luta não é diretamente pelo poder e pelo dinheiro, mas pela legitimidade e autonomia de estilos de vida. A luta pela manutenção das subculturas tradicionalmente estabelecidas, encampada pelos movimentos regionais, por exemplo, ou a luta pela transformação de formas de vida legadas, como o faz o movimento feminista.

Nessa arena podem ser constituídas esferas públicas autônomas que, em comunicação umas com as outras, podem formar redes auto-organizadas. Conforme lição de Habermas:

Formas de auto organização reforçam a capacidade de agir sob um limiar no qual os objetivos das organizações deslocam-se das orientações e das concepções de seus



membros e tornam-se dependentes do interesse de resguardar a existência de organizações que se fizeram autônomas (HABERMAS, 1987, p. 113).

Decerto, a capacidade de reflexão de organizações como essas vai além da capacidade de ação. No entanto, seria necessário tornar os mecanismos de autorregulação do Estado e da Economia sensíveis aos resultados de uma formação política radicalmente democrática da vontade, tarefa que se eleva a primeiro plano para a continuação do projeto de Estado social.

Nesse ínterim, o projeto de Estado social se distanciaria da utopia da sociedade do trabalho. Isso porque a solidariedade entre as formas subculturais de trabalhadores industriais, supostamente reforçada pela relação de cooperação no interior da fábrica, teria se desagregado. O que para a utopia do trabalho era pressuposto, hoje converteu-se em tema. Por isso, os acentos utópicos deslocam-se do conceito de trabalho para o conceito de comunicação.

Por fim, Habermas reafirma que de modo algum o pensamento utópico se retirou da esfera pública.

Quando secam os oásis utópicos estende-se um deserto de banalidade e perplexidade. Insisto em minha tese de que a autoconfiança da modernidade é hoje como ontem estimulada por uma consciência de atualidade na qual o pensamento histórico e o pensamento utópico fundiram-se um ao outro (HABERMAS, 1987, p. 114).

Os aspectos formais de uma intersubjetividade intacta são, para Habermas, o conteúdo utópico da sociedade da comunicação. A situação linguística ideal são as condições estruturais necessárias para a ação comunicativa e para um processo de formação discursiva da vontade. Assim, as pessoas podem criar os meios para realizarem possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada.

O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade incólume. Mesmo a expressão situação ideal de fala conduz ao erro, na medida em que sugere uma forma concreta de vida. O que se deixa distinguir normativamente são as condições necessárias, mas universais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um procedimento de formação discursiva da vontade que poderiam colocar os próprios participantes em condições de realizar, por iniciativa própria, as possibilidades concretas de uma vida melhor e menos arriscada, segundo as necessidades e discernimentos próprios (HABERMAS, 2015, p. 238).

Por isso, a

razão instrumental desencadeada em forças produtivas e a razão funcionalista desdobrando-se em capacidades de organização e planejamento deveriam abrir caminho para a vida humanamente digna, igualitária e ao mesmo tempo libertária (HABERMAS, 2015, p. 237).

### 3. ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E PROCEDIMENTALISMO

Em 1990, no prefácio à nova edição do livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (HABERMAS, 2014c) Habermas relembra algumas reflexões sobre o Estado de direito e o Estado social.

Do ponto de vista da dogmática jurídica, o debate girava em torno da inserção do princípio do Estado de bem estar social na arquitetura tradicional do Estado de direito. Enquanto a escola de Carl Schmitt considerava que a estrutura do Estado de direito só poderia ser preservada se a proteção dos direitos clássicos de liberdade tivesse primazia sobre as reivindicações de concessões do Estado de bem estar social, Abendroth entendia que o princípio do Estado de bem estar social era ao mesmo tempo uma máxima superior de interpretação constitucional e uma máxima de configuração política para o legislador (HABERMAS, 2014c, p. 55).

Para Habermas, no entanto,

nessa perspectiva, a esfera pública política se reduz a uma espécie de coadjuvante de um legislador predeterminado tanto no sentido teórico quanto no sentido do direito constitucional, de sorte que ele sabe de antemão como o Estado de direito tem de seguir sua missão (HABERMAS, 2014c, p.56).

Decerto, em 1990, Habermas havia entendido que qualquer luta emancipatória ou por autonomia deveria reivindicar que “os cidadãos, como clientes do Estado de bem estar social, começassem a desfrutar das garantias de status que eles mesmos se atribuísssem como cidadãos democráticos” (HABERMAS, 2014c, p. 55). Todavia, para isso, segundo o diagnóstico de época desenvolvido por Habermas em 1960, seria necessário que “o controle democrático se difundisse sobre o processo econômico como um todo” (HABERMAS, 2014c, p. 55).

A partir de 1970, Habermas percebeu que

do mesmo modo que a insistência na dogmática do Estado de direito liberal não fazia justiça as novas relações sociais, o fascinante programa de Abendroth revelava as fragilidades do modo de pensar hegeliano-marxista a partir de conceitos de totalidade (HABERMAS, 2014c, p.56)

Para o autor, uma sociedade que se diferenciou funcionalmente em subsistemas autocentrados não poderia mais “ser entendida com conceitos holísticos”, tampouco submetida a uma única orientação. Nesse sentido, a falência do socialismo de Estado confirmaria a tese de que os mecanismos de mercado não podem ser substituídos sem colocar em risco a eficiência do sistema econômico. E, além disso, qualquer regulação jurídico administrativa traria seus próprios riscos e patologias. Nas palavras do autor:

com um sistema econômico moderno controlado pelo mercado, não podemos, sem ameaçar sua eficiência, substituir a nosso bel prazer o dinheiro pelo poder administrativo e pela formação democrática da vontade. Além disso, as experiências com um Estado de bem estar social que chegou a seu limite nos sensibilizaram para os fenômenos da burocratização e da juridificação. Esses efeitos patológicos aparecem como consequências das intervenções do Estado em domínios de ação estruturados de tal maneira que se opõem ao modo de regulação jurídico administrativo (HABERMAS, 2014c, p.57).

Anos antes, na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas já havia compreendido que a única alternativa que ainda poderia colocar em equilíbrio a reprodução material da sociedade por subsistemas tendentes à autonomização conforme a códigos próprios, de um lado, e um mundo da vida desenvolvido livremente em termos de ações orientadas ao entendimento, de outro, é a racionalização e o fortalecimento da autonomia que o próprio mundo da vida carrega consigo.

Contudo, não estava claro para o autor aquilo que, no livro *Facticidade e Validade*, ele viria a identificar como uma estrutura de charneira do direito, ou seja: sua capacidade de traduzir expectativas normativas oriundas do mundo da vida para uma linguagem inteligível aos sistemas regulados pelos meios do poder e do dinheiro. Vale ressaltar que não se trata de suprimir a lógica de reprodução sistêmica ou seus meios: trata-se de preservar a constituição comunicativa do mundo da vida frente a tendência de colonização pelo sistema.

Decerto, tendo em vista tendências de juridização e de burocratização do direito no marco de um Estado social, no contexto da *Teoria da ação comunicativa*, o direito é primordialmente um *médium* de colonização do mundo da vida pelo sistema. Não obstante, em virtude de certa ambivalência do direito moderno e de seu processo de racionalização, Habermas ainda preferiu se referir ao direito colonizador do mundo da vida como “um determinado tipo de juridização”. Por si só, isso leva a pressuposição de que, a época, o autor já tinha indícios de outros tipos de juridização (HABERMAS, 2003b, T.II, p. 126).

Se isso não fica claro na *Teoria da ação comunicativa*, no livro *Facticidade e Validade* “essas ambiguidades dão lugar à tese, limpidamente sustentada, da função mediadora que o direito exerce entre mundo da vida e sistema” (GOMES, 2016, p. 228).

Desde o ponto de vista da *Teoria da ação comunicativa*, o sistema de ação “Direito”, assim podemos estipulá-lo, pertence, como uma ordem legítima que se há tornado reflexiva, ao componente social do mundo da vida. E assim como este, em unidade com a cultura e com as estruturas da personalidade, só se reproduz através da corrente de ação comunicativa, assim também as ações jurídicas constituem o meio através do qual se reproduzem as instituições jurídicas simultaneamente com as tradições jurídicas intersubjetivamente compartilhadas e as capacidades subjetivas de interpretação e observância das regras jurídicas. Como parte de dito componente social do mundo da vida, essas regras jurídicas constituem ordens legítimas de nível

superior; mas simultaneamente, como simbolismo jurídico e como competências adquiridas no próprio processo de socialização no contexto do direito, estão também representadas nos outros dois componentes do mundo da vida. Os três componentes participam cooriginariamente na produção das ações jurídicas. Ao direito pertencem todas as comunicações que se orientam (a/e) pelo direito, referindo-se às regras jurídicas em termos de reflexividade à integração social que no processo de institucionalização se efetua de forma direta (quer dizer, sem a reflexividade que as normas jurídicas acrescentam). Porém, o código que representa o direito não mantém apenas sua conexão com o meio que representa a linguagem ordinária, através da qual discorrem as operações sociais integrativas de entendimento intersubjetivo que se efetua e se exercitam no mundo da vida, mas também dá às mensagens procedentes do mundo da vida uma forma na qual resultam inteligíveis para os códigos especiais com que opera uma Administração regulada pelo meio poder e uma economia regida, controlada e governada pelo dinheiro. Por este lado, a linguagem do direito, diferentemente da comunicação moral reduzida à esfera do mundo da vida, pode operar como um transformador no circuito de comunicação entre sistema e mundo da vida, que abarca a sociedade global (HABERMAS, 2005, p. 146).

A partir de então, Habermas defende que uma compreensão normativa do direito, ligada a um projeto constitucional talhado segundo sociedades complexas, pode transformar convicções formadas sem violência e compartilhadas intersubjetivamente em uma força social integradora capaz de fazer frente a colonização do mundo da vida pelo sistema.

Em um primeiro momento, é possível afirmar que o risco de desintegração social é mitigado pelo duplo caráter do direito positivo. O caráter fático o torna impositivo e coercitivo, mesmo para aqueles contrários as suas disposições. Simultaneamente, por meio da validade jurídica, seu sentido se encontra em disputa constante, o que possibilita sua aceitabilidade racional e seu reconhecimento pelos membros da comunidade responsável por sua constante interpretação e reformulação, como fruto da autodeterminação da sociedade civil (HABERMAS, 1997, p. 60).

Dessa forma, por um lado, o direito limita e estabiliza as expectativas de comportamento através uso de sanções, como um sistema de normas que pode impor obediência em razão do aparato faticamente coercitivo que possui. Por outro, ele permite a tematização e reformulação das suas disposições legais, como um sistema de normas que, em função de sua constituição legítima, é racionalmente aceitável.

Assim, o direito oferece uma razão para ser seguido por aqueles e aquelas que orientam suas ações segundo uma racionalidade que diz respeito a fins, preocupada exclusivamente com o próprio êxito e com o recolhimento de vantagens individuais, visto que seu descumprimento acarreta consequências danosas. Concomitantemente, o direito oferece procedimentos capazes de atribuir legitimidade as expectativas de comportamento estabilizadas em normas legais, motivando sua aceitação frente aqueles e aquelas que se orientam conforme uma racionalidade comunicativa.

Nas palavras do autor, o direito moderno legitimamente constituído

em unidade com a cultura e com as estruturas da personalidade, só se reproduz através da corrente de ação comunicativa[...] Porém, o código que representa o direito não mantém apenas sua conexão com o meio que representa a linguagem ordinária, através da qual discorrem as operações sociais integrativas de entendimento intersubjetivo que se efetuam e se exercitam no mundo da vida, mas também dá às mensagens procedentes do mundo da vida uma forma na qual resultam inteligíveis para os códigos especiais com que opera uma administração regulada pelo meio poder e uma economia regida, controlada e governada pelo dinheiro (HABERMAS, 2005, p. 146, tradução livre).

Nestes termos, para organizar democraticamente uma comunidade jurídica, o direito precisa institucionalizar meios para formação pública da vontade e, assim, funcionar como uma correia de transmissão de legitimidade dos fluxos comunicativos para a legislação democrática. Isso porque somente o poder comunicativo proveniente da sociedade civil, permanentemente submetido aos fluxos contínuos de uma esfera pública informada e desconfiada, mediante procedimentos democráticos de formação pública da vontade, seria capaz de proteger os domínios de interação do mundo da vida frente à colonização sistêmica do mercado e da burocracia.

Vale ressaltar que o direito, para o próprio Habermas, continua sendo um meio ambíguo para a integração social, porque pode auto regular a sociedade ou conferir aparência de legitimidade ao poder ilegítimo, como será trabalhado adiante (HABERMAS, 1997, p. 62). Desde já, é necessário ressaltar que apenas a mobilização política e social constante pode garantir que os meios de representação política e os instrumentos de participação direta nos processos deliberativos sejam utilizados para a autodeterminação democrática legitimante (CATTONI DE OLIVEIRA, 2017, p.55).

Por isso, Habermas afirma que a integração de sociedades modernas e complexas depende do exercício democrático de autogoverno de cidadãos livres e iguais, cuja vida em sociedade deve ser compreendida como uma associação voluntária de parceiros do direito. Na introdução ao livro *Facticidade e Validade*, contudo, o autor deixa claro que não se ilude sobre os problemas de seu tempo, pelo contrário: são os próprios problemas que exigem um novo modo de ler os conteúdos do Estado Democrático de Direito.

Não me iludo sobre os problemas e os estados de ânimo provocados por nossa situação. Todavia, estados de ânimo e filosofias de estados de ânimo melancólicos não conseguem justificar o abandono derrotista dos conteúdos radicais do Estado democrático de direito; eu proponho, inclusive, um novo modo de ler esses conteúdos, mais apropriado às circunstâncias de uma sociedade complexa. Caso contrário, eu deveria escolher outro gênero literário, talvez o do diário de um escritor helenista, preocupado apenas em documentar para a posteridade as promessas não cumpridas de sua cultura decadente (HABERMAS, 1997, p.14).

Dada a relevância do livro *Facticidade e validade* no que diz respeito aos diagnósticos e teorizações habermasianas sobre o Estado, a economia, a política e o direito, parece de fundamental importância para a presente dissertação, que tem por objeto justamente esses diagnósticos e teorizações, reconstruir os principais argumentos do livro, principalmente aqueles que representam alguma mudança ou aprofundamento em relação ao que foi até aqui exposto.

Nesse sentido, para a reconstrução do direito, primeiro é necessário demonstrar a relação cooriginária entre autonomia privada e autonomia pública (1). Na sequência, o princípio do discurso pode ser trabalhado, diferenciando seus desdobramentos morais e democráticos (2). Por fim, a partir das implicações democráticas do princípio do discurso, como a própria forma jurídica, a estrutura básica do sistema de direitos habermasiano pode ser vislumbrada (3).

No segunda seção do capítulo, para reconstrução do Estado de direito a partir da tensão entre facticidade e validade interna ao direito, serão abordadas as relações entre direito e política (1), para que se torne possível esboçar, em seguida, a transformação do poder comunicativo em poder administrativo por meio da formação legítima do direito (2). Ao final deste percurso, a repartição do poder do Estado pode ser delimitada (3).

Na terceira e última seção do capítulo, o vínculo externo entre direito e poder político, entre norma e realidade, ou entre ideias e o poder como facticidade social é abordado, tendo como objeto principal a sociedade civil e a esfera pública política no contexto do paradigma procedimentalista do Estado democrático de direito.

#### **a. Para reconstrução do sistema de direitos**

##### **(1)**

Para reconstruir a auto-compreensão da ordem jurídica moderna, Habermas fundamenta os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros caso queiram regular legitimamente sua convivência por meio do direito positivo. A reconstrução habermasiana tem início no conceito de direito subjetivo, visto que este desempenha um papel central na moderna compreensão do direito: “ele corresponde ao conceito de liberdade de ação subjetiva: direitos subjetivos (*rights*) estabelecem os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade” (HABERMAS, 1997, p. 113). Conforme se percebe na leitura do artigo 4º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, direitos subjetivos definem iguais liberdades de ação: “A liberdade consiste em poder fazer tudo o que

não prejudica a outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis”.

Segundo Habermas, Kant se apoia neste artigo para formular o seu princípio geral do direito, segundo o qual toda ação é equitativa quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbítrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral. Na perspectiva kantiana, os direitos subjetivos seriam fundamentados e legitimados moralmente. Como direitos naturais, eles precederiam e orientariam a vontade do legislador. Como pretendem uma legitimidade maior do que o processo legislativo oferece, são encarados como limites para a própria legislação, ou seja, para a autonomia pública. Por isso, é possível afirmar que, em Kant, a soberania popular é restringida pelos direitos subjetivos entendidos como direitos naturais, pelos direitos humanos fundados moralmente<sup>7</sup> (HABERMAS, 1997, p. 113).

Esse sistema de direitos (kantiano), que advém de modo imperecível a cada homem e aos quais ele não poderia renunciar, mesmo que quisesse, se legitima, antes de se diferenciar na figura de leis públicas, a partir de princípios morais, portanto, não depende da autonomia política dos cidadãos (...) Por conseguinte, os princípios do direito privado já valem como direitos morais no estado natural; e, nesta medida, os direitos naturais que protegem a autonomia privada dos homens precedem a vontade do legislador soberano (HABERMAS, 1997, p. 135).

Em contrapartida, Habermas afirma que indivíduos atomizados em um suposto estado natural não possuem os meios e tampouco as referências sociais necessárias para a compreensão e a internalização do respeito por iguais liberdades de ação subjetivas. A construção do espaço de ação privado, individual e subjetivo, é parte de uma ordenação social que pressupõe a colaboração entre sujeitos que se reconhecem reciprocamente. Nesse sentido, os direitos fundamentais liberais seriam parte de uma ordem jurídica que resulta do reconhecimento público e recíproco dos cidadãos como membros livres e iguais de uma comunidade política, sujeitos de direitos e deveres. Por fim, a ideia de direitos subjetivos reclamáveis judicialmente requer, além do reconhecimento recíproco de sujeitos de direitos, constitutivo para uma ordem jurídica, um aparato coercitivo. Por consequência, para Habermas, “direitos subjetivos são cooriginários com o direito objetivo” (HABERMAS, 1997, p. 121).

Em Kant, “o sentido garantidor da liberdade deveria outorgar aos direitos subjetivos uma autoridade moral independente da legalização democrática”. Sob a justificativa de que a legislação é legítima quando, a partir de fundamentos morais, assegura direitos subjetivos

---

<sup>7</sup> Vale mencionar que, segundo Habermas, “Kant não interpretou a ligação da soberania popular aos direitos humanos como restrição, porque ele partiu do princípio de que ninguém no exercício de sua autonomia como cidadão, poderia dar a sua adesão a leis que pecam contra sua autonomia privada garantida pelo direito natural”.

naturais, pouco importando os procedimentos de sua gênese, a concepção kantiana subordina o direito à moral e, ao fazer isto, desvincula o processo legislativo de um processo de legitimação democrática. Por isso, ainda que Kant tenha os direitos subjetivos como limites exteriores a ordem de dominação política, nas palavras de Habermas, ao liberalismo kantiano “se contrapõe um desenvolvimento que culmina na subordinação abstrata dos direitos subjetivos ao direito objetivo”, sendo que a legitimidade deste último se resume a legalização formal da dominação política, interpretada em termos de um positivismo do direito.

Para Habermas, a desvinculação kantiana entre direitos fundamentais e legislação democrática teria gerado distorções posteriores que considerariam legítimos quaisquer direitos positivados em leis e impostos pelo Estado, independentemente de uma gênese democrática de direito. Nesse contexto, a força dos argumentos morais não seria suficiente, como supostamente teria imaginado Kant, para conter o sistema político. Historicamente, ordens sem fundamento democrático, ou seja, ordens autoritárias de dominação tenderiam a submeter os direitos fundamentais, considerados direitos naturais moralmente justificados e independentes de legislação por Kant, ao arbítrio dos governantes positivados nas leis.

Habermas entende que depois que o laço kantiano entre autonomia privada e autonomia moral se rompeu, o direito, no positivismo, se reduziu a uma “forma que reveste determinadas decisões e competências com a força da obrigatoriedade fática”<sup>8</sup>. De acordo com Habermas, “esse desdobramento da discussão encobre, porém, o verdadeiro problema, que está ligado a posição central dos direitos subjetivos privados: não se conseguiu esclarecer de onde o direito positivo obtém sua legitimidade” (HABERMAS, 1997, p. 117 e 122).

Nesse enquadramento, enquanto os liberais defendem o primado dos direitos subjetivos, evocando o perigo da tirania da maioria, os republicanos dão destaque ao valor não instrumentalizável da auto-organização dos cidadãos. Rousseau, inclusive, entende que o ponto de partida do direito é a autonomia pública do cidadão. Assim, direitos a iguais liberdades subjetivas são dissolvidos na forma pela qual a soberania do povo se exprime. Melhor dizendo, a autonomia privada, as iguais liberdades subjetivas, são asseguradas apenas por meio de leis gerais e abstratas as quais todos estão igualmente submetidos (HABERMAS, 1997, p. 134-

---

<sup>8</sup> “O desengate entre a pessoa natural e a pessoa moral abre o caminho da dogmática do direito para uma interpretação puramente funcionalista dos direitos subjetivos. E a doutrina dos direitos subjetivos passa a ser domínio de um funcionalismo do sistema que, através de decisões metódicas, se livra de todas as considerações normativas” Para Habermas, o liberalismo ortodoxo apenas renovou a compreensão individualisticamente reduzida dos direitos subjetivos, a qual “provoca uma interpretação funcionalista dos direitos privados que passa a ser a moldura para o intercâmbio econômico capitalista” (HABERMAS, 1997, p. 119).



135). Nesse sentido, o “conteúdo normativo dos direitos humanos dissolve-se no modo de realização da soberania popular” (HABERMAS, 1997, p. 136).

Vale ressaltar que, em Rousseau, soberania popular pressupõe a ideia de autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto. Esse corpo coletivo, para ele, assume a forma de uma comunidade homogênea, com tradições comuns (HABERMAS, 1997, p. 137).

Rousseau exagerou ao máximo a sobrecarga ética do cidadão, embutida no conceito republicano de sociedade. Ele contou com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns. A única alternativa seria a coerção do Estado (HABERMAS, 1997, p. 136).

Para Habermas, os conceitos de autonomia e de soberania popular de Rousseau, limitados a uma comunidade ética e culturalmente homogênea, não são complexos o suficiente para fornecer uma compreensão adequada da relação tensa entre a “orientação pelo bem comum dos cidadãos e os interesses sociais diferenciados das pessoas privadas”, ou melhor, não permitem entender como é possível mediar, sem repressão, a vontade comum normativamente construída e o arbítrio dos sujeitos singulares (HABERMAS, 1997, p. 137). Para Habermas, essa mediação entre orientações coletivas e liberdades de ação individuais não pode ser superada, como queria Rousseau, através de uma comunidade suficientemente homogênea e integrada culturalmente.

Habermas entende que a mediação entre vontade coletiva e individual que Rousseau não pôde explicar “reside no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através das leis gerais”, como imaginava Rousseau. Nesse sentido, a “forma gramatical de mandamentos universais nada diz sobre sua validade”. A validade do direito moderno se relaciona com o fato de que as normas jurídicas presentes na legislação democrática de um Estado de direito são do interesse simétrico de todos, na medida em que “todos os possíveis envolvidos deveriam poder dar a ela o seu assentimento” apoiados em boas razões. O sentido dessa aceitabilidade racional só pode ser evidenciado em procedimentos discursivos de formação da vontade nos quais prevalece apenas a coerção do melhor argumento (HABERMAS, 1997, p. 137).

Para a compreensão adequada do nexos interno entre as liberdades privadas subjetivas e a autonomia do cidadão, ou entre direitos fundamentais e soberania popular, é necessário esclarecer a relação entre autonomia privada e pública. Dessa maneira, deve ficar evidente o problema em estabelecer relações de concorrência entre direitos públicos e privados. Segundo

Habermas, a falta de clareza sobre a relação entre moral, direito e democracia “deve ser lançada na conta de Kant e de Rousseau, pois, em ambos, existe uma não confessada relação de concorrência entre os direitos humanos, fundamentados moralmente, e o princípio da soberania do povo” (HABERMAS, 1997, p. 128). Em síntese, trata-se de uma questão de legitimidade do direito: enquanto ela decorre da origem jusnaturalista dos direitos humanos, em Kant, ela deriva da soberania popular e do exercício da autonomia pública dos cidadãos, em Rousseau. Conforme o liberalismo de Kant,

a vontade racional só pode se formar no sujeito singular, então a autonomia moral dos sujeitos singulares deve passar através da autonomia política da vontade unida de todos, a fim de garantir antecipadamente, por meio do direito natural, a autonomia privada de cada um (HABERMAS, 1997,p. 138).

Conforme o republicanismo de Rousseau,

a vontade racional só pode formar-se no sujeito superdimensionado de um povo ou de uma nação, então a autonomia política deve ser entendida como a realização autoconsciente da essência ética de uma comunidade concreta; e a autonomia privada só é protegida contra o poder subjugador da autonomia política através da forma não discriminadora de leis gerais (HABERMAS, 1997,p. 138).

Entretanto, “o sistema dos direitos não pode ser reduzido a uma interpretação moral dos direitos, nem a uma interpretação ética da soberania do povo, porque a autonomia privada dos cidadãos não pode ser sobreposta e nem subordinada à sua autonomia política”. O direito a liberdades de ação subjetivas, enquanto direito moral, não pode ser simplesmente imposto na forma de uma barreira ao legislador soberano, como imaginava Kant, tampouco pode ser instrumentalizado como requisito funcional da soberania popular, como pensou Rousseau. De acordo com Habermas,

ambas as concepções passam ao largo da força de legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientado ao entendimento, a fim de aproximar razão e vontade – e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção (HABERMAS, 1997,p. 138).

Nesse sentido, o vínculo entre autonomia pública e privada, entre “os direitos humanos e o princípio da soberania do povo formam as ideias em cuja luz ainda é possível justificar o direito moderno”, formam as ideias capazes de legitimar uma ordem de dominação moderna, porque “as instituições normativas, que unimos aos direitos humanos e a soberania do povo, podem impor-se de forma não reduzida no sistema dos direitos” (HABERMAS, 1997, p. 133). Nesse sentido,

a cooriginariedade da autonomia privada e pública somente se mostra quando conseguimos decifrar o modelo da auto legislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. A substancia dos direitos humanos insere-se, então, nas condições formais para a institucionalização jurídica desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade, na qual a soberania do povo assume figura jurídica (HABERMAS, 1997,p. 138-139).

