

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA**

Para além da Democracia Deliberativa: uma crítica marxista à teoria política habermasiana

Belo Horizonte

2013

FRANCISCO MATA MACHADO TAVARES

Para além da Democracia Deliberativa: uma crítica marxista à teoria política habermasiana

Tese de Doutorado apresentada para defesa no programa de pós-graduação em Ciência Política, área de concentração em Teoria Política, da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de doutor.

Orientador: Juarez Rocha Guimarães

Estudante: Francisco Mata Machado Tavares

Belo Horizonte

2013

FRANCISCO MATA MACHADO TAVARES

Para além da Democracia Deliberativa: uma crítica marxista à teoria política habermasiana

Tese de doutorado apresentada e _____ junto ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais.

Belo Horizonte, ____ de _____ de 2013

Componentes da banca examinadora:

Professor Doutor Juarez Guimarães – DCP/UFMG (Orientador)

Professora Doutora Cláudia F. Faria – DCP/UFMG

Professor Doutor João Antônio de Paula -FACE/UFMG

Professor Doutor

Professor Doutor

Para Ana, com admiração,
gratidão e amor. “Que seja bom,
como já é”.

Agradecimentos

A conclusão desta tese não teria sido possível sem o apoio de muitas pessoas, para quem devo a minha gratidão.

Ao professor Juarez Guimarães, orientador desta pesquisa. As lições de rigor acadêmico, de inabalável entrega militante à causa socialista e democrática e de tão humana e poética sensibilidade e sabedoria já são um perene legado que levo dessa convivência de que tive a honra e a alegria de desfrutar nesses últimos quatro anos.

À professora Cláudia Feres Faria. Sem a motivação, as sugestões, os conselhos e os ensinamentos que, desde 2006, pude receber, eu não teria deixado a advocacia e me tornado um cientista político. Por tão importante apoio e exemplo, serei sempre grato.

Ao professor João Antônio de Paula sou grato pelos preciosos comentários oferecidos na banca de qualificação desta tese.

Ao professores do DCP/UFMG, com quem muito aprendi nas disciplinas cursadas por ocasião do curso de doutorado: Antônio Mitre, Carlos Ranulfo, Fátima Anastasia, Leonardo Avritzer, Magna Inácio, Mário Fuks e Mônica Mata Machado.

Aos professores _____ e _____, que gentilmente aceitaram o convite para integrar a banca examinadora desta tese.

Aos professores da London Critical Theory Summer School, cujos ensinamentos foram decisivos na condução desta tese: Slavoj Žižek, Etienne Balibar, Costas Douzinas, Wendy Brown e Drucilla Cornell.

Aos amigos da ciência política, com quem tanto aprendi nas discussões formais e informais. Na UFMG, André Drumond, Marcelo Sevaybricker e Robert Bonifácio. Na UFFS, Danilo Martuscelli e Christy Ganzert. Na UFG, Pedro Mundim.

Aos amigos: Sérgio Pompeu, Jussaramar da Silva, Daniel Manso, Maurício Moura, Thiago Decat, Maria Tereza Dias, Thiago Camargo, Marco Aurélio Alves e Marco Antônio Alves.

Aos camaradas de luta socialista em Belo Horizonte, Chapecó e Goiânia.

Aos parentes. Minha mãe, Maria Celé, eterno exemplo de doçura e firmeza, de sensibilidade e forte ternura. Minhas queridas irmãs, Daniela e Betzaida. À Betzaida, sou ainda muito grato pelo tão generoso e competente trabalho na revisão deste texto. As queridas crianças Pedro, Dora, Rosa, Felipe, Rafael e Bernardo. Meu irmão, José Otaviano. Meu pai, José Tavares.

Agradeço, sobretudo e principalmente, à minha esposa e companheira Ana Scarpelli de Andrade. O incentivo para que eu me dedicasse à tese quando fui preguiçoso, a parcimônia para me convencer a repousar quando fui obstinado, mas, antes de tudo, a mais encantadora companhia e a mais admirável, sábia e justa alma humana que neste mundo já conheci, são indispensáveis não apenas nesta tese, mas na vida. A ela, com amor, dedico este trabalho.

“Citoyens, voulez-vous une
révolution sans révolution? “
Maximilien Robespierre

Resumo

O objeto deste trabalho é a teoria política de Jürgen Habermas, tal como expressada no modelo normativo da democracia deliberativa. A pergunta que se pretende esclarecer indaga sobre a natureza dessa teoria, sob o critério de sua criticidade. Para tanto, adota-se o conceito de teoria crítica formulado pelo jovem Marx, a propor o acoplamento entre a elaboração intelectual e as lutas reais do tempo presente. O exame da obra política de Habermas e da corrente de pensamento que ele lidera nos estudos democráticos contemporâneos é erigido sob o olhar do materialismo histórico, entendido como marco teórico não determinista, radicalmente democrático e centrado na categoria liberdade. Desenvolve-se a hipótese de que a teoria do agir comunicativo e a teoria da democracia deliberativa possuem um grau muito limitado de criticidade. Isso se dá porque a separação não alinhavada dialeticamente entre trabalho e interação; a pressuposição de uma economia capitalista como inevitável para a reprodução material das complexas sociedades modernas; a atribuição de um caráter progressista e emancipatório ao direito burguês; a previsão de uma política orientada pela lógica sistêmica do Estado, apenas esporádica e informalmente influenciada pelo periférico mundo da vida; e a caracterização do capitalismo tardio como contexto de elevação ininterrupta do nível de vida dos trabalhadores e de latência das lutas de classes; comprometem os objetivos pretendidos por Habermas de superação da política democrático-elitista e da economia neoliberal. Assim, entende-se que as sucessivas alterações no ideal normativo da democracia deliberativa ocorrentes nos últimos anos, orientadas à sua acomodação à realidade das sociedades e Estados capitalistas, revelam, antes de uma ruptura com o pensamento habermasiano, sua aplicação levada às últimas consequências. Conclui-se que uma teoria política crítica deve, na contemporaneidade, ir além das ideias de Habermas e de sua democracia deliberativa.

Palavras-chave: Democracia Deliberativa; Teoria do Agir Comunicativo; Teoria Crítica Materialismo Histórico; Jürgen Habermas; Karl Marx.

Abstract

This dissertation focuses on the political theory of Jürgen Habermas, as expressed in the normative model of deliberative democracy. The question it wishes to answer is concerned on the nature of this theory, checking whether it is or not a critical one. I adopt the concept of critical theory developed by the young Marx, who argued for a coupling between intellectual development and the real struggles of our time. The scrutiny of Habermas' political work is done under the framework of historical materialism, which is understood as a non-deterministic, radically democratic and freedom-centered theory. I discuss the hypothesis that the theory of communicative action and the theory of deliberative democracy are not sufficiently critical. It happens because they are harmed by the following features: a cleavage between work and interaction that is not dialectically interwoven; an assumption of a capitalist economy as inevitable for the material reproduction of complex modern societies; the assignment of a progressive and emancipatory nature to the bourgeois' law; the idea of a media-steering system of State, only sporadically and informally influenced by a mere peripheral lifeworld; and the understanding of late capitalism as a time of uninterrupted amelioration of workers living standards, and accompanied by a latency of class struggles. These elements hurt Habermas' theoretical goals, such as overcoming elitism in the field of politics and neoliberalism in the economic realm. Thus, I argue that the successive changes in the normative ideal of deliberative democracy occurring in recent years, driven to its accommodation to the reality of capitalism, do not indicate a divergence with Habermas' thought but, rather, show its full and ultimate application. I conclude that a critical political theory must go beyond the ideas of Habermas and his deliberative democracy, if it really wants to achieve emancipatory and progressive ideas.

Keywords: Deliberative Democracy; Theory of Communicative Action; Critical Theory; Historical Materialism; Jürgen Habermas; Karl Marx

SUMÁRIO

Introdução	11
1 – Democracia Deliberativa: um amplo debate, uma notável omissão	18
1.1 – Um Modelo Discursivo e Procedimentalista de Democracia.....	21
1.1.1 – Quem delibera?.....	22
1.1.2 – Como e por que delibera?.....	26
1.2 – Uma Apreensão <i>sui generis</i> da Democracia Moderna: a Política Deliberativa <i>vis a vis</i> o Republicanismo e o Liberalismo na Formulação de Jürgen Habermas.....	31
1.2.1 – A crítica habermasiana ao modelo normativo liberal de democracia.....	34
1.2.2 – Habermas e o modelo normativo republicano de democracia.....	36
1.2.3 – Síntese e superação do liberalismo e do republicanismo: a democracia deliberativa em Habermas.....	39
1.3 – Agir Teleológico e Democracia Deliberativa: Antípodas ou Complementos?.....	42
1.3.1 – Para além (ou aquém?) do agir comunicativo: a expansão do “ideal deliberativo” e a incorporação de novas práticas pela atual geração da democracia deliberativa.....	49
1.3.2 – Ativismo e deliberação: vozes dissonantes dos públicos sem voz.....	53
1.4 – Deliberação e Inclusão Política sob o Marco Habermasiano: da Neutralidade da Esfera Pública aos <i>Diasporic Publics</i>	62
1.5 – Oscilações Teóricas quanto ao Papel do Estado no Modelo Normativo da Democracia Deliberativa.....	66
1.5.1 – A relação entre procedimento e substância na democracia deliberativa: o debate entre Habermas e Cohen.....	66
1.5.1.1 – O procedimentalismo habermasiano: síntese pragmática entre direito e política ou circularidade?.....	67
1.5.1.2 – A democracia deliberativa do bem comum: o procedimentalismo <i>cum grano salis</i> de Joshua Cohen.....	69
1.5.2 – Onde se delibera? Entre o Estado poroso à esfera pública e os espaços participativos de gênese estatal.....	73
1.6 – Da Norma aos Fatos: Questões sobre a Operacionalidade Empírica e sobre a Exequibilidade da Democracia Deliberativa.....	77
1.7 – Economia Política e Democracia Deliberativa: uma Notável Omissão nos Estudos Contemporâneos.....	81
1.7.1 – A agenda interrompida: lampejos do debate acadêmico sobre os pressupostos econômicos da deliberação pública entre os anos 80 e 90 do século XX.....	82
1.8 – Conclusões Parciais.....	89
2 – Economia e Política em Marx: as Contribuições e as Tensões do Materialismo Histórico quanto ao Debate sobre o Estado e a Política no Capitalismo	92

2.1 – A Crítica Marxiana à Fragmentação do Humano e a Relevância do Conceito de Ser-genérico (<i>gattungswesen</i>) para a apreensão da política no materialismo histórico.....	93
2.1.1 – Carlos: a alegoria do humano fragmentado.....	93
2.1.2 – A ideia de liberdade em Marx.....	96
2.1.3 – Em busca da universalidade concreta humana: desdobramentos do conceito marxiano de ser-genérico (<i>gattungswesen</i>).....	102
2.2 – A Relação entre Marx e a Política: uma Breve Contextualização Introdutória.....	112
2.3 – Estado, Direito e Política como Universalidades Abstratas no Jovem Marx.....	115
2.3.1 – A identificação da fragmentação entre a ideia estatal e a realidade social na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.....	119
2.3.2 – Emancipação humana x emancipação política em Sobre a Questão Judaica.....	127
2.3.3 – A crítica se encontra com a revolução: o proletariado e a libertação humana na Introdução de 1844.....	131
2.4 – O Estado-classe e a Ditadura do Proletariado em Marx.....	137
2.4.1 – Entre o Estado burguês e o aparato independente (bonapartista de dominação): duas teorias materialistas do Estado?.....	138
2.4.2 – A recorrente questão da relação entre base e superestrutura: exposição de uma escolha teórico-interpretativa.....	146
2.4.3 – Ditadura do proletariado: a democracia realizada do materialismo histórico.....	164
2.5 – Uma palavra sobre o direito: as formas jurídicas burguesas sob o prisma do materialismo histórico em E. Pachukanis.....	175
2.6 – Conclusões parciais.....	182
3 – Nas Trilhas de Jürgen Habermas: uma Leitura Crítica do Arcabouço Filosófico da Democracia Deliberativa.....	184
3.1 – A aurora burguesa hipostasiada: a esfera pública como germen dos modelos de ação social, de racionalidade e de legitimação política em Habermas.....	188
3.2 – A reconstrução do materialismo histórico: trabalho e interação nos escritos preparatórios à teoria do agir comunicativo.....	206
3.3 – A crítica da crítica da razão instrumental: racionalidade e modernização na teoria do agir comunicativo.....	220
3.3.1 – Racionalidade segundo a teoria do agir comunicativo.....	221
3.3.2 – A argumentação como expediente da racionalidade comunicativa.....	225
3.3.3 – Modelos de ação social em Teoria do Agir Comunicativo.....	228
3.3.4 – A crítica ao modelo racional-teleológico da ação social: a reposição da teoria weberiana da ação por meio de um aporte pragmático.....	231
3.3.5 – Uma tentativa de superação da crítica da razão instrumental: a leitura habermasiana sobre a relação entre reificação e racionalização no marxismo ocidental....	238
3.3.6 – O modelo dual de sociedade: sistema e mundo da vida na teoria do agir comunicativo.....	247
3.3.7 – Com Marx, contra Marx: o último adeus habermasiano ao materialismo histórico.....	258

3.4 – Uma palavra sobre o direito: as formas jurídicas burguesas sob o prisma da teoria habermasiana.....	266
	275
3.5 – Conclusões parciais.....	
Conclusões.....	278
Referências.....	290

Introdução

A pesquisa teórica aqui relatada como conclusão do curso de doutorado em ciência política da UFMG trata de uma leitura crítica, a partir de Marx e das categorias próprias ao materialismo histórico, sobre a filosofia política habermasiana e sua condensação na teoria da democracia deliberativa.

Primeiramente, para fins de contextualização, é relevante situar o presente trabalho no conjunto de investigações precedentes conduzidas pelo mesmo autor, de modo a se salientar a ocorrência de um nexos de relativa continuidade temática, associado a uma significativa ruptura teórica, em relação a pesquisas pretéritas.

A origem remota desta tese se encontra em um trabalho de conclusão do curso de graduação em direito da UFMG. Essa investigação se voltou aos aspectos jurídicos de uma proposta de tributação, globalmente articulada, das operações de câmbio e de títulos de curto prazo, conhecida como Tributo Tobin, em referência ao economista que pioneiramente teria proposto tais mecanismos de arrecadação fiscal em dinâmica internacional. O estudo encontrou na filosofia política de Jürgen Habermas o seu principal referencial teórico, haja vista garimpar, ali, duas noções fundamentais para a sua condução: i) a ideia de uma “constelação pós-nacional” associada a uma política global que, em tons pragmáticos e procedimentalistas, resgataria os auspícios da paz perpétua kantiana e; ii) o depósito de uma profunda confiança nos movimentos autônomos da sociedade civil, com os quais se identificavam os atores sociais que se levantaram em favor do Tributo Tobin, a exemplo da ONG internacional ATTAC e da maioria dos ativistas que se reuniram nas primeiras e impactantes edições do Fórum Social Mundial, em Porto Alegre.

Em prosseguimento às conclusões obtidas na monografia que apresentou a pesquisa acima referida (em geral confiantes na possibilidade de uma terapia de ordem tributária para as iniquidades próprias ao capitalismo tardio e aos assim-chamados processos de globalização), deu-se início a uma pesquisa de mestrado, agora já no âmbito da ciência política, situada sobre os aspectos políticos dos problemas associados às práticas de guerras fiscais e concorrências tributárias nocivas entre diferentes países. O eixo da dissertação foi uma defesa veemente do modelo deliberativo de democracia. Argumentou-se que ela seria um remédio para o quadro contemporâneo, marcado por disseminadas disputas entre Estados em busca de contribuintes e inversões, mediante a contrapartida de crescentes benefícios fiscais. Assumiu-se, assim, um quadro definido pela OCDE e por majoritária parcela da

literatura especializada como “corrida ao fundo do poço”, em que as vantagens ofertadas como meio de atração das inversões tendem, no longo prazo, a erodirem as bases de arrecadação e, por conseguinte, as políticas sociais, regulatórias e redistributivas dos Estados Nacionais. Propôs-se que a solução para esse *trade-off* entre políticas fiscais progressivas e garantia de investimentos privados estaria no plano político-decisório, antes de se tratar de uma questão institucional ou gerencial, como a matéria é usualmente abordada. O argumento condutor do trabalho sustentou que, para além da democracia schumpeteriana atada à centralidade do sufrágio e do participativismo de ordem agregativa, a deliberação pública permitiria aos cidadãos a devida compreensão do caráter nocivo dessas guerras fiscais e práticas assemelhadas, coibindo sua proliferação. O ponto de chegada do estudo, com efeito, deu conta de propostas concretas associadas à ideia de uma “fiscalidade deliberativa”.

Paralelamente aos dois trabalhos acima mencionados, foram produzidos breves textos acerca do papel dos meios de comunicação para o fortalecimento da democracia (TAVARES, 2006; MOTA, TAVARES e TAKASHI, 2006) e sobre as políticas de incentivo à cultura mais adequadas para a garantia da liberdade de expressão dos mais diversificados públicos (TAVARES, 2011). Esse estudos, em especial o último, que propôs um mecanismo deliberacionista para a definição de recursos estatais referentes ao fomento cultural, também se valeram da teoria habermasiana e nela fundamentaram a grande maioria das respectivas conclusões. As pesquisas aqui referidas, portanto, comungaram de um tom laudatório em relação ao modelo normativo deliberativo de democracia e aos elementos centrais da obra de J. Habermas.

De fato, a obra de Habermas ostenta indubitáveis e perenes méritos no âmbito do pensamento crítico contemporâneo. Merecem especial destaque as seguintes contribuições, presentes em seu trabalho:

i) A relação entre comunicação e política proposta pelo autor permite uma inovação no âmbito da teoria democrática, em suas mais distintas variantes. Habermas preencheu uma importante lacuna na filosofia política, ao chamar a atenção para o âmbito do discurso e da linguagem. Essa tarefa não havia sido cumprida pelo individualismo metodológico, ao qual se filiam as noções elitistas de democracia, estribadas na ideia de autointeresse pré-determinado dos agentes. Tampouco as variantes majoritárias do marxismo, ancoradas em uma leitura rígida da clivagem entre base e superestrutura haviam lidado com esse tema em grau compatível com a sua importância. Por fim, nota-se que nem mesmo o republicanismo abordou o ponto do modo completo e rigoroso como Habermas o fez.

ii) Em uma quadra histórica de domínio quase absoluto do elitismo democrático no campo da ciência política, associado a um autodeclarado triunfo do capitalismo, ambos defendidos como supostos resultados das revoluções antiburocráticas no Leste, Habermas forneceu uma fundamental voz dissonante. Assim o fez ao manter acesa a chama de uma democracia aberta à participação social e ao controle dos potenciais colonizadores imanentes à burocracia estatal e ao mercado.

iii) No momento histórico de sufocante hegemonia neoliberal, em que a absoluta mercantilização da vida humana era a *ratio* prevalecente, a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema da economia representou um relevantíssimo discurso teórico de resistência e crítica ao *establishment*, ao dissociar a liberdade e a emancipação da desregulação ou “flexibilização”, teses próprias ao capitalismo em sua fase posterior à Guerra Fria. Com isso, Habermas contribuiu para o florescimento de uma gama de reflexões interdisciplinares, que nutriram campos como o direito, a sociologia e a política. Com o aporte crítico do autor, essas áreas ganharam instigantes e consistentes ideias, que serviram como contraponto à dominante cartilha do neoliberalismo.

A tentativa de aplicação das ideias políticas de Jürgen Habermas para os campos da tributação e da comunicação social defrontou-se, contudo, em um processo paulatino, mas constante, com os limites e as insuficiências da democracia deliberativa, assim entendidos sob o critério do seu próprio ideal normativo e do seu propósito igualitário. Uma questão, em especial, adquiriu crescente relevância e foi se constituindo como óbice inultrapassável às soluções deliberacionistas elaboradas ao longo de cada estudo: a relação entre democracia deliberativa e economia capitalista.

Esse tema deu origem à pesquisa teórica ora relatada. Em sua gênese, seguindo por extensa fração do tempo dedicado à respectiva elaboração, este trabalho se propôs a perquirir a economia política da democracia deliberativa habermasiana, de modo a aferir qual seria o modo de produção que melhor se adequaria ao ideal normativo desse modelo democrático. O curso da investigação, todavia, conduziu à constatação de que não remanesce uma controvérsia ou uma abertura na filosofia política de Jürgen Habermas quanto à questão. O pensamento do autor e sua expressão deliberacionista no campo da política são, inequivocamente, direcionados a sociedades estruturadas segundo o regime da propriedade privada dos meios de produção, da livre iniciativa e do dinheiro como medida universal de valor econômico. Em síntese, trata-se de uma obra que pressupõe o capitalismo.

Ao se desvelar as consequências da constatação acima, chegou-se ao

equacionamento do problema que o presente trabalho pretende abordar. Trata-se de investigar se a filosofia política habermasiana e sua expressão na teoria da democracia deliberativa encerram de fato um caráter crítico, como reclamado por seu principal formulador e pelos adeptos da corrente de pensamento que lidera. Este não é o primeiro trabalho dedicado ao tema, mas apenas mais uma contribuição a um amplo conjunto de estudos que lidam com as insuficiências do deliberacionismo em seus propósitos críticos, como as diversas referências ao longo das páginas seguintes não de indicar. Dentre incontáveis exemplos, remete-se o leitor, desde já, ao influente artigo publicado por Nancy Fraser em 1985 (ainda antes da aparição de *Direito e Democracia: entre Faticidade e Validade*), quando, sob a perspectiva da igualdade de gênero, a pensadora questionava o potencial crítico da obra de Jürgen Habermas (FRASER, 1985). Inobstante as particularidades temáticas e teóricas desta tese, comunga-se, aqui, da definição de teoria crítica adotada por Nancy Fraser naquela ocasião, expressada nas palavras contidas em carta enviada por Karl Marx a A. Ruge no ano de 1843, a dispor o seguinte:

Hence, nothing prevents us from making criticism of politics, participation in politics, and therefore *real* struggles, the starting point of our criticism, and from identifying our criticism with them. In that case we do not confront the world in a doctrinaire way with a new principle: Here is the truth, kneel down before it! We develop new principles for the world out of the world's own principles. We do not say to the world: Cease your struggles, they are foolish; we will give you the true slogan of struggle. We merely show the world what it is really fighting for, and consciousness is something that it *has to* acquire, even if it does not want to.

(...)

In short, therefore, we can formulate the trend of our journal as being: Self-clarification (critical philosophy) to be gained by the present time of its struggles and desires. This is a work for the world and for us. It can be only the work of united forces. (MARX, 1843)¹.

Sobre a base da definição acima reproduzida e após o decurso de mais de vinte anos da publicação de *Direito e Democracia: entre Faticidade e Validade*, obra que deu sistematicidade ao entendimento habermasiano sobre a política democrática e o direito, é

¹“Assim, nada nos impede de fazer da crítica da política, da participação na política, e, assim, das lutas reais, o ponto de partida da nossa crítica, e de identificarmos a nossa crítica com elas. Nesse caso nós não confrontamos o mundo de uma maneira doutrinária com um novo princípio: Aqui está a verdade, ajoelhem-se diante dela! Nós desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos próprios princípios do mundo. Nós não dizemos ao mundo: Cessem suas lutas, elas são uma bobagem; nós iremos lhes dar o verdadeiro slogan da luta. Nós meramente mostramos ao mundo pelo que ele realmente está lutando, e a consciência é algo que ele deve adquirir, mesmo que não o queira. (...) Em suma, portanto, nós podemos formular a tendência do nosso jornal como sendo: autoclarificação (filosofia crítica) a ser adquirida pelas lutas e anseios do tempo presente. Este é um trabalho para o mundo e para nós.” (tradução minha)

possível indagar se Habermas e a sua proposta de uma democracia deliberativa se inserem nas “lutas reais” e tentam aclarar os anseios do presente, favorecendo-lhes; ou se, por outro lado, vinculam-se a algum tipo de doutrinário conceitual descolado da realidade ou a alguma defesa do *status quo* apartada da concretude das disputas e tensões contemporâneas. Mais precisamente, é o caso de se decompor em que medida há algo de crítico no pensamento deliberacionista habermasiano e em que medida não o há.