Assim, conforme Habermas,

discursos (e, como veremos, negociações, cujos procedimentos são fundamentados discursivamente) constituem o lugar no qual se pode formar uma vontade racional, a legitimidade do direito apoia-se, em última instância, num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. Por conseguinte, o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá, se o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para um legislação autônoma – podem ser institucionalizadas juridicamente (HABERMAS, 1997, p. 138).

Dessa maneira, para Habermas, a legitimidade do direito moderno descansa na legalidade de um sistema de direitos capaz de expressar a conjunção complexa entre autonomia privada e autonomia pública (HABERMAS, 1997, p. 155-160). Para isso, o direito moderno deve cumprir a expectativa que seus destinatários possuem de entenderem-se também como autores das normas às quais se submetem. Com fundamento em Habermas, afirma Cattoni:

o núcleo do princípio fundamental da legitimidade democrática do direito, mas também, de forma complementar, da moralidade, na sociedade moderna, [...] é a ideia de autonomia, do dar a si mesmo as suas próprias normas, as suas próprias leis. [...] o direito possibilita, ao mesmo tempo, esse âmbito de liberdade individual ou subjetiva, compatibilizando e garantindo a busca de cada um pelos seus interesses e valores com a busca por cada um de todos os outros. Mas essa compatibilização deve ser construída com a participação daqueles a quem essas leis – jurídicas – se destinam, garantindo, então, direitos de participação política (CATTONI DE OLIVEIRA, 2017, p.54).

Nesse sentido, os

sujeitos jurídicos privados não podem chegar ao gozo das mesmas liberdades subjetivas se eles mesmos - no exercício comum de sua autonomia política - não tiverem clareza sobre interesses e padrões justificados e não chegarem a um consenso sobre aspectos relevantes, sob os quais o que é igual deve ser tratado como igual e o que é diferente deve ser tratado como diferente (HABERMAS, 1997, p.13).

(2)

O Estado democrático de direito “é formal no sentido de que apenas formula as condições necessárias segundo as quais os sujeitos do direito podem, enquanto cidadãos, entenderem-se entre si para descobrir os seus problemas e o modo de solucioná-los” (HABERMAS, 2003a, p.190). Tomado como superação interna ao paradigma do Estado Social,

não como recusa externa e totalizante ao que ele significou em termos de atuação para minimizar os efeitos desintegradores de uma lógica sistêmica de mercado capitalista, a defesa procedimentalista do Estado de direito tem a pretensão de institucionalizar as condições necessárias para uma discussão contínua, sob a coerção do melhor argumento. Trata-se da participação decisória dos sujeitos que devem entender-se sobre seus problemas e suas soluções, possibilitando um aprendizado social a longo prazo. Trata-se de uma comunidade que organiza a si mesma a partir de um princípio do discurso que, institucionalizado juridicamente de modo a prover condições para o exercício da autonomia política, assume a forma de um princípio da democracia capaz de legitimar o processo de normatização.

De acordo com Habermas, o

princípio do discurso explica apenas o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar imparcialmente normas de ação, uma vez que eu parto da ideia de que o próprio princípio está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente. A introdução de um princípio do discurso já pressupõe que questões práticas em geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente. Tal pressuposição não é trivial; sua fundamentação é reservada a uma teoria da argumentação (...). Dependendo da lógica do questionamento e do tipo correspondente de argumentos, ela pode levar à distinção entre diferentes tipos de discurso (...). E, para cada tipo, é preciso mostrar quais são as regras que permitem uma resposta a problemas pragmáticos, éticos e morais. Estas regras de argumentação operacionalizam, por assim dizer, o princípio do discurso<sup>9</sup> (HABERMAS, 1977, p. 144).

Do princípio da democracia, tomado como forma específica do princípio do discurso, segundo Habermas, pode-se depreender o sentido “da prática de auto-determinação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente” (HABERMAS, 1977, p. 145). A partir do pressuposto discursivo de que é possível realizar uma formação racional da opinião e da vontade, o princípio da democracia instrui como institucionalizar essa formação através de um sistema de direitos que deve assegurar a cada um igual participação no processo de normatização jurídica, de modo que os destinatários das normas possam se entender também como seus autores. Nesse sentido, o núcleo normativo de um Estado democrático de direito é a institucionalização eficaz dos procedimentos de formação discursiva da opinião e da vontade, ou melhor: a auto-organização democrática de uma comunidade jurídica (HABERMAS, 1977, p. 146).

Para trabalhar a auto-organização de uma comunidade jurídica à luz do princípio da democracia, Habermas elenca distinções entre o princípio da democracia e outra especificação do princípio do discurso: o princípio moral. Decerto, “questões morais e jurídicas referem-se

---

<sup>9</sup> A operacionalização do princípio do discurso é trabalhada nas seções seguintes do presente capítulo.

aos mesmos problemas: como é possível ordenar legitimamente relações interpessoais e coordenar entre si ações servindo-se de normas justificadas?” Como solucionar conflitos entre orientações divergentes a partir de regras reconhecidas pelos envolvidos (HABERMAS, 1997, p. 141) ?

De acordo com Habermas, seja em relação à moral ou ao direito, “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”. Para o autor:

Atingido é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas. E discurso racional é toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público construído através de obrigações ilocucionárias (HABERMAS, 1997, p. 142).

Contudo, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível que o princípio moral. Primeiramente, é notável que, diferentemente da moral, o direito adquire obrigatoriedade no nível institucional. Em segundo lugar, mesmo tendo pontos em comum, em Habermas, não existe uma relação de cópia ou de paridade entre o direito e a moral<sup>10</sup>. Habermas defende que não é possível, na modernidade, interpretar direitos fundamentais positivados em normas constitucionais como direitos morais, bem como não é possível interpretá-los como direitos naturais.

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

Como uma terceira distinção entre direito e moral, partindo da máxima de que “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”, o princípio moral e o princípio da democracia se diferenciam com relação a abrangência do sistema de referências e ao tipo de argumentos cabíveis.

---

<sup>10</sup>Em Kant, as leis jurídicas são extraídas do conceito fundamental da lei da liberdade moral. “Subjaz a essa construção a ideia platônica segundo a qual a ordem jurídica copia e, ao mesmo tempo, concretiza no mundo fenomenal a ordem inteligível de um reino dos fins”. Segundo Habermas, “o princípio da democracia não pode ser subordinado ao princípio moral, como é feito na construção kantiana da doutrina do direito” (HABERMAS, 1997, p. 140).

O princípio moral resulta de uma especificação do princípio geral do discurso para normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da consideração simétrica dos interesses. O princípio da democracia resulta de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético políticos e morais – e não apenas com o auxílio de argumentos morais (HABERMAS, 1997, p. 143).

Assim, em questões morais, a humanidade forma o sistema de referência para a fundamentação de regulamentações que são do interesse simétrico de todos. Consequentemente, os argumentos morais decisivos têm de poder ser aceitos, em princípio, por todos. Sem embargo, em questões ético-políticas, a abrangência dos atingidos é reduzida e as possibilidades de argumentação são aumentadas. Sob orientação de um Estado de direito, os argumentos decisivos – sejam morais, pragmáticos ou éticos – têm “a forma de vida de nossa respectiva comunidade política como sistema de referência para fundamentação de regulamentações que valem como expressão de um auto-entendimento coletivo consciente” (HABERMAS, 1977, p. 143). Por isso, os argumentos têm de poder ser aceitos apenas pelos membros que compartilham as tradições e valores da comunidade.

Para Habermas, em uma sociedade moderna e plural, interesses distintos e até contraditórios podem ser reclamados. Tão certo quanto isto é a necessidade de um ajuste racional entre estes interesses. Nesse caso,

a totalidade dos grupos sociais ou subculturais imediatamente envolvidos forma o sistema de referência para a negociação de compromissos. Esses tem que ser aceitáveis, em princípio, e na medida em que se realizam sob condições de negociações equitativas, por todos os partidos e, em certos casos, levando em conta até argumentos diferentes (HABERMAS, 1997, p. 143)<sup>11</sup>.

Habermas aponta ainda uma quarta diferença entre o princípio da democracia e o da moral. Enquanto “o princípio da moral se estende a todas as normas de ação justificáveis com o auxílio de argumentos morais, o princípio da democracia é talhado na medida das normas do direito”. Diferentemente de regras morais que emergem de “interações simples, mais ou menos naturais, que se encontram quase prontas” e que podem ser julgadas sobre o ponto de vista moral; a forma jurídica se estabeleceu no decorrer da evolução social e as normas do direito compõem “uma camada de normas de ação produzidas intencionalmente, reflexivas, isto é, aplicáveis a si mesmas” (HABERMAS, 1977, p. 146).

Por isso, o princípio da democracia, além de instruir um processo legítimo de normatização, deve orientar a produção do próprio *medium* do direito. Isto significa que o

---

<sup>11</sup> As dificuldades encontradas no processo de institucionalização do princípio da democracia e de procedimentalização do direito serão trabalhadas mais especificamente nas seções seguintes.

sistema de direitos deve institucionalizar procedimentos de formação da vontade política, provendo o meio pelo qual essa vontade pode ser articulada para que seja considerada expressão da vontade comum de membros livremente associados de uma comunidade jurídica que se auto organiza através da coerção do melhor argumento (HABERMAS, 1977, p. 147).

Para mais, a distinção habermasiana entre direito e moral apresenta-se como uma chance oportuna de clarificar as determinações formais do direito, ou melhor: a forma jurídica. Sobre o tema, importa saber que, para Habermas, a relação sociológica complementar entre direito e moral revelaria a constituição da forma jurídica como uma resposta à necessidade de compensação dos déficits provenientes da decomposição da eticidade tradicional (HABERMAS, 1977, p. 148). Vale à pena explicitar esta gênese.

Habermas entende que, na modernidade, com a passagem para o nível de fundamentação pós-convencional, a consciência moral se desliga da prática tradicional. A prática tradicional a que se refere pode ser entendida como o *éthos* de uma sociedade e é composta de um conjunto de hábitos e costumes que podem ser tomados como marcas de uma coletividade em um momento e uma região determinada. Na medida em que a consciência moral se desvincula da prática tradicional, todas as orientações da ação – sejam elas naturais, auto-evidentes, institucionalizadas ou ancoradas em motivos através de padrões de socialização – podem ser tematizadas pelo olhar crítico da moral autônoma, apoiada em argumentos racionais e se responsável por juízos equitativos. A moral da razão, segundo Habermas, “aborda em princípio tudo à luz forte e restrita da universalidade” (HABERMAS, 1977, p. 149).

O *telos*, ou melhor, a finalidade da moral pós-convencional é uma avaliação imparcial de conflitos de ação moralmente relevantes. Assim sendo, a moral almeja ser “um saber capaz de orientar o agir, mesmo que não seja capaz de impor a ação. Na forma de um saber, a moral passa a ser representada no plano cultural tal qual outros saberes: “ela existe apenas como um conteúdo significativo de símbolos culturais, que podem ser entendidos e interpretados, transmitidos e desenvolvidos criticamente”. Retraída a uma forma de saber cultural, a moral precisa, para orientar a ação, de processos de socialização capazes de interiorizar princípios morais no sistema da personalidade. Contudo, a força motivadora dos bons argumentos morais é fraca e “passa a ter uma relação apenas virtual com a ação” (HABERMAS, 1977, p. 149).

A transferência do saber para o agir é incerta devido à fragilidade e ao nível extremo de abstração de uma auto regulação arriscada do sujeito que age moralmente, especialmente devido à improbabilidade de processos de socialização capazes de promover competências tão pretensiosas. Uma moral dependente de um substrato de estruturas da personalidade ficaria limitada em sua eficácia, caso não pudesse atingir os motivos dos agentes por um outro caminho, (...), o da institucionalização de um

sistema jurídico que completa a moral da razão do ponto de vista da eficácia para a ação (HABERMAS, 1977, p. 150).

Sob esta perspectiva, a vinculação do saber moral com o agir é incerta, pois depende exclusivamente da motivação interna dos agentes. Para que isso ocorra, os processos de socialização precisam ser capazes de internalizar estruturas da personalidade responsáveis por auto regular o sujeito que age moralmente. Além dessa dificuldade, existe outro fator que aumenta a incerteza da regulação moral, o nível extremo de abstração das orientações que devem ser reproduzidas socialmente. Entretanto, existiria, para Habermas, outro caminho para a motivação moral dos agentes: a institucionalização de um sistema jurídico complementar à moral pós-convencional. Isto porque o direito é um sistema de saber, como a moral, e, simultaneamente, um sistema de ação. Assim como a moral, o direito pode ser concebido na perspectiva de um sistema de proposições e interpretações normativas reclamáveis. Por outro lado, em distinção a moral, o direito também é uma instituição, um complexo de regulações para a ação, de modo que a abstração e falta de coercitividade da moral pós-convencional podem ser compensadas.

No direito, os motivos e orientações axiológicas estão interligados entre si num sistema de ação; por isso as proposições jurídicas têm eficácia imediata para ação, o mesmo não acontecendo com os juízos morais enquanto tais. De outro lado, as instituições jurídicas distinguem-se das ordens institucionais naturais através de seu elevado grau de racionalidade, pois nelas se cristaliza um sistema de saber sólido, configurado dogmaticamente e conectado a uma moral dirigida por princípios. E, como o direito está estabelecido simultaneamente nos níveis da cultura e da sociedade, ele pode compensar as fraquezas de uma moral racional que se atualiza primariamente na forma de um saber (HABERMAS, 1997, p. 150).

Em síntese, no processo individual de apropriação e elaboração do saber moral, de transposição desse saber para a prática, de ação e avaliação social por ele orientada, o sujeito se encontra sob exigências cognitivas, motivacionais e organizatórias. Por fim, para explicitar algumas características da forma jurídica, é oportuno ressaltar como a perspectiva do sujeito de direito é capaz de aliviar cada uma das exigências cognitivas, motivacionais e organizacionais às quais está submetido o sujeito moral.

Sobre as exigências cognitivas, Habermas aponta que a liberdade comunicativa desencadeada em discursos morais leva “a opiniões falíveis no conflito das interpretações”. No nível da fundamentação de deveres morais, gerais e abstratos, não há problemas. O igual respeito por cada um, a benevolência com os mais necessitados, a lealdade, a sinceridade e outros deveres morais semelhantes não são problematizados. Ainda assim, “o caráter abstrato dessas normas universalizadas levanta problemas de aplicação, tão logo um conflito ultrapassa os limites de interações” simples dentro de contextos tradicionais de um *étos* compartilhado.



Como o saber moral não é capaz de elaborar um sistema de regras hierarquizadas, ele exige que os sujeitos morais formem o seu próprio juízo a partir de princípios abstratos (HABERMAS, 1977, p. 150).

Decerto, em situações complexas, pode ser difícil decidir sobre um conflito de ação ou determinar a ação moral adequada, principalmente quando os envolvidos pertencem a diferentes tradições, com diferentes mundos da vida e poucos sentidos compartilhados. Não há dúvida, para Habermas, que problemas de fundamentação e de aplicação de deveres morais sobrecarregam com frequência a capacidade analítica do indivíduo. Esta indeterminação cognitiva do indivíduo é aliviada pela facticidade da normatização jurídica. Dessa maneira, o ordenamento jurídico alivia a exigência moral de formação de juízo atribuída individualmente aos sujeitos, pois prevê direitos, deveres e obrigações jurídicas. “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”. Em síntese, a ordem jurídica complementa a ordem moral na medida em que o processo legislativo, a decisão judicial institucionalizada e a dogmática jurídica – que sistematiza decisões e concretiza regras – aliviam o peso cognitivo da formação do juízo moral próprio (HABERMAS, 1977, p. 151).

Habermas afirma que, à “indeterminação cognitiva do juízo orientado por princípios deve-se acrescentar a incerteza motivacional sobre o agir orientado por princípios conhecidos”. Em outras palavras, a força de vontade da qual depende a ação moral do indivíduo – até porque agir moralmente pode significar contrariar seus próprios interesses – não pode ser determinada de antemão. Contudo, a facticidade da imposição do direito é capaz de absorver essa incerteza motivacional. Diferentemente da moral convencional, que depende dos motivos do destinatário, a moral pós-convencional ou da razão, através do direito, pode impor um agir conforme as normas independente de motivação interna. “O direito coercitivo cobre de tal modo as expectativas normativas com ameaças sanção, que os destinatários podem limitar-se a considerações orientadas pelas consequências”, ou seja: ainda que os destinatários do direito estejam orientados por uma ação que diz respeito a fins, a normatividade jurídica impõe obediência, independentemente de motivação interna, em decorrência do aparato coercitivo do Estado e de suas sanções (HABERMAS, 1977, p. 151-152).

Por fim,

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 . O dever inequívoco, por exemplo, de impedir que o próximo anônimo morra de fome, contrasta gritantemente com o fato de que milhões de habitantes do Primeiro Mundo deixam perecer milhares de pessoas nas regiões pobres do Terceiro Mundo.

Mas até mesmo as ações de caridade dependem de um sistema organizacional que “ultrapassa em muito as iniciativas e o espaço de ação dos indivíduos”. Por isso, Habermas afirma que

quanto mais a consciência moral se orienta por valores universalistas, tanto maiores se tornam as discrepâncias entre exigências morais inquestionáveis e coerções organizatórias, que constituem obstáculos as transformações (HABERMAS, 1977, p. 152).

Também nesse sentido o direito pode complementar a moral pós-convencional. Na medida em que o direito funda organizações e determina competências, ele pode atribuir responsabilidades não apenas a pessoas físicas, mas também a “sujeitos de direito fictícios, tais como corporações e institutos”. Em síntese, Habermas entende que os limites cognitivos, motivacionais e organizatórios de uma “moral pós-convencional fundamentam funcionalmente uma complementação através do direito” (HABERMAS, 1977, p. 153).

“Em condições menos complexas, o éthos de uma forma de vida adquire força social integradora, porque nesta eticidade integral todos os componentes do mundo da vida estão interligados e os deveres concretos afinados com as instituições, além de enraizados nos motivos”. Em sociedades cada vez mais complexas, diferentemente, o código do direito responde a demandas crescentes de organização e de regulamentação.

Por isso, pode-se afirmar a partir de Habermas que, de modo reconstrutivo, o direito pode abarcar instituições tradicionais que, devido a subtração da legitimação, começam a ruir junto com a eticidade tradicional. De modo construtivo, pode satisfazer necessidades organizacionais decorrentes da modernização social. Contudo, a partir desse ponto, as realizações do código do direito não podem mais ser compreendidas exclusivamente a partir da necessidade de complementação da moral (HABERMAS, 1977, p. 154)

### (3)

Na arquitetura de um sistema de direitos habermasiano, a autonomia privada pode ser descrita como uma liberdade de arbítrio, ou melhor: uma dispensa das obrigações de agir orientado pelo entendimento recíproco. Para compreender melhor essa ideia, é necessário ter em mente que a liberdade comunicativa submete o sujeito às condições de um reconhecimento intersubjetivo. Na ação comunicativa, orientada ao entendimento e pressuposta no exercício da

autonomia política, é preciso estar pronto para fundamentar as pretensões de uma ação através de atos de fala. As obrigações da liberdade comunicativa submetem as pretensões de validade reciprocamente levantadas a tomadas de posição dos sujeitos envolvidos. Assim sendo, ao submeter uma ação, com pretensões de validade, ao juízo de um ouvinte que pode tomar posição dizendo sim ou não, o sujeito que age comunicativamente

se dispõem a ligar a coordenação de seus planos de ação a um consentimento apoiado nas tomadas de posição recíprocas em relação a pretensões de validade e no reconhecimento dessas pretensões, somente contam os argumentos que podem ser aceitos em comum pelos participantes. São respectivamente os mesmo argumentos que têm uma força racionalmente motivadora (HABERMAS, 1997, p. 156).

A liberdade subjetiva, o espaço para a autonomia privada, protegido pelo direito legítimo, exime os sujeitos destas obrigações da liberdade comunicativa. Nesse sentido, “para um ator que toma as suas decisões em força da liberdade subjetiva, pouco importa se os argumentos que são decisivos para ele, também poderiam ser aceitos por outros”. A autonomia privada pode ser entendida “como o direito de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas” para uma posição onde as decisões podem ser tomadas sem necessidade de justificação. Assim, o sujeito de direito tem a garantia de que suas ações naquele plano não precisarão se apoiar em argumentos publicamente aceitáveis, o sujeito não precisará prestar contas à sociedade. Em suma, liberdades subjetivas “justificam a saída do agir comunicativo e a recusa de obrigações ilocucionárias; elas fundamentam uma privacidade que libera do peso da liberdade comunicativa atribuída reciprocamente” (HABERMAS, 1997, p. 155- 157).

Nesse enquadramento, os direitos subjetivos constituem “o verso da medalha de um outro aspecto, a saber, o da coordenação da ação por intermédio de leis coercitivas que limitam os espaços de ação a partir de fora” (HABERMAS, 1997, p. 155).

Conforme análise anterior, com a decomposição da eticidade tradicional, a moral se torna incapaz de regular as liberdades subjetivas e depende de uma complementação jurídica. Porém, com o rompimento do vínculo kantiano entre autonomia moral e autonomia privada, os direitos não podem ser tomados como liberdades subjetivas fundadas moralmente que necessitam apenas da positivação do legislador. No nível de fundamentação pós-convencional da modernidade, a consciência moral não estaria mais atrelada ao *éthos* de uma coletividade em uma época e uma região determinadas. As práticas tradicionais que em sociedades pré-modernas orientam o agir, na medida em que são tematizadas à luz forte e restrita da universabilidade, própria a moral pós-convencional, são expostas em sua contingencialidade. Nesse contexto, sujeitos de direito politicamente heterônomos não podem ser submetidos ao

paternalismo de uma dominação das leis que se justifica em uma moral convencional atrelada a práticas tradicionais.

Para Habermas, o direito moderno não pode apenas obrigar seus destinatários, a eles deve ser possibilitada a tomada de posição em relação à pretensão de legitimidade do próprio direito, revelando a tensão entre a facticidade da imposição e a validade da norma. O princípio da democracia instrui que as normas que estabelecem os limites para autonomia privada podem pretender validade na medida em que contarem com o assentimento de todos os possíveis atingidos, na qualidade de participantes de discursos racionais, ou seja, sob a coerção do melhor argumento. Dessa maneira, o direito legítimo salvaguarda os motivos racionais para a obediência ao direito, pois argumentos que podem ser aceitos em comum pelos cidadãos no exercício da autonomia pública são aqueles que possuem uma força racionalmente motivadora. Vale lembrar que a ideia de auto-determinação cidadã no devido processo legislativo é diferente do que é possível deduzir de um exercício moral de pessoas singulares<sup>12</sup>.

Em suma, somente por meio da normatização politicamente autônoma do direito, iguais liberdades subjetivas podem ser asseguradas por meio de leis coercitivas. As leis coercitivas que regulam a autonomia privada devem fazer justiça à ideia da auto-legislação de civis, de autonomia pública. A cooriginariedade de autonomia privada e pública, representada no modelo da auto legislação através da teoria do discurso, ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos. Ensina também que o exercício da autonomia pública depende de uma institucionalização democrática capaz de assegurar, simultaneamente, a autonomia privada. Até porque as opiniões precisam ter um espaço protegido para se formarem espontaneamente – este espaço corresponde a periferia da esfera pública, composta pelas redes informais de comunicação<sup>13</sup>. À vista disto, torna-se possível especificar cinco categorias de direitos fundamentais que os cidadãos são obrigados a reconhecer reciprocamente, caso queiram regular sua convivência com os meios legítimos do direito moderno:

- (1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação. Esses direitos exigem como correlatos necessários:
- (2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do status de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito.
- (3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual.

---

<sup>12</sup>No ponto anterior da presente seção, o desdobramento moral do princípio do discurso é distinguido do desdobramento democrático. Em síntese, a vinculação entre o princípio do discurso e a forma jurídica resulta na institucionalização de um princípio da democracia capaz de legitimar o processo de normatização, que é o núcleo do sistema dos direitos.

<sup>13</sup> Como será abordado na terceira seção do presente capítulo.

Essas três categorias de direito nascem da aplicação do princípio do discurso ao médium do direito enquanto tal, isto é, às condições de formalização jurídica de uma socialização horizontal em geral. Eles ainda não podem ser interpretados no sentido de direitos liberais de defesa, uma vez que regulam apenas as relações entre os civis livremente associados, antes de qualquer organização objetiva ou jurídica de um poder do Estado, contra o qual os civis precisam proteger-se. E esses direitos fundamentais garantem a autonomia privada de sujeitos jurídicos somente na medida em que esses sujeitos se reconhecem mutuamente em seu papel de destinatários de leis, erigindo destarte um status que lhes possibilita a pretensão de obter direitos e de fazê-los valer reciprocamente. Somente no próximo passo os sujeitos do direito assumem também o papel de autores de sua ordem jurídica, através de:

(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo.

Essa categoria de direitos encontra aplicação reflexiva na interpretação dos direitos constitucionais e na configuração política posterior dos direitos fundamentais elencados de (1) até (4). Os direitos políticos fundamentam o status de cidadãos livres e iguais; e esse status é auto-referencial na medida em que possibilita aos civis modificar sua posição material com a relação ao direito, com o objetivo da interpretação e da configuração da autonomia pública e privada. Tendo na mira esse objetivo, os direitos até agora explicitados implicam, finalmente:

(5) Direitos fundamentais a 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).

(HABERMAS, 1997, p. 159-160).

O princípio do discurso revela que todos têm direito à maior medida possível de iguais liberdades de ação subjetivas. Entretanto, para realizar a compatibilização dos direitos de cada um com os iguais direitos de todos é necessário institucionalizar o código do direito. O código jurídico regula a participação numa determinada associação de parceiros de direitos e sua institucionalização demanda a garantia de meios jurídicos através dos quais qualquer cidadão pode reivindicar suas pretensões de liberdade e de igualdade e justificá-las por atos de fala. A luz do princípio do discurso, Habermas defende que a pessoa que se sentir prejudicada em seus direitos deve ter caminhos jurídicos para a igual proteção jurídica, o que requer livre acesso a “tribunais independentes e efetivos, que decidem autoritariamente e imparcialmente os casos de disputa no quadro das leis”. Assim, o código jurídico se estabelece através da correlação de três categorias de direitos fundamentais: o direito a iguais liberdades subjetivas, o direito à associação e o direitos de postulação judicial.

Os direitos liberais clássicos à dignidade do homem, a liberdade, a vida e integridade física da pessoa, a liberdade, a escolha da profissão, a propriedade, a inviolabilidade da residência, etc. constituem interpretações e configurações do direito geral a liberdade no sentido de um direito a iguais liberdades subjetivas. De modo semelhante, a proibição da extradição, o direito de asilo e, em geral, o status material de deveres, o status de prestações, a cidadania, etc. significam uma concretização do status geral de um membro numa associação livre de parceiros do direito. E as garantias do encaminhamento do direito são interpretadas através de garantias processuais fundamentais e de princípios do direito (HABERMAS, 1997, p. 162-163).