Em síntese, a específica pergunta que move esta tese diz respeito à sondagem do caráter crítico da filosofia política habermasiana, tal como expressada na democracia deliberativa, diante dos desafios e conflitos impostos às sociedades de nossos dias, em particular quanto àqueles direta ou indiretamente travados entre as classes sociais no modo de produção capitalista.

É certo que a indagação acima compreende um espectro de possibilidades e de caminhos ainda amplo, de modo que parâmetros delimitadores das noções e do campo em que a pesquisa se concentra devem ser esclarecidos. Para tanto, esclarece-se que o marco teórico adotado com vistas à redução semântica de polissêmicas noções como “lutas reais” e “anseios” do tempo presente é o materialismo histórico, nos termos em que será apresentado no segundo capítulo.

Essa escolha se dá em função das seguintes razões: i) mantém-se uma coerência lógica e metodológica entre o campo eleito para definir a polissêmica categoria teoria crítica e o referencial adotado para testar se Habermas e sua democracia deliberativa são uma variante ou um alheamento dessa noção; ii) preserva-se a integridade do campo teórico habermasiano, endereçando-lhe um escrutínio respaldado em um conceito de crítica que lhe é imanente, tendo em vista, como ficará claro nesta tese, em especial no terceiro capítulo, que Habermas compreende o próprio itinerário intelectual como perenemente associado a um projeto emancipatório de linhagem marxista e; iii) avança-se sobre as objeções parciais apresentadas à teoria da democracia deliberativa, tal como expostas ao longo do primeiro capítulo, de modo a se procurar na raiz do projeto teórico habermasiano as respectivas insuficiências, permitindo-se a sua compreensão para além de um debate superficial centrado em pequenos adendos ou reparos (realistas, empiristas, participativistas, pluralistas etc) à mesma estrutura, pautada na clivagem não alinhavada dialeticamente entre trabalho e interação, assim como na admissão de uma democracia capitalista, a pavimentar o solo em que pisam diferentes ramificações do deliberacionismo.

Em síntese, o objetivo desta pesquisa é discutir o potencial crítico da democracia

deliberativa habermasiana, sob o ângulo de visão do materialismo histórico.

A hipótese a se explorar é de que o pensamento de Jürgen Habermas, que se declara expressamente como uma solução para a preservação da teoria crítica sobre os escombros dos alegados limites e anacronismos de Marx e do marxismo, pode ser melhor compreendido quando se invertem as posições entre crítico e criticado. Assim, a obra habermasiana, que interpretou, tentou reconstruir e, enfim, rechaçou o materialismo histórico, aqui será escrutinada a partir desse referencial.

Essa tarefa não será cumprida apenas por meio de uma exegese sobre a textualidade abstrata habermasiana em contraposição à obra de Marx. Antes, procurará extrair dessa textualidade o seu significado no contexto da práxis social por ela representada e do papel por ela cumprido nos efetivos conflitos sociais contemporâneos. A devida apreensão hermenêutica do sentido do texto habermasiano só pode ser alcançada quando se identifica como esse texto, na condição de práxis, se posiciona e intervém em conflitos como capital x trabalho, centro x periferia, ativismo x ordem estatal etc. Acompanha-se a sugestão metodológica de Yu Wujin, para se aplicar a máxima de que “the essence of understanding and interpretation is to grasp the inner relationship between ideas, texts and human existential practical activities²⁴” (WUJIN, 2004).

Em obediência ao imperativo de que um trabalho científico teórico encontra sua justificativa após a implementação de uma revisão bibliográfica que indique e inventarie possíveis lacunas, omissões, contradições ou obscuridades no campo investigado, o primeiro capítulo da tese se propõe a cumprir precisamente essa tarefa. Para tanto, procura-se caracterizar a teoria da democracia deliberativa e o estado da arte dos estudos que a ela se filiam. Pretende-se, desse modo, identificar-se o seguinte: i) o conjunto de problemas que essa corrente da teoria democrática contemporânea tem enfrentado nos últimos anos; ii) as oscilações, controvérsias, inflexões e revisões do ideal normativo deliberacionista, ocorridas seja em meio a debates internos ao campo, seja como resposta a críticas externas e; iii) os limites do modelo democrático em questão, em especial no que tange à sua relação com a questão da economia política. A ideia é obter uma fotografia dos debates acadêmicos referentes à democracia deliberativa (com todas as perdas que isso impõe), de modo a chamar a atenção para um possível limite à plena realização do seu caráter crítico, situado sobre a omissão ou insuficiente abordagem das tensões entre a igualdade pressuposta na deliberação

²⁴“A essência do entender e da interpretação é apreender a relação interna entre ideias, textos e as atividades práticas existenciais humanas” (tradução minha).

pública e a exploração inscrita no modo de produção capitalista.

A identificação de ao menos dois limites ao caráter crítico da democracia deliberativa, nomeadamente sua relação com o ativismo antirregime e, de modo mais claro, suas omissões quanto à abordagem da dominação inerente a qualquer variante do modo de produção capitalista, tal como conduzida no primeiro capítulo, logra justificar este trabalho acadêmico. A tarefa seguinte, portanto, consiste na delimitação do referencial teórico norteador da pesquisa, a partir do qual o pensamento político habermasiano será criticamente abordado. O segundo capítulo cumpre esse papel e se orienta à exposição das opções assumidas nesta tese quanto à relação entre o materialismo histórico e a política. Adicionalmente, procura-se oferecer ao leitor uma gama de interpretações acerca da obra de Marx e de alguns marxistas, com o objetivo de se fundamentar um argumento a ser erigido no terceiro e último capítulo, segundo o qual Habermas se precipitou em criticar Marx e o marxismo com base em elementos apenas parciais e superficiais desse rico campo teórico e militante.

Finalmente, o terceiro capítulo apresenta a obra de Habermas e procura fundamentar a tese de que os problemas e omissões encontrados no primeiro capítulo – justificadores da pesquisa – não são acidentais na teoria da democracia deliberativa, mas integram o âmago do corpo teórico habermasiano, o que se descobre por meio de sua passagem pelo olhar crítico das lentes fornecidas pelo marco teórico apresentado no segundo capítulo. Esse itinerário conduz à descoberta de que há limites ao caráter crítico da democracia deliberativa (sua relação com o direito burguês, com a economia capitalista, com o Estado liberal etc.) que não podem ser superados por meio de revisões ou inflexões parciais internas ao modelo, mas, ao contrário, levantam suspeitas sobre o seu próprio potencial para a conformação de práticas políticas de ânimo emancipatório. Destarte, a alternativa política e democrática para a emancipação social nesse mundo desigual e em crise só pode ser encontrada para além da democracia deliberativa, como sugere o título desta tese.

1 - Democracia Deliberativa: um amplo debate, uma notável omissão

(...)

O Imperador foi ocupar seu lugar no cortejo da procissão embaixo do luxuoso dossel e todos os que estavam nas ruas e nas janelas exclamaram:

- Como está bem vestido o Imperador! Que cauda magnífica! A roupa assenta nele como uma luva!

Ninguém queria dar a perceber que não podia ver coisa alguma, para não passar por tolo ou por incapaz. O caso é que nunca a roupa do Imperador alcançara tanto sucesso.

- Mas eu acho que ele não veste roupa alguma! - exclamou então um menino.

- Ouçam! Ouçam o que diz esta criança inocente! - observou seu pai a quantos o rodeavam.

Imediatamente todo mundo se comunicou pelo ouvido as palavras que o menino acabava de pronunciar.

- Não veste roupa alguma. Foi isso o que assegurou este menino.

- O Imperador esta sem roupa! - começou a gritar o povo.

O Imperador fez um trejeito, pois sabia que aquelas palavras eram a expressão da verdade, mas pensou:

- A procissão tem de continuar.

E assim, continuou mais impassível que nunca e os camaristas continuaram segurando a sua cauda invisível.

(ANDERSEN, 2000, p. 12-13)

A teoria democrática moderna, desde a sua mais remota gênese, acompanha um incessante debate sobre a extensão devida à noção de soberania popular. A crítica ao confinamento eleitoral do princípio democrático é, nesse contexto, um tema recorrente. O argumento vem desde Rousseau e o seu enunciado de que o povo inglês só seria livre “durante a eleição dos membros do Parlamento” (ROUSSEAU, 2002, p.45). Posteriormente, o jovem Marx defende um processo de “eleição ilimitada” que, sugeriu o autor, levaria o Estado à própria dissolução (MARX, 2005 p. 135). Na contemporaneidade, assume a forma de inúmeros discursos orientados ao reforço da soberania popular por meio de práticas como a participação social, a instauração de mecanismos de *accountability* horizontal, ou a garantia de que os cidadãos possam influenciar os governos por meio do tirocínio público e da informalidade de suas opiniões. O conjunto de correntes do pensamento democrático que propõe uma ampliação tanto dos meios formais como dos informais para o exercício da soberania popular se abriga sob o amplo conceito de democracia radical.

Sob um ângulo teórico, o cerne da democracia radical em acepção contemporânea é a

crítica e formulação de alternativas rivais às concepções políticas do liberalismo, para as quais parte da literatura atribui o genérico nome de “democracia hegemônica” (cf. SANTOS & AVRITZER, 2002), conceito em cujo amplo espectro semântico se incluem desde variantes do elitismo, até o pensamento democrático-pluralista³. O pensamento democrático-radical dos dias atuais não é, todavia, uniforme ou estável em suas distintas variantes. Assim, correntes como o republicanismo influenciado pelo pensamento arendtiano, a democracia como cooperação reflexiva extraída do pragmatismo de Dewey, o agonismo democrático proposto por Mouffe e o procedimentalismo deliberacionista de gênese habermasiana exemplificam variantes da democracia radical que acompanham os estudos políticos ao menos desde os últimos lustros do século XX⁴. Este capítulo tem como objeto teórico a variante deliberativa da democracia radical contemporânea.

O modelo normativo da democracia deliberativa é expressão de uma corrente de pensamento que se ancora na premissa, inspirada pelo pensamento pragmatista e pela teoria do discurso, segundo a qual “o nível discursivo do debate público constitui a variável mais importante” (HABERMAS, 1997, p.28) para os processos de produção e de legitimação de normas e políticas.

A espécie de democracia radical expressada no procedimentalismo democrático deliberacionista se situa, em relação às principais (e rivais) compreensões democráticas contemporâneas, como uma teoria da democracia que se pretende equidistante entre o republicanismo e o liberalismo. Como aquele, alberga-se sob a tese do déficit de legitimidade acarretado pelos limitados canais de influência ou participação franqueados na democracia liberal e, como este, sob a tese da imprescindibilidade de um tipo específico de constitucionalismo, assegurador da autonomia privada.

A democracia deliberativa, como proposta de síntese que visa a superar o liberalismo e o republicanismo, comparece aos debates sobre os problemas fundamentais da filosofia política contemporânea e se pronuncia genuinamente quanto a temáticas como o fundamento de legitimidade do Estado e do direito; o tratamento da tensão entre autonomia pública e

³ Habermas é um dos autores que tenta, quanto aos fundamentos e premissas normativas, focar-se nas semelhanças entre o chamado elitismo democrático e o pluralismo: “A teoria social do pluralismo insere-se no modelo normativo do liberalismo através de uma simples substituição: o lugar dos cidadãos e de seus interesses individuais é ocupado por organizações e interesses organizados” (HABERMAS, 1997, p. 59).

⁴ Um mapeamento dos principais pressupostos da democracia radical republicana, deliberativa e cooperativo-reflexiva, seguido de uma defesa desta, é exposto em HONNETH (2001, p. 63-91). Uma comparação entre o deliberacionismo e o participativismo republicano como espécies do gênero “democracia radical” se encontra em COHEN & FUNG (2004). O modelo agonístico de democracia é apresentado, sob a forma de uma contraposição à democracia deliberativa, em MOUFFE (2000).

autonomia privada (e, por conseguinte, entre soberania popular e direitos humanos); a relação entre procedimento e substância na conformação das instituições e dos respectivos processos decisórios e; a definição da democracia de nossos dias como método autorizativo de elites governantes ou como participação efetiva dos cidadãos na produção de normas e políticas, dentre outras.

É extensa a literatura acerca dos fundamentos, das aplicações e da plausibilidade da democracia deliberativa, como igualmente vasta é a discussão concernente às distintas e, frequentemente, antagônicas variantes do modelo de democracia em questão. À medida que a dimensão discursiva e comunicacional da política ganha terreno sobre os estudos e experimentos institucionais⁵, mais amplo se torna o espectro de proposições e de argumentos a se identificarem com a democracia deliberativa, de maneira que múltiplas concepções quanto aos processos decisórios públicos e à legitimidade das decisões se filiam expressamente ao campo teórico em questão.

Decorridos mais de vinte anos da publicação dos trabalhos que delimitaram a corrente de pensamento e as orientações normativas da democracia deliberativa⁶, identifica-se um rol de problemas filosófico-políticos e analítico-empíricos que permanecem a desafiar estudiosos e agentes públicos associados a proposições ou práticas deliberacionistas.

A plêiade de inquietações acima mencionada é composta por subconjuntos extraídos de quatro grandes questões, a recaírem sobre os fundamentos e a pertinência do modelo de democracia em comento, assim equacionadas: a) qual é o tratamento atribuído ao agir *racional-com-respeito-a-fins* na democracia deliberativa?; b) o quão inclusiva é a esfera pública a partir da qual o modelo habermasiano de deliberação colhe os discursos legitimadores do poder político?; c) qual é o papel reservado ao Estado nos processos públicos deliberativos? e; d) qual é a plausibilidade ou factibilidade da edificação de sociedades democraticamente constituídas a partir da ênfase no aspecto comunicacional, discursivo e radicalmente inclusivo da política?

A indagação acima estampada em “a” demanda um breve escrutínio da relação entre agir comunicativo, ética do discurso, orientação para o consenso e deliberação, além de dar origem a inúmeras questões, dentre as quais se destacam as seguintes: a’) como a teoria da

⁵ BOHMAN (1998) notou a chegada de uma autêntica “era” da democracia deliberativa.

⁶ Dois textos representativos da primeira delimitação da corrente teórica em questão, bem como das divergências que, atualmente, se projetam na multiplicidade de compreensões acerca dos pressupostos, do conteúdo e dos propósitos da deliberação pública, se encontram em COHEN (1989) e HABERMAS (1997). É relevante notar que o conceito de racionalidade deliberativa adotado por ambos os autores é extraído da produção anterior de Jürgen Habermas.

democracia deliberativa contemporânea concebe as práticas alheias à ação comunicativa e à ética do discurso no contexto da deliberação pública? e; a'') de que modo os estudiosos e "policy makers" inspirados pela deliberação pública como cerne da política democrática concebem as práticas e organizações de natureza ativista, assim entendidas as orientadas por demonstrações, boicotes, greves, ações diretas e linhas de atuação congêneres?

A pergunta equacionada em "b" convida à apresentação de uma reformulação ampliadora do conceito de esfera pública, o que Leonardo Avritzer e Sérgio Costa, a partir das contribuições oriundas dos campos feminista e pós-colonialista, conseguem fazer.

Já a pergunta apresentada em "c" se desdobra, igualmente, em recorrentes questões a definirem os debates acerca da democracia deliberativa, em especial as seguintes: c') como se relacionam as condições substantivas de possibilidade da deliberação pública com a máxima de que o procedimento, antes da substância, valida e fundamenta as normas e políticas no modelo democrático que enfatiza o aspecto discursivo da política? e; c'') deve o Estado se revelar como preponderantemente poroso à influência informal dos fluxos comunicativos advindos da esfera pública, ou devem suas instâncias abrirem-se para a direta intervenção dos cidadãos, estimulando-a, se necessário?

O problema formulado em "d", por sua vez, relaciona-se, ainda que de modo apenas indireto, com a seguinte discussão: decorridos mais de vinte anos de produção teórica e, ademais, de inovações institucionais orientadas pela ideia de deliberação pública, pode-se dizer que a compatibilidade entre práticas políticas concretas e os requisitos da deliberação ideal é susceptível de mensuração e verificável empiricamente, ainda que por aproximação?

As afirmações e dúvidas decompostas nos tópicos "a" a "d" tentam apontar para a complexidade e a variedade dos temas contemplados pela teoria da democracia deliberativa. As seções adiante buscam, afastada qualquer ambição de plenitude ou esgotamento dos assuntos, perquirir brevemente os temas e perguntas acima referidos. Esse exame será feito para que, posteriormente, na sétima seção, seja possível identificar um certo silêncio constatado nos estudos deliberacionistas, em especial os mais recentes, a recair sobre os âmbitos da economia política e dos pressupostos econômicos necessários ao preenchimento dos requisitos de uma deliberação ideal.

1.1 – Um Modelo Discursivo e Procedimentalista de Democracia

Definir a democracia deliberativa como aquela em que a ênfase e o centro do rito político residem na deliberação não é propriamente uma tautologia se, desde logo, ficar claro

o peculiar sentido que a corrente teórica a propor, defender e caracterizar esse modelo normativo atribui para o termo. Deliberação, aqui, significa menos o resultado final que se obtém após um processo (como, por exemplo, ao se afirmar que um juiz deliberou por expedir ordem de prisão, ou que os deputados deliberaram que uma lei seria revogada), mas, antes, o próprio processo em que argumentos, informações e dados são intercambiados, com vistas à prolação de uma ulterior decisão.

Ressai da definição acima a ideia de que o deliberacionismo democrático encerra uma compreensão procedimental da democracia, de modo que a legitimidade das normas e políticas não reside propriamente na compatibilidade entre seu conteúdo/substância e uma pré-definida vontade ou qualidade inata do *demos*. Ao contrário, é a qualidade do rito adotado previamente ao proferimento de escolhas públicas o que lhes atribui validade e respaldo.

Uma vez estatuído que a democracia deliberativa encerra uma visão procedimentalista⁷ da legitimidade de normas e políticas, resta esclarecer o que esperam os deliberacionistas acerca do procedimento antecedente à prolação de escolhas publicamente relevantes. O deslinde dessa matéria permitirá a demonstração da estreita relação entre a filosofia da linguagem e a filosofia política de Habermas com a democracia deliberativa.

Para se expor esse ponto, a seguir decompõem-se os elementos fundamentais do deliberacionismo democrático em dois aspectos: 1.1.1) quem delibera? e; 1.1.2) como e por que delibera?

1.1.1- Quem Delibera?

Antes de se entender quem é o sujeito que pratica o procedimento de intercâmbio de argumentos ou dados na democracia deliberativa, é necessário esclarecer-se o peculiar papel reservado à subjetividade nesse modelo teórico. Tal consideração se faz necessária uma vez que, diferentemente do que se dá no republicanismo e no liberalismo, a consciência subjetiva (individual ou coletiva) não ostenta um atributo de primazia ou de centralidade nessa teoria, que se inspira no paradigma da linguagem e na ação comunicativa. Abaixo, esclarece-se essa assertiva.

O liberalismo político, em suas mais diferentes variantes, é coerente com sua remota influência do contratualismo hobbesiano e com sua gênese no pensamento de John Locke,

⁷ Como já anunciado, adiante, na quinta seção, a relação entre procedimento e substância será enfrentada mais detidamente. Salienta-se, entretanto, desde já, que o procedimentalismo da democracia deliberativa pode encontrar limites e reservas de ordem substancial, como na modalidade de deliberacionismo proposta por Joshua Cohen (cf. COHEN, 2007).

para operar com o indivíduo como unidade de análise a partir da qual se explicam e se movem a política e a sociedade. A noção de que cada indivíduo é imanente e especificamente livre, além de agir orientado à própria conservação, acompanha o liberalismo político ao longo dos séculos. A premissa individualista resiste até mesmo no novo liberalismo rawlsiano, no qual a ênfase de uma filosofia política centrada na legitimidade do Estado e na respectiva coibição em relação ao arbítrio subjetivo cede terreno para uma preocupação com a justiça. Desse modo, o ato fundador da política “desloca-se do nível da constituição dos governos para o nível das proposições morais” (ARAÚJO, 2002, p.14). No entanto, permanece como um contrato, ou seja, um acordo lastreado em vontades subjetivas pré-determinadas.

O liberalismo político concebe, mesmo quando se vale de uma “posição original” a assegurar, por meio de um metafórico “véu de ignorância”, a igualdade entre as pessoas, uma filosofia política ancorada no paradigma da consciência, que não prescinde (mas, ao contrário, depende) da elaboração de juízos deontológicos sempre individualmente referenciados. O pressuposto da política liberal reside, com efeito, em pessoas autointeressadas (o autointeresse seria uma versão tardia e mais elaborada da ênfase na autoconservação que Hobbes legou a Locke), cuja liberdade e cujas preferências se exercem e se manifestam, em última instância, individualmente.

O esquema político-filosófico republicano, em oposição ao individualismo acima referido, tende a se ocupar prioritariamente dos “limites da esfera privada” (ARAÚJO, 2002, p.5), de modo que, desde que Rousseau cunhou a categoria “vontade geral”, a ênfase na autonomia pública e em um sujeito coletivamente constituído, como o povo, passou a ser a tônica dessa tradição. O republicanismo, portanto, é tributário da tese esposada pelo pensador genebrino, segundo a qual a vontade geral é o desígnio da razão coletiva, emanada, portanto, do corpo social enquanto tal, para além da soma das respectivas partes. Em oposição ao consentimento subjetivo – ancorado no sujeito individual – o republicanismo prefere a vontade geral – decorrente de um sujeito social, a transcender a mera soma ou justaposição das vontades coletivas.

A democracia republicana e o liberalismo político coincidiriam, como a brevíssima exposição acima procurou indicar, em submeter a vontade política aos motivos e razões emanados de um sujeito, coletivo no primeiro caso e, neste último, individual. O que estaria em questão, de qualquer modo, seria uma consciência impregnada de preferências e desígnios autoconservadores (liberalismo – indivíduo), ou uma consciência portadora de uma carga ética e axiológica a integrar todos os que se encontram sob o pálio de determinada ordem

política (republicanismo – povo ou mesmo vontade geral).

A concepção democrática aqui em apreço não se filia, como sucede com o republicanismo e o liberalismo, ao chamado “paradigma do sujeito”. A teoria que encontrou na filosofia habermasiana seu principal arcabouço⁸ se enquadra no chamado paradigma da linguagem. Para a perspectiva filosófica que se propõe a repor a ênfase nas ideias de sujeito e de consciência, os desígnios individuais e coletivos se retroalimentam e se pressupõem mutuamente, desde que, para tanto, contem com canais linguísticos desobstruídos, aptos a permitirem a constante ampliação dos espectros de cognição, assim como a permanente complexificação das teias de significados enredadas e engendradas por meio da linguagem.

É possível propor que, na filosofia da linguagem (e, de modo mais específico, na pragmática universal habermasiana⁹, a qual pode ser identificada como um dos principais componentes filosóficos da democracia deliberativa), a unidade preferencial de análise não jaz sobre sujeitos com interesses ou com uma ética pré-determinados, mas sobre os procedimentos comunicacionais mediante os quais estes se constituem e se reinventam permanentemente.

É assim que, alegoricamente, constatamos que nenhum de nós nasce e se apresenta ao mundo como um indivíduo portador de nome, interesses e preferências, prestes a barganhar, coagir ou ceder em favor do seu máximo proveito. Na democracia deliberativa, o repertório de impressões, sensações, efeitos de paisagens, experiências históricas e juízos de valor de que dispõe cada indivíduo não é concebido, à moda liberal, como uma premissa ou ponto de partida, mas como um conseqüente ou ponto de chegada. Para a teoria política que tem na pragmática universal uma de suas principais fontes¹⁰, são as trocas comunicacionais estabelecidas com o emprego da linguagem que permitem a constituição do sujeito e de suas idiosincrasias. Habermas explicou de modo claro e simples a sua noção, pós-virada linguística, de subjetividade, na forma abaixo transcrita:

⁸ Apesar de todas as variações no seio da democracia deliberativa, não restam dúvidas de que a teoria do agir comunicativo e a obra de Habermas são o seu principal arcabouço, o que se infere, por exemplo, da circunstância de que um conceito tão central, como o de racionalidade das deliberações, quando definido por Joshua Cohen em artigo que estabeleceu as bases da concepção contemporânea de democracia deliberativa, fora ali definido por meio de uma direta transcrição de palavras publicadas por Habermas. Portanto, qualquer crítica ou reconstrução das bases constitutivas da democracia deliberativa deve voltar à filosofia política de Habermas.

⁹ Para um entendimento quanto à peculiar variação do pragmatismo de Habermas *vis a vis* o de Apel, confira-se a breve explicação consignada em HABERMAS (2007), ou a digressão mais profunda sobre o assunto oferecida em HABERMAS (1979). Já para as distinções entre o pragmatismo habermasiano e o de Rorty, leia os debates entre os autores compilados em SOUZA (2005).

¹⁰ As influências de Habermas e da democracia deliberativa são inúmeras, mas é possível entender que o Weber, o funcionalismo e o pragmatismo são suas grandes fontes. O terceiro capítulo discutirá a questão de modo mais minucioso.

O *selbst* da auto-relação prática não pode certificar-se de si mesmo numa reflexão direta: ele precisa partir da perspectiva de outros; e isso vale não somente do *selbst* como ser *autônomo*, mas também como ser *individuado*. Neste caso, eu não dependo do *assentimento* deles a meus juízos e ações, mas do *reconhecimento*, por parte deles, de minha pretensão de originalidade e de insubstituibilidade. (HABERMAS, 1990, p. 220)

Na filosofia habermasiana, que engendrou os conceitos de deliberação adotados por Joshua Cohen e pelo próprio autor (e, a partir de ambos, influenciou toda a ampla corrente do deliberacionismo), o indivíduo liberal e o sujeito coletivo eticamente denso republicano não comparecem. O objeto sobre o qual se debruça a teoria política da democracia deliberativa é, antes de uma estática do povo ou do indivíduo, uma dinâmica dos fluxos comunicacionais que permitem a constituição de subjetividades (individuais ou coletivas) reflexivamente e sempre em trânsito, ou seja, em elaboração mediada pela linguagem.

De volta à figuração acima sugerida, o indivíduo recebe um nome, -informa-se sobre questões sociais e retroalimenta seu meio com as próprias impressões, ali onde há o mais desimpedido e fecundo trânsito linguístico, a permitir a constante (re) formulação da consciência ética coletiva e das preferências ou interesses individuais. Indivíduo e sociedade, portanto, não estariam em grau de tensão, mas de fecunda complementariedade, sustentada pela livre comunicação. Esta é uma contribuição fundamental do pragmatismo filosófico à teoria política de J. Habermas, conforme o próprio autor reconhece, apontando para a mútua determinação entre indivíduo e sociedade:

Como se poderia esperar, a terceira influência do pragmatismo [em minha obra] teria de estar, obviamente, no campo da teoria política. E é verdade que fui atraído com muita força para a mentalidade progressista de um modernismo de inspiração comunitarista, expresso de modo tão belo no *pathos* dos grandes hinos de Walt Whitman. Lembremos também das palavras de Willian James, inscritas no James Hall, em Harvard: “A comunidade fica estagnada sem o impulso do indivíduo, o impulso se extingue sem a empatia da comunidade”. (HABERMAS, 2005a, p. 237)

Quem delibera no modelo de democracia aqui em escrutínio não é o sujeito preocupado com a autoconservação que Hobbes entregou ao liberalismo, como tampouco é a vontade de um sujeito coletivo. Os sujeitos da deliberação são forjados pelo espaço público e, a um só tempo, constituem-no por meio de suas contribuições argumentativas. Sujeitos livres,

racionais, iguais entre si e coerentemente ocupados em permitirem-se reciprocamente um ambiente comunicacional apto à reprodução linguístico-social dos melhores argumentos e princípios públicos são, com efeito, os agentes da democracia deliberativa. Mas não é apenas no que se refere à migração do chamado paradigma da consciência para o paradigma da linguagem que o pragmatismo e, em especial, a teoria do agir comunicativo, influenciam a democracia deliberativa. Como a seguir será abordado, também no que tange ao tipo de ação válida e esperada normativamente no contexto deliberativo o *background* filosófico habermasiano se revela determinante.

1.1.2 – Como e por que delibera?

Uma importante influência do marco filosófico habermasiano sobre a democracia deliberativa repousa sobre o tipo de ação entendida como válida e sobre a maneira como devem se comportar os atores sociais que se engajam nos processos públicos decisórios.

Para se entender o que se quer dizer com a tão propalada ideia de que a ação comunicativa, em prejuízo do agir *racional-com-respeito-a-fins*, é a forma, por excelência, de se atuar na deliberação pública, impõe-se uma apresentação ainda provisória¹¹ da teoria da ação preconizada pelo autor de Teoria do Agir Comunicativo.

Habermas, um direto herdeiro do pensamento de autores como Marcuse e Adorno, reconhece os problemas atinentes ao moderno movimento de racionalização, em sentido weberiano, consubstanciado em uma tendência totalizante do agir *racional-com-respeito-a-fins*¹² nas diferentes relações entre humanidade e meio, e entre humanos propriamente. De fato, o autor admite, na esteira do marxismo frankfurtiano, que a crescente racionalização das formas de vida na modernidade implica, igualmente, crescente controle e dominação, de modo a soçobrar a liberdade e os auspícios modernos de emancipação humana.

O autor de Teoria do Agir Comunicativo, todavia, pretende irromper para além da encruzilhada em que acreditou estarem seus antecessores. Assim, reconhece, explicitamente, um lado positivo na crescente racionalização teleológica da modernidade capitalista, atinente

¹¹A teoria habermasiana será abordada no terceiro capítulo. Neste espaço são apresentados apenas alguns elementos do pensamento do autor – que serão retomados adiante – para fins de se compor com a completude necessária o mosaico da teoria da democracia deliberativa.

¹² Habermas define essa categoria como o gênero sob o qual se abrigam as espécies agir instrumental e escolha racional (agir estratégico), assim entendidos: “o agir instrumental rege-se por regras técnicas baseadas no saber empírico. Elas implicam, em cada caso, prognósticos condicionais sobre acontecimentos observáveis, físicos ou sociais; esses prognósticos podem se evidenciar como corretos ou como falso. O comportamento da escolha racional é regido por estratégias baseadas no saber analítico. Elas implicam derivações a partir de regras de preferência (sistemas de valores) e de máximas universais; essas proposições são derivadas correta ou incorretamente. (HABERMAS, 1983a, p.321).

à garantia da superação das formas de legitimação e de reprodução social pré-modernas (cf. HABERMAS, 1983a, p. 313-343). Habermas não está disposto a abdicar deste fator que, considerados todos os dissabores detectados pela primeira geração da teoria crítica, ele compreende como uma conquista a ser preservada.

Como forma de compor a tensão decorrente desta ambivalente relação com a diferenciação social e a racionalização¹³ teleológica na modernidade, Habermas, atestando uma terceira influência em seu pensamento, a da filosofia da linguagem, propõe uma outra esfera de ação racional, em que não estaria presente a pré-determinação teleológica do agir instrumental e do agir estratégico. Trata-se da racionalidade comunicacional e de seu conseqüente agir comunicativo¹⁴. É assim que, em prosseguimento à teoria da racionalidade apresentada em textos como *Técnica e Ciência como Ideologia* (HABERMAS, 1983a), o autor incrementa seus estudos e edifica uma sofisticada teoria, repleta em influências e interlocutores, a exemplo da ideia lukacsiana de reificação, das teses weberianas de perda de sentido e perda de liberdade, ou da teoria dos atos de fala de Austin. A teoria dos sistemas, em especial, é uma importante referência para o pensamento do autor, que aceita parte dos seus termos, mas não se furta em reparar-lhe o que julga como insuficiências.

Habermas concede à teoria dos sistemas o entendimento de que o aumento da complexidade social e a crescente racionalização que definem a modernidade demandam mecanismos de controle das – potencialmente infinitas – expectativas e contingências. De acordo com esse marco teórico, o referido controle tem como resposta os sistemas sociais¹⁵ que, dotados de um código específico, logram processar e tornar operacionalmente viável a complexidade social.

A “redução generalizante” permitida pelos sistemas sociais conduz a uma identificação de um código que lhes peculiariza e somente por meio do qual elementos podem “ingressar” em determinado sistema. No que tange à política, tal código é a disputa pelo

¹³ A leitura habermasiana sobre a racionalização e a teoria da ação encampada pelo autor serão abordadas em maiores detalhes no terceiro capítulo.

¹⁴ O Agir Comunicativo é assim definido por Habermas: “entendo por *agir comunicativo* uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por *normas* que valem *obrigatoriamente*, que definem as expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes. (...) Enquanto a vigência das regras técnicas e das estratégias depende da validade das proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações” (HABERMAS, 1983a, p. 321).

¹⁵ A categoria sistema social é assim apresentada por N. Luhmann: “Os sistemas sociais [...] estabilizam expectativas objetivas, vigentes, pelas quais as pessoas se orientam. As expectativas podem ser verbalizadas na forma do dever ser, mas também podem estar acopladas a determinações qualitativas, delimitações da ação, regras de cuidado, etc. O importante é que se consiga uma redução generalizante.” (LUHMANN, 1983, p.52).

poder, estruturada binariamente segundo o dualismo governo/oposição. No que se refere à economia, o código correspondente é o do dinheiro. Além dessa linguagem, nada faria sentido para o sistema que, reflexivamente, coloca suas próprias condições de reprodução (ou seja, define-se pela *autopoieses*).

Habermas, em sua “crítica à razão funcionalista” estampada ao longo do segundo volume da Teoria da Ação Comunicativa, reconhece méritos, mas, igualmente, identifica limites no esquema interpretativo da teoria dos sistemas.

A objetivação contida na interpretação sistêmica da sociedade explica apenas parte da racionalidade (e da racionalização moderna), de modo que, uma vez concebida isoladamente, conduziria à impossibilidade de realização das aspirações emancipatórias subjacentes ao projeto da modernidade. Os subsistemas sociais (Estado e economia) relacionar-se-iam apenas com um tipo de ação específico (desdobrado do agir *racional-com-respeito-a-fins*, acima já conceituado), denominado ação estratégica (HABERMAS, 2012b; HABERMAS, 1983a).

A sociedade, com efeito, não pode ser compreendida, para o autor sob análise, apenas a partir de uma observação externa e objetiva de sua reprodução e funcionamento. Sob a “perspectiva dos seus participantes”, ela se reporta ao conceito de mundo da vida, o qual, diferentemente dos subsistemas da economia e do Estado, não se pauta pela ação estratégica, associada a meios submetidos aos códigos do poder ou do dinheiro. A autoidentidade social, o repertório de práticas válidas e os vínculos intersubjetivos são constituídos em meio às redes comunicativas do mundo da vida¹⁶.

Afirma Habermas que o mundo da vida é composto por “paradigmas culturais, ordens legítimas e estruturas pessoais” (HABERMAS, 2002a, p. 138) que podem ser imaginados como “formas condensadas dos (e sedimentos depositados pelos) seguintes processos que operam através da ação comunicativa: *entendimento, coordenação da ação e socialização*” (HABERMAS, 2002a, p. 138).

Habermas avança sobre os limites inerentes ao pensamento estritamente sistêmico e sobre a contenção da emancipação social na lógica reificante de sistemas considerados isoladamente. O autor explica que a rede comunicativa, orientada para o consenso e definida por uma racionalidade que vai muito além da adequação de meios a fins, de que se constitui o mundo da vida, é condição de possibilidade da legitimidade dos próprios subsistemas e da ação estratégica engendrada em seu seio. No que se refere à política, sustenta que o poder

¹⁶ A noção habermasiana de mundo da vida será abordada no terceiro capítulo.

legítimo “só se origina entre aqueles que formam convicções comuns num processo de comunicação não coercitiva” (HABERMAS, 1980, p. 112), vale dizer, a partir das redes comunicativas do mundo da vida.

A partir dos elementos teóricos acima apresentados, faz-se possível responder à pergunta sobre como deliberam as pessoas no modelo normativo em questão. É verdade que as seções e subseções seguintes não de apresentar fissuras na teoria deliberativa, originadas de choques empíricos, influências de outros modelos de democracia ou reapreciações críticas. De qualquer modo, é possível afirmar que a ideia de democracia deliberativa (seja em Habermas, seja na apropriação que Cohen fez do conceito habermasiano de deliberação) gestou-se e ganhou terreno teórico e institucional pressupondo que deliberar é argumentar desinteressadamente, sob o estrito juízo das melhores razões¹⁷.

Espera-se que a deliberação não ocorra segundo os cálculos da escolha racional, mas, diversamente, com a autonomia e o desinteresse próprios do agir comunicativo. O modo como a prática deliberativa deve ocorrer, agora já em linguagem própria à teoria política de Habermas, em discurso de adaptação oriundo da respectiva filosofia, deve se dar em conformidade com os princípios *d* e *u*. Habermas formula o princípio *d* (princípio do discurso) como aquele que entrega validade às normas de ação “que poderiam encontrar o assentimento de todos os potencialmente atingidos, na medida em que estes participam de discursos racionais” (HABERMAS, 2003(a), p. 164). Já o princípio *u* (princípio de universalização, ou de generalização) “obriga os participantes do discurso a examinar normas controversas, servindo-se de casos particulares *previsivelmente* típicos, para refletir se elas poderiam encontrar o assentimento refletido de todos os atingidos.” (HABERMAS, 2003(a), p. 203).

A democracia deliberativa se define, normativamente, como a teoria que propõe processos decisórios inclusivos, nos exigentes termos do princípio *d*, com vistas à consecução, não exatamente do consenso, mas do critério de justiça/universalização consignado no princípio *u*. Em suma, sujeitos racionais, autônomos e iguais entre si participam de um intercâmbio comunicativo guiado apenas pela força dos melhores argumentos, com vistas à produção de decisões que possam ser universalmente válidas, sob o juízo de todos aqueles

¹⁷ A prática deliberativa, com efeito, deve se amoldar ao que se espera da ação comunicativa: “Os participantes, no momento mesmo em que encetam uma tal prática argumentativa, têm de estar dispostos a atender à exigência de cooperar uns com os outros na busca de razões aceitáveis para os outros; e, mais ainda, têm de estar dispostos a deixar-se afetar e motivar, em suas decisões afirmativas e negativas, por essas razões e somente por elas” (HABERMAS, 2007, p. 15).

que, em exercício arendtiano da interação, possam se projetar sob as respectivas consequências.

Na clássica formulação cunhada por Joshua Cohen, posteriormente revista criticamente por Habermas, que lhe introduz um complemento operacional baseado na dualidade esfera pública x Sistema Estatal¹⁸, a “deliberação ideal” é integrada pelo atendimento às quatro condições ideais abaixo esclarecidas:

i1) A deliberação ideal deve ser livre, de modo que os participantes do processo decisório são limitados apenas pelos resultados e pelas pré-condições da deliberação, o que afasta sua sujeição a quaisquer outras formas de vinculação ou autoridade. Ademais, a ideia de liberdade em questão implica que os resultados das decisões públicas decorrem apenas da deliberação. Daí se conclui que esta, além de um padrão de justificação, é uma fonte de legitimidade, ao tempo em que a circunstância de ser produzida em um processo deliberativo é entendida como lastro suficiente para que os cidadãos cumpram determinada norma (COHEN, 1989).

i2) A deliberação ideal deve se fundamentar em razões. Como os cidadãos se consideram iguais, mas ostentam perspectivas ou interesses distintos e não raramente rivais quanto às matérias sobre as quais deliberam, tem-se que apenas as razões, antes da força, da barganha ou de instrumentos congêneres, devem prevalecer em um processo deliberativo idealmente concebido (COHEN, 1989).

i3) Na deliberação ideal as partes devem ser formal e substantivamente iguais entre si. A distribuição dos poderes e dos recursos decisórios deve assegurar que ninguém se encontre em situação de subjugação no processo deliberativo ideal (COHEN, 1989). Um consistente desdobramento desta característica da deliberação ideal – tão relevante para o tema desta tese – encontra-se na obra de Nancy Fraser, teórica que desenvolveu o conceito de “paridade participativa” (cf. FRASER, 2007).

i4) Finalmente, a deliberação ideal se orienta para a obtenção de um consenso entre os participantes, ainda que, mesmo idealmente, este se defina estritamente como horizonte regulativo, de maneira que, uma vez não alcançado, até mesmo o mais puro e abstrato procedimento deliberativo ideal pode se resolver em uma votação, caso tenha perseguido –

¹⁸ O papel da categoria “esfera pública” e o modelo de comportas através das quais percorrem os fluxos comunicacionais decorrentes da deliberação, em direção à influência sobre o sistema do Estado, será mais detidamente abordado adiante, quando, igualmente, evidenciam-se de modo mais claro as distinções entre a democracia proposta por Habermas e o modelo sustentado por Cohen, ressaltado o caráter fundamental da teoria do agir comunicativo para toda a ampla corrente da democracia deliberativa.

sinceramente, mas sem êxito - o consenso (COHEN, 1989).

Uma vez estabelecidas as bases conformadoras do conceito de democracia deliberativa, ainda é necessário projetá-las sob a luz do liberalismo e do republicanismo democráticos. Espera-se que o contraste resultante desse esforço comparativo permita uma pormenorização analiticamente mais ajustada acerca do modelo normativo de democracia aqui em tema. Este é o propósito da subseção a seguir.

1.2 – Uma Apreensão *Sui Generis* da Democracia Moderna: a Política Deliberativa *vis a vis* o Republicanismo e o Liberalismo na formulação de Jürgen Habermas

Acima, ao se apresentar a relação entre sujeito e processo deliberativo, de modo a se enunciar as bases do chamado “paradigma da linguagem”, estampou-se uma relevante distinção entre o pensamento deliberacionista e as concepções, seja do republicanismo, seja do liberalismo, para as quais a linguagem e as trocas discursivas não jogam o papel primaz sobre os sujeitos que o modelo concebido por Habermas e Cohen (cada um a seu modo) contempla. As diferenças entre a democracia deliberativa e as outras duas concepções acima referidas vão além do que se expôs na antecedente subseção, de maneira que devem ser objeto de considerações mais detidas, tal como adiante se efetiva.

Primeiramente, é preciso constatar que a distinção entre os modelos da democracia liberal, republicana e deliberativa é, como se dá em qualquer processo taxonômico, em especial quando se classificam correntes de pensamento, para além de fenômenos históricos, sociais ou naturais, afeita a inúmeros hibridismos, ou mesmo tensões metodológicas¹⁹. Ademais, nem todos os autores que contribuem para a constituição do amplo campo da democracia deliberativa se ocupam em especificar esse modelo em relação a outras variantes da teoria democrática contemporânea.

É necessária, todavia, uma definição negativa da democracia deliberativa, sob pena de se reduzir tal apreensão do processo político e da legitimidade do Estado e do direito a outros modelos que, ao menos (e, talvez, somente) na intenção dos deliberacionistas, lhes deveriam ser distintos, senão rivais.

O certo é que até mesmo a redução da democracia deliberativa a outros modelos democráticos implica, por rigor hermenêutico, a prévia apresentação dos argumentos e

¹⁹ Tanto é assim que, em texto dedicado primordialmente à definição da democracia deliberativa em contrataste com outros modelos, Habermas, valendo-se de glossário weberiano, assume os riscos de um eventual exagero na tipificação ideal. (HABERMAS, 2002b, p. 269).

conceitos reivindicados pelos deliberacionistas para considerarem a perspectiva da qual são adeptos como um tipo revestido de suficientes peculiaridades e, dessarte, de dignidade analítico-taxonômica.

O ponto de partida da contraposição entre o modelo normativo deliberativo da democracia e outras apreensões é a produção filosófico-política e teórico-política de Jürgen Habermas²⁰. Trata-se do autor que mais detidamente se concentrou em apresentar a democracia deliberativa em grau de contraste diante de outros modelos²¹. Para tanto, Habermas, mais do que os demais deliberacionistas, foi suficientemente claro ao justificar os seguintes enunciados: a) a democracia deliberativa é um modelo normativo e é nessa condição que deve ser estudada e deve-se perceber sua relevância ou pertinência no campo dos estudos políticos e; b) a democracia deliberativa se diferencia dos outros dois modelos normativos comuns à legitimação do Estado de Direito, quais sejam, o liberalismo e o republicanismo.

A tese acima apresentada em “a” afasta o estudo ou caracterização da democracia deliberativa, ao menos na apreensão habermasiana, como um modelo “empírico” de operacionalização da política democrática. O esforço científico empreendido por Habermas não caminha preponderantemente no sentido de descrever, objetivamente, o funcionamento e as razões para a estabilidade ou perpetuação de regimes democráticos (questão de pesquisa que orienta trabalhos como o de Lijphart, dentre incontáveis outros). O teórico em questão não se concentra sobre os regimes democráticos como objetos cognoscíveis por um observador externo a lhes identificar os fatores de estabilidade, de modo a reduzir a justificação e a legitimidade do Estado e do direito à respectiva reprodução ou perenidade. Habermas é enfático ao propugnar que estabilidade, assim entendida como perpetuação sem rupturas violentas de uma determinada ordem político-jurídica, não é medida de legitimidade política ou de validade normativa. Em diálogo direto com a aproximação empirista que

²⁰ Será metodologicamente necessário, portanto, não se adentrar, neste momento, na abordagem de diferenças sobre esta questão particular presentes no seio dos autores deliberacionistas e de tensões presentes no próprio pensamento de Jürgen Habermas, autor que já se definiu como “último dos marxistas” (HABERMAS, 1992a, p. 469) e, a um só tempo, afirmou a Charles Taylor que ambos têm em comum o atributo de liberais (HABERMAS, 2009a). Em síntese, reconhece-se que é possível, a partir de Habermas, formular-se arranjos político-participativos de natureza preponderantemente republicana (como em SANTOS & AVRITZER, 2002) ou identificar-se uma versão específica de liberalismo político (como, criticamente, procedeu BOUCHER, 2007). Tais controvérsias e eventuais contradições, insiste-se, não podem ser devidamente decompostas e avaliadas neste momento da exposição, quando a ênfase ainda é na estrita apresentação da concepção habermasiana de democracia deliberativa. Os capítulos terceiro e quarto cumprirão este propósito.

²¹ Até mesmo autores vinculados a outras tradições, quando elaboraram estudos comparativos com o campo da democracia deliberativa, remeteram-se à obra de Habermas. Um importante exemplo dessa constatação é o conhecido texto comparativo de três concepções da política, redigido por Jon Esler, denominado O Mercado e o Fórum: três variações na teoria política (ELSTER, 2007, p. 223-252).

Werner Becker concede à política e ao direito, o autor frankfurtiano repõe o método de observação objetiva por um enquadramento que leve em consideração a validade das normas jurídicas e a legitimidade dos processos decisórios sob a perspectiva dos respectivos participantes.

Habermas não deixa dúvidas de que o enfoque normativo sobre modelos democráticos – e, assim, a proposição de um modelo normativo da democracia deliberativa – está equidistante entre, por um lado, um diletantismo abstrato que remeteria à formulação ideal de critérios de legitimação da política; e, por outro lado, uma descrição objetiva, tendente à naturalização ou reificação das formas estáveis de organização do Estado e do direito²². A ênfase em modelos normativos - em detrimento de empíricos - de democracia se deve ao fato de que, em sociedades pautadas pelo fato do pluralismo razoável, complexas e compostas por cidadãos igualmente racionais e livres, o discurso normativo que justifica, legitima e fundamenta, perante os sujeitos da política e do direito, o repertório de produção e de aplicação das normas e das políticas deve esperar desses participantes uma aceitação racional, construída discursivamente.

Essa aceitação, diferentemente dos critérios de estabilidade ou de perenidade com que pode operar uma observação empirista da democracia, não prescinde de fundamentos e de justificativas normativas com os quais os cidadãos anuam e que os motivem a ingressar em processos públicos e a aceitar os respectivos resultados. Nas palavras de Habermas:

... [O]s cidadãos não teriam razões suficientes para manter as regras do jogo democrático, caso se limitassem a uma autodescrição empirista de suas práticas. Parece claro que uma teoria com pretensões de justificação não pode escamotear o sentido normativo genuíno da compreensão intuitiva da democracia. E, uma vez que o problema da relação entre norma e realidade não pode ser evitado pelo caminho das definições empiristas, temos que retornar aos modelos de democracia (...), os quais possuem um conteúdo normativo, para averiguar se as suas concepções implícitas de sociedade oferecem âncoras para uma ciência social. (HABERMAS, 1997, p. 18)

O prócer da democracia deliberativa que mais detidamente se ocupa de apartar esse modelo das outras variantes da política democrática contemporânea é, como se infere da exposição supracitada, enfático em esclarecer que sua atenção recai sobre modelos normativos, em prejuízo de descrições empiricamente orientadas. A ênfase, como se expôs, é

²² As dificuldades decorrentes dessa relação entre idealização e empiria serão tratadas no capítulo 3, em especial na última seção, quando será apresentada uma crítica apresentada por Perry Anderson ao modo como Habermas tratou desse tema.

na democracia sob a perspectiva dos participantes dos processos políticos e nas razões (ou seja, no dever-ser justificado publicamente) que lhes leva a aceitar as regras da democracia e os respectivos resultados decisórios. Sob o prisma da normatividade, Habermas identifica dois principais modelos aos quais pretende contrapor a política deliberativa, quais sejam, o liberal e o republicano.