O estabelecimento do código jurídico pressupõe a criação do status de membro de uma associação de parceiros do direito. Esses membros têm suas liberdades subjetivas protegidas, inclusive por meio de uma configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual, ou melhor, do acesso à justiça, da possibilidade de postulação judicial de direitos. Todavia, para tornar compreensível a cooriginalidade entre estas primeiras categorias de direitos fundamentais e a soberania do povo, entre a autonomia privada e a autonomia pública, as leis coercitivas que regulam a autonomia privada devem decorrer da formação legítima da vontade.

Por isso, os direitos fundamentais viabilizam a participação cidadã em processos de deliberação e decisão relevantes para a legislação, “de modo que a liberdade comunicativa de cada um possa vir simetricamente à tona, ou seja, a liberdade de tomar posição em relação a pretensões de validade criticáveis” (HABERMAS, 1997, p. 164). O uso público da liberdade comunicativa depende de processos discursivos assegurados juridicamente, ou melhor, depende da institucionalização das condições de uso da linguagem orientada ao entendimento. Somente a legalidade dos procedimentos de formação discursiva da vontade, através de direitos de participação política que possibilitam a autonomia pública do cidadão, permite que os resultados normativos sejam considerados juridicamente legítimos.

Nessa lógica, a quarta categoria de direitos fundamentais para um sistema dos direitos são aqueles demandados para a institucionalização jurídica da formação discursiva da opinião e da vontade. Eles devem assegurar a possibilidade de participação, em igualdade de chances, nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador, possibilitando o exercício da autonomia política através do qual os civis podem criar direito legítimo.

Para isso,

o princípio segundo o qual todo o poder do Estado emana do povo tem que ser especificado, conforme as circunstâncias, na forma de liberdades de opinião e de informação, de liberdades de reunião e de associação, de liberdades de fé, de consciência e de confissão, de autorizações para a participação em eleições e votações políticas, para a participação em partidos políticos ou movimentos civis, etc (HABERMAS, 1997, p. 165).

A partir da proteção das liberdades subjetivas e também da institucionalização das condições necessárias para a autonomia política, é facultado ao cidadão o seu exercício. Até este ponto, Habermas usa da perspectiva teórica para reconstruir o sistema do direito aplicando o princípio do discurso à forma jurídica. Nesta posição, o teórico justifica quais direitos os civis teriam que reconhecer reciprocamente para regular de maneira juridicamente legítima sua convivência. No entanto, outra condicionante para a legitimidade do direito é que os civis

operacionalizem por si mesmos o princípio do discurso. O direito não pode obrigar um emprego comunicativo de direitos subjetivos, mesmo quando os direitos políticos dos cidadãos sugerem exatamente esse tipo de uso público.

“A ideia de auto legislação tem que adquirir por si mesma validade no *medium* do direito” (HABERMAS, 1997, p. 163). Isto porque, de acordo com Habermas, instituições jurídicas, por mais bem conformadas que sejam no sentido da promoção da liberdade e da igualdade, “decompõem-se quando inexistem iniciativas de uma população acostumada à liberdade. Sua espontaneidade não pode ser forçada através do direito; ele se regenera através das tradições libertárias e se mantém nas condições associadas de uma cultura política liberal” (HABERMAS, 1997, p. 168).

Nessa ótica, a tensão entre facticidade e validade

se concentra na circunstância, paradoxal à primeira vista, de que os direitos políticos fundamentais tem que institucionalizar o uso público das liberdades comunicativas na forma de direitos subjetivos. O código do direito não deixa outra escolha; os direitos de comunicação e de participação têm que ser formulados numa linguagem que permite aos sujeitos autônomos do direito escolher se e como vão fazer uso deles. (HABERMAS, 1997, p.167).

De um lado, o sistema dos direitos regula a autonomia privada por meio das leis, que tornam compatíveis iguais liberdades subjetivas de ação; de outro, ele permite a mobilização das liberdades comunicativas dos civis, presumivelmente orientados pelo bem comum, na prática da mesma legislação que regula a autonomia privada.

A partir dessa visão do todo, fica evidente que o sistema dos direitos não é dado preliminarmente ao legislador constitucional, como acontece com os direitos naturais kantianos. O sistema dos direitos não existe em um estado de pureza transcendental, tampouco se pode afirmar que exista apenas uma configuração singular do sistema dos direitos. Cabe aos cidadãos dispor reflexivamente, enquanto legisladores constitucionais, como o sistema de direitos irá talhar o princípio da democracia entendido como especificação do princípio do discurso. Para Habermas, “nada vem antes da prática de auto-determinação dos civis, a não ser, de um lado, o princípio do discurso, que está inserido nas condições da socialização comunicativa em geral e, de outro lado, o *medium* do direito” (HABERMAS, 1997, p. 165).

## **b. Para reconstrução dos princípios do Estado de direito**

Os direitos fundamentais, reconstruídos no experimento teórico, são constitutivos para toda associação de membros jurídicos livres e iguais; nesses direitos reflete-se a socialização horizontal dos civis, quase *in status nascendi*. Porém o ato auto referencial da institucionalização jurídica da autonomia política é incompleto em

pontos essenciais, não podendo estabilizar-se a si mesmo. O momento do reconhecimento recíproco de direitos continua sendo um evento metafórico que pode ser, quando muito, rememorado e ritualizado: a sua perpetuação exige a instauração ou aproveitamento funcional de um poder do Estado (HABERMAS, 1977, p. 169).

(1)

De início, é preciso salientar que a reconstrução do Estado de direito desenvolvida por Habermas e aqui brevemente retomada é elaborada a partir da tensão entre facticidade e validade interna ao direito. O vínculo externo entre direito e poder político, entre norma e realidade, ou entre ideias e o poder como facticidade social será abordado na seção seguinte, que tem como tema central a sociedade civil e a esfera pública política.

No que diz respeito à tensão entre facticidade e validade interna ao direito, no sistema dos direitos, ela se apresenta como tensão entre a positividade e a legitimidade dos direitos subjetivos. Na perspectiva do Estado de direito, a tensão entre facticidade e validade pode ser percebida na tensão entre a dominação política ancorada em um potencial de ameaça, “garantido pelos meios coercitivos da caserna”, e a necessidade de autorizar esta dominação com os meios do direito legítimo. Em outras palavras, a tensão entre facticidade e validade reaparece na tensão entre o poder fático de coerção e sua pretensão de validade jurídica (HABERMAS, 1997, p. 173-174).

O poder fático, independente de autorização, está à disposição da vontade política como meio para obtenção de fins, ainda que, no Estado democrático de direito, ele precise estar autorizado pelo direito legítimo. O próprio Habermas admite que, empiricamente, o poder quase sempre funciona como uma simples força que os agentes se utilizam para alcançar uma finalidade previamente determinada. “A facticidade desse poder ilegítimo e externo ao direito, que apenas instrumentaliza o direito”, é uma das causas da crise de legitimidade do Estado social e é identificável também como um obstáculo a integração social moderna em Estados liberais (HABERMAS, 1997, p. 174).

No livro *Facticidade e validade*, a ideia de Estado de direito exige que as decisões do poder político organizado não sejam apenas revestidas com a forma do direito, mas que se legitimem pelo meio do direito. Decerto, não é a forma do direito que legitima e autoriza o poder político. O poder é legítimo apenas quando seu exercício está vinculado com a formação discursiva da vontade, racionalmente fundamentada. Nesse contexto, para a constituição de uma ordem de dominação legítima, é preciso institucionalizar meios para a autodeterminação em formas verticais de organização socializadora, como “a formação informal da opinião na esfera pública política, como a participação política no interior e no exterior dos partidos, como



a participação em votações gerais, na consulta e tomada de decisão de corporações parlamentares, etc” (HABERMAS, 1997, p. 172-173).

Em um Estado democrático de direito, a soberania, destituída de um sujeito identificável, se desloca para os círculos de comunicação, foros e corporações. O exercício da soberania popular, assentado na proteção das liberdades subjetivas do cidadão, vincula-se a este poder politicamente organizado. O poder comunicativo diluído nesta forma anônima pode se conectar, por um lado, no poder administrativo do aparato estatal e, por outro, nas redes de sentido tecidas pelos cidadãos. No ponto seguinte da presente seção (Poder comunicativo e formação legítima do direito), esse processo será esboçado a partir da diferenciação do poder político em poder administrativo e poder comunicativo.

De todo modo, o sistema dos direitos fundamentais pressupõe um Estado de direito que detenha o monopólio do poder militar a fim de garantir seu poder de comando. Para concretizar o direito a iguais liberdades subjetivas de ação por meio do direito positivo, é necessário pressupor uma instância central autorizada a agir em nome do todo e um poder de sanção organizado que disponha de meios para o emprego legítimo da força coercitiva. Ademais, a proteção jurídica individual requer uma justiça independente e pressupõe um tribunal que reivindique o poder de sanção do Estado. Além disso, a formação da vontade política organizada no legislativo requer a participação cidadã em processos democráticos e, por sua vez, esta participação depende de um poder executivo em condições de implementar os programas acordados. Nesse sentido, o peso e a

abrangência do Estado dependem da medida em que a sociedade se serve do *medium* do direito para influir conscientemente em seus processos de reprodução. Tal dinâmica da auto influência é acelerada através dos direitos de participação que fundamentam pretensões ao preenchimento de pressupostos sociais, culturais e ecológicos para um aproveitamento simétrico de direitos particulares de liberdade e de participação política (HABERMAS, 1997, p. 171).

Em resumo:

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 e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados. Tais aspectos não constituem meros complementos, funcionalmente necessários para 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 do direito. O poder político só pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais (HABERMAS, 1997, p. 171).

Decerto, os direitos fundamentais que os membros de uma comunidade jurídica moderna devem reconhecer quando pretendem legitimidade, sem apelar para motivos de ordem religiosa ou metafísica, exigem a instauração de um poder do Estado.

Para que o entrelaçamento jurídico entre autonomia pública e privada seja duradouro, é necessário que o processo da juridificação não se limite às liberdades subjetivas de ação das pessoas privadas e às liberdades comunicativas dos cidadãos. Ele deve estender-se simultaneamente ao poder político - já pressuposto com o *medium* do direito - do qual depende a obrigatoriedade fática da normatização e da implantação do direito. Da constituição co-originária 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 direito. Esta é a ideia do Estado de direito (HABERMAS, 1997, p. 169).

Nesse sentido, existe uma diferença “entre a legitimidade dos direitos e a legitimidade de uma ordem de dominação, entre a legitimação de processos de normatização e a legitimação do exercício do poder político”. Para clarificar essa ideia, é importante mencionar a reconstrução conceitual habermasiana da gênese do direito e da política na forma de um modelo antropológico abstrato. Isto porque, segundo ele, a positivação do direito e a legitimação do poder são fenômenos que marcam o Estado na modernidade e que encobrem as condições iniciais de dominação tradicional sob as quais surgiu o poder do Estado (HABERMAS, 1997, p. 169-170).

Em sociedades tribais, como aponta o autor desde o primeiro capítulo da *Teoria da ação comunicativa*, as normas de ação são socialmente reconhecidas em virtude de um mundo da vida estruturado conforme orientações míticas. Nesse sentido, o poder se ampara no prestígio de caciques, ou sacerdotes e/ou famílias reais. Dentro de um pano de fundo de sentidos compartilhados, estas forças míticas permitiram, durante certo período de tempo, a arbitragem de litígios interpessoais e a determinação de finalidades coletivas a serem alcançadas cooperativamente (HABERMAS, 1997, p. 176).

Dessa maneira, a validação do poder fático pela autorização do direito sagrado e a imposição fática do direito sagrado pelo poder aconteciam em um único ato. Em síntese, o poder social<sup>14</sup> fático é autorizado pela religião e se apresenta como poder legítimo enquanto o direito sagrado é sancionado e se torna faticamente vigente através do poder social que ele mesmo legitima.

De acordo com a interpretação habermasiana, em Hobbes, por exemplo, a vontade soberana é revestida pela forma do direito, mas apenas para servir-se dela. A facticidade do

---

<sup>14</sup> Habermas emprega “a expressão poder social como medida para a possibilidade de um ator impor interesses próprios em relações sociais, mesmo contra as resistências de outros” (HABERMAS, 1997, p. 2019).

poder de mando naturalizado na figura de um soberano é canalizada na estrutura das leis e propicia liberdades subjetivas de ação aos súditos, relegados a um papel passivo diante do soberano. Maquiavel, nesse sentido, considera o poder político saído de tradições sagradas uma potência a ser mobilizada teleologicamente, sob pontos de vista estratégicos (HABERMAS, 1997, p. 175).

Habermas afirma que, em geral, atores em “interações sociais interligadas no espaço e no tempo” esperam uns dos outros comportamentos dentro de padrões reconhecíveis. Toda ordem social possuiria, assim, padrões até certo ponto estáveis, nos quais os mecanismos de coordenação da ação se apoiariam. Tendo como pano de fundo cosmovisões religiosas, as sociedades tradicionais aceitariam o direito e o poder político como componentes dessa ordem divina sagrada. Como mecanismos de coordenação da ação ancorados em uma base sagrada, direito e política se subtraem ao poder humano. Como expressão de uma vontade superior, se salvaguardam da formação coletiva da vontade. Apenas através dessa legitimação religiosa o direito estabelecido e direito legitimamente pretendido podem ser harmonizados nas condições de uma sociedade tribal ou tradicional (HABERMAS, 1997, p. 176).

Com a passagem para a modernidade, segundo Habermas, a cosmovisão religiosa obrigatória decompõe-se em subjetividades plurais, de modo que o direito perde sua indisponibilidade e dignidade metafísica (HABERMAS, 1997, p. 185). Após a “implosão da abóboda do direito sagrado” que autorizava a si mesmo, o direito – tomado como condição de legitimidade de uma ordem de poder que se apoia na autoridade de leis justificadas – depende da mobilização das liberdades comunicativas dos cidadãos para se legitimar<sup>15</sup>. Para tanto, o direito positivo, além de dispor sobre regras de comportamento, como um pressuposto para a facticidade dessas próprias regras, precisa organizar o poder do Estado. Isso ocorre por meio de regras constitutivas de instituições políticas, procedimentos e competências responsáveis por assegurar a autonomia privada e pública dos cidadãos<sup>16</sup> (HABERMAS, 1997, p. 180-185).

Sob esse ponto de vista, o Estado contribui para a segurança jurídica através do aparato coercitivo da caserna, responsável por impor obediência aos cidadãos na figura de destinatários

---

15 Sobre o tema, no livro facticidade e validade, Habermas retoma parte da descrição que Max Weber realiza do poder legal. Para ele, o Estado de direito assume um sentido de crítica do poder, pois se volta para as contradições internas às ordens jurídicas estabelecidas e denuncia os “privilégios não justificados normativamente, concedidos a interesses com força para impor-se”. Nesse sentido, Weber estabelece uma distinção entre o “direito tomado como forma de organização de qualquer tipo de poder do Estado, capaz de afirmar-se faticamente, e o direito tomado como condição de legitimidade daquela ordem de poder que se apoia na autoridade de leis justificadas”.

<sup>16</sup>“A contribuição do direito para a função própria do poder organizado em forma de Estado revela-se especialmente na formação de regras secundárias, no sentido de H. L. A. Hart”. As regras secundárias tratam, justamente, de “normas de competência que revestem as instituições do Estado com autorizações, como também, regras de organização, que determinam procedimentos segundo os quais se criam programas de leis que são elaboradas na administração ou na justiça” (HABERMAS, 1997, p. 183).

das leis. Contudo, ainda que o poder político tenha a disposição meios coercitivos como fonte de força, ele “deve sua autoridade normativa unicamente àquela fusão com o direito” (HABERMAS, 1997, p. 184). Nesse sentido, apoiado na teoria do discurso, o conceito de autonomia política coloca a autorização do legislador político, entendido como detentor do poder, na dependência do poder comunicativo. No ponto seguinte, intitulado Poder comunicativo e formação legítima do direito, as condições a serem preenchidas para a produção do poder comunicativo e para o uso do poder administrativo ligado ao poder comunicativo serão abordadas.

Em síntese, para Habermas, o uso público das liberdades comunicativas, sob o aspecto cognitivo, revela a possibilidade de formação racional da opinião e da vontade a partir de argumentos e informações. Dessa maneira, a suposição de racionalidade dos resultados obtidos por meio de procedimentos orientados conforme a teoria do discurso é fundamentada. Antes de trabalhar a formação legítima do direito através do poder comunicativo, considero adequado salientar que “as convicções produzidas através do discurso e compartilhadas intersubjetivamente possuem também uma força motivadora” (HABERMAS, 1997, p. 186).

Uma convicção produzida ou simplesmente reforçada através do reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade representa “a aceitação tácita de obrigações relevantes para ação” (HABERMAS, 1997, p. 186). Em outras palavras, o uso público de liberdades comunicativas, sob o aspecto da força motivadora dos bons argumentos, é um gerador de potenciais de poder. Para Habermas, na medida em que

as liberdades comunicativas dos civis são mobilizadas para a produção do direito legítimo, tais obrigações ilocucionárias se cristalizam num potencial com o qual os detentores de posições do poder administrativo tem que contar (HABERMAS, 1997, p. 186-187).

A respeito desse debate, é elucidativo apresentar uma distinção entre a compreensão habermasiana do conceito de poder político em Hannah Arendt e o conceito de poder comunicativo em Habermas (HABERMAS, 1997, P.189). Nas palavras de Arendt, “o poder nasce da capacidade humana de agir ou de fazer algo, de se associar com outros e de agir em afinção com eles” (HABERMAS, 1997, p. 187 apud ARENDT, 1970<sup>17</sup>, P. 45). Sob este ponto de vista, o poder político

surge de modo mais puro nos instantes em que revolucionários assumem o poder que está na rua; quando as pessoas decididas a resistência passiva opõem-se aos tanques estrangeiros, tendo como armas apenas as mãos; quando minorias convencidas não

---

<sup>17</sup> Macht und Gewalt. Munique.

aceitam a legitimidade das leis existentes e se decidem a desobediência civil (HABERMAS, 1977, p. 188).

Segundo a compreensão de Habermas, o poder em Arendt pode ser descrito como “o potencial de uma vontade comum formada numa comunicação não coagida” (HABERMAS, 1997, p. 187). Nesse enquadramento, o poder de uma comunicação voltada ao entendimento é antagônico a instrumentalização de vontades para benefícios privados. Habermas afirma que Arendt, a partir de uma compreensão modelar da força constituinte da revolução americana, desenvolve uma investigação histórica que tem por objetivo encontrar manifestações da força autorizada do poder político na fundação de instituições e na criação do direito legítimo. Em outras palavras, o “fenômeno da relação íntima entre o poder comunicativo e a produção do direito legítimo” (HABERMAS, 1997, p. 188).

Habermas aponta que Arendt é obrigada a esclarecer “como os cidadãos associados estatuem direito legítimo ao formar um poder comunicativo e como eles asseguram juridicamente tal prática, a saber, o exercício de sua autonomia política” (HABERMAS, 1997, p. 188). Para ele, a perigosa aproximação conceitual entre “normatização do direito e formação do poder” evidencia que o direito positivo tem que aparecer simultaneamente como sistema dos direitos, garantidor da autonomia pública e privada, já que o direito não pode mais “reclamar para si nenhuma validade moral ou jusnatural pré-ordenada à formação da vontade dos cidadãos” (HABERMAS, 1997, p. 189).

“Contra as teorias sociológicas, que se limitam aos fenômenos da alocação do poder e da concorrência do poder”<sup>18</sup>, Habermas afirma que Arendt tem razão ao afirmar que a aquisição, a utilização e a manutenção do poder dependem da formação e da renovação comunicativa desse poder. Contudo, segundo o autor, a autora não explicou como o poder comunicativo pode se agregar de maneira apta a assumir a figura do poder administrativo e, nesta forma, “as funções de sanção, de organização e execução, das quais o sistema dos direitos depende e as quais ele pressupõe” (HABERMAS, 1997, p. 189).

Segundo a lição de Habermas,

O conceito de poder comunicativo impõe uma diferenciação no conceito de poder político. A política não pode coincidir no seu todo com a prática daqueles que falam entre si, a fim de agir de forma politicamente autônoma. O exercício da autonomia

---

<sup>18</sup> A partir de uma perspectiva limitada funcionalmente, o código do poder tem como função própria a realização de fins coletivos e como função recíproca a institucionalização do direito por meio do Estado. O código do direito, por outro lado, tem como função própria a estabilização de expectativas de comportamento e como função recíproca a organização e autorização da dominação política. A análise das funções próprias e recíprocas entre direito e política “poderia sugerir a imagem enganadora de uma troca autossuficiente”. Nessa leitura, um processo auto estabilizador e circular é estabelecido entre os códigos binários do direito positivo e poder político.

política significa a formação discursiva de uma vontade comum, porém não inclui ainda a implementação das leis que resultam desta vontade.

(...)

Por isso, sugiro que se considere o direito como o *medium* através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo. Pois a transmutação do poder comunicativo em administrativo tem o sentido de uma procuração no quadro de permissões legais. 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, estatuído pelo direito, e de mantê-lo longe das influências do poder social, portanto da implantação fática de interesses privilegiados. O poder administrativo não deve reproduzir-se a si mesmo e sim, regenerar-se a partir da transformação do poder comunicativo. Em última instância o Estado de direito deve regular essa transferência, sem todavia tocar no próprio código do poder, o que o faria intervir na lógica da auto orientação do sistema administrativo. (HABERMAS, 1997, p. 190).

## (2)

Para fazer justiça ao direito fundamental de participação política, que remete ao exercício da autonomia pública, é necessário institucionalizar juridicamente uma formação pública da opinião e da vontade que resulte em resoluções normativas e políticas de Estado legítimas. Nesse contexto, o princípio do discurso é importante em dois aspectos, sendo que um implica no outro. Primeiro, em um sentido cognitivo, o princípio do discurso deve fundamentar a legitimidade do direito por meio de um procedimento democrático capaz de “filtrar contribuições e temas, argumentos e informações, de tal modo que os resultados obtidos por este caminho tem a seu favor a suposição da aceitabilidade racional” (HABERMAS, 1997, p. 191).

Em decorrência disso, o princípio do discurso assume o sentido prático de institucionalizar as condições para produção de relações de entendimento isentas de violência, capazes de desencadear a força produtiva da liberdade comunicativa. Importante ressaltar que, lembrando e fazendo justiça a cooriginariedade e a dependência interna dos conceitos de autonomia pública e privada, de soberania popular e de direitos humanos, em Habermas, “o poder comunicativo de convicções comuns só pode surgir de estruturas da intersubjetividade intacta”. Em suma: não é possível falar em soberania popular sem o respeito pelos direitos humanos, pois não é possível exercer a autonomia política sem a preservação das devidas liberdades subjetivas (HABERMAS, 1997, p. 191).

A partir de um sistema de direitos fundamentais orientado pelo conceito de autonomia, os pontos de vista teleológicos, que dizem respeito a fins, podem adentrar ao direito. Dessa maneira, a sociedade concentra no Estado a persecução de fins coletivos. Mesmo no modelo liberal, limitado a imposição de direitos subjetivos, segundo o qual o Estado entrega a persecução de fins coletivos à economia de mercado, a legislação tem que programar a

organização e atuação do Estado. Contudo, o direito não pode diluir-se em política, ou melhor: a consideração legislativa pelos fins coletivos não pode ultrapassar a forma jurídica e o sistema dos direitos, de modo a preservar uma formação pública e racional da vontade.

Diferentemente do desdobramento democrático do princípio do discurso, o princípio moral impede qualquer interpretação teleológica. Nesse sentido, “nós devemos seguir mandamento morais porque os temos como certos e não porque esperamos obter, através deles, a realização de certos fins”. Por outro lado, no “caso da fundamentação e aplicação de normas do direito, entra em jogo tal relação com bens e fins coletivos” (HABERMAS, 1997, p. 193). Além de regular conflitos de ação típicos sob o ponto de vista da correção normativa ou da justiça, como faz a moral, o direito também organizaria a busca cooperativa de fins e a garantia de bens coletivos. Por isso, conteúdos concretos e pontos de vista teleológicos poderiam imigrar para o direito. Assim, de acordo com Habermas, não apenas os argumentos morais, mas também os argumentos pragmáticos e éticos se tornam relevantes para a formação política da vontade. Nesse sentido, discursos de fundamentação e de aplicação do direito

precisam abrir-se também para o uso pragmático e, especialmente, para o uso ético político da razão prática. Tão logo uma fundamentação racional coletiva da vontade passa a visar programas jurídicos concretos, ela precisa ultrapassar as fronteiras dos discursos da justiça e incluir problemas do auto entendimento e da compensação de interesses (HABERMAS, 1997, p. 194).

Sob o mesmo ponto de vista, a validade normativa de leis jurídicas não coincide com o sentido da correção de regras morais, pois, esta última se mede unicamente pelos critérios de justiça. Por outro lado, normas jurídicas são válidas mesmo quando justificadas por razões pragmáticas e ético-políticas, ou quando representam o resultado de um compromisso leal. Como visto, diferentemente da moral pós tradicional ou universalista, o direito pressupõe uma comunidade de parceiros determinada historicamente, pois “uma auto-compreensão coletiva só se organiza de maneira autêntica no horizonte de uma forma de vida dada preliminarmente; a escolha de estratégias só pode ser racional em relação a fins estabelecidos; um compromisso só pode ser leal em relação a situações de interesse dadas” (HABERMAS, 1997, p. 196). Assim, a legitimidade do direito introduz um momento volitivo no sentido de validade das normas, na medida em que ela depende da relação da própria ordem jurídica com o substrato factual da vontade em contextos histórica e geograficamente determinados.

O elemento teleológico depositar-se-ia, dessa maneira, nas contingências do processo de legislação da mesma maneira que no conteúdo e na validade do direito. Normas que regulam a convivência entre sujeitos, sejam morais ou jurídicas, são construções de sujeitos capazes de fala e de ação que, no caso das normas jurídicas, configuram racionalmente uma forma de vida

concreta. Quando essa construção ocorre através de uma negociação racionalmente motivada, as normas que deveriam ser aceitas por todos os atingidos deveriam também poder ser racionalmente ser fundamentadas.

O que distingue a auto legislação moral da política não é apenas a forma jurídica, mas a contingência da forma de vida, dos fins e situações de interesses, que determinam preliminarmente a identidade da vontade que se autodetermina. (HABERMAS, 1997, p. 197).

Habermas afirma que a fecundidade da teoria do discurso, no que diz respeito a autodeterminação coletiva da vontade, reside em tornar consciente a possibilidade do entendimento comunicativo em virtude da razão e da suscetibilidade de crítica racional pressuposta em todo discurso. Para que esse entendimento possa se realizar na forma do direito, são necessários procedimentos e instituições que assegurem as regras do discurso. “Mesmo que os pressupostos idealizadores da argumentação em geral não sejam produzíveis na prática política, a argumentação jurídica e política só faz sentido quando se pressupõe esse pensamento”. Ainda que não seja possível a realização do ideal discursivo, ele deve orientar a prática política. Isso porque, em um Estado democrático de direito, a única fonte de validade das normas é o assentimento daqueles que, “na qualidade de atingidos, tomam parte em discursos racionais” (HABERMAS, 1997, P. 198).

No caso de conflitos de ação, quando se impõem determinados problemas que precisam ser enfrentados cooperativamente ou solucionados consensualmente, uma coletividade é confrontada com a pergunta: o que devemos fazer? O tratamento racional dessas questões exige uma formação da opinião e da vontade que leva a resoluções fundamentadas sobre a persecução de fins coletivos e a regulamentação coletiva da convivência (HABERMAS, 1997, p. 199).

A pergunta fundamental – o que devemos fazer? – modifica-se conforme o tema do debate. É necessário determinar o problema para especificar o sentido da expressão *dever*. Para esclarecer este ponto, Habermas toma como fio condutor uma lógica de questionamentos pragmáticos, éticos e morais determinantes para a formação da vontade. “Sob os aspectos do pragmático<sup>19</sup>, do bom e do justo, os participantes lançam mão da mesma razão prática, porém sob enfoques diferentes. A isso correspondem tipos diferentes de discurso” (HABERMAS, 1997, p. 200). Adiante, a estrutura dos questionamentos será brevemente esboçada.

Em questões pragmáticas, o sujeito de direito, enquanto membro de uma associação de parceiros do direito iguais e livres, na figura do legislador político, deve escolher os meios adequados para a realização de uma finalidade previamente determinada. A escolha pragmática

---

<sup>19</sup> Ou seja, considerando o que é objetivamente possível.



de meios ocorre quando os fins já estão dados. De outro modo, quando as finalidades se tornam problemáticas, cabe uma avaliação racional de fins à luz de valores publicamente aceitos. Neste caso, a orientação do ator continua sendo determinada por interesses teleológicos, ou seja, que dizem respeito aos fins, as consequências. Não obstante, o ator se abre a meios e a fins alternativos, desde que estes estejam orientados pelos valores determinados previamente.

O questionamento pragmático de meios e de fins se desenvolve sobre a base de recomendações hipotéticas que relacionam causas e efeitos. De acordo com Habermas, “essas instruções para a ação tem a forma semântica de imperativos condicionados. Sua validade repousa, em última instância, no saber empírico que elas assimilam”. Em síntese, questões pragmáticas devem ser enfrentadas em discursos pragmáticos, nos quais são determinantes os argumentos que “referem o saber empírico à preferências dadas e fins estabelecidos e que julgam as consequências de decisões alternativas (...) de acordo com máximas estabelecidas” (HABERMAS, 1997, P. 200-201).

Contudo, a formação política da opinião e da vontade,

ultrapassando o nível pragmático, onde se procura saber o que podemos fazer em função de tarefas concretas, precisa esclarecer, em primeira linha, três questões, a saber: a que subjaz a formação de compromissos, onde se discute a possibilidade de harmonizar entre si preferências concorrentes; a questão ético política acerca de nossa identidade pessoal e dos ideias que acalentamos realmente; e a questão pratico moral que nos leva a inquirir sobre o modo de agir para sermos justos (HABERMAS, 1997, p. 225).

Os valores que orientam a escolha de meios e fins, ou melhor, as orientações axiológicas de uma comunidade estão vinculadas às formas de vida intersubjetivamente compartilhadas. A partir do momento em que as próprias máximas e valores que orientam a escolha pragmática de meios e fins são problematizados, a questão extrapola o âmbito da racionalidade teleológica de causa e efeitos.

Nessas questões, consideradas ético-políticas por Habermas, os membros de uma associação de parceiros do direito buscam se entender a respeito da forma de vida que compartilham e da forma de vida que gostariam de compartilhar no futuro. Em suma, questões ético-políticas tratam da apropriação e da continuação seletiva das tradições. Orientações valorativas e decisões axiológicas, submetidas a questionamentos ético políticos, se estabilizam e se transformam juntamente com a auto-compreensão cultural e política de uma comunidade histórica. Segundo Habermas, o esclarecimento dessa auto-compreensão e a apropriação crítica das tradições contribui para a “conscientização intersubjetiva de convicções axiológicas e orientações de vida autênticas”. Discursos éticos devem, portanto, poder vincular as

perspectivas descritivas das tradições com projetos normativos de modos de vida mais justos e igualitários. Nessa perspectiva, “o que importa são os argumentos que se apoiam numa explicação da auto-compreensão de nossa forma de vida historicamente transmitida e que limitam as decisões axiológicas” através da compreensão do que é uma conduta de vida autêntica<sup>20</sup> (HABERMAS, 1997, P. 202).

Dessa maneira, enquanto discursos pragmáticos tematizam a adequabilidade dos meios e dos fins frente à auto-compreensão social, nos discursos ético políticos a adequabilidade da arquitetura de valores que orienta a ação pragmática, ou seja, a própria auto-compreensão social é investigada.

Em primeiro lugar, as deliberações servem para a ponderação e o discernimento de fins coletivos, bem como para a construção e a escolha de estratégias de ação apropriadas a obtenção desses fins; em segundo lugar, o horizonte de orientações axiológicas, no qual se colocam essas tarefas de escolha e de realização de fins, pode ser introduzido no processo de formação racional da vontade pelo caminho de um auto-entendimento que se apropria de tradições (HABERMAS, 1997. p.202).

A perspectiva teleológica, responsável pelo enfrentamento de problemas que dizem respeito à adequabilidade dos meios em relação aos fins e dos fins em relação às orientações axiológicas ou valorativas, desaparece completamente em questões morais. Estas, diferentemente das questões pragmáticas ou éticas, assumem o ponto de vista normativo, sob o qual é possível examinar se as relações sociais estão sendo reguladas com vistas ao interesse simétrico de todos. Segundo Habermas, “mandamentos morais tem a forma semântica de imperativos categóricos ou incondicionais”, de modo que não podem ser manipulados conforme a finalidade, a adequabilidade ou as preferências subjetivas. Em questionamentos morais, os discursos resultam em orientações pautadas exclusivamente pela justiça, pelo princípio da universalização, que impõe o compromisso de que a prática ou o programa deve ser realizado de maneira igualmente satisfatória para todos os atingidos. Por isso, o discurso moral deve apontar interesses generalizáveis, presentes ou não, em normas tematizadas (HABERMAS, 1997, p. 203).

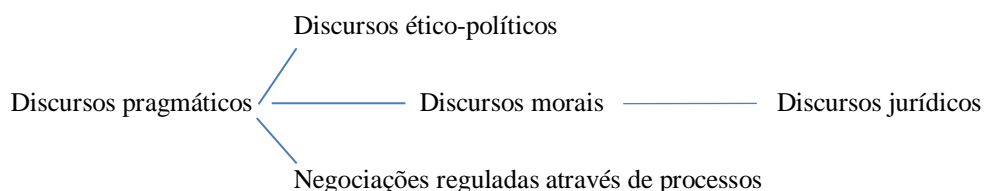
Assim, pela terceira vez, o sentido da pergunta – o que devemos fazer? – é deslocado. A perspectiva etnocentrada dos discursos éticos é alargada e abstraída pelos discursos morais no sentido de uma comunidade comunicativa não circunscrita: “onde cada membro se coloca na situação, na compreensão e na auto-compreensão do mundo de cada um dos outros, e onde

---

20 É a palavra usada na tradução no sentido de que são condutas não distorcidas ou não colonizadas, mas talvez seja interessante pensar em “uma conduta de vida legítima, no sentido do respeito pelo autonomia de cada um e de todos”.

todos praticam em comum a assunção ideal de papéis” (HABERMAS, 1997, p. 203). Importante ressaltar que, sempre que o sentido normativo presente na pergunta o que devemos fazer é deslocado, seja pelas questões pragmáticas, pelas concepções éticas ou pelos juízos morais, o conceito da vontade também se modifica.

Por meio de um processo legislativo que estrutura discursivamente – em termos de argumentos pragmáticos, ético políticos e morais - a formação da vontade do legislador político, o vínculo entre a normatização jurídica e a formação do poder comunicativo pode se estabelecer. Na perspectiva habermasiana, a procedimentalização jurídica deve assumir a lógica da argumentação: “parte de questionamentos pragmáticos, passa pela formação de compromissos e discursos éticos, atinge a clarificação de questões morais, chegando finalmente a um controle jurídico de normas” (HABERMAS, 1997, p. 204).



(HABERMAS, 1997, p. 210).

Nesse enquadramento, o dever ser dos discursos pragmáticos, relativos a meios e fins, é orientado por valores determinados previamente. Esses valores não são questionáveis por discursos pragmáticos, mas o são por meio de discursos ético-políticos. Neste caso, os papéis de participantes do discurso e de membros da comunidade histórica se cruzam. Diferentemente das recomendações pragmáticas, que tem validade independente da aceitação geral, a validade dos discursos éticos políticos só pode ser auferida em relação a uma forma de vida concreta. Por isso, depende do auto entendimento que se realiza pela assimilação crítica das tradições, de modo que concordâncias profundas de formas de vida compartilhadas podem ser trazidas à consciência sob a forma de um dever ser. Vale ressaltar que a assimilação crítica das tradições pode modificar a auto-compreensão e a identidade de um grupo social ao longo do tempo.

Contudo, em sociedades modernas e complexas, altamente diferenciadas, as regulamentações ocorrem sem que seja possível fundamentar um interesse universalizável ou a primazia inequívoca de um determinado valor. Em situações nas quais não é possível neutralizar as relações de poder, como é pressuposto pelos discursos racionais, “resta a alternativa de negociações que exigem evidentemente a disposição cooperativa de partidos que agem voltados ao sucesso”. Tais negociações culminam em compromissos aceitáveis pelos participantes quando “preveem um arranjo que é: a) vantajoso para todos; b) que exclui

pingentes que se retiram da cooperação; c) exclui explorados que investem na cooperação mais do que ganham com ela”. Dessa maneira, “enquanto um acordo racionalmente motivado se apoia em argumentos que convencem da mesma maneira todos os partidos, um compromisso pode ser aceito por diferentes partidos por razões diferentes” (HABERMAS, 1997, p. 207).

Nesse enquadramento, o princípio do discurso é, em última instância, o parâmetro para regulação procedimental das negociações sob o ponto de vista da imparcialidade. Assim, por meio de procedimentos discursivos, seria possível, para Habermas atingir um consenso não coercitivo.

Se a negociação de compromissos decorrer conforme procedimentos que garantem a todos os interesses iguais chances de participação nas negociações e na influência recíproca, bem como na concretização de todos os interesses envolvidos, pode-se alimentar a suposição plausível de que os pactos a que se chegou são conformes à equidade (HABERMAS, 1997, p. 208).

Os resultados dos discursos pragmáticos – quando suficientes – ou dos discursos éticos políticos, por um lado, e das negociações formadoras de compromissos, por outro – quando discursos pragmáticos não são suficientes – “têm de ser ao menos compatíveis com princípios morais”. Habermas afirma que uma perspectiva fundamentalista, em um sentido antagônico à moral universalista, privilegia opções valorativas “em cuja luz são preferidas regulamentações não igualitárias” (HABERMAS, 1997, p. 209).

Por fim, diferentemente das questões pragmáticas e éticas, o dever ser de mandamentos morais assume a forma de imperativos independentes de contextos fáticos. São obrigações isentas de “interesses causais e orientações axiológicas, especialmente as das formas de vida culturais e das tradições cunhadoras de identidades” (HABERMAS, 1997, p. 205). Questões morais realizam um teste de generalização na medida em que submetem interesses controversos à ideia de autonomia, autodeterminação e auto realização e, assim, ao quadro do sistema de direitos interpretado e configurado constitucionalmente.

### (3)

A normatização do direito e a formação do poder comunicativo ocorrem, de acordo com a teoria do discurso, de maneira similar: a partir de questionamentos e discursos pragmáticos, ético-políticos e morais. Em outras palavras, por formas de comunicação que garantem o caráter discursivo de uma prática de autodeterminação. A comunhão das convicções obtidas discursivamente pode se expressar na figura do poder comunicativo ou, no caso de um legislador político, na figura das leis, do direito, do poder administrativo e do próprio Estado de Direito. “Esse entrecruzamento entre normatização discursiva do direito e formação

comunicativa do poder é possível, em última instância, porque no agir comunicativo os argumentos também formam motivos” (HABERMAS, 1997, p.191).

Habermas reconstrói “a ideia do Estado de direito com o auxílio de princípios segundo os quais o direito legítimo é produzido a partir do poder comunicativo e este último é novamente transformado em poder administrativo pelo caminho do direito legitimamente normatizado” (HABERMAS, 1997, p. 211). Assim, em um Estado de direito, o direito legítimo é o conteúdo resultante da formação institucionalizada do poder comunicativo, decorrente do uso das liberdades comunicativas. Simultaneamente, o direito legítimo é o meio pelo qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo. O direito é o meio e o resultado da formação comunicativa do poder.

De acordo com Habermas, o

princípio da soberania popular, segundo o qual todo o poder do Estado vem do povo, e o direito subjetivo à participação, com igualdade de chances, na formação democrática da vontade, vem ao encontro da possibilidade jurídica objetiva de uma prática institucionalizada de autodeterminação dos cidadãos. Esse princípio forma a charneira entre o sistema dos direitos e a construção de um Estado de direito. (HABERMAS, 1997, p. 212).

Na linha da teoria do discurso, o princípio da soberania popular determina que “o poder político é deduzido do poder comunicativo dos cidadãos”. Estes são “os únicos capazes de gerar, a partir de seu meio, o poder comunicativo de convicções comuns”. Nesse sentido,

o exercício do poder político orienta-se e se legitima pelas leis que os cidadãos criam para si mesmos numa formação da opinião e da vontade estruturada discursivamente. Quando se considera essa prática como um processo destinado a resolver problemas, descobre-se que ela deve a sua força legitimadora a um processo democrático destinado a garantir um tratamento racional de questões políticas. A aceitabilidade racional dos resultados obtidos em conformidade com o processo explica-se pela institucionalização de formas de comunicação interligadas que garantem de modo ideal que todas as questões relevantes, temas e contribuições, sejam tematizados e elaborados em discursos e negociações, na base das melhores informações e argumentos possíveis. Esta institucionalização jurídica de determinados processos e condições da comunicação torna possível um emprego efetivo de liberdades comunicativas iguais e simultaneamente estimula para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, ou seja, para a compensação equitativa de interesses (HABERMAS, 1997, p. 213).

Para isso, as corporações deliberativas representativas devem ter os modos de composição e de trabalho regulamentados a luz do princípio do discurso. Desde as eleições e o status dos deputados, o grau de imunidade e de liberdades, a formação de minorias e majorias, os processos decisórios, a organização do trabalho e a formação de comissões, tudo deve ser estruturado de modo que “os pressupostos comunicativos necessários para discursos

pragmáticos, éticos e morais, de um lado, e as condições de negociações equitativas, de outro lado, possam ser preenchidas satisfatoriamente” (HABERMAS, 1997, p. 214).

Importa perceber que, da ideia de auto-legislação e do princípio da soberania popular, resulta uma “necessidade de complementar a formação da vontade parlamentar, bem como os partidos políticos, através de uma formação informal da opinião na esfera pública política, aberta a todos os cidadãos”. Nesse contexto, a opinião pública, informada e desconfiada, deve desempenhar um controle do parlamento. Habermas entende que o princípio da soberania popular “só se esgota através de um princípio que garante esferas públicas autônomas e do princípio da concorrência entre os partidos”. Por isso, é preciso estruturar discursivamente arenas públicas que permitam uma formação informal da opinião capaz de preparar e influir na vontade política<sup>21</sup> (HABERMAS, 1997, p. 214-215).

Conforme raciocínio anterior, a formação da vontade visa uma legislação porque o poder do Estado só pode ser organizado e exercido por leis e porque o sistema dos direitos que os cidadãos são obrigados a reconhecer mutuamente, caso queiram regular sua convivência de acordo com o direito legítimo, deve ser interpretado, estabilizado e executado através de leis. Tanto as comunicações, quanto as leis, estendem-se a todos os assuntos de interesse público. Na forma da lei, constituem-se pretensões jurídicas que podem ser reclamadas a um judiciário imparcial e independente; “daí resulta a garantia dos caminhos do direito e o princípio da garantia de uma proteção jurídica individual ampla” (HABERMAS, 1997, p. 215).

Do ponto de vista normativo e da sistemática jurídica, Habermas fornece alguns argumentos para separação institucional das competências de legislar e aplicar o direito. Primeiramente, vale ressaltar que discursos de fundamentação e de aplicação são articulados de maneiras diferentes. Enquanto nos discursos de fundamentação todos assumem a figura de participantes, os discursos de aplicação exigem partes litigantes que apresentam a controvérsia a um representante imparcial da comunidade, na figura de um juiz, que precisa decidir “qual das normas tidas como válidas, numa situação dada, e cujas características são descritas da forma mais completa possível, é adequada” (HABERMAS, 1997, p. 215).

Além disso, o tribunal dispõe dos meios de repressão do aparelho do Estado para impor suas decisões, de modo que ele mesmo dispõe de um poder administrativo. Em virtude desse poder de interpretação, aplicação, decisão e execução a justiça precisa ser separada da legislação para ser impedida de uma autoprogramação, de modo que os tribunais devem estar vinculados ao direito vigente, estatuído a partir do devido processo legislativo. Nesse contexto,

---

<sup>21</sup> Este tema será abordado na seção seguinte.

a justiça precisa garantir, simultaneamente, a segurança jurídica e a aceitabilidade racional das decisões judiciais no quadro das leis.

Isso significa que o judiciário não pode interferir em processos de normatização do direito, nem nas premissas que se encontram nas bases de suas decisões. Ele se encontra sob a reserva da lei, que torna nulos os estatutos, ordens, prescrições e medidas que contradizem a lei. Na mesma perspectiva, o princípio da reserva da lei se aplica a administração, que pode agir apenas quando legitimada por uma autorização legislativa. Por isso, a administração está submetida ao controle judicial e parlamentar, atentos “ao caráter profissional da execução da lei e à observância das atribuições normativas que a legalidade da execução e, com isso a reserva da lei, garantem para intervenções administrativas”. Para evitar uma autoprogramação dos órgãos executivos, no sentido de um paternalismo para com a cidadania passiva, recorrente em modelos de Estado Social, o poder executivo deve estar limitado, no quadro das leis, a aplicação do poder administrativo.

No contexto da teoria do discurso, a lógica da argumentação que diferencia a fundamentação da aplicação e da execução de normas, justifica a diferenciação institucional representada pela constituição repartida do poder do Estado. A constituição do Estado democrático de direito, nesse sentido, “tem por finalidade amarrar a aplicação do poder administrativo ao direito normatizado democraticamente, de tal modo que o poder administrativo só se regenera a partir do poder comunicativo produzido conjuntamente pelos cidadãos. (HABERMAS, 1997, p. 216).

Assim, o princípio da soberania popular, charneira entre o sistema dos direitos e o Estado de Direito, implica nas seguintes orientações principiológicas: a ampla garantia legal proporcionada por uma justiça independente; a separação institucional das competências de legislar, aplicar e implementar o direito; a legalidade da administração e do controle judicial e parlamentar da administração; e, por fim, a separação entre Estado e sociedade. Vale ressaltar que este último desdobramento principiológico da soberania popular, a separação entre Estado e sociedade, visa impedir que “o poder social se transforme em poder administrativo, sem passar pelo filtro da formação comunicativa do poder” (HABERMAS, 1997, p. 213).

Habermas entende que a interpretação liberal do princípio da separação entre Estado e sociedade, baseada na autonomia do indivíduo singular e no modelo de Estado de direito burguês, limitado a garantia da segurança jurídica – segundo a qual relações vitais justas são produzidas espontaneamente a partir do jogo livre entre finalidades subjetivas e decisões preferenciais, garantido pelo direito privado – erraria ao entregar a um mercado econômico autorregulado a responsabilidade de responder às expectativas sociais diversas e

potencialmente justificáveis (HABERMAS, 1997, p. 218). Além disso, conforme exposição anterior, na modernidade, o direito privado não consegue fundamentar sua legitimidade apenas como uma forma coercitiva que reveste uma ordem moral, natural ou econômica.

O princípio da separação entre Estado e sociedade, na ótica da teoria do discurso, de modo a legitimar o direito e o Estado moderno, para além da segurança jurídica de uma ordem de dominação, tem o sentido de garantir a cada cidadão “as mesmas chances de utilizar-se de seus direitos políticos de participação e de comunicação” (HABERMAS, 1997, p. 218). Longe de representar uma separação estanque entre o Estado e a sociedade, o princípio da separação tem a vocação de impedir que o poder social, ou seja, a capacidade de impor interesses particulares em relações sociais independentemente da vontade alheia, exerça uma força desproporcional em um regime democrático. Em síntese, a separação do Estado e da sociedade pode ser entendida como a separação entre a formação política da vontade, fundamentada em um direito legítimo entendido como meio e como fim, e o poder social que emerge dos contextos de interações sociais fáticas.

Isso significa que a separação entre o Estado e a sociedade deve ser estabelecida com o objetivo de assegurar autonomia social, o que não se confunde com a autonomia do indivíduo singular em relações de direito privado. O exercício da autonomia social exige “relações de associação, além de uma cultura política suficientemente desacoplada de estruturas de classe”. A depender das condições materiais e imateriais da sociedade, “o poder social tanto pode possibilitar como restringir a formação do poder comunicativo”.<sup>22</sup> No primeiro caso, o poder social contracena com sujeitos de direito que possuem as condições necessárias para assumir de maneira autônoma as responsabilidades da liberdade comunicativa. Em outras palavras, garantidos os direitos fundamentais que viabilizam a soberania popular por meio da formação discursiva da vontade, partidos políticos, empresas privadas e sujeitos de direito podem usar de poder social para angariar credibilidade para seus posicionamentos em negociações e processos de formação da opinião e da vontade. Frente a isso, os sujeitos de direitos, protegidos em sua autonomia privada, podem se posicionar de maneira afirmativa ou negativa, exercitando sua autonomia pública (HABERMAS, 1997, p. 219).

Por outro lado, quando os parceiros de direito não possuem condições de assumir autonomamente as responsabilidades da liberdade comunicativa, “a disposição sobre o poder social abre a chance de influenciar no processo político, o qual consegue precedência para

---

<sup>22</sup>O autor ressalta que o poder comunicativo é “um bem escasso, disputado por organizações e detentores do poder, que não tem condições de produzi-los”.



interesses próprios, para além do espaço dos direitos de igualdade dos cidadãos”. Quando a formação política da vontade não pode se amparar no exercício da autonomia cidadã, o poder social consegue influenciar direta e desproporcionalmente o processo de autodeterminação social. Dessa maneira, o poder comunicativo é restringido na formação da vontade e o poder administrativo é instrumentalizado para finalidades ilegítimas. Na medida em que a lei incorpora essas finalidades irreconhecíveis na perspectiva do destinatário do direito, que não se compreende como co-autor da norma e possivelmente não conta com motivos racionais para obedecê-la, o direito se reduz a um instrumento do poder burocrático e econômico para ações que dizem respeito a fins (HABERMAS, 1997, p. 219).

Cumprido ressaltar que, isso acontece porque o nexo entre a constituição jurídico discursiva do poder político e a implementação política do direito, ou seja, o nexo entre a validade e a facticidade do poder “abre e perpetua a possibilidade latente de uma instrumentalização do direito para o emprego estratégico do poder” (HABERMAS, 1997, p. 211-212). A instrumentalização do direito pode ser entendida como uma transformação do poder social em poder administrativo. A instrumentalização ocorre quando os meios de formação democrática da vontade servem a interesses outros, previamente definidos. Como consequência da ausência de uma fundamentação pública e racionalmente motivada, o direito perde sua legitimidade democrática e passa a revestir ações que dizem respeito a fins, orientadas pelo poder social dominante. Como analisado anteriormente, quando o direito e o poder administrativo não podem ser reconhecidos como resultado da autodeterminação cidadã, para Habermas, não há possibilidade de estabilização política, econômica ou social.

Decerto, a ideia segundo a qual o poder do Estado pode elevar-se acima das forças sociais não possui lastro teórico em Habermas. Contudo, a necessidade de impedir intervenções diretas do poder social no poder administrativo decorre, inclusive, da responsabilidade democrática de detentores de cargos políticos em relação aos eleitores e aos parlamentos. Em síntese, a legislação autônoma, fruto da autodeterminação cidadã, depende da assunção das responsabilidades da liberdade comunicativa que, por sua vez, depende da autonomia da sociedade civil em relação a potenciais de poder ancorados na estrutura social, bem como de direitos fundamentais e de uma esfera pública, parte informal parte institucionalizada, que informe e estructure a formação coletiva da vontade. Nessa perspectiva, a legislação deve concretizar de um sistema de direitos que se configurou em uma constituição (HABERMAS, 1997, p.220).

Os princípios do Estado de direito, (...) se juntam numa arquitetônica construída sobre a seguinte ideia: a organização do Estado de direito deve servir, em última instância,

à auto-organização política autônoma de uma comunidade, a qual se constitui, com o auxílio do sistema de direitos, como uma associação de membros livres e iguais do direito. As instituições do Estado de direito devem garantir um exercício efetivo da autonomia política dos cidadãos socialmente autônomos para que o poder comunicativo de uma vontade formada racionalmente possa surgir, encontrar expressão em programas legais, circular em toda a sociedade através da aplicação racional, da implementação administrativa de programas legais e desenvolver sua força de integração social – através da estabilização de expectativas e da realização de fins coletivos. Ao se organizar em um Estado de direito, o sistema de direito se diferencia numa ordem constitucional, na qual o *medium* do direito pode tornar-se eficiente como transformador e amplificador dos fracos impulsos sociais e integradores da corrente de um mundo da vida estruturado comunicativamente” (HABERMAS, 1997, p. 221).

De acordo com Habermas, a divisão funcional do poder do Estado por meio desta interpretação dos desdobramentos principiológicas da soberania popular possibilita a legitimidade da administração em um Estado de direito democrático. Essa legitimidade depende da capacidade dos poderes constitucionais do Estado em garantir, “ao mesmo tempo, a primazia da legislação democrática e a retro ligação do poder administrativo ao comunicativo” (HABERMAS, 1997, p. 233).