Os critérios de que se vale Habermas para fins de caracterizar a democracia deliberativa em contraste com o liberalismo e o republicanismo se reportam aos conceitos de cidadão do Estado e direito, além da “natureza do processo político de formação da vontade” (cf. HABERMAS, 2002, p. 269-284 e HABERMAS, 2003(a), p. 330-354). A partir dessas considerações, a taxonomia teórico-normativa acima enunciada em “b” pode ser desenvolvida, nos termos abaixo detalhados.

1.2.1 – A Crítica Habermasiana ao Modelo Normativo Liberal de Democracia

O primeiro modelo normativo de democracia a ser criticamente avaliado por Jürgen Habermas é o liberal. Antes de tudo, é necessário pontuar que o autor exclui, expressamente, do campo desta linha teórica, que remete em sua longínqua origem a Locke, as formulações de autores assim-chamados igualitaristas, tais como Rawls e Dworkin (cf. HABERMAS, 1997, p.18-19). É, ainda, relevante notar que, desde os primeiros escritos, até os dias atuais, as vicissitudes da obra habermasiana a conduziram de um estranho (ou mesmo adversário) em relação ao liberalismo, para a condição de um interlocutor muito próximo, senão aderente, à referida tradição política. Nesse sentido, se é verdade que a democracia deliberativa critica e procura substituir o modelo liberal, igualmente correto é pensar que sem a natureza de proteção individual do sistema de direitos fundamentais²³, ou sem a intocabilidade do regime da propriedade privada e da livre iniciativa que os liberais legaram a Habermas (cf. HABERMAS, 1991), esse modelo democrático não reuniria as características que hoje o definem.

No modelo normativo da democracia liberal, tal como visto por Habermas, a noção de cidadania está diretamente vinculada ao âmbito dos direitos fundamentais reconhecidos pela

²³ Habermas não reconhece a categoria “direitos coletivos” ou “direitos de povos, culturas ou coletividades”, para entender que o destino individual dos direitos fundamentais, à moda liberal, pode se manter pertinente, desde que reconsiderado por sua teoria discursiva e consequente ideia de equiprimordialidade entre as autonomias pública e privada. Sobre a questão do destino individual dos direitos, leia-se o artigo A Luta por Reconhecimento no Estado Democrático de Direito (HABERMAS, 2002b, p. 229-268). Considerações adicionais sobre o papel do direito na teoria política de Habermas serão apresentadas na última seção do terceiro capítulo.

ordem constitucional aos indivíduos. Ser cidadão implica, portanto, antes da participação ou do engajamento no espaço público, a condição daquele (a) que pode exercer sua autonomia privada com a certeza de que ao Estado é defeso ofender, arbitrariamente, seus bens, sua liberdade e seu modo de vida. É a “liberdade dos modernos” o cimento do conceito liberal de cidadania. A posse de direitos, assim entendidos como prerrogativas de defesa do cidadão contra a ação estatal, constitui o âmago da noção liberal de cidadania²⁴. Integrar uma comunidade jurídico-política implica contar com um sistema de proteção que permite aos indivíduos e suas famílias maximizarem as condições de exercício das suas vontades e dos seus princípios e desígnios privados.

A partir dos conceitos de direito (negativo, defensivo) e de cidadania (associada à autonomia privada, ou seja, à “liberdade dos modernos”²⁵) acima apresentados, Habermas pode chegar à natureza do processo político no modelo normativo da democracia liberal. Coerentemente com a ênfase no indivíduo e na autonomia privada que caracterizam o liberalismo, os procedimentos públicos visam à legitimação, por meio da resultante de anuências individuais, do exercício do poder administrativo, que repousa sobre os limites à esfera de atuação individual. Em síntese, na democracia política liberal as pessoas, autointeressadas e visando ao próprio proveito, manifestam-se, por meio do voto, em favor de quem deve ocupar os postos na administração pública, sendo que esta, em qualquer caso, exerce essencialmente um papel de garantia das relações privadas organizadas segundo a forma de uma economia capitalista.

A política não se refere, no liberalismo, a uma interlocução com vistas à obtenção de verdades ou bons argumentos, como, tampouco, diz respeito a um mecanismo tendente à aferição do interesse coletivo ou público. Distintamente, “tem a função de congregar e impor interesses sociais em particular mediante um aparato estatal já especializado no uso administrativo do poder político para fins coletivos” (HABERMAS, 2002 (b), p. 270). Duas ideias ressaem da pertinente descrição habermasiana sobre o modelo normativo da

²⁴ Esta é uma das razões a respaldarem a exclusão dos liberais igualitários do modelo normativo liberal de democracia, tal como apresentado pelo autor. De fato, a filosofia política filiada à tradição rawlsiana propõe não apenas que a cidadania não se constitui de direitos negativos, como chega a asseverar que liberdades dessa natureza, não correlacionadas a gastos e ações estatais, inexistem (cf. MURPHY & NAGEL, 2005 e; HOLMES & SUSTEIN, 1999). Adiante, entretanto, este trabalho apresentará elementos teóricos que, ao menos tacitamente, sugerirão que o conceito de direitos subjacentes à constituição da cidadania não é um critério tão preciso, analiticamente, para uma taxonomia das ideias políticas, como o é a defesa ou crítica da propriedade privada dos meios de produção, controversia em relação a qual todos os liberais, de libertários a igualitários, tendem a coincidir.

²⁵ Para algumas exposições sobre a clivagem “liberdade dos antigos” (vinculada à participação política e aos direitos de atuação na esfera pública) e “liberdade dos modernos” (associada à autonomia privada e a garantias pré-políticas dos cidadãos), confira-se FINLEY, 1988; COHEN, 2007; e GUSMÃO, 2001).

democracia liberal: a) sociedade e Estado estão separados de modo claro e com a maior rigidez possível e; b) a política centra-se no Estado e os processos eleitorais e democráticos, entendidos de modo minimalista ou meramente autorizativos são, afinal, apenas mais um elemento (como os direitos) mediante o qual os cidadãos privados logram regular e refrear o poder estatal. Nas palavras de Habermas :

[O] centro do modelo liberal não é a auto-determinação democrática de cidadãos deliberantes, mas sim a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica, pela satisfação das expectativas de felicidade de cidadãos produtivamente ativos (HABERMAS, 2002b, p. 279-280).

O problema central do liberalismo, na avaliação do autor que procura formular a democracia deliberativa em oposição a outros modelos normativos, reside em sua diminuta densidade ético-normativa e, fundamentalmente, no deflacionamento do papel reservado à política, que não excederia a um simples mecanismo legitimador da distribuição do poder do Estado. Habermas não se satisfaz com a dicotomia público x privado pressuposta no modelo liberal e, mediante referências a autoras feministas como Fraser e Ben Habib, percebe que o jogo minimalista de autorização de governos, sob a orientação normativa de defesa das liberdades privadas contra a ingerência estatal, impede que novos temas, como a violência doméstica, alcancem o espaço público e encontrem um campo político para lhes conferir soluções (cf. HABERMAS, 1997, p. 39-41). O esvaziamento da política, confinada nos mecanismos de distribuição do poder de um Estado que não pode trazer para o seu âmbito questões que se tornem relevantes na esfera pública, conduz, no entender de Habermas, a democracia liberal a um certo autismo que subtrai justamente a legitimidade do Estado, tão perseguida pelo modelo normativo em questão.

1.2.2 – Habermas e o Modelo Normativo Republicano de Democracia

Quanto ao republicanismo, Habermas pode ser entendido como um interlocutor que, com e contra a tradição para a qual a sociedade se constitui como sociedade política e a autonomia se realiza como autonomia pública, vem a considerá-la intensamente, mesmo antes de sistematizar sua filosofia política – o que se dá na obra *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade* - como indica sua crítica à noção arendtiana de poder, publicada ainda em 1976. É como um companheiro de viagem no âmbito da democracia radical que o

pensador da teoria crítica de segunda geração aborda os elementos que definem o republicanismo democrático²⁶.

O conceito de cidadão do Estado no modelo normativo republicano de democracia recai, na descrição proferida por Habermas²⁷, sobre os sujeitos aptos a se engajarem em processos públicos de tomada de decisão política, ou seja, sobre aqueles que podem e reúnem condições de contribuírem para a formação da vontade coletiva, em prática coerente com o conceito de virtude cívica, próprio à democracia antiga. Se o cidadão é, antes do indivíduo comprometido com a vida privada e com interesses particulares do liberalismo, aquele que comparece ao espaço público para intercambiar razões políticas com outros seres livres e iguais, então o conceito de direito, coerentemente, também sofre alterações no republicanismo. Ter direitos em uma perspectiva republicana significa, antes de tudo, contar com a possibilidade e com as condições necessárias ao positivo ingresso no espaço público, à atuante participação na política e na construção da comunidade. Nas palavras do autor em destaque, os direitos, segundo acepção republicana:

[n]ão garantem liberdade em relação à coação externa, mas sim a participação em uma práxis comum, por meio de cujo exercício os cidadãos só então se tornam o que tencionam ser – sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais (HABERMAS, 2002 (b), p. 272).

No republicanismo, como o cidadão se realiza e se constitui em sua atuação na *polis*, e como os direitos se relacionam fundamentalmente à soberania popular e à autonomia pública, então o processo político deve receber uma conotação normativa intensa. As eleições, as decisões de que tomam parte os cidadãos e as questões remetidas à esfera pública não apenas

²⁶ Há, inclusive, quem sustente que Habermas, inobstante o modo como se apresenta, é um autor indisfarçavelmente filiado à corrente filosófico-política republicana. Sobre esse entendimento, confira-se o seguinte excerto de texto produzido pelo professor emérito de Filosofia da Universidade de Indiana, Milton Fisk: “The differences between Habermas and Rawls seem to me insignificant when set against the preeminent fact that they are both defenders of a republican view of rights and justice. Both make democratic discussion the context from which rights and justice emerge. Though they would identify themselves primarily as liberals, their 1995 interchange, as well as their major recent works, point in a republican direction” (FISK, 2005).

²⁷ O republicanismo, tal como defendido por frequentes interlocutores de Habermas, como Michelman, não pode ser tão prontamente caracterizado como um esquema teórico atado à ideia de um sujeito coletivo firmado sobre uma rígida e concreta plataforma ética, alheia às sociedades plurais e complexas do capitalismo tardio. A pesquisa em curso não poderá se ater, em função do seu limite temático, aos problemas decorrentes da leitura habermasiana sobre o republicanismo. Ressalva-se, de qualquer modo, que se trata de uma interpretação controversa e não reconhecida pelo conjunto do pensamento republicano contemporâneo (cf. MICHELMAN, 1998, p. 309-322). Neste capítulo, o objetivo não é endossar ou criticar a leitura habermasiana sobre o pensamento republicano, mas expô-la de modo tão descritivo quanto possível, para que fique claro qual é o referencial teórico e qual é a visão de mundo que conformam o modelo democrático deliberativo.

alocam poder administrativo, mas relembram e revivem o ato de fundação da própria sociedade, que se constitui politicamente. O sujeito do modelo normativo republicano de democracia, segundo Habermas o concebe, é um cidadão animado e voltado, não para os interesses privados, mas para a consecução do bem comum, do interesse coletivo. O republicanismo não entende o indivíduo, o “eu” liberal como um ponto de partida da sociedade e da política, mas como âmbito de passagem, em que a cultura, os costumes e os valores associados ao bem comum incidem para a respectiva conformação. Não faria sentido, portanto, afirmar, como procedem os liberais, um apriorístico indivíduo a ser protegido contra o Estado e tutelado por meio de direitos fundamentais negativos. Como afirma Kymlicka ao apreciar criticamente a versão comunitarista do republicanismo, nessa visão “nossos papéis e relações sociais ou, pelo menos alguns deles, devem ser considerados como dados para fins de deliberação pessoal” (KYMLICKA, 2006, p. 266).

O argumento republicano prossegue, de modo que o processo político teria o duplo mérito de constituir a comunidade política no contexto da qual os indivíduos se realizam (cf. HABERMAS, 2002 (b)) e, igualmente, de atribuir legitimidade (mais do que validade) às leis e direitos. A dinâmica política, portanto, encerra um elemento assegurador, para os indivíduos, de que o substrato em que atua o Estado é formado por práticas culturais e valores comuns aos cidadãos, em nome dos quais eles estariam dispostos a se sacrificar.²⁸

Para Habermas, o processo comunicativo de formação da vontade comum, tal como pressuposto no republicanismo, perpetua um “sujeito social totalizante” (HABERMAS, 2002b, p. 280), a atribuir um sentido sempre coletivo à experiência cidadã. Apesar de observar nesse modelo normativo de democracia a virtude de conceber a política como mais do que meramente uma negociação – de formato mercadológico – entre seres privados, Habermas o objeta por contemplar uma “condução estritamente ética dos discursos políticos”, ao ancorar-se na idealista premissa da dependência em relação às “virtudes de cidadãos voltados ao bem comum” (HABERMAS, 2002 (b), p. 276). A estreita vinculação entre ética e política pressuposta no modo como Habermas vislumbra o pensamento republicano entraria em rota de colisão com o fato do pluralismo associado às sociedades complexas de nossos dias e exigiria dos sujeitos um certo sacrifício das respectivas liberdades individuais, frequentemente apolíticas, no altar da autonomia pública²⁹.

²⁸ Confirma-se, a esse respeito, a exposição crítica que Kymlicka oferece às ideias de C. Taylor, em KYMLICKA, 2006.

²⁹ Insiste-se que esta é uma apreensão habermasiana do republicanismo, à qual autores identificados com esta corrente, frequentemente, não conferem validade. Como a pergunta condutora desta tese não permite uma

É como síntese e superação dos problemas identificados no republicanismo e no liberalismo que Habermas estabelece as bases de sua concepção sobre a democracia deliberativa, como abaixo se pormenoriza.

1.2.3 – Síntese e Superação do Liberalismo e do Republicanismo: A Democracia Deliberativa em Habermas

Como se afirmou anteriormente, só faz sentido um estudo sobre a democracia deliberativa se for possível, de alguma maneira, especificar-se tal formulação em oposição a outras variantes do pensamento democrático contemporâneo. Habermas, a referência teórica de primeira grandeza no deliberacionismo democrático, foi, como visto, quem se prontificou a esse esforço de modo mais explícito e analiticamente refinado. Para tanto, fundamentou a necessidade, não apenas filosófico-abstrata, mas ancorada na práxis dos participantes dos processos jurídico-políticos, de se conceber a democracia normativamente, antes de se ater apenas a uma descrição empírico-objetiva do assunto.

Em seguida, o frankfurtiano de segunda geração se propôs a revisar, criticamente, as apreensões normativas liberal e republicana da política democrática³⁰, de modo a repô-las com seu modelo procedimental, decorrente da teoria do discurso. Na democracia deliberativa habermasiana a controvérsia entre autonomia pública ou privada como substratos essenciais da legitimidade e da constituição do Estado é superada segundo o argumento de sua equiprimordialidade e co-originariedade. Com esteio no paradigma da linguagem, Habermas propõe que o indivíduo se reconhece e se constrói em suas experiências sociais, ao passo que um substrato jurídico ou mesmo ético comum à sociedade só pode ser edificado e legitimado na medida em que se revelar permanentemente sensível e poroso às múltiplas contribuições das variadas perspectivas e formas de vida individuais.

digressão mais profunda sobre a leitura que Habermas concede ao pensamento republicano, remete-se o leitor para a obra de filósofos como Michelman, cujos trabalhos seguem o diapasão do seguinte excerto: “It is precisely when one acceptingly sees society characterized by ethical plurality, not unity, that one also thinks that nothing but all-inclusive discourses of justification can possibly impart validity to enacted law. In short, the republican idealization of popular politics, the politics of the whole citizenry at large, precisely ought not to be blamed on any attachment to the idea of thick, substantive consensus” (MICHELMAN, 1998, p. 315).

³⁰ Habermas procede, aqui, a escolhas que têm consequências para a sua teoria política, em particular no que tange ao objeto deste trabalho. O pensamento influenciado por autores como Gramsci, por exemplo, que fundamenta a democracia segundo uma praxeologia que não é normativa (em grau de coerência com a teoria do autor que produziu a Crítica de 1843), mas, tampouco, é objetiva-empirista (em conformidade com os desígnios revolucionários e emancipacionistas do pensador que escreveu um panfleto como o Manifesto do Partido Comunista) é ignorado nas comparações habermasianas. O autor da Teoria do Agir Comunicativo parece acreditar que um fundamento marxiano para a democracia não deve fazer parte de uma agenda de investigações sobre a legitimidade política no contexto por ele definido como capitalismo tardio. Esse ponto será objeto de mais detida atenção nos capítulos subsequentes.

Para o deliberacionismo, não faz sentido pensar que o motor da política são os seres autointeressados, como no liberalismo, uma vez que o próprio interesse de cada cidadão é forjado em processos de interação e de interlocução estabelecidos em uma sociedade publicamente inclusiva e democrática. O argumento liberal não é suficiente para explicar a gênese dos interesses barganhados no espaço público, assim como não fornece uma base normativa convincente para que os cidadãos aceitem integrar a comunidade jurídico-política nos casos em que esforços solidários, para além da barganha ou da atuação estratégica em busca dos desígnios individuais, se revelam necessários.

Lado outro, não é pertinente imaginar um mito fundacional, eticamente denso, a definir as boas formas de vida e os hábitos comuns da sociedade, já que também as compreensões sobre os princípios comuns norteadores da vida em coletividade não emergem, senão como resultado de contribuições individuais. Nas palavras de Habermas, em artigo especialmente dedicado ao tema da coesão interna entre democracia (autonomia pública) e direitos fundamentais (autonomia privada),

sem os direitos fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria tampouco *medium* para a institucionalização jurídica das condições sob as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado (HABERMAS, 2002b, p. 203).

O modelo normativo da democracia deliberativa se opõe, com efeito, ao liberalismo, por emprestar à política um papel mais relevante do que o da simples afetação de poder administrativo, mediante a prática de autorização exercida em processos eleitorais, aliada a um sistema de direitos políticos que assegure liberdades, a exemplo da expressão não censurada, do sufrágio universal e da igualdade política formal entre os cidadãos. De outro modo, a política não é associada ao Estado como um sujeito coletivo, totalizante, capaz de agir em busca de um objetivo uniformemente associado a determinações sobre o bem comum. Para Habermas, a democracia deliberativa “se despede de todas as figuras de pensamento que sugeriram atribuir a práxis de autodeterminação dos cidadãos a um sujeito totalizante” (HABERMAS, 2002b, p. 280). Desse modo, rejeita o que entende como o atributo central do republicanismo, mas, da mesma maneira, abdica dos esquemas conceituais que “sugeriram referir o domínio anônimo das leis a sujeitos individuais concorrentes entre si”, (HABERMAS, 2002b, p. 280) em clara oposição ao liberalismo.

A Democracia Deliberativa habermasiana não concede ênfase ao sujeito, seja coletivo, seja individual, mas à produção de discursos que possam influenciar as decisões publicamente relevantes. É na intersubjetividade, mediada pela linguagem, a permitir o livre trânsito de razões entre pessoas livres e iguais, que Habermas se foca para contrapor a democracia deliberativa ao liberalismo e ao republicanismo. A política, aqui, recebe o significado de um sistema de ação como outros e a eles se conecta por meio dos impulsos comunicacionais advindos de uma esfera pública livre, não coagida, em que discursos são produzidos, de modo a conduzirem para o âmbito político a legitimidade advinda da deliberação – ou seja, da comunicação entre cidadãos racionais, livres e iguais – ali ocorrente.

Os direitos fundamentais atribuem aos cidadãos as condições para conduzirem suas vidas com a liberdade e a privacidade sem as quais não se conforma uma esfera pública digna de influenciar as decisões políticas que, por sua vez, retroalimentam as garantias e proteções jurídicas devidas aos cidadãos. Em suma, a democracia deliberativa não dá conta de um Estado totalizante, a esperar cidadãos sempre engajados na direta participação em suas decisões, como tampouco propõe um modelo defensivo, em que o âmbito privado se protege contra a ingerência burocrática. O Estado deve ser poroso aos fluxos comunicacionais emanados da esfera pública e, ao mesmo tempo, garantir as condições para que tais fluxos continuem em livre circulação. A democracia deliberativa habermasiana, por conseguinte, não aponta diretamente para formas institucionais de participação cidadã ou para a petrificação de determinados direitos pré-políticos. Distintamente, além às condições de possibilidade, jurídico-formais e cívico-informais, da circulação comunicacional que garanta a legitimidade do Estado e a mais ampla liberdade dos indivíduos. Trata-se de um modelo normativo de democracia procedimental, ao tempo em que prescinde de um senso ético comum (o qual é repostado pela ampla possibilidade de influência sobre decisões públicas) e de direitos pré-políticos (haja vista que o conteúdo das condições de possibilidade de um ambiente público que respeite as liberdades individuais e fomente o mais amplo trânsito comunicativo só pode ser conhecido na própria deliberação).

Até aqui, estabeleceu-se o que se entende como democracia deliberativa no pensamento político contemporâneo, atribuindo-se ênfase à originária compreensão habermasiana da categoria. É necessário, contudo, ressaltar-se que, seja nas formulações positivas estampadas na seção 1, seja no contraste exposto nesta seção 2, há relevantes oscilações junto ao pensamento deliberacionista. Assim, inúmeras proposições que se reivindicam da corrente segundo a qual o processo deliberativo prevalece sobre direitos

estanques ou sobre práticas agregativas não acompanham, expressa ou tacitamente, a integralidade da filosofia política do autor de Teoria do Agir Comunicativo, inobstante sofram profunda influência do seu pensamento. Tendo em vista a multiplicidade de apreensões incorporadas por essa corrente da teoria democrática contemporânea (o que não afasta sua gênese filosófico-política na obra de Habermas), impõe-se a abordagem desse modelo normativo em relação a temas que, em tese, não lhe seriam próprios, exatamente em função de suas particularidades. Dentre tais temas, destacam-se a questão das práticas de barganha e a maneira como devem ser concebidas atuações associadas ao ativismo e à ação direta. Esses são os pontos perquiridos na seção seguinte.

1.3 - Agir Teleológico e Democracia Deliberativa: antípodas ou complementos?

Constituiu-se no âmbito acadêmico, paralelamente ao avanço e crescente influência das formulações identificadas com a democracia deliberativa, uma compreensão, em geral tácita, mas ainda assim generalizada, de que o modelo normativo da democracia deliberativa, notadamente em sua versão “clássica” habermasiana, pressuporia cidadãos despojados de qualquer autointeresse ou, em todo caso, moralmente comprometidos com a permanente auto-crítica das suas preferências e crenças, em favor dos melhores argumentos e das razões mais adequadas. A política, nessa leitura, seria o espaço da permanente e desinteressada troca de argumentos, orientada ao consenso como finalidade primordial, ou mesmo como signo de validade das decisões proferidas. Algumas reconstruções históricas da democracia deliberativa trazem até os dias atuais essa associação entre desinteresse e consenso com a democracia deliberativa. Confira-se, a esse propósito, o seguinte excerto:

First generation deliberative democrats, like Jürgen Habermas e John Rawls, debated the normative justifications of deliberative democracy, interpretations and necessary components of the theory, but failed to take account of the sheer complexity of contemporary societies. First-generation deliberative democrats thought reason exchange to be the only applicable form of communication, which would result in uniform preference change, ending in consensus. (ELSTUB, 2010)³¹.

Como o trecho acima sugere, em setembro de 2010, após mais de dois decênios de amplo e fecundo debate sobre a democracia deliberativa, ainda ressoava a linha interpretativa

³¹ “Os democratas deliberativos de primeira geração como Jürgen Habermas e John Rawls, debateram as justificações normativas da democracia deliberativa, as interpretações e os componentes necessários da teoria, mas falharam ao não levar em conta a absoluta complexidade das sociedades contemporâneas. Os democratas deliberativos de primeira geração entendiam a troca de razões como a única forma aplicável de comunicação, a qual iria resultar em mudança de preferência uniforme, finalizando em consenso” (tradução minha).

para a qual o deliberacionismo de Habermas e dos pioneiros dessa linha teórica (admitindo-se que Rawls assim se classifica, o que seria, por si só, objeto de controvérsia) não daria conta da complexidade social e ater-se-ia a processos decisórios puramente comunicativos e orientados ao consenso. Tal maneira de se conceber a democracia deliberativa faz sentido e repousa em razões teóricas plausíveis. Não se trata, todavia, do modo mais ajustado à integralidade e à sistematicidade da obra dos pioneiros desse modelo normativo de democracia, como Jürgen Habermas e Joshua Cohen.

Em Habermas, parece não ter se configurado um projeto filosófico-político ajustado à interpretação de que o autor escamotearia a complexidade das sociedades modernas em elevadas exigências deontológicas, orientadas à produção de consensos por meio de estrita argumentação e troca de razões. De maneira diversa, esse é o âmago da crítica que o autor, em diversos escritos ao longo dos últimos trinta anos, desfere em direção ao republicanismo de H. Arendt. O edifício filosófico que culminou na teoria do agir comunicativo e cujo discurso de aplicação³² surgiu, posteriormente, na obra *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*, encerra inúmeras apologias à diferenciação sistêmica própria da modernidade. Habermas propõe, por exemplo, que a diferenciação da economia – conduzida pelo meio do dinheiro e, portanto, movida por ações teleologicamente direcionadas à efetividade, assim entendida como acumulação– encerraria um “valor evolucionário intrínseco” (HABERMAS, 2012b, p. 339). É justamente em reconhecimento à complexidade social que o autor em tela procede a tamanhas concessões ao funcionalismo parsoniano, como o elogio à diferenciação sistêmica aqui apresentado. Também no que se refere ao poder e à política, não parece exata a atribuição a Habermas do entendimento de que não deveria haver ação estranha ao intercâmbio de razões orientado ao consenso. O entendimento do filósofo frankfurtiano é, por vezes, diametral e inequivocamente oposto a essa linha interpretativa:

³² BÄCHTINGER et. al. (2009) não consideram a compreensão da democracia deliberativa apresentada em *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade* como uma aplicação, sem inflexões, da teoria do agir comunicativo para o campo da teoria democrática. Segundo os autores, o modelo democrático-deliberativo formulado naquela guarda adaptações e concessões, *vis a vis* a teoria dos atos de fala e os rígidos pressupostos normativos concebidos nesta. Em que pese a força dos argumentos consignados nessa linha de entendimento – a lidar, por exemplo, com a forma como Habermas passou a entender o direito como *medium* garantidor da autonomia no seio da esfera pública, o que, de fato, não aparecera nos escritos precedentes do autor– ainda se opta, neste trabalho, pela linha interpretativa segundo a qual a clivagem entre sistema e mundo da vida desenvolvida em *Teoria do Agir Comunicativo* forneceu as bases teóricas para as concessões ao Estado e ao agir estratégico ocorrentes em *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*, de modo que, ao menos no que se refere à teoria democrática, a identificação de um primeiro e um segundo Habermas não é necessária ou adequada. O terceiro capítulo abordará esse tema mais detidamente.

... [n]ão podemos excluir do conceito do político o elemento da ação estratégica. Definiremos a violência exercida por meio da ação estratégica como a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender os seus próprios interesses.

Nesse sentido, a violência sempre foi parte integrante dos meios para a aquisição e preservação do poder. Essa luta pelo poder político foi mesmo institucionalizada no Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político. (HABERMAS, 1980, p. 112)

É possível, como ao longo deste trabalho discutir-se-á mais profundamente, objetar-se a composição entre funcionalismo e pragmática universal como expedientes a serviço da noção marxiana de emancipação social como um empreendimento de sincretismo filosófico que não se amarra em uma síntese coerente. O que, entretanto, não se pode ignorar, é que Habermas considera a complexidade social de maneira central em seus estudos e, quase obstinadamente, tenta conciliar a lógica dos sistemas no seio dos quais prevalece a ação teleológica com um campo não sistêmico da vida humana (relativo à sociedade sob a perspectiva dos respectivos participantes) em que tem lugar o agir comunicativo.

Antes de se objetar em Habermas e em sua ideia de deliberação pública uma incompatibilidade com a realidade complexa da sociedade moderna, é preciso ter em conta que a teoria do agir comunicativo e os enunciados teórico-políticos que dali se desdobram devem ser vislumbrados a partir da gramática e do glossário cunhados por Habermas para edificar sua reconstrução do projeto emancipatório inscrito na modernidade ocidental.

Assim, consoante se expôs na seção 1, *supra*, a teoria do agir comunicativo não nega, em definitivo, a ocorrência de ações humanas consubstanciadas na escolha racional orientada por finalidades pré-determinadas. Como se viu, não se trata de um pensamento filosófico que subtrai da modernidade seus processos de racionalização e de redução da profusão quase incontrolável de expectativas e contingências (complexidade, portanto) à lógica sistêmica. O que Habermas sustenta, como já afirmado, é que a racionalidade teleológica não esgota o espectro da razão, como acreditaram seus predecessores em Frankfurt, de tal arte que a prática comunicativa desinteressada ocorrente no mundo da vida pode oferecer uma saída emancipatória para o potencial reificante e alienante inscrito na totalização da experiência humana sob a lógica de sistemas conduzidos por meios.

Com efeito, no que se refere à política, Habermas, reitera-se, não afasta, no cotidiano da prática estatal, a ocorrência da ação estratégica como meio de reprodução do poder e de processamento da potencialmente infinita complexidade que as demandas e os problemas políticos podem suscitar em sociedade compostas por múltiplas variantes étnicas, culturais, de

gênero, de religião e de critérios éticos quanto à definição da boa vida³³. Mas, por outro lado, o autor constata, como já visto, pavimentando o solo teórico sobre o qual se erige a democracia deliberativa, que o poder legítimo se engendra nas práticas comunicativas coloquiais ocorrentes na esfera pública do mundo da vida, validadas por meio da argumentação.

A deliberação pública, em Habermas, tem lugar nas associações, fóruns, espaços públicos e suportes de comunicação que permitem aos cidadãos debaterem acerca de normas e políticas, de tal modo que as comportas do seu acúmulo discursivo – gerado em conformidade com o agir comunicativo – abrem-se para o sistema estatal, que deve ser poroso e sensível à influência dos fluxos comunicacionais advindos das deliberações públicas ocorrentes no mundo da vida.

No esquema acima apresentado, ganha destaque a categoria “esfera pública”, como espaço oriundo do mundo da vida e que se conecta, como em um sistema de eclusas, com o sistema político, nutrindo-lhe dos fluxos comunicativos aptos à constituição do poder político. Trata-se do âmbito onde os cidadãos deliberam e atuam comunicativamente, de modo a levarem para o sistema do Estado, conduzido pelo meio do poder, entendimentos racionais, produzidos segundo o triunfo apenas do melhor argumento.

Para o Habermas de *Direito e Democracia: entre Faticidade e Validade*, não é o Estado (e seus processos decisórios formais) que se orienta para o consenso ou que pretende institucionalizar procedimentos nos quais só seriam válidas as práticas de desinteressada troca argumentativa, como sugerem os que entendem que a democracia deliberativa habermasiana olvida a complexidade social e estaria atada a um compromisso moral empiricamente irrealizável.

O que se propõe é um sistema de direitos que preserva a integridade das pessoas, de modo que todos possam contribuir na esfera pública³⁴ geral. Esta, por definição, é mais

³³ Se a prática política preconizada pelo autor concebesse apenas o agir comunicativo e as ações orientadas ao consenso, tratar-se-ia de um caso de pensador irremediavelmente contraditório, uma vez que, como se sabe, esse é o mesmo filósofo que escreveu o artigo “Bestiality and Humanity”, em que se defende o ataque perpetrado pelas potências ocidentais, sem aval da ONU, contra alvos civis e militares em Kosovo (cf. HABERMAS, 1999). É certo que a posição ali sustentada pelo autor pode ser refutada de uma leitura interna da respectiva obra. Mas é igualmente certo que, para defender ataques militares sem respaldo jurídico-normativo, Habermas jamais seria um teórico político ingenuamente contrário a qualquer espécie de agir *racional-com-respeito-a-fins*, inobstante o contexto.

³⁴ Uma formulação sintética do conceito de esfera pública geral na obra *Faticidade e Validade* pode assim se expressar: “A esfera pública é uma “estrutura intermediária” que faz a mediação entre o Estado e o sistema político e os setores privados do mundo da vida. Uma “estrutura comunicativa”, um centro potencial de comunicação pública, que revela um raciocínio de natureza pública, de formação da opinião e da vontade política, enraizada no mundo da vida através da sociedade civil. A esfera pública tem a ver com o “espaço

anárquica e aberta à deliberação de qualquer tema. Inclusive, forjam-se em seu interior problemas e questões que não são captados pela agenda do poder administrativo, para o qual são conduzidas após sua densificação, seu equacionamento e sua circulação de modo informativo e coletador de razões e argumentos na livre e informal deliberação na esfera pública (cf. HABERMAS, 1997)³⁵.

Conclui-se que a versão ortodoxamente habermasiana³⁶ da democracia deliberativa, uma das mais exigentes variantes dessa corrente teórica sob o prisma normativo, não entende que a política seja apenas um intercâmbio desinteressado entre os melhores argumentos, como tampouco propõe que o único fim válido dos processos decisórios é o consenso. A orientação para o consenso e o agir comunicativo têm espaço, fundamentalmente, na esfera pública, de onde surgem as formulações que, posteriormente, ganham o mundo do poder administrativo.

Encarece-se que em Joshua Cohen, para quem a “deliberação ideal” não obedece ao modelo dual habermasiano³⁷, tampouco faz sentido sugerir que tudo é uma questão de consenso e de subtração dos interesses particulares. Como bem lembra o próprio autor, “em geral, nem mesmo um procedimento deliberativo ideal produzirá um consenso” (COHEN, 2007, p. 123) e, ainda, “[a] democracia deliberativa também não se caracteriza pelo pressuposto de que a discussão pública pretende mudar as preferências dos outros cidadãos”

social” do qual pode emergir uma formação discursiva da opinião e da vontade política. No seu bojo colidem os conflitos em torno do controle dos fluxos comunicativos que percorrem o mundo da vida e a sociedade civil e o sistema político e administrativo. A esfera pública constitui uma “caixa de ressonância”, dotada de um sistema de sensores sensíveis ao âmbito de toda sociedade, e tem a função de filtrar e sintetizar temas, argumentos e contribuições, e transportá-los para o nível dos processos institucionalizados de resolução e decisão, de introduzir no sistema político os conflitos existentes na sociedade civil, a fim de exercer influência e direcionar os processos de regulação e circulação do poder do sistema político através de uma abertura estrutural, sensível e porosa, ancorada no mundo da vida.” (LUBENOW, 2010). Para uma narrativa sucinta da trajetória desde a esfera pública literária burguesa, em direção à esfera pública política, chegando-se ao contexto de decadência e, enfim, à retomada dessa categoria por Habermas, confira-se Habermas (1992a; 1992b) e Lavallo (1997). Esse tema será abordado de modo mais claro e abrangente na primeira seção do terceiro capítulo, adiante.

³⁵ Para uma apresentação detalhada e consistente acerca do modo como Habermas propõe um modelo dual, amparado no binômio centro (Estado, instituições) / Periferia (esfera pública, opinião) da legitimação democrática que flui desta para aquele, confira-se FARIA, 2000. Veja-se, ainda, no mesmo trabalho, uma aprofundada exposição acerca da relação entre democracia deliberativa e complexidade social, acompanhada por uma definitiva sistematização das variações ocorrentes entre as apreensões de Habermas, Cohen e Bohman quanto à questão.

³⁶ Recorre-se aqui ao advérbio *ortodoxamente* porque, em alguma medida, mesmo que seja quanto ao conceito de deliberação racional e à centralidade do discurso, toda a democracia deliberativa é tributária da obra de Habermas. Um forte indício da gênese habermasiana de toda a democracia deliberativa é que mesmo os autores, como Bächtiger *et. al.*, que se referem a uma versão extra-habermasiana do modelo, se apressam em filiar a esta corrente, em sua fase madura, ninguém menos do que Jürgen Habermas (cf. BÄCHTIGER *et. al.*, 2009).

³⁷ Para uma abordagem crítica da democracia deliberativa de Joshua Cohen segundo Habermas, confira HABERMAS, 1997, p. 28-33 e, ainda, FARIA, 2000. Em brevíssimo resumo, constata-se que Habermas objeta em Cohen a não previsão de um elo entre a opinião pública informal e os processos decisórios do sistema político, conduzindo o modelo do estadunidense a uma incompletude. Por outro lado, para uma crítica cunhada por Cohen à democracia deliberativa habermasiana, confira-se COHEN, 1999 e, novamente, FARIA, 2000.

(COHEN, 2007, p. 122).

Também uma versão pragmático-transcendental, proposta por Karl-Otto Apel³⁸, antes de pragmático-linguística, da ética do discurso que ancora a política deliberativa habermasiana é enfática ao não reduzir a política ao discurso desinteressado conduzido entre seres racionais, livres e iguais, movidos estritamente pela força dos melhores argumentos e orientados unicamente à busca de consensos. O autor procura dividir a ética do discurso – ou seja, a atitude ética subjacente à ação comunicativa, esperada na prática de deliberação – a uma “parte A” e uma “parte B”³⁹, sendo aquela atinente à justificação e esta concentrada sobre a aplicação. Para o autor, no contexto de aplicação das decisões produzidas em conformidade com os exigentes critérios do princípio U, acima apresentado, pode se fazer necessária a imposição de práticas associadas à ação estratégica, que, contudo, logram garantir as condições de igualdade e de mútuo respeito que se espera da “parte A”.

Tratar-se-ia, assim, da ideia de ação-estratégica-contra-estratégica, desenvolvida por Apel como a prática necessária à imposição de um ambiente fático-institucional que assegure a ocorrência de procedimentos condizentes com as rígidas exigências da ética do discurso que se espera nos contextos de justificação associados à “parte A”. O autor entende que, na ação estratégica-contra-estratégica, práticas como mentir ou matar podem se revelar necessárias, desde que orientadas à abertura de espaços discursivos amplamente inclusivos e que se encontrem bloqueados, como, por exemplo, se dá com os interesses e argumentos de povos do terceiro mundo nos diálogos e negociações sobre políticas globais/internacionais (cf. APEL, 2000). Na ação-estratégica-contra-estratégica, medidas de força e de coerção se justificam à luz da ética do discurso, quando orientadas à superação de crises. De modo complementar e necessário, tais medidas se justificam também para a formatação de condições institucionais que garantam a incolumidade da “parte A” da ética do discurso, como, no exemplo oferecido pelo autor, poderia ocorrer mediante o estabelecimento de uma ordem jurídico-política global, por meio de sanções que garantam igualdades de condições entre povos e Estados (cf. APEL,

³⁸Trata-se de uma das principais influências sobre a obra de Habermas, cujos estudos em filosofia da linguagem, teoria dos atos de fala e ética do discurso foram decisivos sobre os seus passos teóricos e filosóficos, como expressamente reconhece o autor (HABERMAS, 2007). No terceiro capítulo, este tema será retomado pormenorizadamente.

³⁹ Como afirma o próprio Habermas: “Quando fala sobre a aplicação – a “parte B” da ética do discurso – o que Apel tem em mente é (...) [o] tipo de praxe que visa à promoção daquelas condições cuja realização já está pressuposta no discurso prático regular: em primeiro lugar, as condições econômicas, sociais e culturais que garantam uma participação abrangente e competente de todos os que podem ter algum interesse no discurso prático; e- em segundo lugar, a condição de que cada parte disposta a aceitar as normas intersubjetivamente reconhecidas possa contar com que todas as demais partes interessadas se comportem da mesma maneira” (HABERMAS, 2007, p. 25).

2000).

Os exemplos acima indicam, senão atestam, que o modelo normativo deliberativo de democracia – e, igualmente, seu pavimento filosófico na ética do discurso e na ação comunicativa - em sua “primeira geração” (ELSTUB, 2010), ou “tipo 1” (BÄCHTIGER et. al., 2009), jamais pretendeu expurgar de modo absoluto a ação teleológica do âmbito da política. Tampouco se propôs a eliminar, em qualquer caso, preferências subjetivas em favor da necessária produção de consensos.

Estabelecidas as ressalvas acima, fica delimitado o terreno analítico para que se introduza o debate referente às oscilações que os teóricos do modelo normativo deliberativo de democracia vêm a propor, ao longo dos anos, quanto à elaboração de formatos ou derivações dessa corrente da teoria democrática contemporânea que logrem ser mais realistas ou empiricamente mensuráveis. Como afirma Cláudia Feres Faria, a teoria deliberativa experimenta, ao longo dos anos, significativas transformações que a distanciam de seus primórdios nos escritos de Habermas e Cohen. Influenciadas por farto material de pesquisa empírica, dedicada principalmente ao estudo dos novos arranjos institucionais participativos, tais mudanças sugerem “novos elementos que, embora criativos do ponto de vista metodológico – uma vez que oferecem novas ferramentas para dar conta da realidade que buscamos analisar – não são neutros do ponto de vista analítico” (FARIA, 2010, p.4).

As duas subseções abaixo discutem brevemente esse debate dos giros experimentados pela democracia deliberativa. Aborda-se desde o momento habermasiano (quando, lembremos, um profundo rigor filosófico cuidava da relevância empírica de modelos normativos de democracia, ou da diferença entre a esfera pública e o mercado), até o quadro definido por Dryzek como “virada empírica”. Este vem associado a uma extensa ampliação do espectro semântico da ideia de deliberação pública (cf. BÄCHTINGER et. al., 2009; MANSBRIDGE et. Al, 2009 e FARIA 2010), que, assim, distanciou-se da sua gênese na teoria crítica. Hoje, a chamada “virada empírica” chega a ser seriamente discutida como um “produto”, objeto de “comercialização”, em forma de pacotes, treinamentos e consultorias deliberativas, consoante não apenas descrevem, mas, mesmo que sob cosméticas ressalvas, elogiam Carolyn Hendriks e Lyn Carson (cf. HENDRIKS & CARSON, 2008)⁴⁰.

⁴⁰ Confira-se o seguinte excerto do artigo acadêmico em que se reconhece e, mesmo que timidamente, é enaltecida a democracia deliberativa (páginas atrás classificada neste trabalho, em cores gramscianas, como contra-hegemônica) como um produto a ser vendido no mercado: “Based on our Australian experiences we suggest that the commercialization of deliberative ideals appears to have been far more productive than deliberative theorists would predict. In particular, the commercialized realm of deliberative practice does not (yet) appear to have distorted the communicative conditions of micro deliberative forums.” (HENDRIKS &

Com efeito, entre a aplicação para o campo político de uma filosofia nativa da Teoria Crítica frankfurtiana e um produto de consultoria e treinamento a ser oferecido no mercado, a democracia deliberativa sofreu relevantes alterações ao longo dos tempos. Seria inevitável, assim, que tivessem lugar inúmeras reconsiderações acerca do tipo de ação válida nos contextos deliberativos (ou seja, nos processos de deliberação pública enquanto tais, conforme outrora concebidos na esfera pública habermasiana ou na deliberação ideal de Cohen).

Na esteira da ampliação semântica a implicar uma extensão do rol de ações válidas na deliberação pública, abordam-se, em seguida, os seguintes temas: 1) primeiramente, discute-se o papel que as acepções mais recentes da democracia deliberativa emprestam às condutas alheias à ação comunicativa e à ética do discurso na deliberação pública e; 2) posteriormente, questiona-se a compatibilidade entre os intercâmbios comunicativos próprios às exigências normativas da deliberação e as ações de ativismo direto conduzidas por movimentos sociais e partidos antirregime nas sociedades complexas e plurais de nossos dias.

1.3.1: Para Além (ou Aquém?) do Agir Comunicativo: a expansão do “ideal deliberativo” e a incorporação de novas práticas pela atual geração da teoria da democracia deliberativa

Desde que a teoria política deparou com os óbices à legitimidade das decisões públicas observados em sociedades tendentes à totalização pelo mercado ou pela burocracia, de modo a buscar na energia discursiva da sociedade civil e dos movimentos sociais um alento, consubstanciado em um repositório de práticas e de interações que não se submetiam aos códigos do poder ou do dinheiro, inúmeras edificações institucionais e societais tiveram lugar. Experiências associadas à participação dos cidadãos em fóruns deliberativos (como os orçamentos participativos nos municípios brasileiros, as conferências promovidas pelo Governo Federal desse país e os conselhos de políticas públicas concentrados sobre temas como saúde ou cultura) multiplicaram-se. Paralelamente, ganhou corpo uma nova agenda de pesquisas em ciência política, caracterizada por Cláudia Feres Faria “não só pela defesa da institucionalização de novos arranjos participativos (...), como também pela análise das variáveis necessárias para tornar tais inovações catalisadoras de relações mais democráticas e justas” (FARIA, 2010, p.4). A conjugação entre uma releitura crítica sobre as elevadas expectativas depositadas sobre a sociedade civil (cf. FARIA, 2010) e o escrutínio empírico sobre espaços deliberativos institucionalizados conduziu a teoria da democracia deliberativa a

CARSON, 2008, p. 17).

se reposicionar em relação às suas tradicionais bases normativas. A partir daí, originou-se uma nova geração de estudos deliberacionistas, definida por Bächtiger et. al como “tipo 2” ou “extra-habermasiana”, para a qual “o projeto normativo é aberto e em fluxo contínuo” (BÄCHTIGER et. al, 2009)⁴¹.

Na esteira das novas perspectivas abertas ao deliberacionismo, tem-se que, se a tese de que a política deve ser complementada, mesmo no chamado contexto da justificação, por processos não deliberativos⁴² fora, outrora, emanada de teóricos externos à corrente deliberacionista, hoje essa leitura pode ser encontrada junto à produção teórica de cientistas políticos indubitavelmente pertencentes ao campo da democracia deliberativa.

O contexto acima pode ser emblematicamente evidenciado no artigo conjuntamente subscrito por nove expoentes da teoria da democracia deliberativa. Para eles, o entendimento “tradicional” de que a deliberação pública definir-se-ia em oposição às manifestações de autointeresse, barganha, negociação, voto e uso do poder (aqui entendido em sentido coercitivo) pode ser revista, sem prejuízo do ideal deliberativo que, nesse contexto, ganharia ampliado sentido, assim resumido: i) mover-se-ia da ênfase na razão, em direção à mútua justificação; ii) não haveria um resultado unívoco compatível com as melhores práticas deliberativas, de maneira a se reconhecer que a categoria “bem comum” seria cambiante; iii) a deliberação não precisaria se concluir em consenso, mas, por exemplo, poderia equacionar devidamente os conflitos, de modo a remetê-los para instâncias não deliberativas, como agregação ou “negociação cooperativa” e; iv) o autointeresse teria lugar na prática deliberativa, já que sua externalização e sustentação aumentaria o rol de elementos discursivos em debate e contribuiria para uma compatibilização entre a diversidade dos atores

⁴¹ Tradução livre. No original: “... scholars subscribing to type II deliberation hold that the normative project is open and ongoing”.

⁴² Um conhecido exemplo de chamado, oriundo de corrente teórica exógena, à incompletude das práticas deliberativas nos processos políticos contemporâneos, foi apresentado por Michael Walzer, para quem a política deveria compreender, além das trocas argumentativas entre jurisconsortes livres e iguais, as seguintes dimensões: i) educação política, inclusive aquela que a ética do discurso entenderia como “doutrinação”, como as práticas de *agitprop* dos velhos PC’s; ii) organização, ou seja, a ação orientada a garantir que as pessoas atuem de modo associativo e, recorrentemente, fiel à liderança, mais do que à deliberação; iii) mobilização; iv) demonstração, como passeatas e protestos públicos; v) declaração, como manifestos e cartas abertas; vi) debate, assim entendido como o confronto não necessariamente orientado pela ética do discurso entre posições pré-determinadas e inarredáveis esposadas pelos debatedores; vii) barganha; viii) *lobby*; ix) campanha; x) eleição; xi) angariação de fundos; xii) corrupção, que seria o único aspecto da política não-deliberativa proscrito por Walzer, mas por razões que não dizem respeito à sua incompatibilidade com os elementos de uma deliberação ideal; xiii) trabalho rotineiro, burocrático, como fazem os militantes de um partido, tal conforme o revolucionário que, na obra de Jack London “Os fuzis”, aceita como seu papel na revolução mexicana atuar na faxina da sede onde os insurgentes se reuniam (exemplo meu); e; xiv) governo, entendido como a prática de quem executa e implementa as decisões públicas, exercendo algo como a “parte nobre” do trabalho rotineiro. (cf. WALZER, 2007, p. 299-312).

livres e iguais envolvidos na deliberação (cf. MANSBRIDGE et. al., 2009).