Nessa lógica, a lei é entendida “como uma norma geral que obtém validade através do assentimento da representação popular, num procedimento caracterizado pela discussão e pela esfera pública” (HABERMAS, 1997, p. 235) A justiça da lei é assegurada pela sua gênese democrática, garantida nos termos do devido processo legislativo. Nesse enquadramento, a constituição configura e interpreta o sistema dos direitos através dos “princípios e condições do processo legislativo que não pode ser interrompido” (HABERMAS, 1997, p. 236).

A unidade de uma razão inteiramente procedimentalizada se recolhe então na estrutura discursiva de comunicações públicas. Ela não legitima nem isenta de coerção nenhum consenso que não tenha passado pela reserva falibilista e que não tenha sido exercitado na base anárquica de liberdades comunicativas não circunscritas. No cambaleio dessa liberdade não há mais pontos fixos além do próprio processo democrático – um procedimento cujo sentido já está contido no sistema de direitos (HABERMAS, 1997, p.232).

Na repartição do poder do Estado segundo a teoria do discurso, a lei preenche a função de uma charneira. Assim, em Habermas, “as funções da legislação, da justiça e da administração podem ser diferenciadas de acordo com as formas de comunicação e potenciais de argumentos correspondentes”.

Do ponto de vista da lógica da argumentação, a separação das competências de instâncias que fazem as leis, que as aplicam e que as executam, resulta da distribuição das possibilidades de lançar mão de diferentes tipos de argumentos e da subordinação de formas de comunicação correspondentes, que estabelecem o modo de tratar esses argumentos (HABERMAS, 1997, p. 239).

Primeiramente, o poder comunicativo se transforma em poder administrativo por meio de um procedimento democrático de produção legislativa.

Somente o legislador político tem o poder ilimitado de lançar mão de argumentos normativos e pragmáticos, inclusive os constituídos através de negociações equitativas, isso, porém, no quadro de um procedimento democrático amarrado à perspectiva de fundamentação de normas (HABERMAS, 1997, p. 239).

As leis de um direito legitimamente constituído demandam proteção e garantia da lei na forma de tribunais independentes. Dessa maneira, legislativo e judiciário dividem entre si o trabalho de fundamentação geral e aplicação particular das normas.

A justiça não pode dispor arbitrariamente dos argumentos enfeixados nas normas legais, os mesmo argumentos, porém, desempenham um papel diferente quando são aplicados em um discurso jurídico de aplicação que se apóia em decisões consistentes e na visão da coerência do sistema jurídico em seu todo (HABERMAS, 1997, p. 239).

A administração, por sua vez, não dispõe de argumentos normativos próprios ou de resoluções legislativas e decisões judiciais. A administração executiva ou implementadora está limitada desde fora aos discursos pragmáticos. Suas decisões teleológicas estão orientadas por premissas normativas previamente estabelecidas.

A administração não constrói nem reconstrói argumentos normativos, ao contrário do que ocorre com o legislativo e a jurisdição. As normas sugeridas amarram a persecução de fins coletivos a premissas estabelecidas e limitam a atividade administrativa no horizonte da racionalidade pragmática. Elas autorizam as autoridades a escolher tecnológicas e estratégias de ação com a ressalva de que não sigam interesses ou preferências próprias – como é o caso de sujeitos de direito privado (HABERMAS, 1997, p. 239).

Entretanto, em ordens jurídicas concretas, o sistema dos direitos e os princípios do Estado, introduzidos aqui sob o enfoque do direito racional, são interpretados através do direito constitucional ou da realidade constitucional das instituições e processos políticos. Ordens jurídicas concretas refletem, assim, diferentes concepções de distintas comunidades político-jurídicas a respeito da seguinte pergunta: “de que modo o sistema de direitos e os princípios do Estado de direito podem ser realizados no contexto desta respectiva sociedade?” (HABERMAS, 1997, p. 241).

Para responder essa pergunta, Habermas entende que é preciso lançar mão de um modelo de sociedade, de um paradigma de Estado e de direito. “Um modelo social do direito contém implicitamente uma teoria social do sistema jurídico; portanto, uma imagem que esse sistema constrói a cerca de seu ambiente social”. No enquadramento de um modelo de sociedade, um paradigma precisa apontar o modo como os direitos fundamentais e os princípios

do Estado devem ser entendidos e realizados. Habermas afirma que o direito formal burguês e o direito materializado do Estado social são os dois paradigmas jurídicos mais bem sucedidos na moderna história do direito e continuam a ser fortes concorrentes. Contudo, a interpretação esboçada da política e do direito à luz da teoria do discurso reforça e defende, em termos habermasianos, os contornos de um paradigma procedimentalista do Estado Democrático de direito “capaz de absorver os outros dois” paradigmas modernos (HABERMAS, 1997, p. 242).

### **c. Esfera pública e sociedade civil**

De acordo com Habermas, a esfera pública é uma estrutura comunicativa abstrata onde se exercita a autonomia política e se desenvolve a opinião pública. A arena discursiva da esfera pública é aberta a todos os cidadãos e desempenha uma função complementar às instituições democráticas de formação coletiva da vontade. Isto porque o parlamento se alimenta dos fluxos comunicativos da esfera pública e os discursos ali proferidos se amparam no poder comunicativo de argumentos racionalmente motivados, reconhecíveis desde a perspectiva do mundo da vida dos cidadãos. Neste enquadramento, a opinião pública, debatida, controversa, informada e desconfiada, influiria nas decisões políticas de competência do núcleo da esfera pública, desempenhando um controle do poder administrativo.

Na perspectiva democrática de uma legislação autônoma, cidadãos politicamente autônomos, reciprocamente considerados autores dos direitos aos quais se submetem enquanto sujeitos privados, produziriam poder comunicativo e determinariam a direção da circulação do poder político desde a periferia, exposta aos problemas sociais, até o núcleo da esfera pública política. Assim, em associação político-jurídica, parceiros e parceiras de direito, acordados quanto aos meios institucionais para a tomada de decisões públicas, poderiam conferir legitimidade ao direito estatuído entre eles em procedimento discursivo sob a coerção única do melhor argumento.

Contudo, no transcorrer histórico dos estudos sociológicos, segundo Habermas, teria ganhado força uma abordagem próxima às ciências sociais segundo a qual o poder ilegítimo dos sistemas autonomizados inescapavelmente romperia o fluxo de poder regulado pelo Estado de direito. Com metodologias descritivas e externas a auto compreensão social, teorias deste tipo, empiricamente limitadas, afirmam que o poder administrativo burocratizado e autônomo não possui vínculos com a formação discursiva da opinião e da vontade política.

Para Habermas, o poder social proveniente dos sistemas funcionais autônomos da modernidade distorce, sim, os procedimentos jurídicos e instrumentaliza o poder administrativo

do Estado de direito. Mesmo na perspectiva interna à esfera pública política e ao complexo parlamentar, seria possível perceber que o poder social de interesses organizados exerce influência desproporcional no processo de legislação. Melhor dizendo, na medida em que o processo democrático de legislação, aplicação e implementação do direito é distorcido pelo poder social, o vínculo entre poder comunicativo e poder administrativo se afrouxa. Com isso, tendências endógenas ao poder administrativo podem se desenvolver em um sentido autônomo, gerando uma burocratização sistêmica.

Entretanto, Habermas acredita que “o derrotismo normativo, no qual os vários matizes da sociologia política desembocam, não é fruto de evidências concretas, mas do uso de estratégias conceituais falsas” (HABERMAS, 2003, p. 58). Para ele, o poder administrativo, em última análise, continua dependendo do amparo proporcionado pelas teias de sentido produzidas exclusivamente no mundo da vida. De modo que o vínculo entre poder comunicativo e poder administrativo pode se enfraquecer, mas não se esvai. Nas páginas seguintes, serão retomados os argumentos do autor que justificam tal afirmação. De início, os conceitos de esfera pública, opinião pública e de sociedade civil precisam ser expostos com mais detalhes para que, na sequência, estruturas de poder social ilegítimo, bem como suas possibilidades de superação em situações críticas, possam ser esboçadas de acordo com a abordagem habermasiana.

Para Habermas, a esfera pública seria uma “estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida através da sociedade civil”; uma “caixa de ressonância” na qual os problemas sociais podem ser identificados e tematizados antes de serem pressionados para dentro do sistema político. Habermas compara a esfera pública a um sistema de alarmes dotado de sensores não especializados, sensíveis em todos os âmbitos da sociedade.

Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los, dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar (HABERMAS, 2003, p.91).

Assim, a esfera pública não pode ser entendida como um sistema, tampouco como uma organização ou uma instituição, mas como uma rede de comunicações que permite a troca de informações e o posicionamento frente a pretensões de validade levantadas. Como analisado, a liberdade comunicativa – ou as iguais liberdades subjetivas consubstanciadas constitucionalmente em direitos fundamentais – permite a tomada de posição em relação a uma pretensão de validade levantada e, simultaneamente, impõe responsabilidades comunicativas de justificação sob a coerção exclusiva do melhor argumento. Dessa maneira, na esfera pública,

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 (HABERMAS, 2003, p.92)

Para entender o que é a opinião pública, por sua vez, e como ela se diferencia dos dados estatísticos sobre preferências individuais, é necessário entender o significado e as consequências das práticas comunicativas na formação da opinião e da vontade. Diferentemente das preferências individuais contabilizadas e agrupadas estatisticamente, a opinião pública seria produzida e estruturada por meio de práticas comunicativas que se desenvolvem espontaneamente na esfera pública. Quando esta prática comunicativa comum consegue o assentimento popular após “uma controvérsia mais ou menos ampla, na qual as propostas, informações e argumentos podem ser elaborados de forma mais ou menos racional”, ela é capaz de gerar poder comunicativo, o poder de convicções compartilhadas intersubjetivamente (HABERMAS, 2003, p. 93).

Nesse sentido, a opinião pública não pode ser produzida ou auferida a partir de uma coletânea de respostas intuitivas às perguntas de múltipla escolha: é preciso oferecer os argumentos racionalmente motivadores das preferências fundamentalmente possíveis em um espaço de comunicação pública que funcione sob a coerção do melhor argumento. Por isso, a opinião pública não pode ser confundida com os resultados das pesquisas de opinião. Na melhor das hipóteses, a “pesquisa de opinião política pode fornecer um certo reflexo da opinião pública, se o levantamento for precedido por uma formação da opinião através de temas específicos num espaço público mobilizado” (HABERMAS, 2003, p. 94).

Ao trabalhar com a ideia de uma tematização mais ou menos ampla e de argumentos mais ou menos racionais, Habermas deixa claro que, geralmente, há uma “variação no nível discursivo da formação da opinião e na qualidade do resultado”. Decerto, o nível discursivo e a qualidade da comunicação pública não poderiam ser mensurados pela generalidade da opinião formada, tampouco pelo seu conteúdo final. Apenas os critérios procedimentais de seu processo de criação, ou seja, os critérios formais de seu surgimento poderiam ser levados em conta, ao menos na perspectiva da teoria discursiva do direito de Habermas. Sob esta lógica, “as estruturas de uma esfera pública encampada pelo poder excluem discussões fecundas e esclarecedoras”, pois manipulam e distorcem os procedimentos de formação pública da vontade com o objetivo de alcançar um resultado final previamente definido em termos de conteúdo (HABERMAS, 2003, p. 94).

Para Habermas, a luta por espaço na esfera pública inclui desde pessoas e grupos amplamente conhecidos, como políticos e organizações internacionais, por exemplo, até pessoas e grupos de especialistas que conquistaram reputação e poder de influência em suas respectivas áreas, através de esferas públicas especiais, como igrejas, associações de cinema e literatura, instituições de pesquisa científica, dentre outros. Decerto, a influência política na comunicação pública, exercida por quem quer que seja, “tem que apoiar-se, em última instância, na ressonância ou, mais precisamente, no assentimento de um público de leigos que possui os mesmos direitos” (HABERMAS, 2003, p. 96).

Habermas chama atenção para a diferença que existe “entre atores que surgem do público e participam da reprodução da esfera pública e aqueles atores que ocupam uma esfera pública já constituída, a fim de se aproveitar dela”. Este é o caso dos grandes grupos de interesses que, a partir de uma racionalidade funcional e de sua ancoragem nos sistemas autonomizados, capitalista e burocrata, influenciam o sistema político através da esfera pública. Contudo, essas organizações submetidas a lógica sistêmica não podem usar manifestamente os potenciais de sanção sobre os quais se apoiam quando participam de negociações internas aos respectivos sistemas, pelo menos não quando participam de negociações públicas (HABERMAS, 2003, p. 96).

Mesmo manipulada estrategicamente por atores movidos por finalidades sistêmicas, seja poder ou dinheiro, a esfera pública permaneceria estruturada por comunicações autônomas que se reproduzem a partir de si mesmas. Isso, porque nenhuma esfera pública pode ser produzida a bel prazer, ou de acordo com interesses imediatos. A produção e reprodução da esfera pública se dá pela mobilização de argumentos por parte do público de cidadãos. Argumentos que tenham como finalidade o entendimento recíproco, não argumentos que estejam buscando uma finalidade outra, provavelmente sem possibilidade de fundamentação pública racional, já que encoberta no diálogo.

Evidentemente, opiniões públicas manipuladas por fontes modernas de poder social, como dinheiro e poder burocrático, devem ser publicamente descredibilizadas. Isto porque, para realizar sua função de identificar e tematizar os problemas da sociedade como um todo, os fluxos comunicativos da esfera pública têm que se formar a partir das redes de sentido das pessoas atingidas, de modo a ecoar as “vozes dispares e variadas” de experiências biográficas marcadas “pelos custos externalizados (e pelas disfunções internas) dos sistemas de ação funcionalmente especializados” (HABERMAS, 2003, p. 97).

Habermas afirma que as comunicações que tecem as esferas da vida privada – desde as interações simples e cotidianas da família e do círculo de amigos até os contatos mais

superficiais com vizinhos, colegas de trabalho e conhecidos – são ampliadas e abstraídas ao se juntarem aos canais de comunicação da esfera pública. Assim, o “limiar entre esfera privada e esfera pública não seria definido através de temas ou relações fixas, porém através de condições de comunicação modificadas” (HABERMAS, 2003, p. 98).

Nesse sentido, os “membros da sociedade em seus papéis complementares de trabalhadores e de consumidores, de segurados e de pacientes, de contribuintes do fisco e de clientes de burocracias estatais, de estudantes, turistas, participantes do trânsito”, estão expostos a lógica sistêmica deslinguistificada da economia de mercado capitalista e da administração da burocracia estatal. Enquanto interpretam suas experiências de modo privado, isto é, no horizonte de uma vida particular, os cidadãos também podem, enquanto titulares da esfera pública política, entrelaçar suas biografias em contextos de mundo da vida comuns. Dessa forma, a esfera pública pode ser mobilizada justamente pelos “impulsos da assimilação privada de problemas sociais que repercutem nas biografias particulares” (HABERMAS, 2003, p. 98). Assim, para Habermas, fluxos comunicativos poderiam ser canalizados da esfera privada da vida para a esfera pública. Esse movimento permitiria que posicionamentos da vida privada de cada um fossem ser ampliados e abstraídos, de maneira a serem reconhecidos, na esfera pública.

Historicamente, “o nexos entre esfera pública e privada começou a aparecer nas formas de reunião e de organização de um público leitor, composto de pessoas privadas burguesas, que se aglutinavam em torno de jornais e periódicos” (HABERMAS, 2003, p. 98). Nesse sentido, quando a literatura, a religião ou a arte expressam, em suas linguagens próprias, as experiências dos sujeitos, a esfera pública literária, religiosa ou artística de modo geral, com suas articulações e descobertas próprias, se entrelaça com a política (HABERMAS, 2003, p. 97). O autor entende que a literatura, a religião e a arte são capazes de refletir a maneira como os problemas sociais afetam as vidas em nível individual. Para além dessas esferas públicas específicas, a esfera da vida privada é a única que pode informar, na medida em que dispõe de uma linguagem existencial, sobre as afetações individuais geradas pelos problemas sociais.

Vinculada aos núcleos privados do mundo da vida e apoiada em direitos fundamentais, a sociedade civil, por sua vez, está estruturada de acordo com a liberdade de opinião e de reunião, bem como com a liberdade de imprensa. Dessa forma, a sociedade civil pode assegurar para si mesma o espaço para associações livres, capazes de interferir na formação da opinião pública, e a abertura da infraestrutura da mídia a opiniões concorrentes e representativas. Nesse contexto, os partidos políticos que obtiverem influência na esfera pública e aglutinarem eleitores na sociedade civil podem atingir o sistema político. Habermas afirma que esse “entrelaçamento é garantido através do direito dos partidos de contribuir na formação da



vontade do povo através do direito de voto ativo e passivo dos sujeitos privados (complementado por outros direitos de participação)” (HABERMAS, 2003, p. 99-100).

Conceitualmente localizada entre o mundo da vida e a esfera pública, a sociedade civil tem como núcleo as associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, que ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. Nesse sentido, o

cerne institucional da sociedade civil é formado por associações de base voluntária, não estatais e não econômicas, que incluem – para citarmos apenas alguns exemplos – de modo não sistemático, desde igrejas e associações culturais e universidades até mídias independentes, desde associações esportivas e de lazer, clubes de discussão, fóruns de cidadania e iniciativas civis até associações profissionais, partidos políticos, sindicatos e instituições alternativas (HABERMAS, 2014c, p. 82).

Em esferas públicas dominadas por meios de comunicação de massa e pelas grandes agências publicitárias, as associações da sociedade civil não ganham evidência. Ainda assim, Habermas entende que tais associações “formam o 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 (HABERMAS, 2003, p. 99-100).

A partir de um sistema de direitos atribuídos reciprocamente na forma de uma idealização necessária ou de um pressuposto contra fático para uma organização juridicamente legítima da vida em sociedade, os direitos fundamentais asseguram a autonomia pública e política da sociedade civil, como visto acima e, simultaneamente, protegem a privacidade por meio de direitos que dizem respeito ao desenvolvimento autônomo e integral da personalidade, com liberdades de crença e consciência, sigilos de correspondência e telefone, inviolabilidade da residência, bem como proteção da família. Em Habermas, a zona inviolável da integridade pessoal e da formação do juízo e da consciência autônoma forma o lado interno da formação pública e racional da vontade.

Entretanto, ainda que os direitos fundamentais, dentro do enquadramento de um sistema de direitos, busquem assegurar condições livres de deformações para o desenvolvimento autônomo da esfera pública e da sociedade civil, o autor entende que “as estruturas comunicacionais da esfera pública política só podem ser mantidas intactas por uma sociedade de sujeitos privados viva e atuante. Isso equivale a afirmar que a esfera pública política tem que estabilizar-se, num certo sentido, por si mesma”. Mais adiante, ele afirma: “as instituições e garantias jurídicas da formação livre da vontade repousam sobre o solo oscilante da

comunicação política daqueles que, ao utilizá-la, interpretam seu conteúdo normativo, defendem-na e radicalizam-na” (HABERMAS, 2003, p.102).

Desde a sociedade civil, onde ocorrem as experiências biográficas e as vivências dos problemas sociais, passando por uma esfera pública onde as considerações sobre a esfera privada são ampliadas e abstraídas – como uma tradução que permite o reconhecimento coletivo dessas experiências e aprendizados individuais – até o complexo parlamentar, judiciário e executivo, é possível perceber como a formação da opinião é institucionalizada no sentido de uma da formação pública da vontade. “Todavia, a sociedade civil não pode ser tida simplesmente como um ponto de fuga para o qual convergem as linhas de uma auto-organização da sociedade como um todo”. Não há dúvidas da limitação das margens de ação para as formas não institucionalizadas de movimento e de expressão política. Atento a isso, Habermas faz três considerações estruturalmente necessárias para a prática de uma democracia radical por parte da sociedade civil (HABERMAS, 2003, p.104).

A primeira das considerações diz respeito à dependência recíproca entre uma cultura política livre e uma esfera privada intacta, o que, para ele, equivale a um mundo da vida racionalizado. Habermas entende que movimentos populistas, quando ameaçados pela modernização capitalista, tendem a defender de maneira irrefletida os segmentos petrificados da tradição, todavia, mesmo que seus objetivos sejam declaradamente antidemocráticos, considera esses movimentos modernos em decorrência das formas de mobilização midiáticas (HABERMAS, 2003, p. 104)

Em segundo lugar, o autor chama atenção para o fato de que a opinião pública não pode assumir o lugar de um princípio da soberania do povo, não pode impor-se diretamente na forma dos discursos públicos informais. Como já analisado, a influência política de atores individualizados ou de grupos organizados tem que passar pelo “filtro dos processos institucionalizados da formação democrática da opinião e da vontade” (HABERMAS, 2003, p.105). São justamente estes procedimentos institucionais os meios responsáveis pela transformação do poder comunicativo de convicções comuns – produzidas informalmente na esfera pública – em uma legislação autônoma, capaz de atribuir legitimidade ao poder administrativo. Não se trata e não se confunde com a imposição estatal de uma “convicção testada sob o ponto de vista da generalização de interesses e capaz de legitimar decisões políticas”. Em Habermas, a opinião pública concretamente generalizada não é capaz de legitimar decisões e não pode ser confundida com o poder comunicativo filtrado nos debates controversos de uma esfera pública ampla capaz de pressionar o sistema político por via legislativa (HABERMAS, 2003, p.105).

Em terceiro lugar cabe ressaltar que, para Habermas, a “política continua sendo o destinatário de todos os problemas de integração não resolvidos”. Ainda que em sociedades funcionalmente diferenciadas direito e poder administrativo, únicos instrumentos a disposição da política, tenham o “alcance reduzido”. Acontece que a sociedade pode influenciar indiretamente na “auto transformação do sistema político constituído como um Estado de direito” (HABERMAS, 2003, p.105). Habermas lembra que “movimentos democráticos oriundos da sociedade civil” guardam aspirações de uma sociedade auto organizada em sua totalidade, “aspirações que estavam na base das ideias marxistas da revolução social”. Não se trata, é claro, “de um macro sujeito superdimensionado, dotado de características filosófico-históricas, destinado a controlar a sociedade em seu todo, agindo legitimamente em seu lugar” (HABERMAS, 2003, p.106).

Ademais, vale ressaltar que a administração extrai o conhecimento necessário para o desempenho de suas funções das ciências, o que significa dizer: da sociedade civil. Por isso, na reelaboração deste saber, a sociedade civil também tem a chance de “mobilizar um saber alternativo e de preparar traduções próprias, apoiando-se em avaliações técnicas especializadas” (HABERMAS, 2003, p.106).

Por fim, é necessário enfatizar que o poder comunicativo introduzido no sistema político para fins de planejamento social “não gera formas de vida emancipadas”. Nenhuma forma de vida emancipada, para Habermas pode ser produzida por meio de intervenções exteriores a esta própria forma de vida a se emancipar. Não existe emancipação produzida desde fora do organismo que está se emancipando: a emancipação só ocorre em primeira pessoa (HABERMAS, 2003, p.106).

Como visto, o autor entende que a sociedade civil, através das estruturas de uma esfera pública autonomamente desenvolvida, pode tematizar problemas e articular opiniões públicas capazes de influenciar o complexo parlamentar e, por consequência, os tribunais e o executivo. Dessa maneira, canalizando o poder comunicativo para os fluxos institucionais da produção legislativa, a sociedade civil poderia, para Habermas, obrigar o sistema político a modificar o rumo do poder oficial, desvinculando-o do poder social.

As estruturas da esfera pública que permitem a sociedade civil tematizar temas e mobilizar a população na elaboração de opiniões públicas que canalizam poder comunicativo para dentro do direito, transformando-o em poder administrativo, podem ser representadas por uma

rede supercomplexa que se ramifica espacialmente num sem número de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturas, que se sobrepõem umas às outras: essa rede se articula objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos, etc., assumindo a forma de esferas públicas mais ou menos especializadas, porém, ainda acessíveis a um público de leigos (por exemplo, em esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas ou ainda, esferas públicas alternativas da política de saúde, da ciência e de outras)<sup>23</sup> (HABERMAS, 2003, p.107).

Habermas entende que as metáforas arquitetônicas comumente usadas para definir a esfera pública em teorias democráticas, tais como foros, palcos, arenas, reuniões ou organizações, “estão muito ligadas aos espaços concretos de um público presente”. Para ele, a esfera pública pode integrar também leitores distantes, ouvintes e expectadores, através da mídia. Todavia, “os processos públicos de comunicação são tanto mais isentos de distorções quanto mais estiverem entregues a uma sociedade civil oriunda do mundo da vida” (HABERMAS, 2003, p. 108).

Nesse enquadramento, é possível especificar a problemática a respeito autonomia das tomadas de posição do público: é preciso compreender se elas refletem um processo de convencimento ou um processo de poder. Decerto, em sociedades dominadas por meios de comunicação em massa capazes de unir em seu público todos os cidadãos do Estado, o aumento gradual da distinção entre os atores e espectadores torna ainda mais necessário questionar a capacidade de orientação e decisão autônoma do público cativo (HABERMAS, 2003, p. 108).

Em vista não apenas da possibilidade, mas também da necessidade da mídia em selecionar e ordenar as informações por ela coletadas, decidindo as formas de apresentação dos programas e dos conteúdos, controlando o acesso dos temas, das contribuições e dos autores à esfera pública, seu poder assume grande relevância (HABERMAS, 2003, p. 109). Habermas se apoia no que entende ser “o verdadeiro núcleo da teoria da indústria cultural” para afirmar que, “a apresentação de notícias e comentários segue conselhos e receitas dos especialistas em propaganda” (HABERMAS, 2003, p. 110).

Nesta ótica, estratégias de elaboração da informação se orientam pelas condições de recepção do público, lidas e manipuladas pelos técnicos em publicidade<sup>24</sup>. A atenção e a

---

<sup>23</sup> Decerto, para Habermas, a esfera pública “se estende radialmente em todas as direções, sendo transcrita de modo contínuo, em inúmeros pequenos textos, para os quais tudo o mais serve de contexto”. Contudo, diferenciações internas por níveis, de acordo com a densidade da comunicação, da complexidade organizacional e do alcance, formam limites, ainda que porosos – em virtude da linguagem ordinária comum estabelecida entre elas – entre três tipos de esferas públicas parciais. Esferas públicas episódicas, constituídas em bares, cafés e encontros aleatórios nas ruas. Esferas públicas de presença organizada em encontros públicos, partidários, teatrais, musicais, religiosos e outros. E esferas públicas abstratas, produzidas pela mídia e constituídas pelos leitores, ouvintes e/ou espectadores.