Essa dilatação do ideal deliberativo, incorporada pela novel teoria, ora em clara ascensão, foi identificada, por esse conjunto de autores, como projetada em novas práticas, doravante concebidas como compatíveis com o ideal deliberativo e consideradas como desejáveis no contexto da deliberação.

São ações integradas ao conceito de “negociação deliberativa”, em que o autointeresse comparece, mas o emprego coercitivo do poder fica afastado (cf. MANSBRIDGE et. al., 2009). Abaixo, explicam-se essas “novas” ações admitidas por autores deliberacionistas contemporâneos como aceitáveis em processos deliberativos:

a) Convergência: ao longo do processo deliberativo, os participantes chegam a entendimentos comuns, ancorados nas mesmas razões. Todavia, inicia-se a deliberação em um quadro em que os interesses são compreendidos como rivais, provavelmente por falta de dados, informações ou melhores esclarecimentos sobre as posições de cada ator engajado na deliberação. Em seguida, nota-se que o interesse dos participantes do processo deliberativo é reciprocamente compatível, ou seja, convergente. A deliberação, assim, se coloca como espaço em que o autointeresse não apenas tem lugar, mas é descoberto, esclarecido e se revela convergente com os desígnios daqueles que, antes do processo de mútua justificação, seriam compreendidos como adversários ou rivais. O signo distintivo da convergência é a descoberta, por meio da prática discursiva, de que os agentes estão “do mesmo lado”, de maneira que seus interesses não se contrapõem (cf. MANSBRIDGE et. al., 2009).

b) Acordos Incompletamente Teorizados (*Incompletely Theorized Agreements*): Nesse caso, os participantes da deliberação iniciam o debate a partir de compreensões distintas e rivais e, como na convergência, concluem por uma decisão comum. Aqui, todavia, as razões de decidir adotadas pelas partes não são as mesmas. Trata-se de prática entendida como condizente com a transposição do ideal deliberativo de uma ênfase na razão para o apego à mútua justificação que, nesse caso, resulta em entendimentos substantivos comuns, ainda que por vias argumentativas diversas, como, frequentemente, se dá em julgamentos prolatados por órgãos colegiados do Poder Judiciário (cf. MANSBRIDGE et. al., 2009).

c) Negociação Integrativa: se o exemplo aplicável aos Acordos Incompletamente Teorizados são decisões de tribunais, a figuração adequada à negociação integrativa são os processos de mediação, em que, usualmente, as partes, após intercambiarem impressões, razões e argumentos, tendem a notar que desconheciam alguma terceira opção, diferente do interesse pré-determinado que cada uma ostentava, condizente com o atendimento ao mais

elevado *payoff* para todos (cf. MANSBRIDGE et. al. , 2009).

d) Negociações Completamente Cooperativas: Nessa hipótese, as partes aceitam, em favor de um entendimento, alternativas distributivas, mediante as quais todas se elevam para uma situação melhor do que a original, mas ainda assim inferior ao que desejavam *ab initio*. Os autores são enfáticos em apontar que essa prática só pode ser condizente com o seu novo ideal deliberativo se estiver ancorada apenas em justificações mútuas, antes de ameaças ou práticas correlatas (cf. MANSBRIDGE et. al. , 2009).

Adicionalmente às práticas acima apresentadas, que foram incorporadas ao próprio ideal deliberativo, os autores sustentam que, em inúmeras ocasiões, como demonstram os estudos empíricos, decisões pautadas estritamente na deliberação podem não ser alcançadas, ou, ainda que obtidas, correm o risco de não serem obedecidas. Em situações dessa natureza, entende-se que a política deve contar validamente com práticas democráticas não deliberativas, como o voto para fins de obtenção de decisões quando acordos deliberativos se revelam impossíveis, ou o uso do poder coercitivo para se garantir que todos atenderão ao conteúdo do que foi deliberado (em defesa correlata à ideia de “parte B” da ética do discurso, acima exposta) (cf. MANSBRIDGE, 2009).

Como se conclui da síntese acima tecida, o novo ideal deliberativo, gestado em contexto de um enfoque mais empírico e menos normativo sobre o modelo de democracia em tela, incorpora práticas inéditas ao contexto deliberativo e reconhece que outras condutas não-deliberativas (como votações agregativas) podem se revelar necessárias no mundo fático e concreto das decisões políticas. Por outro lado, o que se nota é que as maiores alterações sobre a democracia deliberativa não se situam propriamente no campo das conclusões obtidas pela atual geração da teoria, ou seja, no conteúdo das práticas válidas ou inválidas. Residem, fundamentalmente, na preocupação metodológica extrema com a operacionalidade empírica do modelo, bem como em sua projeção nas práticas institucionais efetivamente ocorrentes. Com efeito, um dos aspectos que a “virada empírica” deixa transparecer é a significativa preocupação com uma certa legitimação de instituições positivas, em especial aquelas erigidas sob inspiração do ideal deliberativo. O estudo sobre ações teleológicas no contexto da deliberação pública, todavia, compreende um espectro temático mais amplo do que esse. A discussão sobre o significado das práticas ativistas ou de protesto no modelo normativo em apreço, por exemplo, é um tema omitido por grande parte dos pesquisadores filiados à corrente teórica deliberacionista, mas nem por isso menos relevante como espécie do gênero temático atinente à relação entre agir *racional-com-respeito-a-fins* e democracia deliberativa.

Esse é o objeto da próxima subseção, em que práticas não deliberativas de ordem ativista serão discutidas *vis a vis* o modelo normativo de democracia que se inspira na ética do discurso.

O enfoque, assim, desloca-se para a perspectiva do exercício de liberdades civis e democráticas de apelo anti-institucional e contestador, antes de intrainstitucionais ou decorrentes da deliberação revisada para se constituir como política pública, ou mesmo como mercadoria. Na subseção seguinte, portanto, discute-se de que maneira o choque de realidade que permitiu à teoria deliberativa incorporar práticas aplaudidas pelo *status quo* e pela hegemonia liberal-capitalista, como negociações e manifestações de autointeresse, se projeta – se é que o faz - quanto a condutas ofensivas à hegemonia, como boicotes, marchas, ocupações e protestos. Em síntese, a relação entre o agir teleológico manifestado no ativismo e a democracia deliberativa é o tema a ser discutido adiante.

1.3.2 – Ativismo e Deliberação: vozes dissonantes dos públicos sem voz

Não há, na farta literatura sobre os processos atinentes a conquistas de direitos civis e sociais nos países capitalistas modernos⁴³, significativa objeção acerca da intensa correlação entre ativismo anti-institucional ou extrainstitucional, e a consolidação do binômio democracia / direitos humanos, definidor das ordens políticas prevalentes em nossos dias. A jornada de trabalho definida em lei, o sufrágio universal, a vedação ao tratamento desfavorecido aos negros, a liberdade de expressão e os direitos sexuais e reprodutivos são apenas alguns exemplos de atributos constitucionais dos Estados ocidentais contemporâneos que não podem ser suficientemente compreendidos, senão mediante uma intensa e estreita associação a termos como greves, barricadas, boicotes, marchas, manifestos e bloqueios⁴⁴. Sem ativismo e, de um modo dramático, sem perdas humanas e radicalizações efetivadas por ativistas, dificilmente as noções de direitos humanos e de liberdades civis, hoje quase naturalizadas no Ocidente, fariam parte do nosso repertório jurídico-político. Em resumo, a democracia e o constitucionalismo devem muito à prática de ativistas que agem às margens das instituições e que, frequentemente, não concebem seus adversários como interlocutores ou

⁴³ Por todos, confira-se o abrangente estudo de Geoff Eley (ELEY, 2002), não acidentalmente denominado *Forjando a Democracia*, em que se reconstrói a trajetória da esquerda européia entre 1850 e 2000, de maneira que se oferecem inúmeros exemplos e referências que fundamentam a tese da estreita relação entre lutas sociais (anteriores) e direitos constitucionais (consequentes).

⁴⁴ Como afirma Costas Douzinas: "The vote, the vote for women, basic laws to protect labour and stop discrimination and many other entitlements today taken for granted were the result of street protests, violence and riots. The abstract denunciation of protests for their violence combines the defence of the status quo with historical ignorance" (Douzinas, 2012, p. 47)

pares com quem devem se engajar em processos movidos apenas pela força do melhor argumento.

Os espaços públicos participativos no contexto dos quais é promovida e orquestrada a deliberação política, vicejantes a partir da queda das ditaduras de orientação stalinista, parecem ainda não ostentar o cartão de visitas⁴⁵ acima. Entre as diversas viradas experimentadas pela teoria e pela prática da política deliberativa (participativa, institucional, empírica, ou mesmo a “mercadológica” de Hendriks e Carson), pálidos são os resultados, em termos de direitos conquistados ou de transformações estruturais, susceptíveis de ser creditados na conta das práticas deliberativas, ao longo dos mais de vinte anos decorridos desde que os chamados arranjos participativo-deliberativos passaram a compor mais sistematicamente a paisagem institucional das democracias liberais.

Alguns exemplos referentes à realidade brasileira ajudam a justificar a – polêmica – tese acima sustentada. Transcorridos quase vinte e cinco anos desde as primeiras experiências de Orçamento Participativo no Brasil, nenhum efeito distributivo significativo pode ser detectado em tais práticas. Ao contrário, a maioria dos municípios continua a dedicar parcelas apenas simbólicas dos seus recursos para tais programas, enquanto seguem engajados em políticas de guerra fiscal que, no atacado, perpetuam as iniquidades orçamentárias que a deliberação deveria superar⁴⁶ (cf. TAVARES, 2008).

Também no que se refere às formas nacionais de participação social, vê-se que, inobstante seja empiricamente detectável uma forte correlação entre a produção legislativa e os resultados das deliberações ocorrentes em conferências nacionais (cf. SANTOS & POGREBINSCHI, 2011), o mesmo não se pode dizer quanto à associação entre uma inversão de prioridades governamentais, em especial sob o prisma orçamentário, e o acúmulo

⁴⁵ É certo, todavia, que já há estudos empíricos que têm lastreado conclusões como a seguinte: “há uma forte correlação entre participação e desempenho administrativo, em particular na área de políticas sociais (...) instituições participativas de alta intensidade têm um efeito positivo sobre as políticas públicas (...) uma maior intensidade de participação está associada a uma melhor organização do governo” (AVRITZER, 2010a, p. 48). Os exemplos, como se vê, estão circunscritos ao que Burawoy define como uma “sociologia para as políticas públicas” (cf. BURAWOY, 2010), o que entre em clara rota de colisão metodológica com os pilares alicerçados na teoria crítica próprios à democracia deliberativa.

⁴⁶ Contrariamente, confira-se: “Participatory democracy changed Brazilian politics in three important ways: it created a political process that included the poor in the political field; it created a process of inversion of priorities that gave the Brazilian poor access to public goods; and it allowed a new political group to come into politics from below.” (AVRITZER, 2010b). Proponho que uma leitura dos padrões orçamentários da União, dos estados e de municípios nos últimos vinte anos, associada a uma aprofundada análise das mudanças regressivas ocorrentes no sistema tributário e a uma avaliação do impacto da lei geral de direito financeiro promulgada em 2001 (Lei de Responsabilidade Fiscal) são suficientes para atestarem que não há qualquer inclusão, senão simbólica, dos pobres e de suas demandas no âmbito político, muito menos que se possa correlacionar com fóruns participativos. Ocorre, de fato, o inverso (cf. TAVARES, 2008).

discursivo e decisório das conferências. Ou seja, os padrões de arrecadação fiscal e de gastos públicos experimentados pela União não têm sofrido significativas oscilações em favor de assuntos debatidos nas conferências temáticas (como meio ambiente, assistência social, saúde e reforma agrária). A premissa – aqui adotada - de que todos os direitos são positivos (HOLMES & SUSTEIN 1999) tem como corolário a ideia de que toda ação política efetiva encerra uma expressão em termos fiscais⁴⁷. Há, pois, que se investigar de modo mais detalhado e profundo a razão pela qual a inclusão de minorias em espaços discursivos e a consequente produção legislativa como resultante destes fóruns não significou, igualmente, uma alteração, sequer sutil, nos padrões de tributação preponderantemente sobre o trabalho e de afetação de recursos preponderantemente ao capital com que opera a União no Brasil (TAVARES, 2008). Em suma, idosos, negros, homossexuais, ambientalistas, radiativistas e toda uma legião de atores sociais foram aos espaços públicos decisórios, discutiram, chegaram a conclusões, influenciaram a promulgação de leis e... Dez anos depois o Estado permanecia com semelhantes padrões financeiros, tributando trabalho e financiando o capital, por meio de sua grande prioridade orçamentária (os juros da dívida pública), sem recursos para aumentar significativamente a viabilização material dos direitos pleiteados pelos supracitados grupos sociais.

Com esses elementos, pretende-se, aqui, antes de se desqualificar os espaços públicos participativos como conquistas e avanços democráticos, chamar-se a atenção, por contraste, para a magnitude da dependência entre inclusão política, conquista efetiva de avanços e ativismo anti-institucional.

Ademais, é a própria emergência de temas na esfera pública, seguida de um debate em que os participantes intercambiam impressões sobre distintas questões, de modo a deliberarem segundo os parâmetros da ética do discurso, uma matéria em que a balança nem sempre pende a favor da deliberação, mas tende a recomendar o ativismo anti-institucional como ação mais

⁴⁷ Para a compreensão do Estado capitalista e das relações políticas que o dizem respeito, a constatação de J. Schumpeter, segundo a qual “tudo o que acontece tem um reflexo fiscal” permanece válida e atual. Confira-se: “the public finances are one of the best starting points for an investigation of society, especially though not exclusively of its political life. The full fruitfulness of this approach is seen particularly at those turning points, or better epochs, during which existing forms begin to die off and to change into something new, and which always involve a crisis of the old fiscal methods. This is true both of the causal importance of fiscal policy (insofar as fiscal events are an important element in the causation of change) and of the symptomatic significance (insofar as everything that happens has its fiscal reflection)” (SCHUMPETER, 1991, p. 101). Não é em número de leis (indicador desprovido de materialidade e próprio a todo tipo de aleatoriedade, como, por exemplo, a equivalência normativo-deontológica de uma lei com trinta artigos em relação aos mesmos comandos prescritivos em dez leis com três artigos), mas em impacto orçamentário (medida da atuação estatal quanto a políticas públicas e normas atinentes a quaisquer direitos, sejam sociais, sejam os assim-chamados simbólicos) que se mede a extensão e o significado de um novo mecanismo decisório.

adequada. É razoável e verossímil propor a hipótese de que práticas ativistas, como ocupações de imóveis urbanos que não cumprem sua função social, tendem a animar os debates na esfera pública de forma mais intensa e discursivamente inclusiva do que fóruns participativos direcionados ao mesmo tema, como um orçamento participativo da habitação⁴⁸.

Diante da argumentação acima tecida, poderia se supor que, assim como os teóricos da democracia deliberativa têm se concentrado, influenciados por dados empíricos, sobre a ampliação do ideal deliberativo com vistas a se albergar novas práticas não-comunicativas, intensa produção empírica e teórica está a se dedicar à relação entre ativismo anti-institucional e deliberação pública. Não é o caso, contudo. Escassa é a literatura sobre o tema e praticamente nula é a produção empírica que tenta medir os efeitos de ações diretas ou demonstrações públicas na instauração e na qualidade da deliberação. Como “fração dominada da classe dominante” (cf. BOURDIEU & PASSERON, 1975), a intelectualidade que conforma o *main stream* deliberacionista se concentra cada vez mais em aproximar seus conceitos e formulações das forças dirigentes do Estado e do mercado, mas não parece ter o mesmo ânimo em relação aos movimentos e práticas emanados dos setores dominados ou subalternos. A seguir, portanto, apresenta-se uma breve nota dos principais conceitos e argumentos presentes em um debate ainda marginal na teoria da democracia deliberativa, atinente à relação entre ativismo (agir teleológico) e deliberação (agir comunicativo).

Primeiramente, vê-se que no projeto teórico de Jürgen Habermas está presente o entendimento de que ações típicas de ativistas, como a desobediência civil e os protestos não violentos⁴⁹, podem fomentar o debate no âmbito da esfera pública e, ademais, restituir o Estado à atuação em conformidade com o *medium* do direito, nas hipóteses em que tal liame se rompe. Confira-se, nesse sentido, o seguinte trecho da obra *Faticidade e Validade*, em que o autor, referindo-se às esferas públicas *liberais*, não institucionalizadas, por onde correm,

⁴⁸A cidade de Belo Horizonte, em Minas Gerais, pode render proveitosos estudos empíricos sobre a questão, ao tempo em que se trata de município onde coexistem movimentos de luta pelo direito à moradia e uma política de OP habitacional. Aferir o impacto de cada prática na esfera pública e a qualidade discursiva dos OP's em relação às assembleias de ocupações são dois exemplos de medições sócio-empíricas que podem contribuir para uma compreensão mais clara da relação entre ativismo e participação social. A hipótese aqui sustentada é que, antes do surgimento dos movimentos de ocupação urbana, a questão habitacional da cidade não alcançava a esfera pública, de modo que o OP seria insuficiente para que o assunto chegasse a âmbitos como jornais, espaços de convivência, escolas e debates informais entre os cidadãos.

⁴⁹ Habermas não chega a definir violência, mas, em grau de coerência com a tradição humanista, concebe-se, neste trabalho, que a ação violenta tem sempre como destinatárias pessoas humanas, antes de coisas. Assim, se alguém destrói a casa em que outrem reside, tem-se uma violência contra a pessoa que, então, foi ofendida na paz e na dignidade do seu lar. Se alguém destrói uma agência bancária, sem deixar feridos, por outro lado, não há como definir essa ação como violenta, a menos que se entenda que a agência e os bens ali contidos podem ser objeto de atos violentos, ou seja, podem sofrer, sentir dor etc. Não há marco lógico ou filosófico que autorize tão largo passo em direção à vivificação de objetos inanimados.

entre outros fluxos comunicacionais, desde protestos até atos de desobediência civil⁵⁰, assim se reporta a esta extrema modalidade de ativismo:

O último meio para conferir uma audiência maior e uma influência político-jornalística aos argumentos da oposição consiste em atos de desobediência civil, os quais necessitam de um alto grau de explicação.

(...)

A justificação da desobediência civil apoia-se (...) numa compreensão dinâmica da constituição, que é vista como um projeto inacabado. Nesta ótica de longo alcance, o Estado democrático de direito não se apresenta como uma configuração pronta, e sim, como um empreendimento arriscado, delicado e, especialmente, falível e carente de revisão, o qual tende a *reatualizar*, em circunstâncias precárias, o sistema dos direitos (...). (HABERMAS, 1997, p. 117-118).

Em que pese a preocupação que Habermas demonstrou com a desobediência civil e os protestos anti-institucionais na obra que tanto influenciou os rumos da democracia deliberativa, de modo a se referir a um tema que exige “alto grau de explicação”, o assunto voltou a ser sistematicamente considerado somente em 2001, quando, de uma perspectiva externa ao campo deliberacionista, Iris M. Young⁵¹ o abordou.

O estudo empreendido pela autora partiu da premissa, acima já encampada, de que a teoria democrática contemporânea não costuma fazer justiça a práticas de corajosos ativistas, que já presentearam a humanidade com fundamentais conquistas. Disposta a enfrentar essa lacuna, em especial no que se refere à relação entre deliberação e ativismo, Iris Young percebe uma resistência dos ativistas ao engajamento em práticas deliberativas e passa a, dialogicamente, cogitar dos argumentos oferecidos em favor do ativismo contra a deliberação e vice-versa.

De saída, Young já recomenda precaução quanto ao consenso da teoria deliberativa segundo o qual arranjos deliberativos se revelam, sempre, uma medida recomendável em sociedades pautadas por desigualdades estruturais (cf. YOUNG, 2001). Sob essa premissa crítica são apresentados os argumentos da autora.

⁵⁰ A delimitação do problema aqui discutido impede um aprofundamento sobre a questão da desobediência civil em Habermas e, por extensão, na democracia deliberativa. Remete-se o leitor, quanto à questão, a um profícuo estudo teórico de White e Farr, que tentam retomar o tema sob uma perspectiva interna ao deliberacionismo e para quem “a mature democracy, from the perspective of the communicative paradigm, is one in which civil disobedience must be widely tolerated (WHITE & FARR, 2012, p. 42).

⁵¹ O debate que Young estabelece tem como objeto fóruns e espaços orientados à deliberação pública, o que, então, não contempla a ideia mais “pura” de deliberação, a defini-la como a prática coloquial ocorrente na esfera pública do mundo da vida, orientada pelo agir comunicativo. A relação entre esta e o ativismo é ainda mais ausente da bibliografia, mesmo porque implica um questionamento mais profundo à teoria da ação de Jürgen Habermas, que será criticamente apreciada no terceiro capítulo.

Primeiramente, Young reproduz o que julga ser a maneira como o participante de fóruns político-deliberativos (como OP's, conferências e conselhos) vislumbra o ativista anti-institucional. Na visão daquele, este não adotaria um comportamento muito diferente do que é exercido por grupos de interesses, de modo que agiria sem significativas preocupações com argumentos ou com a racionalidade, mas estaria estritamente orientado à consecução do seu autointeresse. Essa maneira de se conceber o militante anti-institucional, entretanto, parece não corresponder à realidade de ambientalistas, midiativistas, integrantes de partidos da extrema esquerda, ou sujeitos políticos congêneres. Young lembra que, diferentemente dos grupos de interesses, como federações empresariais ou sindicatos acoplados à burocracia estatal, o ativista tende a se engajar em causas que não necessariamente o favorecem pessoalmente. Um exemplo disso são os protestos conduzidos por estudantes contra, por exemplo, a presença do Presidente estadunidense em países como Chile, Argentina e Brasil. Tais ativistas se envolvem na busca por adeptos e no convencimento dos cidadãos em favor de causas que reputam como universalistas, em uma medida que não se coaduna com o *modus operandi* dos grupos de interesses (YOUNG, 2001). Em resumo, não é exato submeter o ativista, em função da circunstância de não deliberar em espaços pré-constituídos para tal, à mesma categoria sociotaxonômica dos grupos de interesses, haja vista que aquele não é sequer necessariamente autointeressado e, ademais, pretende convencer a universalidade dos sujeitos acerca da pertinência de sua causa.

Outra objeção à prática dos ativistas mencionada por Young se reporta ao fato de que tais militantes se recusam a participar de fóruns nos quais são incluídos formalmente, de modo que, acaso objetassem apenas os espaços aos quais não têm acesso, como reuniões da OMC ou cúpulas presidenciais, ainda estariam a agir de modo racional e justificável. Ao não atuarem, todavia, em ambientes nos quais sua presença é franqueada (como OP's e Conferências) os ativistas agiriam, segundo uma leitura arquetípica conferida por Young ao deliberacionismo, de modo não válido. Em relação a essa possível crítica, Young constata que há acordo entre ativistas e democratas deliberativos quanto ao fato de que os espaços decisórios devem ser abertos a todos os interessados. A autora, contudo, pondera que os deliberacionistas deixam o trem do ativismo na estação da inclusão meramente formal dos participantes em debates públicos.

No entender de Young, em sociedades pautadas por iniquidades estruturais – como aqui entendemos ser o caso de todas as sociedades capitalistas –, não é suficiente ou equânime a simples inclusão de pessoas que se definem por recursos cognitivos, tempo livre,

reconhecimento simbólico e aptidões argumentativas díspares em espaços discursivos. Ao declarar que o ativista conta com lastro racional quando se recusa a ingressar em espaços onde nem todos contam com as mesmas condições argumentativas, a autora parece caminhar nos trilhos da teoria que dispõe sobre condições econômicas, recognitivas e cognitivas estruturantes, mais do que sobre espaços formais, para que o princípio democrático se efetive⁵².