<sup>24</sup> Para Habermas, as estratégias publicitárias, gradativamente, se orientam para a interpretação dos espectadores, dos padrões de interpretação que eles próprios utilizam para sintetizar ou contradizer as proposições levantadas

capacidade cognitiva dos cidadãos são alvos dos programas concorrentes das emissoras que, de maneira estratégica e articulada, personalizam questões objetivas, misturando entretenimento e informação. Para Habermas, estruturas de poder social ilegítimo deste tipo surgem como barreiras à ação comunicativa no interior da esfera pública. Como barreiras que são, tendem a dividir, fragmentar teias de sentido e obscurecer relações sociais, segmentando contextos para apresentação episódica. A distorção dos processos comunicativos provocaria despolitização e desmobilização da comunicação pública, de maneira que, os veículos da grande mídia, em contradição performativa, se utilizariam da esfera pública para desacreditá-la.

Decerto, em situações específicas e recorrentes, a circulação dos fluxos e a produção do poder comunicativo pode ser manipulada e deixar de circular espontaneamente da periferia para centro. Nesse contexto, temas e contribuições em geral assumiriam artificialmente uma direção centrífuga, do centro para a periferia. Isto porque o domínio de um fluxo informal do poder social sobre o sistema político monopolizaria a possibilidade de introduzir temas e contribuições na formação da vontade, de modo que seu caráter público seria reduzido ao arbítrio da administração e do governo, afastando-se do complexo parlamentar e da formação discursiva da vontade. Nesse contexto, os meios de comunicação em massa tenderiam a contrariar sua própria auto compreensão normativa e ceder aos produtores de informações poderosos e bem organizados. Estes, por sua vez, com a finalidade de aumentar seus domínios, tendem a preferir estratégias publicitárias que diminuem o nível discursivo da esfera pública e da comunicação canalizada por ela.

Apesar de suas próprias considerações, Habermas afirma que,

mesmo que conhecêssemos o peso e o modo de operar dos meios de comunicação de massa e a distribuição de papéis entre público e atores, e mesmo que pudéssemos opinar sobre quem dispõe do poder, não teríamos clareza sobre o modo como os meios de massa afetam os fluxos intransparentes da comunicação da esfera pública política (HABERMAS, 2003, p. 111) <sup>25</sup>.

---

em comunicações eventuais. Com isso, as novas estratégias tentam se aproximar do público e se distanciar da imagem do consumidor passivo, dirigido por programas oferecidos.

<sup>25</sup> De todo modo, ele entende que é possível identificar “reações normativas face ao fenômeno relativamente novo do poder dos complexos de mídia que concorrem entre si para obter influência político publicitária”. Nesse contexto, cita as tarefas a serem preenchidas pela mídia nos sistemas políticos constitucionais, de acordo com Gurevitch e Blumler:

1. Vigiar sobre o ambiente sócio político, trazendo a público desenvolvimentos capazes de interferir, positiva ou negativamente, no bem-estar dos cidadãos.
2. Definir as questões significativas da agenda política, identificando as questões-chave, bem como as forças que as conceberam e que podem trazer uma solução,

Assim sendo, a descrição sociológica da esfera pública submetida a dominação dos meios de comunicação em massa se mostra como uma descrição parcial que desencadeia um aumento do “ceticismo com relação as chances de a sociedade civil vir a exercer influência sobre o sistema político” (HABERMAS, 2003, p. 113).

Como mencionado inicialmente, o derrotismo normativo dessa descrição não seria fruto de evidências concretas, mas decorrente do uso de estratégias conceituais falsas. Dessa maneira, a esfera pública não pode ser compreendida estruturalmente, tampouco pode-se perceber tudo o que ela pode representar na sociedade moderna. Essa apresentação, no compreender do autor, se reduz a considerações sobre uma esfera pública em repouso. “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 forças entre a sociedade civil e o sistema político podem sofrer modificações” (HABERMAS, 2003, p.113).

De acordo com Habermas, a direção natural dos fluxos da comunicação na sociedade moderna é desde a periferia da esfera pública, com as associações da sociedade civil, até o centro, o sistema político. Não obstante, depende das forças que se encontram fora do sistema político preservar a circulação do poder comunicativo e da força motivadora de argumentos racionais, tanto como preservar a direção do poder político desde as bases da sociedade civil até o centro da esfera pública política. Isto significa que, caso a periferia da esfera pública seja

- 
3. Estabelecer as plataformas que permitem aos políticos, aos porta-vozes de outras causas e de outros grupos de interesses, defender suas posições de modo inteligível e esclarecedor,
  4. Permitir o diálogo entre diferentes pontos de vista e entre detentores do poder (atuais e futuros) e públicos de massa;
  5. Criar mecanismos que permitem acionar os responsáveis para prestar contas sobre o modo como exerceram o poder;
  6. Incentivar os cidadãos a aprender, a escolher e a se envolver no processo político, abandonando sua função de meros espectadores;
  7. Resistir, em nome de princípios bem definidos, aos esforços exteriores a mídia que visam subverter sua independência, sua integridade e sua capacidade de servir ao público.
  8. Respeitar os membros do público espectador e leitor como virtuais envolvidos e capazes de entender seu ambiente político (HABERMAS, 2003, p. 111-112).

Em tese, esses princípios expressam uma ideia reguladora bastante simples que visa neutralizar o poder da mídia e impedir que o poder administrativo ou social se transforme em influência político publicitaria. Assim, os meios de comunicação de um público esclarecido, capaz de aprender e de criticar, devem preservar sua independência frente atores políticos e sociais, “imitando nisso a justiça”. Estes atores surgem na esfera pública na medida em que são capazes de fornecer contribuições convincentes para tratamento dos problemas sociais percebidos pelo público. Evidentemente, o processo político deve filtrar discursivamente e legitimar estas contribuições. Neste contexto, os partidos políticos devem participar na formação da opinião e da vontade do público, sendo capaz de assumir a perspectiva desse público, “ao invés de tentar influir no público para manter seu poder político, visando apenas extrair da esfera pública a lealdade das massas” (HABERMAS, 2003, p. 112-113).

capaz de promover a articulação de demandas, a explicitação de motivos e a fundamentação do interesse geral, ela pode ganhar espaço na agenda pública do núcleo político.

Dessa forma, a opinião pública exerceria pressão nos que tem poder institucional de decisão, de maneira a inscrever a matéria na agenda formal e mobilizar argumentos para que o tema seja tratado em vista de todas as perspectivas fundamentalmente possíveis. Entretanto, o próprio autor salienta que o fato de ter um tema inserido em uma agenda formal não significa que a decisão das autoridades, ao final, corresponderá as pretensões do grupo que apresentou primeiramente a demanda (HABERMAS, 2003, p. 114).

Contra descrições céticas das barreiras à circulação do poder comunicativo da esfera pública, Habermas afirma que “os atores da sociedade civil podem assumir um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência da situação de crise”. Apesar da pouca capacidade de organização e de ação, o autor afirma que os atores da sociedade civil têm a chance de redirecionar o fluxo comunicativo da esfera pública para sua orientação natural. Ainda que os casos nos quais a esfera pública é estrategicamente manipulada e o fluxo comunicativo é distorcido possam ser mais ou menos recorrentes, Habermas está certo de que a direção convencional da comunicação, do sistema político até a esfera pública, pode ser invertida, de modo que o poder comunicativo desenvolvido na periferia da esfera pública consiga atingir o centro político (HABERMAS, 2003, p. 114-115).

Decerto, para atingir a agenda pública, a abordagem controversa da grande mídia é relevante. Os fluxos comunicativos da periferia da esfera pública podem ressoar, com “condições de encenar e de dramatizar as contribuições, fazendo com que os meios de comunicação de massa se interessem pela questão”. Com o apoio de ações espetaculares e de longas e repetitivas campanhas, alguns temas atingem o núcleo do sistema político, superando os programas legais anteriores por meio de um novo tratamento. Entretanto, Habermas afirma que, para que a prática comunicativa da sociedade civil angarie influência na estrutura liberal de uma esfera pública não são necessários grandes veículos de mídia. A capacidade de mobilização da opinião pública e a autoridade da cidadania engajada, que se posiciona e se fortalece no decorrer das controvérsias públicas, ganhando espaço na agenda política, depende de um mundo da vida racionalizado e capaz de impulsionar as liberdades comunicativas (HABERMAS, 2003, p.116).

Existem diferentes caminhos democráticos para que as contribuições da periferia atinjam o centro, como menciona o próprio Habermas. Por isso, o que importa compreender é que “nas esferas públicas políticas, mesmo nas que foram mais ou menos absorvidas pelo poder, as relações de força modificam-se tão logo a percepção de problemas sociais relevantes suscita

uma consciência de crise na periferia”. Quando a consciência de uma crise vem à tona, fica evidente que, de acordo com a estrutura interna de qualquer esfera pública e com a auto compreensão normativa dos meios de comunicação, “os que estão jogando na arena devem a sua influência ao assentimento da galeria”. Em outras palavras, a crise na periferia da esfera pública mostra para o sistema político que o fundamento do poder político é o poder comunicativo e as teias de sentido do mundo da vida, desenvolvidas nas práticas comunicativas da sociedade civil (HABERMAS, 2003, p. 115).

Assim sendo, a consciência de crise motiva a reunião dos atores da sociedade civil para a identificação e a tematização dos problemas sociais. A mobilização endógena da esfera pública, por um lado, impede “a concentração de massas doutrinadas, seduzíveis populisticamente e, de outro lado,” reconduz potenciais críticos dispersos, fortalecendo a “influência político publicitaria da sociedade civil sobre a formação institucionalizada da opinião e da vontade” (HABERMAS, 2003, p.116).

Habermas entende que os protestos sub institucionais de pessoas privadas conscientes de uma crise tem o sentido de exercer pressão sobre o sistema político. Esta pressão cidadã busca legitimidade, nos termos dos direitos fundamentais e do Estado de direito. Nesse contexto, o último meio aceito pelo autor para aumentar a audiência e conferir maior influência político jornalística aos argumentos de uma oposição em época de crise consiste em atos de desobediência civil:

Tais atos de transgressão simbólica não violenta das regras se auto interpretam como expressão do protesto contra decisões impositivas as quais são ilegítimas no entender dos atores, apesar de terem surgido legalmente a luz de princípios constitucionais vigentes (HABERMAS, 2003, p.117).

Os atos de desobediência civil possuem dois destinatários, sendo que um abrange o outro. Mais diretamente, eles apelam aos responsáveis e mandatários, para que retomem deliberações políticas sobre determinado tema ou para que o encaminhem de determinada maneira, tendo em vista a persistente crítica pública. De maneira mais abrangente e abstrata, a desobediência civil apela ao “sentido de justiça da maioria da sociedade, (...) para o juízo crítico de um público de pessoas privadas, a ser mobilizado através de meios não convencionais”. A desobediência civil reclama a vinculação constitucionalmente determinada da formação legal da vontade política aos processos de comunicação da esfera pública. Ela lembra que, devido a constituição dos direitos fundamentais e do Estado de direito, o sistema político “não pode se desligar da sociedade civil nem se tornar independente da periferia” (HABERMAS, 2003, p.117).



Vale explicitar que, a desobediência civil, ancorada na opinião pública desenvolvida nas controvérsias da esfera pública, contrapõe uma necessária atualização dos conteúdos do Estado democrático de direito à inércia da política institucional. Ela força a tematização e impõe a pauta. Em última análise, a desobediência civil remete à “sua própria origem na sociedade civil, a qual, quando entra em crise, serve-se da opinião pública para atualizar os conteúdos normativos do Estado democrático de direito, e para contrapor-los a inércia sistêmica da política institucional” (HABERMAS, 2003, p.117).

Quando as alternativas institucionais de influenciar a formação da vontade política são exauridas sem sucesso, a desobediência civil mostra-se como uma forma dos cidadãos reafirmarem a ligação entre a sociedade civil e o sistema político. Para persuadir a opinião pública, a desobediência civil envolve atos públicos ilegais ou no limite da legalidade que apelam à razão e ao senso de justiça da população. Atores coletivos invocam os princípios das democracias constitucionais, reclamando as ideias de direitos fundamentais e legitimidade democrática (HABERMAS, 2003, p. 117). Assim,

Nesta interpretação da desobediência civil manifesta-se a autoconsciência de uma sociedade civil que ousa, ao menos em caso de crise, fortalecer a pressão que um público mobilizado exerce sobre o sistema político, fazendo com que este sintonize com o modo conflitual, neutralizando a contracorrente, não oficial, do poder (HABERMAS, 2003, p. 118).

Além disso, a desobediência civil se justifica na medida em que revela uma compreensão dinâmica da constituição, que é vista como um projeto inacabado:

um empreendimento arriscado, delicado e, especialmente, falível e carente de revisão, o qual tende a reatualizar, em circunstâncias precárias, o sistema dos direitos, o que equivale a interpretá-los melhor e a institucionalizá-los de modo mais apropriado (HABERMAS, 2003, p. 118).

A perspectiva oferecida na citação acima, referente a um projeto arriscado e carente de revisão, tem que ser a perspectiva das pessoas privadas que “participam ativamente na realização do sistema dos direitos e as quais, invocando as condições contextuais modificadas, gostariam de sobrepular na prática a tensão que existe entre a facticidade social e a validade” (HABERMAS, 2003, p.118).

Em suma, a abordagem habermasiana permite a elaboração de uma síntese dos elementos a serem levados em conta pelo sistema jurídico, sendo certo que “toda constituição histórica revela uma dupla relação com o tempo” (HABERMAS, 2003, p.119). Isso significa que, por um lado, como um documento historicamente datado, a constituição dispõe sobre o ato de fundação que interpreta. Simultaneamente, a constituição de um sistema de direitos e de

um Estado de direito impõe a cada geração, como uma nova tarefa, a reinterpretação e a reconfiguração dos direitos fundamentais e dos poderes do Estado, ainda que dentro da legalidade de procedimentos constitucionais institucionalizados e capazes de atribuir legitimidade ao resultado de deliberações políticas – ou motivos racionalmente fundamentados para a aceitabilidade dessas decisões pelos atingidos. Estes, para além de destinatários das normas jurídicas, têm que possuir as condições necessárias para entenderem-se também como autores das normas as quais se submetem, ou seja: a legitimidade da ordem de dominação do Estado depende da universalização da possibilidade do exercício democrático de participação cidadã na formação pública da opinião e da vontade (HABERMAS, 2003, p.119).

Por outro lado, as constituições históricas revelam ainda um outro tipo de relação com o tempo. Para além de um documento historicamente datado que articula a repartição do poder do Estado conforme um sistema de direitos fundamentais jurídica e moralmente justificado através do imperativo moderno de autonomia, responsável por assegurar a possibilidade de interpretação e reinterpretação constitucional e legislativa pelo público de cidadãos e cidadãs, “a constituição articula o horizonte de expectativas de um futuro antecipado no presente” (HABERMAS, 2003, p. 119). Neste aspecto da relação constitucional com o tempo, as constituições se revelam como projetos de sociedades mais justas. Decerto, o processo constituinte é um processo “duradouro e contínuo” no qual os procedimentos democráticos do devido processo legislativo assumem uma posição central. Melhor dizendo, nas palavras de Habermas “o processo democrático da legislação legítima adquire um estatuto privilegiado” (HABERMAS, 2003, p.119).

Diante de tamanha complexidade e exigência, Habermas adianta que são frequentes os questionamentos a respeito da possibilidade “real” de implementação efetiva em sociedades complexas de um sistema político permeado por fluxos de poder legítimo regulado pelo Estado de direito. Frente a tais questionamentos, cabe, por fim, articular quatro pontos relevantes para uma compreensão procedimentalista da constituição.

Em um Estado democrático de direito, entendido sob a luz do paradigma procedimentalista habermasiano, a produção de direito legítimo não se encontraria à disposição da política: o sistema político seria internamente limitado. Em outras palavras, a legitimidade das decisões políticas dependeria da legalidade de procedimentos jurídicos específicos, garantidores da autonomia pública e privada. Por estar constituída conforme o direito e pelo direito estar constituído conforme a teoria do discurso, a política “mantém uma relação com os problemas da sociedade em seu conjunto”. No meio do direito, “as estruturas de reconhecimento, embutidas no agir regulado pelo entendimento, passam do nível de interações

simples para o das relações abstratas e anônimas entre estranhos”. Isso é determinante para que, a partir de determinado nível, a integração social não possa ser suficientemente desempenhada por outros sistemas de ação que não a política (HABERMAS, 2003, p.119).

Por este lado, “enquanto sistema de ação regulado pelo Estado de direito, a política se liga à esfera pública”. Internamente dependente das fontes do poder comunicativo, a política precisa estar ancorada, de alguma maneira, nos fluxos comunicativos do mundo da vida (HABERMAS, 2003, p.120). Por outro lado, o Estado de direito carece de um sistema político especializado na produção de decisões. Assim, como sistema de ação, o sistema político assume a forma de um sistema parcial entre outros. “Enquanto sistema de ação funcionalmente especificado”, o sistema político é limitado desde fora por outros sistemas que seguem sua própria lógica, “fechando-se, pois, a intervenções diretas” (HABERMAS, 2003, p.120). Aqui, as barreiras ao exercício eficiente do poder administrativo podem ser sentidas como limitações externas do sistema político frente outros sistemas parciais funcionalmente diferenciados.

No procedimentalismo habermasiano, as decisões políticas em um Estado democrático de direito dependem internamente de condições sociais e jurídicas que possibilitem uma formação pública e racionalmente justificada da opinião e da vontade e, externamente, da efetividade do poder do poder administrativo do sistema político frente aos sistemas parciais autonomizados da modernidade: a economia de mercado capitalista e a burocracia da administração estatal.

Em decorrência disso, o sistema político está sempre exposto, interna e externamente, a perturbações capazes de colocar em risco a legitimidade de suas decisões e a efetividade de suas realizações. Por um lado, o sistema político fracassa em sua função integradora quando decisões efetivas não representam direito legitimamente constituído. De outra parte, o fracasso do exercício político de integração social ocorre caso programas legais não sejam faticamente implementados ou, ainda, caso produzam efeitos desintegradores nos sistemas de ação carentes de regulação, por meio da instrumentalização do direito e da afronta à constituição normativa do sistema (HABERMAS, 2003, p. 120).

#### **4. POLÍTICA PÓS NACIONAL E CRISE ECONÔMICA**

Para Habermas, em um Estado democrático de direito, sem se ater a conteúdos definidos por tal ou qual concepção de religião, de boa-vida, de costumes, a normatização jurídica ocorreria em um nível de abstração que garantiria as cidadãs e aos cidadãos o espaço de liberdade necessário para definição de projetos pessoais e relações sociais. Isso, através de um sistema de direitos capaz de institucionalizar as condições necessárias para a equiprimordialidade entre as liberdades subjetivas e a autonomia política, ou seja, entre a autonomia privada e a autonomia pública, entre os direitos fundamentais e a soberania popular.

Além disso, a leitura procedimentalista habermasiana do Estado democrático de direito carrega a pretensão de controle político da economia; não no sentido totalitário de uma planificação econômica, mas no sentido de limitar a lógica mercantil ao seu ambiente de reprodução. Sem reduzir a sociedade ao mercado e tampouco depender dos conteúdos vinculantes de tradições comuns ou a de uma identidade coletiva, o direito legitimamente constituído conseguiria gerar solidariedade social mesmo em comunidades plurais, com diferentes concepções de vida.

Habermas entende que a solidariedade social seria produzida artificialmente por meio de direitos de cidadania relacionados ao exercício da autonomia, de modo que os destinatários das leis poderiam também se reconhecer reciprocamente como seus autores racionais. Por meio de uma sociedade integrada nos termos do direito moderno legitimamente constituído seria possível, então, fazer frente as crises diagnosticadas por Habermas, principalmente, ao longo das décadas de 1970 e 1980.

Contudo, já nos anos de 1990, Habermas afirmou que determinados movimentos históricos teriam deixado marcas em sua compreensão da relação entre cidadania e identidade nacional. Primeiramente, a reunificação alemã e a queda da união soviética, seguidas pela libertação dos Estados da Europa central e seus conflitos de nacionalidade, teriam evidenciado as disputas acerca das fronteiras e dos limites dos Estados nacionais. Além disso, os fluxos migratórios das populações empobrecidas e violentadas seriam, para Habermas, um movimento histórico a acirrar cada vez mais a disputa entre os princípios universalistas do Estado democrático de direito e as pretensões particularistas de formas de vida tradicionais (a) (HABERMAS, 2003a, p.279).

No que tange ao sistema econômico, o autor entende que a aproximação das economias dos Estados nacionais, especialmente a constituição do mercado interno europeu, teria explicitado o caráter supranacional da integração econômica capitalista, enquanto os processos

democráticos baseados no exercício da cidadania teriam permanecido limitados ao Estado nacional. Para além dos desafios do Estado nacional (no que tange ao enfrentamento das patologias sociais modernas) e do diagnóstico da globalização econômica; em 2013, Habermas reconheceu a recorrência das crises econômicas do mercado capitalista e a ausência das crises de legitimidade nos moldes desenvolvidos pelo autor, ou seja, sob o pressuposto do domínio político das crises propriamente econômicas (b).

Para o autor, esses dois diagnósticos – quais sejam: dos estreitos limites dos Estados nacionais e da globalização e crise econômica - colocariam a tensa relação entre capitalismo e democracia sob uma nova luz. Nas páginas seguintes, os movimentos históricos mencionados serão trabalhados na perspectiva de suas consequências para a sociedade moderna e para a compreensão habermasiana do direito, da economia, do Estado e da política.

#### **a. Direitos de cidadania e os limites do Estado nação**

Desde a década de 1990 – como fica claro no texto *Cidadania e identidade nacional* – estaria claro para Habermas que seria preciso repensar a relação entre democracia e Estado nacional, ou melhor: que seria cada vez mais necessário pensar a democracia para a além do Estado nação. De acordo com o autor, o uso clássico da ideia de nação estaria vinculado a unidade de uma comunidade histórica, ainda que sem uma organização política central. Posteriormente, a concepção de nação teria sido deslocada para a figura de um povo de mesma origem que exerce a titularidade da soberania de um Estado nacional. Assim, a nação seria uma unidade histórica e política. Já no século XX, o exercício da cidadania teria se sobreposto, para Habermas, à necessidade de pertença à comunidade histórica. A partir de então, nação é uma unidade política, ainda que sem uma origem histórica comum. Nas palavras de Habermas, “o complexo étnico cede, pois, o lugar a comunidade democrática intencional”. Dessa maneira, a identidade da nação de cidadãos não reside mais em características étnico culturais determinadas, mas no exercício comum de direitos democráticos de comunicação e participação nas decisões do Estado (HABERMAS, 2003a, p.282).

Portanto, o conceito de nação está diretamente vinculado ao conceito de cidadania. Decerto, a cidadania como o exercício da autodeterminação individual e coletiva através do exercício da autonomia privada e pública não pode ser entendida como a expressão de uma vontade popular que resulta da homogeneidade das formas de vida, tradições e costumes. Como trabalhado pormenorizadamente no capítulo anterior, a prática cidadã se baseia em um consenso formal que diz respeito a um processo democrático de formação da opinião e da vontade,

baseado em condições de reconhecimento recíproco sob as quais cada um espera ser respeitado por todos como igual e livre (HABERMAS, 2003a, p.283-284). O

(...) consenso discutido e obtido numa associação de livres e iguais repousa, em última instância, na unidade de um processo consentido. Esse processo democrático de formação da opinião e de busca de uma decisão transforma-se na constituição do Estado de direito. Numa sociedade pluralista, a constituição expressa um consenso formal. Os cidadãos querem sua convivência de acordo com princípios que podem encontrar o assentimento fundamentado de todos, por serem do interesse simétrico de todos. Tal associação é estruturada através de condições de reconhecimento recíproco, sob as quais cada um espera ser respeitado por todos como livre e igual (HABERMAS, 2003a, p.283-284).

No entanto, para Habermas, tradições liberais baseadas em teorias do direito natural, por um lado, e tradições republicanas comunitaristas, por outro, seriam incapazes de evidenciar o nexo interno entre autonomia pública e privada (capaz de gerar de legitimidade a partir da legalidade de um processo de formação da vontade especificamente justificado). Nesse sentido, uma compreensão individualista do papel de cidadão atribuiria à cidadania apenas o sentido da nacionalidade, de pertença a um Estado. Como se os cidadãos fossem exteriores ao Estado e, este, existisse por si só, para além da comunidade formada por seus cidadãos. Por outro lado, tradições republicanas alicerçadas em concepções comunitaristas do papel de cidadão compreenderiam os direitos de cidadania a partir do exercício de autodeterminação de uma comunidade cultural. Dessa maneira, os cidadãos seriam considerados partes pertencentes a uma comunidade homogênea que se reconhece a partir de tradições comuns, responsáveis por atribuir legitimidade as instituições.

Não há dúvidas de que, para Habermas, o modelo liberal de indivíduos isolados e o modelo comunitarista de inserção integral dos indivíduos na comunidade não são adequados para o desenvolvimento da sociedade moderna. Vale pontuar que, enquanto no modelo liberal a autonomia privada fica resguardada, no modelo comunitarista a autonomia pública é reconhecida como uma prática compartilhada intersubjetivamente e não como o resultado de uma perseguição privada de interesses. Contudo, as condições de reconhecimento comunitarista se baseiam em uma identidade cultural homogênea. De acordo com o procedimentalismo habermasiano, as condições de reconhecimento devem ser estruturadas pelo direito e fundadas no esforço cooperativo de uma prática cidadã impossível de ser imposta desde fora.

Nesse sentido, “não é necessário amarrar a cidadania democrática a identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum” (HABERMAS, 2003a, p.289). Essa cultura política comum, reivindicada por Habermas como um patriotismo

constitucional, não dependeria de uma homogeneidade cultural nacional, mas de princípios jurídicos capazes de integrar diferentes e coexistentes formas de vida em uma sociedade multicultural. Os mesmos princípios teriam que ser interpretados nas perspectivas de tradições diferentes. As próprias tradições teriam que ser relativizadas como uma perspectiva dentre outras igualmente legítimas para serem introduzidas nessa cultura constitucional.

No contexto de um Estado democrático de direito procedimentalizado, o poder comunicativo proveniente da sociedade civil, por meio de procedimentos democráticos de formação pública da vontade, seria responsável por proteger os domínios de interação do mundo da vida frente à colonização sistêmica do mercado e da burocracia. Assim, a participação política ocorreria através de um fluxo informal de comunicação que permearia as deliberações parlamentares com problemas e programas sociais nascidos em esferas públicas não encampadas pelo poder (HABERMAS, 2003a, p.295).

Na aurora do século XXI, entretanto, teria ficado evidente para o autor que os Estados isolados nacionalmente, ainda que legitimados democraticamente, não teriam força suficiente para fazer frente aos imperativos econômicos de um sistema capitalista financeiro globalizado. Nesse sentido, no livro *O ocidente dividido*, publicado originalmente em 2004, Habermas afirma que:

Hoje os Estados nacionais não conseguem mais assegurar, apenas em suas próprias administrações, as fronteiras do seu próprio território, os meios de subsistência de sua própria população, as condições matéricas de existência de sua própria sociedade (HABERMAS, 2016, p. 244).