A ideia de que espaços apenas formalmente igualitários, abertos à livre discussão entre participantes estruturalmente desiguais, reforça, antes de superar, as estruturas de estratificação e de dominação, parece ressoar a ampla tradição do pensamento marxista ocidental. Por exemplo, a variante gramsciana dessa corrente propõe que o princípio democrático pressupõe acesso a recursos cognitivos que permitam a todos agirem como governantes (cf. GRAMSCI, 2010, p. 50) e, ademais, não pode se realizar apenas por meio de um suposto livre debate, inserido artificialmente como igualitário, em um mundo onde as opressões e desigualdades anteriores ao fórum discursivo já estão postas. A crítica de Young, ademais, parece seguir os passos do conceito de “Tolerância Repressiva”, desenvolvido por H. Marcuse, companheiro de Habermas no Instituto de Pesquisas em Frankfurt, para denunciar a dominação que pode estar oculta sob o biombo da igualitária abertura para a deliberação. Confira-se, a tal respeito, a seguinte passagem do autor mencionado:

Sob um sistema constitucionalmente garantido e (geralmente e também sem muitas e claras exceções) praticado, são toleradas liberdades e direitos civis, a oposição e a dissensão, a menos que elas propaguem a violência e/ou a exortação para a organização da subversão violenta. A hipótese subjacente é de que a sociedade estabelecida é livre, e que nenhum aprimoramento, até mesmo uma mudança na estrutura e nos valores sociais, ocorreria no curso normal dos eventos, preparados, definidos, e testados na discussão livre e igualitária, na feira aberta de idéias e bens.

(...)

Justamente por isso, essas minorias que se esforçam por uma mudança do todo propriamente dito, sob ótimas condições que raramente prevalecem, serão deixadas livres para deliberar e discutir, para falar e reunir-se - e serão deixadas inofensivas e desamparadas diante da maioria subjugadora que milita contra a mudança social qualitativa. Essa maioria é firmemente fundamentada na crescente satisfação das necessidades e da co-ordenação mental - e tecnológica - a qual testemunha o desamparo geral de grupos radicais em um sistema social que funciona - bem. (MARCUSE, 2007, p.37-38)

A recusa do ativista, com efeito, não reside apenas em protestar ou mesmo boicotar os

⁵² Confira-se, a esse respeito, Fraser (2007).

espaços onde não pode entrar ou nos quais não tem acesso à palavra. A ideia é mais profunda e crítica a inclusão apenas formal. Esta é entendida no glossário marcusiano como artefato de “tolerância repressiva”, a igualar os estruturalmente desiguais em um espaço deliberativo supostamente neutro, de modo a se legitimar e se perpetuar as desigualdades.

Na contenda entre ativistas e deliberacionistas, Young prossegue para constatar que, em regra, os espaços deliberativo-participativos institucionalizados são instaurados com regras e limites já pré-definidos e inalteráveis nos termos da própria deliberação. Assim, por exemplo, um fórum participativo sobre a habitação não tem atribuição para rever prioridades orçamentárias e, por exemplo, retirar benefícios fiscais concedidos a grandes construtoras que financiam eleições, em favor da construção de moradias populares. Um espaço deliberativo dedicado a direitos sobre a comunicação social não teria atribuição para dispor sobre os critérios governamentais de distribuição do espectro de radiofrequência, ou sobre a maneira como as despesas governamentais com publicidade seriam distribuídas entre diferentes veículos. Uma conferência orientada à questão ambiental não seria apta a questionar o volume de dispêndio energético, já que estaria fora da sua alçada dispor sobre a taxa de crescimento desejada para o Produto Interno Bruto de um determinado país. Em síntese, o argumento das iniquidades estruturais formulado por Young se estende para enunciar que, em regra, ativistas se recusam, justificadamente, a ingressar em fóruns deliberativos, porquanto se o fizessem estariam apenas a legitimar políticas e normas cuja essência já fora petrificada em fóruns nada porosos à participação ou mesmo à influência do conjunto dos cidadãos. Ou seja, Young propõe que as deliberações, em geral, já partem de premissas inaceitáveis, de modo que não resta ao ativista alternativa, senão rechaçá-las. (cf. YOUNG, 2001).

Finalmente, Iris M. Young observa que os estudos sobre democracia deliberativa e a prática que se inspira em tais formulações têm sido pouco atentos para duas categorias cruciais no pensamento crítico moderno: ideologia⁵³ e, principalmente, hegemonia (YOUNG, 2001).

Assumir que o ativismo anti-institucional possui menos legitimidade racional e argumentativa do que os espaços deliberativos promovidos por mercado, Estado ou pelo terceiro setor, implicaria não extrair todas as consequências da ideia de que não apenas em âmbito sistêmico, mas precisamente na “sociedade civil”, nem sempre é possível a ocorrência de livres trânsitos argumentativos entre sujeitos racionais e iguais. Ora, também nessa esfera

⁵³ O modo como Habermas se desvencilha do problema da ideologia em sua teoria do agir comunicativo será criticamente discutido no terceiro capítulo.

opressões estruturais impedem a igualdade discursiva, como já alertara Gramsci na primeira metade do século XX, ao dispor sobre o papel cumprido pelos intelectuais orgânicos da classe dominante:

Por enquanto, podem-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos vulgarmente designados como “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico” (...) Os intelectuais são os “prepostos” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) obtida pelo grupo dominante por causa de sua posição e sua função no mundo da produção (GRAMSCI, 2010, p. 21)

Os estudos mais recentes sobre a democracia deliberativa tendem a naturalizar os espaços decisórios em que discussões sobre normas ou políticas públicas são produzidas, de modo que não se concentram, empírica ou teoricamente, sobre o impacto da hegemonia (para se ater a Gramsci), ou dos processos de violência simbólica mediante ações pedagógicas efetivadas por autoridades pedagógicas (para se reportar aos estudos de BOURDIEU & PASSERON, 1975)⁵⁴. Desse modo condições para que ocorra a ação comunicativa tendem a ser negligenciadas. Estas situam-se, muito frequentemente, fora dos próprios limites da deliberação, como sugere o conceito apeliado de agir estratégico-contrário-estratégico, que parece ser o agir usualmente efetivado por ativistas anti-institucionais. O debate sobre deliberação e ativismo permite uma antevisão do tema deste trabalho, ao evidenciar omissões e tomadas de posição ocorrentes no seio da teoria da democracia deliberativa que lhe subtraem criticidade.

Apresentada a força do argumento ativista, que não se reporta à deliberação enquanto tal, mas à ausência de condições para que tal prática ocorra nas sociedades contemporâneas, é pertinente a síntese formulada por Cláudia Feres Faria quanto ao tema, a dispor que “a opção

⁵⁴ Não há dúvidas de que os autores em questão guardam importantes distinções entre suas concepções sobre o papel e o sentido sociais da intelectualidade. Basta uma referência ao desencanto reprodutivista de Bourdieu e Passeron em relação à elevada conta em que Gramsci tem o intelectual orgânico do proletariado para se indicar a profundidade desta clivagem. Este dado apenas reforça o argumento teórico aqui desenvolvido, de modo a indicar que um amplo espectro afiliado ao conhecimento crítico ou reflexivo autoriza ou respalda a tese de Young, ora assumida. Para uma comparação crítica entre Bourdieu e Gramsci quanto ao papel dos intelectuais, confira-se BURAWOY, 2010.

pelo método discursivo é considerada prioritária, mas, uma vez que as condições ou os oponentes o rejeitam – seus procedimentos e os valores nele contidos – é possível recorrer a outras formas de ação (FARIA, 2010, p. 109).”

Equacionado o debate acerca de ações teleológicas em relação à democracia deliberativa, abre-se a via teórica, na esteira das tensões aqui apresentadas no contexto da relação entre ativismo e deliberação pública, para se abordar a questão da inclusão política em sociedades desiguais e conflituosas, como as contemporâneas, no contexto da deliberação pública. O tema se torna ainda mais relevante sob a perspectiva habermasiana da democracia deliberativa, uma vez que um relevante debate ressurte da discussão sobre a identificação da categoria esfera pública como um espaço neutro, ou, opostamente, como seletivo quanto a fatores como classe, gênero e raça. Este vasto assunto é, com todos os riscos de uma simplificação, brevemente discutido na próxima subseção.

1.4– Deliberação e inclusão política sob o marco habermasiano: da neutralidade da esfera pública aos *diasporic publics*

O debate sobre a relação entre o ativismo e a deliberação pública - acima conduzido - remete a uma discussão correlata, acerca dos pressupostos e da conformação estrutural das sociedades para que a democracia deliberativa de fato se constitua como um corolário da igualdade política e da legitimidade do poder, sob o reconhecimento do pluralismo razoável de valores e do alto nível de complexidade dos grupamentos sociais modernos. O problema que se apresenta conduz aos limites estruturais do próprio conceito de esfera pública política, categoria que, nos estudos de Habermas, tem sua origem associada à burguesia europeia do período entre o final do século XVIII e início do século XIX. Desdobrando-se da esfera pública literária e artística, expandiu-se em direção a esferas públicas plebeias e a discursos e formas de interação crítica próprias a contraculturas, subculturas e grupos excluídos ou minoritários.

Se a esfera pública habermasiana é uma categoria de gênese burguesa, moderna e ocidental, não há como negar que se trata de figura embainhada em suas cooriginárias, dentre as quais a dominação patriarcal (PATEMAN, 1993) e as relações colonialistas (QUIJANO, 2005). Como se expôs, a deliberação pública acontece, segundo o modelo habermasiano, em meio às redes informais das esferas públicas, que emergem para influenciar o sistema administrativo e condicionar-lhe a legitimidade. Deve-se, contudo, indagar-se sobre o caráter inclusivo e sobre a neutralidade das próprias esferas públicas.

Sob um marco de divisão sexual do trabalho já pré-definida e de um não tematizado confinamento do gênero feminino no espaço privado, como é possível propor que os discursos em circulação nos clubes, movimentos sociais, partidos, grupos de leitura, associações de bairros e espaços congêneres se constituam como o pano de fundo legitimador de uma democracia radical e centrada no discurso, se a própria – e tão moderna! - estruturação destes espaços já pressupõe uma sociedade patriarcal, em que o gênero feminino confina-se no espaço familiar e não emerge para o campo público? Habermas, em diálogo com as observações egressas do campo feminista, reconhece esse problema expressamente:

The exclusion of women has been constitutive for the political public sphere not merely in that the latter has been dominated by men as a matter of contingency but also in that its structure and relation to private sphere has been determined in a gender-specific fashion (HABERMAS, 1992b, p. 428)⁵⁵.

O autor responde à questão propondo um caráter permanentemente autorreformador das esferas públicas e, de um modo mais amplo, suas conformações como quintessencialmente autocríticas e autorreferenciais. Os discursos universalistas da esfera pública burguesa, assim, contariam com uma abertura para se transformarem a partir das pressões e lutas por inclusão. Isso se daria a ponto de irromperem para além dos limites estruturais e incluírem novos discursos, públicos e práticas, como as conquistas de direitos civis pelas mulheres e os movimentos de luta pela igualdade de gênero sugeririam (cf. HABERMAS, 1992b). A tese é de que as esferas públicas, conformadas em meio a um conjunto de liberdades constitucionais e de parâmetros regulatórios estabilizadores das desigualdades decorrentes do modo de produção capitalista, são passíveis de modificações em sua própria estrutura. Desse modo, não haveria uma luta contra a esfera pública enquanto tal, mas uma luta pela inclusão de públicos (como mulheres, latinos e negros) e por maior porosidade do sistema administrativo aos fluxos comunicacionais egressos desses meios. Problemas como o colonialismo e o patriarcado, por exemplo, não encerrariam uma crítica ao modelo das esclusas habermasiano, mas chamariam a atenção para a tematização, em meio às redes discursivas das esferas públicas, dessas questões.

É certo que a resposta – formalista – proposta por Habermas, não foi entendida como

⁵⁵ “A exclusão das mulheres tem sido constitutiva da esfera pública política não meramente no sentido que esta tem sido dominada por homens como uma questão contingencial, mas também no sentido de que a estrutura e a relação com a esfera privada tem sido determinada segundo uma forma enviesada quanto ao gênero” (tradução minha).

satisfatória para autores e ativistas associados a grupos estruturalmente não incluídos nos espaços públicos da modernidade ocidental capitalista. Nesse sentido é emblemática a contribuição, a partir do Sul, de dois autores latino-americanos. Leonardo Avritzer e Sérgio Costa compilam críticas e revisões ao modelo – de gênese branca, burguesa e patriarcal – habermasiano de esfera pública e propõem sua ampliação para a incorporação de práticas, linguagens, discursos e performances associados aos seguintes públicos:

New Publics (novos públicos): Avritzer e Costa resgatam uma primeira e relevante crítica ao modelo habermasiano de esfera pública, egressa da obra de Cohen e Arato, a constatar o surgimento de novos públicos que devem alterar a estrutura do espaço público e remetem a

meios culturais marcados pela produção e circulação de ideias e formas de vida pós-tradicionais, as quais colocam em movimento dinâmicas de inovação cultural e contestação dos padrões sociais estabelecidos no plano, por exemplo, das representações de gênero, das relações étnicas etc. (AVRITZER & COSTA, 2004, P. 710).

Subaltern Counterpublics (contrapúblicos subalternos): este conceito, extraído da obra de Nancy Fraser, parte da constatação de que as pessoas não ingressam em condições de igualdade na esfera pública, uma vez que esta “em sua própria formação (...) apresenta mecanismos de seleção que implicam a definição prévia de quem serão os atores que serão efetivamente ouvidos e quais serão os temas que efetivamente serão tratados como públicos.” (AVRITZER & COSTA, 2004, 710). Conforme a paráfrase dos autores brasileiros, os contrapúblicos subalternos pressionam a esfera pública para a redefinição dos assuntos que irão ingressar nas discussões politicamente relevantes, chamam a atenção para grupos e discursos seletivamente excluídos, de modo análogo à caracterização acima conferida por Iris Young quanto aos ativistas. Assim, negros, mulheres, homossexuais, povos indígenas, moradores de periferias, terceiro-mundistas e toda a sorte de vozes alheias à hegemonia branca, masculina, europeia e burguesa, não apenas acrescentam novos fluxos comunicacionais à esfera pública, mas a reconstituem em grau de superação dos respectivos vícios de origem (cf. AVRITZER & COSTA, 2004).

Diasporic Publics (públicos da diáspora): Trata-se de conceito que avança sobre a crítica feminista acima apresentada a partir da obra de Nancy Fraser. Ao apontarem para os limites de uma simples inclusão discursiva de outros grupos, segundo as regras da racionalidade e da expressividade burguesas, os autores vão encontrar nos trabalhos de Gilroy

uma objeção ainda mais profunda ao conceito habermasiano de esfera pública. Alcançam, assim, a última cidadela do respectivo eurocentrismo. Abrir o espaço público para que os negros apresentem suas razões em conformidade com as regras da lógica e da verbalização europeias implica colonizar-los e degenerar-lhes as maneiras como vivem a sociedade e a política. Em outras palavras, perpetua o colonialismo e subtrai das esferas públicas a propriedade de caixas discursivas de ressonância das razões intercambiadas nas redes discursivas dos mundos da vida. Como expõem os autores:

A sugestão de Gilroy é que se tome a contracultura do Atlântico Negro não simplesmente como mais um repertório de manifestações artísticas e culturais, dissociadas da política, mas como um discurso filosófico que reinterpreta a modernidade e reconta sua história, a partir da perspectiva de quem sempre esteve fora das narrativas nacionais com seus heróis brancos (AVRITZER & COSTA, 2004, p. 712-713).

As revisões acima permitiram ao modelo habermasiano de política deliberativa reformar-se em busca de compatibilidade com as demandas e práticas tradicionalmente excluídas dos espaços públicos (formais ou informais). Trata-se, assim, de uma proposta de preservação da potencialidade crítica e emancipatória da democracia deliberativa que poderia dar respostas aos que a imputam o padecimento de *gender blindness* (*cegueira quanto ao gênero*) ou *colour blindness* (*cegueira quanto à cor*)⁵⁶. Os autores ainda vão além e propõem mais uma variante de públicos a serem inseridos criticamente nas formulações habermasianas, como abaixo apresentada.

Deliberative Publics (Públicos Deliberativos): Avritzer e Costa entendem que a deliberação não deve ocorrer apenas informalmente, por mecanismos de influência, conforme Habermas propôs. Assim, chamam a atenção para a promoção institucional de espaços voltados à deliberação. Figuras como Orçamentos Participativos, Conferências Públicas abertas à sociedade civil e conselhos de políticas com representação de movimentos sociais seriam bem recebidas por esta revisão – de ânimo inclusivo – no modelo habermasiano de esfera pública, para o qual, como já exposto, “[d]iscourses do not govern. They generate a communicative power that cannot take the place of administration but can only influence it⁵⁷” (HABERMAS, 1992b, p. 452).

⁵⁶ O terceiro capítulo sugerirá o malogro dessa empreitada, ao apontar a apologia habermasiana ao modelo de ação próprio à esfera pública burguesa, entendimento que não pode garantir o seu potencial crítico por meio de meros enxertos ou remendos.

⁵⁷ “Discursos não governam. Elas geram um poder comunicativo que não pode tomar o lugar da administração, mas pode apenas influenciá-la” (tradução minha).

Esta última reformulação proposta por Avritzer e Costa sobre a esfera pública habermasiana convida a um outro debate caloroso no campo da democracia deliberativa, atinente ao papel do Estado na deliberação pública. A complexidade deste tópico exige uma seção específica para a respectiva abordagem, na forma apresentada a seguir.

1.5 – Oscilações Teóricas quanto ao Papel do Estado no Modelo Normativo da Democracia Deliberativa

Uma das principais questões que, até recentemente, protagonizaram a agenda de pesquisas e de debates sobre a democracia deliberativa teve-se exatamente à definição do papel reservado ao Estado na promoção dos objetivos normativos propugnados pelo modelo. Trata-se de problema que se submete a um sistema composto por duas equações, a responderem, respectivamente, qual é o sentido do procedimentalismo professado pela democracia deliberativa, bem como de que modo o Estado pode viabilizar, ou mesmo promover, a deliberação pública. Esta é a temática reservada às duas subseções adiante.

1.5.1 – A relação entre procedimento e substância na democracia deliberativa: o debate entre Habermas e Cohen

Consoante já se expôs, a democracia deliberativa encerra uma apreensão procedimentalista da política. Esta assertiva, todavia, não é sequer longinquamente suficiente para se definir a corrente da teoria democrática contemporânea em apreço, uma vez que, tão consolidado quanto o consenso em relação à democracia disseminado no Ocidente desde o fim da II Guerra, é o acordo, a alcançar de Kelsen aos democratas radicais, quanto à apreensão do caráter preponderantemente procedimental devido ao princípio democrático (cf. SANTOS & AVRITZER, 2002). Tampouco é o bastante estabelecer-se um tipo de procedimentalismo peculiar à democracia deliberativa, tendo em vista as oscilações quanto à definição dessa polissêmica categoria no âmbito da própria corrente teórica em discussão.

De início, é possível pontuar-se, como já afirmado na seção 1.2.3, *supra*, que a democracia deliberativa não é radicalmente e sem ressalvas político-procedimentalista, como seriam as concepções agregativas. A validade de normas e políticas não se ancora, para o deliberacionismo, na obtenção de maioria, ou mesmo de unanimidade, em processos antecedentes à sua instituição. Não se trata, portanto, de um procedimentalismo “puro”, no contexto do qual qualquer decisão política colhe validade última e estrita no próprio processo em que o critério agregativo da maioria indica o melhor caminho a se seguir. Mesmo na

formulação mais intensamente procedimentalista, sustentada por Habermas, não basta a composição de preferências em processos abertos a todos os interessados para se justificar e, como consequência, se validar as decisões políticas.

Adiante, portanto, apresentam-se duas variantes do procedimentalismo da democracia deliberativa, em Habermas e em Cohen, respectivamente. O objetivo é indicar-se como elementos substantivos, em grande medida atrelados ao Estado, revelam-se necessários nos esquemas teóricos discutidos.

1.5.1.1 – O procedimentalismo habermasiano: síntese pragmática entre direito e política ou circularidade?

A filosofia política estampada em *Direito e Democracia*: entre Facticidade e Validade e nos escritos políticos subsequentes de Jürgen Habermas se situa, no que tange à fundamentação do direito e à sua relação com a política, como equidistante entre o positivismo e o naturalismo. Destarte, não endossa o relativismo moral típico da versão kelseniana daquele e o fundacionalismo, em geral metafísico, próprio das distintas vertentes deste.

A solução procedimentalista é parte fundamental da engenharia político-filosófica empreendida pelo autor para contornar os conhecidos problemas das linhas de pensamento acima referidas. Remeter a política e o direito aos processos discursivos em que são engendrados, antes de se socorrer de explicações últimas naturalistas, ou de um ceticismo moral que tende a reificar as instituições postas (como efetivaram Kelsen e seus seguidores) é parte do empreendimento jurídico-filosófico e político-filosófico a que Habermas se propõe.

A chave explicativa da leitura procedimental atribuída por Habermas à política reside em sua identificação da mútua pressuposição e cooriginalidade entre as autonomias pública e privada. As políticas e normas, por um lado, colhem validade à exata medida em que são percebidas por sujeitos integrantes de uma comunidade jurídica na condição de fruto do seu acordo, das suas razões, do seu assentimento e dos discursos em que os participantes livres, iguais e racionais se engajam. Ora, sem um reconhecimento da racionalidade intrínseca e da dignidade imanente desses sujeitos, o critério de validade aqui enunciado tornar-se-ia contraditório, uma vez que seres não autônomos ou ameaçados em sua integridade subjetiva não podem ter um sentimento recognitivo tão intenso como o de autoria de uma ordem jurídico-política. Se os cidadãos devem se ver como autores das normas e das decisões políticas, como corolário infere-se que lhes é reconhecida e, ademais, assegurada a plenitude

da autonomia privada, sem a qual não há base fática ou lógica para a autoria em tela.

No mesmo sentido, para que os cidadãos sejam capazes de se reunir (formal ou informalmente), estabelecer trocas argumentativas e produzir decisões publicamente válidas e legítimas, deve-se assegurar a existência de fóruns, direitos políticos e espaços (formais e informais) abertos à participação política – ao exercício do civismo – por sua parte. O processo de produção normativa pressuposto no procedimentalismo da autolegislação, destarte, não se limita, mas se ancora e se viabiliza, no *medium* do direito, definidor das liberdades privadas e das condições em que se dá a deliberação. (cf. HABERMAS, 2002b, p. 285-297, p. 326-337).

O esquema acima parece logicamente irrepreensível e explicaria de maneira suficientemente clara a relação entre direito e política no procedimentalismo não agregacionista da política deliberativa habermasiana. Mas, como exposto, o autor não é um naturalista, rechaça construções metafísicas para a justificação do direito e reconhece a saturação da filosofia política estribada no argumento – com gênese em Grotius – de ordem natural-racionalista. A justificação do direito constitucional, portanto, não tem outra saída, no pensamento pragmatista em tela, senão fincar-se, igualmente, no solo discursivo-procedimental.

O *medium* do direito estabelece as condições de possibilidade e delimita os termos válidos para o exercício das práticas democráticas e, a um só tempo, se legitima e se constitui nos termos desse exercício. Em um sofisticado argumento e desenho institucional, Habermas explica as peculiaridades procedimentais e discursivas próprias aos fóruns políticos e à jurisdição constitucional. Para tanto, aponta o modo como ambos se respaldam em procedimentos, mas como, igualmente, produzem uma certa rigidez, a limitarem-se, qual substâncias ou conteúdos uns em relação aos outros, mutuamente.

O direito seria como um “idioma”, ou seja, o meio a partir do qual as decisões públicas têm lugar e, assim, condicionaria, limitaria e restringiria o rol de possibilidade dessas decisões, mas o faria enquanto seu possibilitador, sua indispensável ferramenta. O próprio direito, assim como a gramática, que permite a comunicação, mas é gestada em sua prática, seria fruto de processos decisórios empreendidos pelos cidadãos no exercício de sua autonomia pública. Conclui-se, então, que o monismo jurídico estatal, a definição de direitos constitucionais fundamentais e a jurisdição constitucional são indispensáveis ao procedimentalismo democrático habermasiano. Se é um dado que não há um procedimentalismo estritamente político, ou agregativo, também é certo que nenhum lastro

último, substantivo, comparece para constituir o Estado, dispor sobre o direito ou delimitar o conteúdo da deliberação.