Essa dependência social e material entre Estados nacionais faz com que as decisões políticas de um Estado afetem diretamente as condições de vida de sujeitos que não podem participar da decisão política que os afetou. Sendo assim, os Estados nacionais são sobrecarregados “com efeitos externos de decisões que afetam reciprocamente outros não participantes do processo decisório” (HABERMAS, 2016, p. 244). Nesse contexto, Habermas afirma que as experiências cotidianas “das crescentes interdependências em uma sociedade mundial que se torna cada vez mais complexa transformam discretamente a auto-percepção dos Estados nacionais e de seus cidadãos” (HABERMAS, 2016, p. 246).

Por isso, o desafio da teoria habermasiana nesse momento é pensar a ideia de autodeterminação democrática dos povos no sentido de Estados democráticos de direito, tomados como superações internas aos Estados de bem estar social, que entenderam “a si mesmos simultaneamente como membros de comunidades politicamente maiores” (HABERMAS, 2016, p. 246). Nesse sentido, os próprios discursos internacionais pela

construção de novas relações jurídicas revelariam a capacidade de normas legítimas serem reconhecidas verbalmente e internalizadas gradativamente no cenário pós-nacional.

Atores que uma vez foram decisivos e independentes aprendem novos papéis – tanto o papel dos participantes de redes transnacionais que se submetem as restrições técnicas da cooperação, bem como a dos membros de organizações internacionais que se deixam obrigar por expectativas normativas e restrições de compromisso (HABERMAS, 2016, p. 246).

De todo modo, na perspectiva habermasiana, só “a restrição voluntária da soberania – sobretudo a renúncia a seu componente nuclear, o direito à guerra – pode fazer que partes contratuais se tornem membros de uma comunidade constituída politicamente” (HABERMAS, 2016, p. 186). Todavia, com o banimento das guerras já seria possível falar em uma aliança entre povos que se entendem como membros de uma comunidade de nações. Para Habermas, o banimento da guerra estaria “na lógica de um desenvolvimento ligado ao *status* de membro dos sujeitos de direito internacional”. Além disso, revelaria a aceitação, por parte dos Estados, de “uma obrigação imposta a si mesmos que tem força vinculante mais forte do que os costumes jurídicos e os tratados entre Estados mesmo sem um poder supranacional capaz de exigir seu cumprimento” (HABERMAS, 2016, p. 186).

Para Habermas, contudo, para que uma comunidade de Estados tenha poder de atuação ela

precisa ser complementada no plano transnacional por órgãos de regulação e de aplicação do direito, bem como por potenciais sancionatórios, se for se tornar uma comunidade com capacidade de atuação. Essa prioridade que as relações horizontais entre os membros desfrutam perante as capacidades organizadas de atuação aponta para a constitucionalização do direito internacional em uma direção oposta à da genealogia do Estado constitucional – partindo da socialização não hierárquica de sujeitos coletivos de ação em direção a organizações internacionais com capacidade de atuação em uma ordem cosmopolita. Esse sentido do desenvolvimento se manifesta hoje nos três exemplos mais impressionantes de organizações internacionais, ainda que sejam exemplos bastante diferentes no que diz respeito à função e à estrutura. Não importa que eles se chamem carta, acordos ou Constituição. Os mais diferentes instrumentos contratuais que dão uma constituição às Nações Unidas, à Organização Mundial do Comércio e à União Europeia têm um ponto em comum: dão a impressão de serem casacos curtos demais, que ainda precisam ser preenchidos por um corpo jurídico-organizacional mais forte, ou seja, com poderes supranacionais mais fortes, com algo da natureza das competências estatais (HABERMAS, 2016, p. 186-187).

Nesta constelação pós nacional, fundada em uma socialização não hierárquica de sujeitos coletivos, os Estados nacionais – “que não conseguem se furtar às exigências de regulação, coordenação e de configuração que tem origem numa sociedade mundial cada vez mais interdependente também do ponto de vista cultural” (HABERMAS, 2016, p. 244) – dividem espaço com *global players* de tipo não estatal, “como corporações multinacionais e



organizações não governamentais que buscam suas próprias políticas no meio do dinheiro ou da influência” (HABERMAS, 2016, p. 245). No entanto, para Habermas, somente os Estados “dispõem dos recursos de controle do dinheiro e do poder legítimo” (HABERMAS, 2016, p. 245). Por isso, eles “continuam a ser os atores mais importantes e, em última instância, os autores mais decisivos no cenário político mundial” (HABERMAS, 2016, p. 244-245)

Nesse contexto, o autor é enfático quanto aos Estados nação: “quanto mais rápido aprendem a enredar seus interesses nacionais nos novos canais do governo para além dos governos, mais cedo conseguem substituir as formas tradicionais de pressão diplomática e da ameaça de violência militar por formas ‘fracas’ de exercício do poder” (HABERMAS, 2016, p. 246). Colocando nesses termos, é preciso salientar desde já que Habermas não defende algo semelhante a um macro Estado capaz de organizar os atuais Estados soberanos como Estados membros. Nas suas palavras, o “Estado federativo democrático em grande formato – a república mundial – é o modelo errado” (HABERMAS, 2016, p. 187).

Segundo o autor,

Os Estados que hoje se envolvem em uma cooperação regulada com outros Estados sob o preço da renúncia à sua soberania são atores coletivos e tem outros motivos e obrigações que aqueles revolucionários que uma vez fundamentaram os Estados constitucionais (HABERMAS, 2016, p. 187).

Distintamente, Habermas defende uma integração política transnacional, de modo que os Estados nacionais modernos seriam mantidos e teriam um papel central a desempenhar. Porém, ao lado dos governos nacionais deveriam ser criadas instituições com poder decisório, capazes de debater e implementar uma política mundial sem governo mundial. O exemplo levantado pelo autor, nesse caso, é a Convenção de Bruxelas. Segundo ele, o projeto ali debatido para uma Constituição da Europa foi apresentado “em nome das cidadãs e cidadãos e dos Estados da Europa”. Para ele, a

referência aos atores estatais faz justiça à posição forte que eles – na condição de sujeitos condutores do desenvolvimento – vão manter em uma ordem global de direito e de paz enquanto que a referência aos indivíduos aponta para os verdadeiros titulares do status cosmopolita (HABERMAS, 2016, p. 188).

Contudo, o autor entende que a experiência da unificação europeia fornece exemplos cruciais<sup>26</sup> de algumas dificuldades a serem enfrentadas em empreendimentos desse tipo, sendo

---

<sup>26</sup> Habermas entende que o sucesso da unificação política europeia seria um exemplo para outras regiões do mundo da coordenação entre atores estatais e não estatais no sentido de um governo sem Estado. Ele afirma que “na Ásia, na América Latina, na África e no mundo árabe já existem os primeiros sinais para uma comunitarização extensa” (HABERMAS, 2016, p. 247). Na ocasião, o autor ressaltou também que se “esses pactos não assumirem uma

que, de modo geral, elas giram em torno “da capacidade de resistência das formas de solidariedade existentes quando os Estados nacionais se unem em um regime continental” (HABERMAS, 2016, p.246). Para a legitimação democrática das decisões políticas de uma integração transnacional por meio da participação cidadã nos processos de formação da opinião e da vontade, Habermas afirma que é necessário que a solidariedade social dos cidadãos e das cidadãs seja ampliada para além das fronteiras nacionais dos Estados. “Como em todas as sociedades modernas, a solidariedade é um recuso escasso, mesmo em sua forma abstrata e constituída juridicamente, a forma da solidariedade cidadã” (HABERMAS, 2016, p. 247)

Independente disso, o autor entende que a “pressão problemática que a sociedade globalizada produz vai acentuar a sensibilidade para a exigência crescente de regulação e para a falta de uma política interna mundial justa no plano transnacional (entre o plano dos Estados nacionais e o plano da organização mundial) (HABERMAS, 2016, p. 249). Nesse sentido, ele lembra

a divisão desigual de chances de vida em um mundo em que 1,2 bilhão de pessoas vivem com menos do que um dólar por dia, em que 46% da população mundial vive com menos de dois dólares por dia, enquanto 20 % da população mundial consomem 80% da renda mundial e em que todos os demais indicadores relacionados ao *human development* revelam disparidades semelhantes (HABERMAS, 2016, p. 248)

Dessa forma, deve ficar evidente que, para Habermas, o diagnóstico de que os imperativos econômicos não podem mais ser enfrentados politicamente dentro das fronteiras de um Estado nacional não é obstáculo para que a política e o direito permaneçam como categorias centrais para mediação social na modernidade. Nesse momento, com esse novo diagnóstico, Habermas defende uma política interna mundial sem governo mundial; uma “plataforma institucional para uma inversão da tendência neoliberal, caso consiga maiorias políticas correspondentes” (HABERMAS, 2014a, p. 187). É necessário frisar que a possibilidade de controle ou, ao menos, de limitação da economia ao âmbito da reprodução material da vida, através do poder político, continuaria sendo viável teoricamente para Habermas, ainda que na dependência de uma constelação pós nacional.

Tendo em vista os desenvolvimentos conceituais anteriores, torna-se possível tratar mais detidamente da maneira como o autor compreende uma sociedade mundial constituída politicamente com a finalidade de formar um “governo para além do Estado” (HABERMAS, 2016, p. 189). Em síntese, “partindo das estruturas hoje existentes”, Habermas afirma que seria

---

forma mais firme e não obstante, democrática, vão faltar os atores coletivos que poderiam negociar compromissos políticos no plano internacional e implementá-los ao redor do mundo (HABERMAS, 2016, p. 247)

possível pensar em “uma constituição política da sociedade mundial descentralizada como um sistema de múltiplos níveis em que, por boas razões, falta o caráter estatal como um todo” (HABERMAS, 2016, p. 189).

Nessa perspectiva, Habermas se apoia em um modelo pós nacional de três níveis. No plano supranacional, sem assumir a forma estatal de uma república mundial continuamente construída de forma individualista (HABERMAS, 2016, p.188), o autor salienta que “uma organização mundial reformada adequadamente conseguira desempenhar de forma efetiva e não seletiva as funções vitais, mas especificadas precisamente, da manutenção da paz e da política de direitos humanos” (HABERMAS, 2016, p. 189).

Em um plano intermediário, entre o plano das organizações mundiais e o plano dos Estados nacionais, existiriam possibilidades de integrações transnacionais no âmbito de sistemas de negociação permanentes, “nos quais os grandes atores com capacidade de atuação global trabalhariam com os problemas difíceis de uma política interna mundial não só coordenadora, mas também configuradora, com especial atenção para os problemas da economia mundial e da ecologia” (HABERMAS, 2016, p. 190).

Todavia, o autor afirma que, com a exceção dos Estados Unidos da América, “faltam atores adequados que disponham de um mandato suficientemente representativo para negociar e o poder de implementação necessário” (HABERMAS, 2016, p. 190). Sendo assim, seria preciso que, nos diversos continentes do mundo, os Estados nacionais se associassem “em regimes constitucionais do tipo da União Europeia, que passou a ser capaz de agir na política externa” (HABERMAS, 2016, p. 190). Vale ressaltar que, nesse plano intermediário, de antemão, as relações internacionais disporiam de um contexto modificado “já pelo fato de que, sob um regime efetivo de segurança das Nações Unidas, os *global players* também estariam impedidos de recorrer à guerra como meio legítimo para a resolução de conflitos” (HABERMAS, 2016, p. 190).

Esse sistema global de múltiplos níveis aqui esboçado “para ilustrar uma alternativa conceitual a uma república mundial” permitiria, em um segundo plano, a formação de acordos entre superpotências domesticadas por organizações mundiais. Importa ressaltar que, para Habermas, apenas no nível transnacional as questões político-econômicas teriam lugar, visto que as organizações mundiais se limitariam a garantia da paz e dos direitos humanos.

Além disso, uma integração transnacional de nível intermediário, como pensado por Habermas,

continua dependente do suprimento de legitimação por parte de ordens constitucionais centradas no Estado. Só aqui a parte de organização da constituição

assegura aos cidadãos – por meio de esferas públicas institucionalizadas, eleições, parlamentos e outras formas de participação – um acesso igualitário às decisões politicamente vinculantes do governo. Só no interior de Estados constitucionais democráticos existem providências jurídico-organizacionais para uma inclusão igualitária dos cidadãos no processo legislativo.

Assim, uma política interna mundial vincular-se-ia à

uma multiplicidade de repúblicas estruturadas em federação e com capacidade de atuação global, em que os caminhos para a legitimação do processo democrático sejam continuamente ampliados para níveis superiores, desde o plano dos Estados nacionais até o plano desse regime continental” (HABERMAS, 2016, p. 196-197).

Dessa forma,

pode ser que um acoplamento na legitimação interna ao Estado dos governos participantes seja suficiente para a necessidade de legitimação dos sistemas transnacionais de negociação, partindo do pressuposto de que as constituições desses sistemas são adequadas à limitação e à equiparação do poder (HABERMAS, 2016, p. 197-198).

No que diz respeito a ideia de uma política interna mundial sem governo mundial, vale ressaltar, por fim, que apenas os Estados-membros “conservam os meios aquartelados da violência” (HABERMAS, 2016, p. 191). Mas, ainda que “comunidades supranacionais como a ONU ou a União Europeia” não disponham dos “meios para o exercício legítimo da violência”, para Habermas, são elas que “reivindicam a primazia do direito supranacional em relação as ordens jurídicas nacionais” (HABERMAS, 2016, p. 191). Nesse sentido, ele aponta que o “direito europeu estabelecido em Bruxelas e em Luxemburgo é especialmente respeitado pelos Estados-membros” da União europeia (HABERMAS, 2016, p. 191).

Por outro lado, o autor menciona também a invasão do Iraque pelos Estados Unidos em março de 2003 como um exemplo de “marginalização da organização mundial por parte de uma superpotência decidida a entrar em uma guerra que desafiou o direito vigente de forma dramática” (HABERMAS, 2016, p. 165). Na ocasião o país “afastou a organização mundial para dar primazia a seus próprios interesses nacionais, justificados eticamente – mesmo contra as objeções de seus aliados”. Ao enfrentar a ideia de uma *pax americana* capitaneada pelos governos norte-americanos, Habermas afirma que a juridificação das relações internacionais não “deve ser substituída por uma eticização da política mundial determinada por parte da superpotência” (HABERMAS, 2016, p. 164).

A seguir, de modo a concluir pela necessidade de integração transnacional dos Estados de direito, visto que não há outra alternativa para enfrentar os imperativos econômicos e

burocráticos que colonizam o mundo da vida, algumas considerações habermasianas relativas a imigração e ao chauvinismo de bem estar serão retomadas.

Desde os anos de 1990 Habermas afirma que intensas ondas de imigrantes e refugiados, de tempos em tempos, colocam em questão a possibilidade de integração política dos imigrantes e os limites de absorção das economias locais sobrecarregadas. Por isso, a tensão entre os direitos de cidadania e uma suposta identidade nacional é elevada. À época, o autor foi claro ao dizer que: “ou a Europa se esforça em melhorar rapidamente as condições de vida nas regiões pobres da Europa Central e do Leste, ou então será invadida por refugiados” (HABERMAS, 2003a, p. 297). Já há algumas décadas, somam-se a esses imigrantes os refugiados dos conflitos armados no norte da África e no Oriente Médio.

Contudo, em toda a Europa, o autor afirma que as populações nativas têm dificuldades em assimilar adequadamente as consequências políticas e sociais dos processos migratórios. Gradativamente, aumentariam as reações radicais da direita contra a infiltração de estrangeiros (HABERMAS, 2003a, p. 298). Habermas afirma que as classes ou grupos ameaçados “pelo descenso ou já marginalizadas identificam-se claramente com a supremacia ideologizada de sua própria coletividade”. Este é o chauvinismo de bem estar, um tipo de nacionalismo fanático que ganha unidade na rejeição pelo estrangeiro, pelo outro. Nesse contexto, a questão que se coloca é sobre a possibilidade de fundamentar adequadamente a necessidade de pertencimento a um Estado para ser sujeito de obrigações universais que ultrapassam, inclusive, as fronteiras dos próprios Estados (HABERMAS, 2003a, p. 299).

Para os comunitaristas, “as fronteiras sociais de uma comunidade política não tem apenas um significado funcional” (HABERMAS, 2003a, p. 302). “Elas regulam, preferencialmente, a pertença a uma comunidade histórica de pessoas que tem o mesmo destino e uma forma de vida política que é construtiva para a identidade dos próprios cidadãos” (HABERMAS, 2003a, p. 302). Nessa perspectiva, “a imigração deve ser limitada pelo direito de uma comunidade política em assegurar a integridade de sua forma de vida” (HABERMAS, 2003a, p. 302-303).

Todavia, a partir do momento em que a própria comunidade política passa a implementar princípios constitucionais universalistas, como no caso da tradição do direito liberal, é preciso interpretar de modo universalista a exigência de agir como cidadão. (...) A identidade da comunidade política, que não pode ser auferida apenas através da imigração, depende primariamente dos princípios jurídicos ancorados na cultura política e não em uma forma de vida étnico cultural especial (HABERMAS, 2003a, p. 302-302).

Sendo assim, existiria uma primazia dos princípios universalistas do Estado democrático de direito em relação às pretensões particularistas de formas de vida tradicionais. Motivo pelo qual os imigrantes teriam que manifestar a disposição de aceitar a cultura política constitucional de sua nova pátria, sem serem constrangidos a abandonar as tradições culturais de sua origem. De todo modo, para enfrentar essas e outras questões, Habermas entende que os “Estados europeus devem unir-se em torno de uma política liberal de imigração. Eles não podem entrincheirar-se atrás das barricadas do chauvinismo do bem estar, opondo-se ao fluxo dos imigrantes e refugiados” (HABERMAS, 2016, p. 303).

O direito democrático à autodeterminação inclui, sem dúvida alguma, o direito à preservação de uma cultura política própria, que forma um contexto concreto para os direitos dos cidadãos; porém ele não inclui o direito a autoafirmação de uma forma de vida cultural privilegiada. No quadro da constituição de um Estado democrático de direito, podem coexistir, em igualdade de direitos, variadas formas de vida. Elas devem, no entanto, entrelaçar-se no espaço de uma cultura política comum, a qual está aberta a impulsos oriundos de novas formas de vida. Somente uma cidadania democrática, que não se fecha num sentido particularista, pode preparar o caminho para um *status* de cidadão do mundo, que já começa a assumir novos contornos em comunicações políticas de nível mundial (HABERMAS, 2003a, p. 303-304).

Para Habermas, o fenômeno de uma esfera pública mundial, possibilitado pelas mídias eletrônicas, assume feições cada vez mais identificáveis num contexto comunicacional de cidadãos do mundo.

As próprias potências mundiais não podem mais ignorar a realidade dos protestos que atingem dimensões planetárias. Já começamos a perceber que o estado natural selvagem em que se encontram Estados beligerantes que perderam a soberania é obsoleto. O Estado de cidadão do mundo deixou de ser uma simples quimera, mesmo que ainda estejamos muito longe de atingi-lo. A cidadania em nível nacional e a cidadania em nível mundial formam um *continuum* cujos contornos já podem ser vislumbrados no horizonte (HABERMAS, 2003a, p. 305).

Portanto, no plano transnacional, as grandes potências estarão mais vinculadas às expectativas normativas de “comportamento cooperativo e de justiça quanto mais elas se entenderem como membros de uma comunidade global de Estados” submetida a uma esfera pública global. Simultânea e internamente, os Estados nacionais também devem ser percebidos e avaliados nesse papel global pela perspectiva das próprias esferas públicas nacionais diante das quais eles precisam se legitimar.

Nesse contexto, acompanhando Brunkhorst, Habermas afirma que a “atividade espontânea de uma esfera pública fraca que não tem qualquer acesso jurídico organizacional assegurado às decisões vinculantes ao menos abre caminho para a legitimação de um

acoplamento frouxo entre discussão e decisão” (HABERMAS, 2016, p. 198). Sobre a frouxidão desse acoplamento em uma esfera pública mundial, ele ainda pontua:

não se trata da questão empírica de saber quão forte é de fato a pressão por legitimação produzida pelos meios de comunicação e por organizações não governamentais, mobilizada pelos movimentos sociais e políticos numa esfera pública global e exercida sobre a política organização mundial e sobre as decisões dos tribunais internacionais. Trata-se muito mais da questão teórica de se a formação global da vontade consegue oferecer uma integração suficiente à sociedade cosmopolita e uma legitimação suficiente à organização mundial (HABERMAS, 2004, p. 198).

Para Habermas, o “limiar que precisa ser ultrapassado para que essas exigências funcionais possam ser cumpridas não é intransponível”:

Basta uma consonância da indignação moral a respeito de violações massivas aos direitos humanos e de evidentes violações à proibição de atos militares de agressão. Para integração de uma sociedade de cidadãos mundiais, bastam os sentimentos negativos de reações unânimes aos atos da criminalidade de massa. Por fim, deveres claramente negativos de uma moral universal de justiça – o dever de se abster de guerras de agressão e de crimes contra a humanidade – também formam o critério para a jurisprudência dos tribunais internacionais e para as decisões políticas da organização mundial. Essa base de julgamento ancorada em disposições culturais comuns é estreita, mas viável. Fundamentalmente, é suficiente para uma focalização de posicionamentos normativos por todo o mundo a respeito da agenda da comunidade de Estados e confere força para a legitimação das reações fortalecidas pelos meios de comunicação de uma esfera pública mundial novamente estimulada de forma pontual (HABERMAS, 2004, p. 199).

## **b. Globalização e crise econômica**

Em 2013, mais ou menos 5 anos após o início da crise econômica global de 2008, Habermas publicou o livro *Na esteira da tecnocracia*. Nele, especificamente no texto *Democracia ou capitalismo: Da miséria de uma sociedade mundial fragmentada pelos Estados nacionais e integrada pelo capitalismo*, Habermas estabelece um diálogo com Wolfgang Streeck capaz de iluminar retrospectivamente ao menos parte de sua obra.

Um ano antes, em 2012, Streeck havia publicado uma análise sobre o que ele chama de crise adiada do capitalismo democrático. De acordo com Habermas, no texto em questão, o autor apresenta uma investigação enfática e empiricamente fundada sobre a crise dos bancos e das dívidas públicas. Ele chega a afirmar que, em suas melhores partes, “ou seja, sempre que a paixão política se vincula à força dos fatos criticamente iluminados e dos argumentos cabais, capazes de abrir os olhos”, o livro de Streeck lembra *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, escrito por Marx e publicado em 1852.

A investigação empírica de Streeck permite concluir que, em discordância com os diagnósticos habermasianos anteriormente expostos, existiria um processo de crise econômica “assombrosamente uniforme” entre os Estados nacionais analisados pelo autor. Especificamente, importa ressaltar comparativamente a discordância entre a recorrência das crises econômicas identificadas por Streeck frente ao diagnóstico da crise de legitimação desenvolvido por Habermas. Além disso, o que torna ainda mais relevante a abordagem de Streeck é o fato de que, em 2013, o próprio Habermas assumiu que a crítica de Streeck às teorias das crises de legitimação do capitalismo tardio é justificada, ainda que sua proposta de superação não esteja à altura.

Para Habermas, o otimismo quanto ao modelo keynesiano, predominante até os anos de 1970, teria influenciado ele e outros pensadores no sentido de que “os potenciais da crise econômica, dominada pela política, se deslocariam para imperativos contraditórios no interior de um aparelho estatal sobrecarregado e para as contradições culturais do capitalismo, manifestando-se na forma de uma crise de legitimação” (HABERMAS, 2014a, p. 183-184). Porém, em suas palavras, “hoje não nos deparamos (ainda?) com uma crise de legitimação, mas como uma crise econômica palpável” (HABERMAS, 2014a, p. 184).

No que diz respeito a crise adiada do capitalismo democrático, Streeck começa sua exposição pelo esboço do modelo de Estado Social que se constituiu na Europa desde o pós guerra até meados dos anos de 1970.

As características são a ocupação plena, os contratos coletivos de trabalho por ramos, a codireção, o controle estatal das indústrias-chaves, um setor público mais amplo com ocupação assegurada, uma política de renda e fiscal que impede desigualdades sociais crassas, e, por fim, uma política estatal conjuntural e industrial para evitar riscos no crescimento (HABERMAS, 2014a, p. 184).

Segundo diagnóstico de Streeck, a guinada política neoliberal, bem representada pelos governos Thatcher e Reagan, foi um “golpe libertador para os proprietários de capital e seus executivos em relação a um Estado que apertava as margens de lucro das empresas em favor da justiça social, mas que, do ponto de vista dos investidores, estrangulava o crescimento econômico”. Para ele, as reformas adiaram a crise do capitalismo democrático na medida em que aumentaram a capacidade de autovalorização do capital em detrimento das demandas sociais. Nesse sentido, os mercados de trabalho, de bens, de serviços e, principalmente, o mercado financeiro, foram extremamente desregulamentados. Todavia, ainda que a estratégia neoliberal possa ser apresentada como uma possibilidade de adiamento ou de contenção da crise, ela não poderia ser mais do que isso, na medida em que suas realizações cobram o preço de ações de repúdio crescentes por parte da sociedade.



Nesse contexto, Streeck afirma que o modelo de Estado de Impostos, predominante na década de 1970 e caracterizado por altas taxas de inflação, cedeu lugar ao Estado das Dívidas tão logo sua subsistência passou "a não depender mais apenas das contribuições de seus cidadãos, mas, em extensão considerável, também da confiança dos credores" (HABERMAS, 2014a, p. 184-185). Já na década de 1980 os orçamentos públicos e privados teriam se tornado refens de um endividamento crescente ao mesmo tempo em que aumentava a desigualdade social na distribuição de riquezas e de renda.

Streeck entende que "o Estado de dividas forma o pano de fundo de um círculo vicioso que consiste nos Estados resgatando bancos arruinados, e depois esses mesmos bancos, por seu turno, empurrando os Estados à ruína". Assim, o regime financeiro dominante no capitalismo globalizado colocaria as populações dos Estados nacionais sob a tutela do mercado. Para o autor, por exemplo, a política que o Conselho Europeu conduz juntamente com o Fundo Monetário Internacional, a despeito da diferença entre o grau de desenvolvimento das economias nacionais, submete os Estados membros as mesmas regras "e concentra os direitos de intervenção e de controle no plano europeu, com o propósito de impor essas regras" (HABERMAS, 2014a, p. 185-186). De modo a agravar a situação e consolidar o "desacoplamento das esferas públicas e dos parlamentos nacionais em relação ao concerto de governos submissos ao mercado, desprendido e tecnocraticamente automatizado", o Parlamento Europeu é enfraquecido ou, ao menos, não é proporcionalmente fortalecido.

Em vista disso, Streeck teme um novo tipo de dominação coordenada pelos investidores financeiros, uma nova constituição da democracia capitalista como resposta à crise fiscal (HABERMAS, 2014a, p. 186). Streeck não surpreende ao defender, assim como Habermas, a inversão da tendência de aprofundamento neoliberal. Segundo ele, é necessário construir instituições capazes de colocar os mercados sob o controle social, de modo que os mercados de trabalho deixem espaço para a vida social, os mercados de bens não destruam a natureza e os mercados de crédito não seduzam com promessas irrealizáveis. Entretanto, o autor surpreende ao defender, ao contrário de Habermas, o controle do mercado pelas instituições políticas e sociais dos Estados nacionais comuns nas décadas de 1960 e 1970. Até porque, ele mesmo aponta em seu livro a vantagem organizatória dos mercados financeiros globalmente integrados em comparação com as sociedades civis organizadas, na melhor das hipóteses, apenas no âmbito do Estado Nacional.

Segundo Habermas, Streeck deixa em aberto como e com que meios as forças políticas nacionalmente organizadas poderiam controlar a economia capitalista globalizada. Ademais, ele considera que Streeck realiza uma opção nostálgica, pois a força política dos Estados de

bem estar nacionais, que detinham algum controle sobre seus mercados territoriais décadas atrás, não seria suficiente frente a globalização do capitalismo e a ascensão do mercado financeiro. Habermas salienta que, enquanto a sociedade mundial permanece politicamente fragmentada e anárquica, a economia mundial se encontra em fusão sistêmica (HABERMAS, 2014a, p. 188).

Como exemplo da recente incapacidade de cooperação internacional entre Estados, ainda que não haja outra alternativa para reacoplar o sistema econômico e seu núcleo financeirizado à economia real, Habermas lembra a ausência de uma reação global frente a crise econômica de 2008. Em 2009, o grupo dos países mais ricos e influentes do mundo (Estados Unidos, Japão, Alemanha, Canadá, França, Itália, Reino Unido), que a partir de 1998 aceitou como membro permanente a Rússia e passou a ser conhecido como G-8, acolheu outros 11 países, mais a União Europeia, em uma conferência que buscava alternativas para a situação econômica mundial. Todavia, a falta de consequência das resoluções do G-20

testemunha o déficit que apenas iria aumentar com uma restauração dos bastiões estilhaçados dos Estados nacionais: a ausência de capacidade de cooperação que resulta da fragmentação política de uma sociedade mundial que é, contudo, integrada economicamente.

De maneira visível, a capacidade de ação política dos Estados nacionais, que vigiam com ciúmes sua soberania há tempos esvaziada, não basta para escapar aos imperativos de um setor bancário disfuncional e inchado a ponto de chegar a um superdimensionamento. Os Estados que não se associam em unidades supranacionais, dispondo apenas do meio dos tratados internacionais, falham diante do desafio político de reacoplar esse setor com as carências da economia real e de reduzi-lo à medida funcionalmente requerida (HABERMAS, 2014a, p. 189).

Habermas afirma que a análise do próprio Streeck, que ele considera muito bem desenvolvida, impele a conclusão de que é necessário “restaurar no plano supranacional a força da legislação democrática”. Nesse sentido, o poder comunicativo de uma sociedade civil mobilizada para além dos Estados Nacionais poderia proteger os domínios de interação do mundo da vida frente a globalização e a financeirização da economia capitalista. Sem essa vigilância e a organização da esfera pública internacional, não há poder executivo isolado nacionalmente com força suficiente para regulamentar os mercados de modo socialmente compatível, reacoplando o mercado financeiro a economia real, nem mesmo quando socialmente legitimado” (HABERMAS, 2014a, p. 190).

Vale citar, por fim, que Habermas questiona se Streeck confia mesmo em sua proposta de fortalecimento das instituições próprias ao Estado Social. Para Habermas, ao demonstrar empatia pelas irrupções de fúria nas ruas e afirmar que – posto o desuso da soberania nacional dos Estados e a condenação de gerações inteiras a uma vida de trabalho para assegurar o lucro

de investidores financeiros – seria mais responsável ensaiar a ação irresponsável do que permanecer inerte, Streeck flerta com uma “resistência autodestrutiva que abandonou a esperança em uma solução construtiva” (HABERMAS, 2014a, p. 190).

De acordo com Habermas, ao flertar com a ação irresponsável, Streeck subestima as normas constitucionais e o complexo democrático, ou melhor, a força de instituições inseridas em determinadas culturas políticas. Ao invés do poder político resgatar os bancos e apresentar a fatura da crise para os contribuintes, a fatura pode ser apresentada aos causadores da crise. Contudo, “executivos mimados e internacionalmente desprezados, que olham de cima para seus políticos como para serventes”, com ideias elitistas, apascentadas por mídias solícitas, obstaculizariam a libertação de um orçamento público endividado. Apara Habermas, apenas o quadro institucional de uma política social, fiscal e econômica comum criaria o pressuposto necessário para “incitar a modernização impreterível das estruturas econômicas ultrapassadas e das estruturas administrativas clientelistas”, falhas estruturais de uma união monetária insatisfatória (HABERMAS, 2014a, p. 193).

Streeck, discordando mais uma vez de Habermas, dúvida que o formato de uma democracia supranacional seja adequado para condições multiculturais e economicamente desiguais. “Ele contesta a capacidade funcional de uma semelhante ordem política, e tampouco a considera desejável por causa de seu caráter supostamente repressivo”. Para fundamentar sua opinião ele apresenta algumas razões (HABERMAS, 2014a, p. 194-195).

Os argumentos questionam, principalmente, a capacidade funcional, a estabilidade e a desejabilidade de uma integração transnacional. Habermas afirma que os problemas aos quais Streeck chama atenção, “são difíceis de vencer já no interior de um Estado nacional em vista da diversidade regional” e nada indica que eles seriam mais difíceis de serem enfrentados em uma união abrangente. O primeira razão que Streeck oferece contra uma união política supranacional é a dificuldade em reduzir o desnível estrutural da capacidade de concorrência das economias nacionais, historicamente fundamentadas, através da política. Segundo Habermas, este é o argumento mais forte. Para ele, de fato, a política em uma comunidade monetária precisa se ocupar da redução do desnível econômico, bem como em um Estado nacional marcado por desníveis regionais.

O segundo argumento se refere a frágil integração social de Estados nacionais inacabados. Decerto, os processos históricos que levaram a formação dos Estados nacionais deixaram linhas de conflito, relativas a formações mais antigas, ainda não superadas. Nesse contexto, para Habermas, a diversidade sociocultural deve ser encarada como uma riqueza, não uma barreira. A fragilidade da integração social desses Estados inacabados derivaria, sobretudo,

da instabilidade gerada por crises econômicas ou conflitos sociais que, por sua vez, seria assimilada através do apego a supostas identidades naturais frente ao que é considerado diferente: outra tribo, outra religião, outra língua, outra tradição, outro. Contudo, o pretense caráter de natural dessas identidades nacionais também é fictício, motivo pelo qual não se afigura como obstáculo concreto a integração transnacional. De acordo com Habermas, “fenômenos de regressão desse tipo são sintomas de um fracasso da política e da economia que não produzem mais a medida necessária de segurança social”.

A terceira objeção contra a referida união, diferente das duas anteriores, contesta sua desejabilidade. Segundo Streeck, “um ajuste politicamente forçado das culturas econômicas do sul às do norte significaria também o nivelamento das formas de vida correspondentes”. Todavia, algo semelhante a isto acontece com os modelos políticos que formalizam os imperativos do mercado: uma homogeneização das expressões culturais, nesse caso, forçada por um imperativo econômico. Em relação a essa objeção, cabe ter em mente a diferença entre processos deliberativos democráticos e decisões predeterminadas por imperativos funcionais de sistemas autonomizados.

Ainda que programas democraticamente legitimados de racionalização do mercado e do Estado tenham por consequência alguma homogeneização das estruturas sociais, não se pode cair em um fetiche comunitarista que identifica modelos econômicos com formas de vida. A “difusão mundial de infraestruturas sociais semelhantes, que hoje torna modernas quase todas as sociedades, desencadeia em toda parte processos de individualização e uma diversificação das formas de vida” (HABERMAS, 2014a, p. 199).

A quarta e última razão que Streeck oferece para fundamentar sua discordância frente a proposta de uma democracia supranacional é

a suposição segundo a qual a substância igualitária da democracia ligada ao Estado de direito só se deixa realizar sob o fundamento da coopertença e, por isso, nos limites territoriais de um Estado nacional, visto que, do contrário, o sobrepeso da maioria sobre as culturas minoritárias seria inevitável (HABERMAS, 2014a, p. 200).

Habermas considera que essa hipótese também podem servir de contra argumento a formação dos próprios Estados nacionais, visto que mesmo em seus limites territoriais a solidariedade social entre estranhos também é gerada, no limite, pelo status de cidadão juridicamente constituído. “Também em sociedades étnica e linguisticamente homogêneas, a consciência nacional não é nada de naturalmente espontâneo, mas um produto administrativamente promovido da historiografia, da imprensa, do serviço militar obrigatório geral e assim por diante” (HABERMAS, 2014a, p.200).

Apesar disso, Habermas afirma que existem ao menos dois motivos para temer pela capacidade de sobrevivência do projeto de integração europeu. De um lado, a consolidação de uma constituição econômica que desacopla os encaminhamentos tecnocráticos da formação democrática e legitimadora da vontade. Por outro lado, ele chama atenção para a ficção da soberania dos Estados nacionais endividados frente ao mercado financeiro e aos conselhos monetários. Isso porque a auto imunização da tecnocracia econômica se reforça quando os países credores e os países endividados são instigados uns contra os outros, atizando um nacionalismo conhecido de longa data. Dessa maneira, as dominações de classe que se estabelecem internacionalmente permanecem fora de consideração. Justamente por isso, os partidos políticos e a sociedade civil organizada precisam identificar as classes e grupos onerados pelo sistema e, independente da nacionalidade, eles devem se juntar “em campanha contra essa falsificação que transforma questões sociais em questões nacionais” (HABERMAS 2014a, p.203).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: para uma teoria da sociedade à luz da crítica da economia política**

Segundo Habermas, como visto, Marx foi o primeiro a compreender “o tipo clássico de crise com ajuda da lei da queda tendencial da taxa de lucro”. O tipo clássico de crise determinado por uma “evolução crítica do crescimento econômico (...) que Marx pôde observar em seus dias” (HABERMAS, 2016, p. 427). Entretanto, para Habermas, o caráter histórico da crítica da economia política de Marx, consubstanciada na obra *O Capital*, teria cobrado seu preço: um século após a publicação original, certas elaborações teóricas não corresponderiam mais ao atual estágio de desenvolvimento do capitalismo. Para fundamentar sua afirmação a partir do próprio Marx, Habermas utiliza um trecho dos *Grundrisse* manuscritos econômicos anteriores à publicação de *O Capital*, do qual se depreende que o próprio Marx teria cogitado tal situação (HABERMAS, 2013, p. 351-442).

Nesse sentido, desde muito cedo, a crítica da economia política assume a posição de um referencial teórico e histórico para a compreensão habermasiana do mercado capitalista. Todavia, sua referência à obra magna de Marx não o impede de defender teoricamente, na contramão do marxismo, a possibilidade da racionalização técnica aumentar a produtividade a ponto de assegurar “um crescimento econômico não isento de distúrbios, mas sim de crises”. (HABERMAS, 2016, p. 447). Imbuído do desejo de “compreender Marx melhor do que ele próprio se compreendeu” (HABERMAS, 2013, p. 375), Habermas tece críticas à Teoria do valor trabalho e à Lei tendencial da queda da taxa de lucro, que acabam por rejeitar o diagnóstico das crises econômicas recorrentes em detrimento das crises de legitimidade.

Acontece que no último livro político-econômico de Habermas publicado até o momento, intitulado *Na esteira da tecnocracia*, por meio do diálogo com Streeck e “munido do saber melhor que possui o observador em visão retrospectiva”, Habermas reconheceu pública e literalmente que os problemas de integração da sociedade vividos nas últimas décadas dizem respeito a crises econômicas e não propriamente crises de legitimidade. Em suas palavras, “não nos deparamos (ainda?) com uma crise de legitimidade, mas com uma crise econômica palpável” (HABERMAS, 2014a, p. 184).

Como visto, por um lado, Habermas se apoia nas análises de Wolfgang Streeck para afirmar que as ações políticas, interna e externamente aos Estados nacionais, estão cada vez mais orientadas pelo imperativo de consolidação do mercado financeiro. Além disso, acompanha Streeck no diagnóstico de um processo de crise econômica “assombrosamente uniforme” entre Estados nacionais (HABERMAS, 2014<sup>a</sup>, p. 185).

Por outro lado, todavia, as lições que Streeck retira da crise econômica global, para Habermas, não estão à altura de seu diagnóstico crítico. Em vista do que Streeck aponta sobre a vantagem organizatória dos mercados financeiros globalmente integrados, ele surpreende ao defender seu controle pelas instituições políticas dos Estados sociais nacionais, comuns nas décadas de 1960 e 1970. Habermas afirma que a análise do autor impele à conclusão de que é necessário “restaurar no plano supranacional a força da legislação democrática”. Sem a vigilância e organização da esfera pública internacional, não há poder executivo isolado nacionalmente com força suficiente para regulamentar os mercados de modo socialmente compatível, reacoplado o mercado financeiro à economia real (HABERMAS, 2014a, p. 190)

Habermas também sustenta que “Streeck subestima o efeito catraca não só das normas constitucionais válidas juridicamente, mas também do complexo democrático de fato existente – as forças de perseverança de instituições, regras e práticas costumeiras, insertas em culturas políticas” (HABERMAS, 2014a, p.192-193).

Um exemplo são os protestos de massa em Lisboa e alhures, que levaram o presidente português, Aníbal Cavaco Silva, a apresentar um recurso contra o escândalo social da política de austeridade de seus amigos de partido no governo. Em seguida, a Corte Constitucional portuguesa declarou inválidas partes do respectivo acordo do Estado com a União Europeia e com o Fundo Monetário Internacional e forçou o governo, pelo menos por um instante, a refletir sobre a execução do ditame do mercado (HABERMAS, 2014a, p.193)

Por esses motivos, dentre outros, Habermas não teria encontrado na argumentação de Streeck “razão suficiente para um abandono do projeto europeu” (HABERMAS, 2014, p.192).

(...) só o quadro institucional de uma política europeia fiscal, econômica e social comum criaria um pressuposto necessário para a eliminação possível da falha estrutural de uma união monetária insatisfatória. É somente esse esforço europeu comum, e não a injunção abstrata de melhorar a capacidade nacional de concorrência por forças próprias, que pode incitar a modernização impreterível das estruturas econômicas ultrapassadas e das estruturas administrativas clientelistas.

O que distinguiria uma configuração da União Europeia conforme a democracia, que por razões óbvias abrangeria de início apenas os membros da Comunidade Monetária Europeia, de um federalismo executivo conforme ao mercado são sobretudo duas inovações: em primeiro lugar, um planejamento político geral comum, as transferências correspondentes e uma responsabilidade mútua entre os Estados membros. Em segundo lugar, as alterações do tratado de Lisboa, necessárias para uma legitimação democrática das competências correspondentes, portanto, uma participação paritária de Parlamento e Conselho na legislação e a responsabilidade simétrica da Comissão perante as duas instituições. Nesse caso, a formação política da vontade não dependeria mais apenas de compromissos sólidos entre os representantes de interesses nacionais que se bloqueiam mutuamente, mas, na mesma medida, das decisões da maioria dos deputados eleitos segundo preferências partidárias. Só no Parlamento Europeu, articulados em grupos, é possível se realizar uma universalização de interesses que cruze as fronteiras. Apenas nos procedimentos parlamentares uma perspectiva do “Nós” dos cidadãos da União Europeia,

generalizada em âmbito europeu, pode se consolidar em um poder institucionalizado. Uma tal mudança de perspectiva é necessária para substituir, nos respectivos campos políticos, a coordenação de políticas estatais pseudossoberanas, até agora favorecida regularmente, por uma formação da vontade discricionária comum. Os efeitos inevitáveis de uma redistribuição em curto e médio prazo só são legítimos se os interesses nacionais se vinculam ao interesse europeu global e se variam também de acordo com ele (HABERMAS, 2014a, p.193-194)

Ainda no texto *Na esteira da tecnocracia*, Habermas afirma que Streeck flerta com uma “resistência autodestrutiva que abandonou a esperança em uma solução construtiva” e que o

profundo pessimismo com que finda a narrativa levanta a questão de saber o que o diagnóstico convincente da divergência entre capitalismo e democracia significa às expectativas de uma mudança política. Deve se revelar aí uma incompatibilidade de princípio entre capitalismo e democracia? (HABERMAS, 2014a, p. 191).

Na Apresentação da edição brasileira do livro *Na esteira da tecnocracia*, em nota de rodapé, Sérgio Costa lembra que:

Em resposta recente às críticas, Streeck afirma que Habermas não analisa com a devida profundidade as relações entre democracia e capitalismo: “Diferentemente de Habermas, eu acredito que não podemos falar seriamente sobre o futuro da democracia, na Europa e alhures, sem falar ao mesmo tempo de capitalismo. Em outras palavras, não é possível fazer teoria da democracia sem economia política”. Cf. Streeck, W. Vom DM-Nationalismus zum Euro-Patriotismus. Eine Replik auf Jürgen Habermas, p. 102. In: Demokratie oder Kapitalismus? Europa in der Krise, Berlin, Blatter Verlagsgesellschaft, 2013, p. 87-104. (HABERMAS, 2014<sup>a</sup>. p.20).

A concepção de Streeck de que para tratar seriamente sobre o futuro da democracia é preciso analisar, simultaneamente e com a devida profundidade, às tendências e potenciais do sistema econômico capitalista vai ao encontro da concepção habermasiana da economia, do Estado, da política e do direito. A título de considerações finais, vale reafirmar que a tensão entre capitalismo e democracia permeia a obra de Habermas desde o início até o presente momento. Vale mencionar também que a reflexão habermasiana a respeito da economia capitalista e de como seu desenvolvimento sistêmico poderia ser estabilizado e controlado politicamente pelo Estado de direito se apoia, em última instância, no texto *Marxismo como crítica*, publicado na década da 1960 e abordado no primeiro capítulo da presente dissertação.

Ainda que o Habermas tenha acompanhado o diagnóstico de Streeck das crises econômicas do capitalismo no século XXI, ao que parece, isso não revelaria uma incompatibilidade de princípio entre capitalismo e democracia. Contudo, após a crise de 2008 e com o reconhecimento habermasiano de seu caráter prioritariamente econômico, me parece que seria necessário, de acordo com o desenvolvimento teórico do próprio Habermas, retomar suas considerações no que dizem respeito à crítica da economia política de Marx. Sua crítica a



Teoria do valor e a Lei da queda da taxa de lucro, por exemplo, revelam aquele otimismo quanto ao controle político da economia que o levou, posteriormente, a compreender as crises do capitalismo tardio como crises políticas de legitimação.

Ainda sobre o texto *Na esteira da tecnocracia*, como uma última provocação, Habermas critica Streeck porque supostamente ele teria desenvolvido sua argumentação sobre a crise adiada do capitalismo democrático “sem se apoiar nas ‘leis’ do sistema econômico (por exemplo, em uma ‘queda tendencial da taxa de lucro’)”. Assim, Habermas afirma que “não resulta do plano de exposição (...) nenhuma predição teoricamente fundamentada”. “Todavia, retoricamente, Wolfgang Streeck confere à sua exposição das tendências críticas um certo charme de fatalidade (...) e localiza a dinâmica da crise somente no lado dos interesses capitalistas da valorização” (HABERMAS, 2014a, p.192).

No contexto dos anos 2000, contudo, parece que a fundamentação teórica habermasiana do sistema econômico de mercado capitalista se encontra defasada. A resposta de Streeck cobrando mais capitalismo nas teorias democráticas de Habermas parece fazer sentido na medida em que os problemas enfrentados pelo autor dizem respeito mais especificamente à questões de legitimidade e racionalidade do poder político e jurídico no desenvolvimento de suas funções – inclusive no trato com o sistema econômico e sua tendência de expansão, seja no âmbito do Estado nacional ou no contexto pós nacional – do que ao desafio de compreender a tendência de crise intrínseca ao modo de produção capitalista. A recorrência das crises propriamente econômicas e a falta de controle político do sistema parecem impelir a uma retomada crítica da compreensão habermasiana da economia política de Marx.

Ademais, ao que tudo indica, a interpretação da Teoria do valor e da Lei tendencial da queda da taxa de lucro feita por Habermas a partir de um fragmento dos *Grundrisse*, manuscritos econômicos e filosóficos de 1844, não encontra amparo na obra *O Capital*, que teve o primeiro de três volumes publicado em 1867. Nada obstante, é esta interpretação que fundamenta a concepção habermasiana do mercado capitalista e de seu desenvolvimento livre de crises propriamente econômicas. Sendo assim, a teoria da sociedade habermasiana parece estar condicionada, desde o início, por uma compreensão da crítica da economia política que, precipitadamente, menospreza a tendência de crise econômica revelada no imperativo de autovalorização do capital.

Nesse sentido, o caminho que se apresenta para o aprofundamento dessa pesquisa parece passar pela abordagem e pela crítica da compreensão habermasiana de *O capital*, principalmente no que diz respeito à Teoria do valor e à Lei tendencial da queda da taxa de lucro. Isto feito, seria preciso reconstruir a crise de legitimidade do capitalismo tardio e o esgotamento do Estado

social como fenômenos aparentes que, em essência, revelam a crise do modo de produção capitalista, as contradições e ambivalências de seu próprio desenvolvimento.

De maneira semelhante, no que diz respeito a *TAC*, parecem haver indícios suficientes para uma análise mais detida da lógica burocrática do sistema administrativo. Talvez, tal qual os problemas de legitimação do capitalismo tardio, a lógica do sistema burocrático deva ser reinterpretada como uma forma de manifestação das mesmas tendências econômicas de crise do modo de produção capitalista. Sendo assim, a colonização do mundo da vida se reduziria, no limite, à reprodução da lógica funcional do modo de produção capitalista nas teias comunicativas constitutivas de sentido do mundo da vida.

Ainda na mesma linha de raciocínio, para o desenvolvimento de uma teoria habermasiana da sociedade à luz da crítica da economia política marxista, me parece importante investigar conceitualmente se as teorizações de Habermas sobre economia, Estado, política e direito revelam estratégias de enfrentamento às crises econômicas do modo de produção capitalista em tempos de domínio da fração financeira globalizada ou se respondem apenas às exigências de legitimidade de associações autônomas de sujeitos de direito, reciprocamente considerados livres e iguais.

Nada obstante, permanecer com Habermas aproveitando potenciais explicativos não esgotados e revisando algumas premissas, parece uma opção justificada na medida em que os imperativos sistêmicos da economia capitalista elaborados por Marx não conseguem explicar sozinhos as tensões da sociedade. Nesse sentido, segundo Gomes,

os imperativos sistêmicos do modo de produção capitalista (...) não conseguem, dentro do arcabouço do próprio Marx, sustentar-se sozinhos como explicação última, como fator explicativo decisivo da estruturação econômica, menos ainda da vida social como um todo: deixada livre a esfera da produção, suas tendências seriam, em princípio, outras (GOMES, 2016, p. 227).

Em Marx, o imperativo de autovalorização do valor encontra-se em oposição a sociedade, ameaçada em suas raízes vitais. Certo de que “Marx não tem esse problema específico como foco de sua investigação”, o interprete entende que,

traduzindo em termos teórico conceituais mais precisos, o que essa sociedade opõe ao capital são expectativas de como a produção deveria acontecer, expectativas – oriundas de outra lógica que não a lógica da autovalorização do valor – acerca de como deveria ser a organização dos processos produtivos: expectativas normativas, pois. K. Marx ele mesmo não desenvolveu essas expectativas normativas. Por outro lado, nenhum filósofo se preocupou mais com elas do que Jürgen Habermas (GOMES, 2016, p. 227)

## REFERÊNCIAS

CARVALHO NETTO, Menelick de. A hermenêutica constitucional e os desafios postos aos direitos fundamentais. In: SAMPAIO, José Adércio Leite (coord.). **Jurisdição e direitos fundamentais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2003, p. 141-163.

CARVALHO NETTO, Menelick de. Requisitos pragmáticos da interpretação jurídica sob o paradigma do Estado Democrático de Direito. **Revista de Direito Comparado**. Belo Horizonte, Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da UFMG, v.3, 1999.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Contribuições para uma Teoria crítica da Constituição**. Belo Horizonte: Arraes, 2017.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional**: O projeto constituinte do Estado Democrático de Direito na Teoria Discursiva de Jürgen Habermas. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David Francisco Lopes. A Constituição entre o direito e a política: novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade (coord.). **Constitucionalismo e História do Direito**. Belo Horizonte: Pergamum, 2011, p. 125-161.

GOMES, David F. L. **A Constituição de 1824 e o Problema da Modernidade**: o Conceito Moderno de Constituição, a História Constitucional Brasileira e a Teoria da Constituição no Brasil. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

GOMES, David F. L. **A Escola de Frankfurt, o Pensamento Decolonial e suas debilidades complementares: para um universalismo a partir do Sul**. Conferência realizada na Facultad de Ciencias Políticas y Sociales da Universidad Nacional de Cuyo. 2019a.

GOMES, David F. L. **Constitucionalismo e dependência**: em direção a uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade. 2019b.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: A crise do estado de Bem estar social e o esgotamento das energias utópicas. Trad. Carlos Alberto Marques Novaes. **Novos Estudos**, CEBRAP, nº 18, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014d.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vol. I. Trad. Flávio Bino Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Vol. II. Trad. Flávio Bino Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Trad. Flávio Bino Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003d.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Unesp, 2014c.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez**: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Na esteira da tecnocracia**: pequenos escritos políticos XII. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014a.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**. Trad. José Luis Etcheverry. Madrid: Cátedra, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Sobre a constituição da Europa**. Trad. Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Truth and justification**. Trad. Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, 2003c.

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O Capital. Crítica da Economia Política. Livro III: o processo global da produção capitalista**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política. Livro II: o processo de circulação do capital**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política: Livro I: o processo de produção do capital**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

NOBRE, Marcos. **A Teoria crítica** . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos. **Curso livre de Teoria crítica** . São Paulo: Ed. Papirus, 2008.

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

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos. **Curso livre de Teoria Crítica**. São Paulo: Ed. Papirus, 2008.

REPA, Luiz. **Habermas e a Reconstrução do conceito hegeliano de Modernidade**. São Paulo: Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2000.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

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