Uma discussão importante que segue dessa síntese pragmática entre o substancialismo dos direitos fundamentais e o procedimentalismo agregacionista é se, realmente, logra-se, nessa formulação, uma superação quanto às históricas clivagens que o debate sugere: soberania popular x direitos humanos, indivíduo x sociedade, processo parlamentar x jurisdição constitucional, etc. É questionado se, lado outro, incorre-se em um sistema meramente circular em que a política democrática constitui o direito, que delimita os termos de exercício da democracia, que engendra o direito, e assim sucessivamente⁵⁸.

É possível que, para aqueles que vislumbram nesse argumento uma circularidade⁵⁹, antes de uma superação proporcionada pelos elementos lógicos e cognitivos próprios à virada linguística, a relação entre procedimento e substância na democracia deliberativa preconizada por Joshua Cohen se afigure mais adequada. Esta é o objeto da subseção seguinte.

1.5.1.2- A democracia deliberativa do bem comum: o procedimentalismo *cum grano salis* de Joshua Cohen

Ao escrutinar a relação entre procedimento e substância na democracia deliberativa, Joshua Cohen, coerente com as bases teóricas do modelo normativo em destaque, parte de uma premissa compatível com a linha de raciocínio procedimentalista, evidenciada na afirmação de que “a legitimidade emerge das discussões e decisões dos membros da sociedade, quando formuladas e expressadas por meio de instituições sociais e políticas designadas a reconhecer sua autoridade coletiva” (COHEN, 2007, p. 115). O problema que o autor decide abordar a partir desse enunciado reside na já recorrente questão enfrentada pela filosofia política em sociedades complexas, desencantadas e despojadas dos fundamentos últimos metafísicos ou naturalistas: quem é a coletividade onde reside a autoridade em questão?

Se a coletividade é definida pela pertença a uma religião, então a “autoridade coletiva”

⁵⁸ A crítica à apreensão habermasiana do direito será conduzida em seção específica do terceiro capítulo.

⁵⁹ É certo que, como Habermas, há quem identifique, mas não se incomode, com essa circularidade. O 'gênero sem corpo' que perfazia o Estado constituído apenas de juridicidade na crítica marxiana de 1843, se converte, assim, em uma figura axiomática, a ser fundamentada, aparentemente, a qualquer custo. Cai o consenso metafísico, cai o consenso jusnaturalista, cai o consenso positivista e insiste-se, ainda, em respaldar-se o que seria mero consequente ou apetrecho dessas categorias consensuais, ou seja, o Estado em sentido normativo-constitucional. Diz o autor: “In the legitimation base of the constitutional state, there is certainly a circular relationship between democracy and human rights. However, as soon as metaphysical and religious arguments do no longer count in public, human rights cannot – on behalf of “natural law” - claim validity independently of any democratic authorization” (HABERMAS, 2005b, p. 386).

se desdobra da conformidade entre as decisões e algum eventual livro sagrado daquele credo. Se, por outro lado, entende-se por coletividade alguma tradição comum, consignada no compartilhamento de uma reconstrução histórica da conformação do sentimento de “nós”, segue que aqueles que não se integram a esse sentimento (como, por exemplo, palestinos em Israel), estariam alijados do processo político-democrático e não integrariam a base de que se constitui a “autoridade coletiva”.

Sob sociedades plurais e complexas, não é possível fundamentar-se o poder na etnia ou em fatores substantivos e homogeneizantes congêneres. Diante dessa constatação, Cohen se pergunta se a única maneira de se pensar a política nesse cenário seria o procedimentalismo extremo, de natureza agregativa. O autor responde negativamente a essa indagação e, assim, formula as bases de uma democracia deliberativa em que substância e procedimento se combinam no afã de se adequarem ao “fato do pluralismo razoável”, definido pelo autor como “o fato de que há concepções de valor distintas, incompatíveis, cada uma razoável, segundo as quais as pessoas se sentem sob condições favoráveis para o exercício de sua razão prática” (COHEN, 2007, p. 117).

Em síntese, diante do argumento de que o fato do pluralismo razoável parece conduzir inexoravelmente ao procedimentalismo agregativo, Joshua Cohen se propõe a apresentar uma alternativa democrática mais substancial e ainda mais adequada ao pluralismo.

Assim como Habermas, Cohen também depara com a necessidade de se harmonizar autonomia pública e autonomia privada, identificadas, no glossário do autor, sob os epítetos, respectivamente, de liberdade dos antigos e liberdade dos modernos. O teórico político estadunidense concorda, em linhas gerais, com a tese da mútua pressuposição adotada por Habermas, mas apresenta três fundamentais objeções à maneira – formalista – como frankfurtiano chega ao seu entendimento.

Primeiramente, Cohen não endossa a força atribuída à esfera do direito na obra *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*, que marca a chamada “virada legalista” habermasiana. Adicionalmente, o professor de Stanford não identifica no princípio do discurso habermasiano um meio adequado para fins de garantia das liberdades básicas ou fundamentais. Para Cohen, o princípio “d”, ao dar conta de razões em sentido genérico, antes de razões especificamente políticas intercambiadas em uma comunidade composta por membros iguais, não se vincula aos direitos fundamentais de ordem não política da maneira como pretende Habermas, porém, de outro modo, parece se oferecer aos riscos de um procedimentalismo sem contenções, correlato, nesse aspecto, ao agregacionismo. Se

elementos éticos, morais, ou religiosos podem contar como razões no processo discursivo aludido pelo princípio do discurso, então, para Cohen “qualquer coisa pode sobrevir do discurso” (COHEN, 1999, p. 395), de modo que não haveria limites impostos pela própria deliberação, como Habermas pretende. As liberdades não políticas, portanto, não estariam vinculadas ao resultado de processos discursivos da maneira como Habermas sugere (cf. COHEN, 1999).

Visando à solução dos problemas acima mencionados, Cohen formula uma alternativa de democracia deliberativa reconhecidamente associada a elementos substanciais, os quais seriam não apenas compatíveis, como garantidores do fato do pluralismo razoável.

O primeiro princípio propugnado pelo autor é o da inclusão deliberativa. Por meio desse princípio, assegura-se que, mais do que uma mera inclusão igualitária dos interesses de todos os cidadãos, a democracia exige que se encontrem “razões aceitáveis politicamente – razões que são aceitáveis para os outros – dado o pano de fundo de diferenças de convicções prudentes” (COHEN, 2007, p. 126). Isto significa que o processo deliberativo não pode, coerentemente, suprimir o exercício de liberdades, como a de crença religiosa, que implicariam a descaracterização de participantes, de modo a lhes afastar da própria deliberação e subtrair-lhes a condição de igualdade⁶⁰. Assim, direitos não diretamente políticos – como a livre expressão de credos – se vinculam à deliberação pública, uma vez que o seu reconhecimento assegura a condição de iguais entre os que professam diferentes – e incompatíveis entre si – concepções fundamentais e inegociáveis – como a religião – sobre o mundo e a boa vida (cf. COHEN, 2007). Vê-se, pois, um primeiro caso de garantia substancial que não depende de argumentos metafísicos ou jusnaturalistas – inexoravelmente etnocêntricos - mas que, de modo diametralmente oposto, se coaduna com o pluralismo e até mesmo o assegura.

O segundo princípio formulado por Cohen para a democracia deliberativa diz respeito ao bem comum. De acordo com esse princípio, nem todas as razões seriam válidas no processo discursivo. Para Cohen, se a democracia é um corolário político da igualdade, então se conclui que as decisões proferidas democraticamente não podem produzir situações iníquas, em que uns se beneficiam indevidamente em prejuízo dos outros, independentemente das razões sustentadas para tanto. Confira-se, a respeito, a transcrição de um parágrafo do autor, em que fica clara a defesa de um princípio de bem comum que, assim como o da

⁶⁰ Em Cohen, “a democracia parece ser a forma de escolha coletiva autorizada pela ideia fundamental de que os cidadãos têm de ser tratados como iguais” (COHEN, 2007, p. 118).

inclusão deliberativa, não ofende, mas protege, o pluralismo razoável de valores, ao tempo em que afasta discriminações arbitrárias:

A concepção de fundo dos cidadãos como iguais coloca limites sobre as razões admissíveis que podem surgir no processo deliberativo. Vamos supor que alguém aceite o processo democrático de escolha coletiva vinculante, admitindo que os adultos tenham acesso a ele, mais ou menos sem exceção. Então, alguém pode rejeitar, como uma razão no interior desse processo, que alguns são menos importantes do que os outros ou de que os interesses de um grupo valem menos dos que os interesses de outros grupos. Esse constrangimento sobre as razões, por sua vez, limitará os resultados do processo, acrescentando-se às condições estabelecidas pela ideia genérica de deliberação. Particularmente, fornece um argumento para um acordo público sobre a distribuição de recursos que divide o destino dos cidadãos a partir das diferenças de posição social, dos dotes naturais e da boa fortuna que divide os cidadãos (COHEN, 2007, p. 131).

Finalmente, Cohen procura conectar a democracia deliberativa às chamadas “liberdades dos antigos”, ou direitos de participação política, o que é efetivado por meio da proposição de um “princípio de participação”. Segundo esse princípio, não são válidas restrições, ainda que fundamentadas em critérios como *expertise* ou fluidez da deliberação, que afastem quaisquer dos cidadãos do pleno direito de participarem, em igualdade formal e substantiva de condições, das decisões políticas. Assim, reservas quanto ao acesso a cargos públicos, à votação e a quaisquer mecanismos que permitam o exercício de “influência efetiva” são reprochadas por este terceiro princípio de natureza substancial que assegura o pluralismo e se coaduna com a lógica discursiva da deliberação (cf. COHEN, 2007).

O debate acerca da relação entre substância e procedimento na democracia deliberativa, tal como aqui equacionado a partir das distinções entre as formulações de Jürgen Habermas e Joshua Cohen, indica que, seja no formalismo jurídico do autor alemão, seja no substancialismo lastreado na igualdade e no fato do pluralismo razoável esposado pelo aluno de J. Rawls, a deliberação pública não compreende apenas a esfera do livre debate, prescindindo das condições para que tal ocorra e de suas consequências.

Dessa constatação, segue que o Estado, seja como titular da jurisdição constitucional e do processo legislativo, seja como garantidor de condições substantivas de igualdade, não parece apenas receber impulsos da deliberação pública. Na verdade, ela a retroalimenta mediante limites, constrangimentos e práticas positivas, destinadas a possibilitarem as trocas argumentativas entre cidadãos racionais, livres e iguais orientados pela força dos melhores argumentos, bem como a reconhecer, senão a legitimidade, ao menos a validade dos

resultados de tais trocas.

Na esteira do veio temático aberto pelo debate tratado nesta subseção, encontra-se a controvérsia atinente ao papel que o Estado deve cumprir no próprio contexto deliberativo, se de aparato poroso a ser influenciado pelos fluxos comunicacionais advindos da esfera pública, como no modelo dual habermasiano, ou se de fomentador e promotor de espaços deliberativos no âmbito da própria burocracia. Este é o assunto perquirido na subseção a seguir.

1.5.2 – Onde se delibera? Entre o Estado poroso à esfera pública e os espaços participativos de gênese estatal

As diferenças entre Habermas e Cohen quanto à relação entre procedimento e substância na democracia deliberativa conformam o solo teórico em que vicejam concepções díspares acerca do papel cabível à burocracia estatal no contexto da deliberação pública.

Em Habermas, como aqui já se apresentou, a deliberação ocorre a partir de condições de autonomia forjadas segundo o *medium* do direito. Na modernidade ele seria legítima e monisticamente posto pelo Estado, que o implementa na forma de políticas públicas, o define no espaço parlamentar e o concretiza mediante a prestação jurisdicional, com destaque, neste último caso, para as ações em que, concentrada ou difusamente, espera-se o exercício da jurisdição constitucional.

Lado outro, como sugere o modelo dual, baseado na metáfora das eclusas, na forma aqui já enunciada, não cabe ao Estado, para Habermas, promover administrativamente as práticas de deliberação que devem ter lugar na esfera pública. Recobra-se que, na teoria do agir comunicativo, a colonização do mundo da vida pela lógica dos sistemas sociais é o risco maior para a emancipação social e o principal efeito adverso a ser contido no capitalismo tardio.

Desse modo, trazer-se as informais trocas argumentativas ocorrentes em espaços não burocratizados próprios da sociedade civil para o campo sistêmico, conduzido pelo meio do poder, atinente ao Estado, significaria um potencial sequestro da energia, da vitalidade e da potencialidade racional-comunicativa ali ocorrente para uma lógica que reduziria todo esse potencial emancipatório à sua linguagem, sensível apenas a mensagens codificadas segundo o código do poder. A constatação de que Habermas, em especial após a publicação de *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*, se revela simpático às figuras normativas do direito constitucional liberal não elide o dado de que os estudos políticos do autor se mantêm céticos quanto à possibilidade de que a burocracia implemente e orquestre, em seu próprio

âmbito, as práticas deliberativas. Confira-se, a respeito, essa elucidativa passagem de um artigo em que o autor sumariza o argumento sustentado em *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*:

Justamente os processos comunicativos que passam pelo filtro deliberativo dependem de recursos do universo vital – da cultura política libertadora, de uma socialização política esclarecida e sobretudo das iniciativas de associações formadoras de opinião –, recursos que se formam de maneira espontânea ou que, em todo caso, só podem ser atingidos com grande dificuldade, caso o caminho escolhido para se tentar alcançá-los seja o do direcionamento político (HABERMAS, 2002b, p. 284).

Habermas deposita demasiada confiança na categoria sociedade civil e nos movimentos sociais, de modo que parece pretender preservar seu caráter virtuoso da incursão sistêmica perpetrada pelo Estado. A democracia deliberativa preconizada pelo autor, portanto, exige do aparato estatal uma porosidade aos discursos produzidos na esfera pública, assim como um sistema de justiça apto a garantir a autonomia privada dos agentes.

Uma crítica que advém do complexo e sofisticado modelo habermasiano repousa sobre as suas efetivas diferenças, no campo da realidade social, em relação ao liberalismo político (no qual a imprensa é livre, os movimentos sociais se organizam de modo a influenciarem a opinião pública, o Parlamento reverbera – mais ou menos, a depender dos arranjos eleitorais e institucionais – a multiplicidade de opiniões e discursos ocorrentes em sociedade etc.). Sob o ponto de vista da práxis política efetivamente conduzida por cidadãos nas sociedades complexas do capitalismo tardio, Habermas parece se limitar à ideia de uma reforma do *status quo*, antes de propor alguma alternativa profundamente transformadora às formas democráticas já consolidadas.

A relação entre Estado e deliberação pública encampada pelo sucessor da cadeira ocupada por Adorno dá ensejo à caracterização cunhada por Seyla Benhabib, a entender “a democracia deliberativa como uma teoria que esclarece os princípios já implícitos e a lógica das práticas políticas existentes” (BENHABIB, 2007, p. 75). Assim, um dos efeitos possíveis advindos do deslocamento do conflito social da relação capital x trabalho, para a tensão entre sistema x mundo vida, com a conseqüente suspeita metódica sobre o Estado e exaltação apriorística da sociedade civil, parece ser uma teoria política que, afinal, se vê sem recursos para apontar agências possíveis sobre a realidade. Desse modo limita-se a oferecer novos e consistentes argumentos justificadores do *establishment*⁶¹.

⁶¹ Esse argumento, cerne desta tese, será desenvolvido adiante, por meio de um confronto entre as ideias de

Joshua Cohen parece notar o problema acima acusado e, no já citado texto *Reflections on Habermas on Democracy* (COHEN, 1999), oferece destaques à tese da simples influência dos cidadãos sobre o Estado, de maneira a exigir deste mais do que mera porosidade à opinião circulante na esfera pública. Para que a democracia radical cumpra suas promessas de assegurar uma legitimidade estribada nos exigentes requisitos da deliberação ideal, o professor de Stanford e da multinacional Apple percebe que, para além de uma esfera pública autônoma e da possibilidade de que os participantes tenham acesso e manifestem posições sobre problemas e valores políticos, é fundamental que haja espaços institucionalizados, regulares, em que os participantes produzam decisões políticas e, ademais, aprimorem a qualidade dos discursos que habitam a esfera pública informal (cf. COHEN, 1999, p. 410-411).

No modelo proposto pelo autor, denominado Poliarquia Diretamente Deliberativa, a democracia ganha, adicionalmente aos predicados de autônoma e de deliberativa, o atributo reprochado em Habermas de institucional. Experiências como policiamento e gestão da segurança pública discutidos em nível comunitário-local, escolas administradas descentralizadamente por pais e mestres e políticas de desenvolvimento local geridas em grau de colaboração com entes da sociedade civil são, com efeito, bem recebidas pelo teórico em comento (COHEN, 1999, p. 411-412). A Poliarquia Diretamente Deliberativa não teme o Estado como irremediável potência colonizadora do universo vital, de modo que edifica as pilastras do edifício teórico da democracia deliberativa com vigas de arranjos participativos institucionalmente estatuídos.

Um importante rendimento teórico da apreensão institucional-participativa da democracia deliberativa reside na categoria cunhada por Wampler e Avritzer, atinente aos “públicos participativos”. Essa ímpar inovação teórica articula e produz uma síntese entre elementos apurados nas produções de Habermas e de Dahl, além de levantar rigorosos dados empíricos sobre novos arranjos institucionais, em especial os orçamentos participativos, que tiveram lugar no Brasil do último decênio do século XX.

Do sistema dual estruturado em centro e periferia segundo mecanismos de influência, passando-se pela Poliarquia Diretamente Deliberativa, a democracia deliberativa chega a um grau de institucionalização mais claro e intenso no trabalho de Wampler e Avritzer, que assim explicam a nova categoria sócio-política que formularam:

Habermas e o aporte do materialismo histórico.

Com o advento das eleições competitivas, atores da sociedade civil aliaram-se a políticos e partidos para impulsionar a institucionalização de sistemas de produção de decisão que ofereçam oportunidades para os cidadãos deliberarem sobre os resultados das políticas públicas. O conceito de Públicos Participativos compreende cidadãos organizados que buscam superar a exclusão social e política por meio da deliberação pública, promoção de transparência e responsabilização (*accountability*) e da implementação de suas preferências políticas (WAMPLER & AVRITZER, 2004, p. 215).

Em resumo, vê-se que o debate sobre a relação entre deliberação e institucionalização de espaços participativos de natureza estatal reside na seguinte tensão: a) por um lado, os rigorosos auspícios normativos da deliberação pública habermasiana, herdados de um modelo de ação orientada ao entendimento e, assim, intransigentes quanto ao modelo teleológico de ação próprio às atuações na burocracia estatal e à sua indevida imersão colonizadora nas ações comunicativas ocorrentes na esfera pública podem implicar, paradoxalmente, uma compreensão realista e preponderantemente descritiva de democracia deliberativa, como detectado por Benhabib. b) Por outro lado, o deflacionamento normativo da democracia deliberativa, a possibilitar menos desconfiança em relação ao aparato estatal, na forma identificada em Joshua Cohen, pode suscitar discursos de aplicação mais inovadores e críticos, tal como observados na “poliarquia diretamente deliberativa” e no conceito de públicos participativos. Nesse caso, todavia, a ideia de deliberação pública como prática associada ao agir comunicativo fica comprometida, uma vez que no âmbito estatal dificilmente são reunidas condições para que não prevaleçam ações vinculadas a um modelo teleológico (orientado ao êxito, em prejuízo do entendimento). A solução dessa tensão e o aprofundamento em seus meandros é uma tarefa que exorbita os limites da pergunta que anima esta pesquisa.

De qualquer modo, o paradoxo entre a democracia deliberativa como liberalismo político em última instância (a se aceitar o modelo da simples influência da esfera pública sobre os espaços estatais), ou como modelo de participação dentro das esferas do sistêmico Estado, é inspirador para que se promova uma releitura e possível crítica da teoria habermasiana da ação e da correspondente tese de que o conflito social contemporâneo se dá entre sistema e mundo da vida⁶². Esse, sim, é um assunto que ainda será retomado neste

⁶²Esse paradoxo é tacitamente assumido até por autores que apresentam tentativas de composição entre as variantes participativa e deliberativa da democracia deliberativa, conforme o trecho abaixo e sua alusão à “questão aberta” deixa transparecer: “In the end, then, radical democracy has the possibility promise of being a distinctive form of democracy, in which the informal public sphere and the formal system of competitive representation are transformed by their connections with participatory-deliberative arrangements for solving

trabalho, ao longo do terceiro capítulo.

Apresentadas as principais variantes quanto à operacionalização da deliberação pública, é inevitável que, desse tema, se desdobrem questionamentos quanto à exequibilidade, no mundo concreto das sociedades em que vivemos, de práticas ou de processos condizentes com a democracia deliberativa. Ora, se há tanto debate teórico quanto ao tipo de ação válida na democracia deliberativa, quanto à necessidade ou não de elementos substantivos para a ocorrência da deliberação e quanto ao modo como o Estado deve se comportar no modelo normativo em questão, é natural que se alcance, afinal, a controvérsia sobre a factibilidade e sobre a operacionalidade empírica desse modelo democrático. Este é o ponto perquirido na próxima seção.

1.6- Da Norma aos Fatos: Questões sobre a Operacionalidade Empírica e sobre a Exequibilidade da Democracia Deliberativa

A chegada de uma “era da democracia deliberativa”, como identificada por Bohman, ensejou uma aproximação entre estudos empíricos e formulações estritamente teóricas, de modo a se identificar, no contexto dos estudos deliberativistas, o que Dryzek chamou de “virada empírica” nessa corrente da teoria democrática contemporânea.

Os esforços da ciência política, outrora concentrados sobre a coerência e a articulação teórica dos elementos atinentes à deliberação pública, têm se deslocado, em um movimento paulatino mas constante, para a preocupação metodológica com as técnicas e os processos de pesquisa que podem assegurar uma medição da ocorrência ou não da deliberação no mundo dos fatos. Inúmeras práticas tendentes à verificação empírica da deliberação tiveram lugar nos últimos anos.

Por exemplo, estudos científicos concentrados sobre os impasses, os efeitos e as condições de espaços participativos no Brasil foram conduzidos em um projeto de fôlego e amplo alcance denominado PRODEP – Projeto Democracia Participativa⁶³, sediado na Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Nesse projeto, experiências de participação da sociedade civil na política foram avaliadas, medidas e comparadas à luz de apontamentos teóricos deliberacionistas.

problems. Whether it will deliver on that promise remains, of course, a very open question.” (COHEN & FUNG, 2004, p. 32).

⁶³ O projeto pode ser melhor conhecido em sua página na internet: www.democraciaparticipativa.org. Para uma obra coletiva em que resultados de pesquisas referentes a fóruns participativos nacionais são apresentados, confira-se AVRITZER, 2009. Para a participação em âmbito local, confira-se AVRITZER, 2010a.

Por outro prisma, a Universidade de Stanford, sob a direção de J. Fishkin, instituiu, a partir do seu Centro para a Democracia Deliberativa, um programa de pesquisas em que há intervenção sobre a realidade orientada por grupos focais em que pessoas normais recebem informações – consignadas em materiais específicos – sobre determinados temas e são conduzidas para finais de semana em que debatem com lideranças políticas e especialistas. O processo deliberativo e as mudanças de opinião ocorrentes no respectivo contexto são transmitidos pela TV, fomentando-se, assim, a difusão de informações e a promoção da deliberação. Um grande volume de dados e de elementos estatísticos, apto à aferição empírica dos efeitos da deliberação pública, ressaí desse empreendimento.⁶⁴

Um outro exemplo de procedimento empírico voltado metodologicamente à aferição dos resultados e da própria ocorrência da deliberação em conformidade com os seus desígnios ideais é o Índice da Qualidade do Discurso, proposto por Steenberg et. al (2003) e expressamente elogiado por Jürgen Habermas (2005b). O índice em questão procura medir a ocorrência ou não, *ipso facto*, dos elementos conformadores da ética do discurso habermasiana. Nos termos dos seus propositores, trata-se de um mecanismo ainda pautado por pontos cegos, como a aferição da sinceridade dos participantes de discursos, mas, em todo caso, digno de promissoras potencialidades empírico-metodológicas.

Os exemplos acima procuram respaldar, ainda que de maneira apenas indicativa, o diagnóstico de que, atualmente, a questão da democracia deliberativa não reside em enfrentamentos entre modelos teóricos e sistemas filosófico-políticos, mas se encontra na busca por operacionalidade empírica e projeção fática. Essa maneira de se estudar o modelo deliberativo de democracia mediante testes empíricos concentrados sobre a ocorrência de discursos coerentes com suas exigências normativas se coaduna com a premissa esposada por Jürgen Habermas, para quem a ética do discurso e a ação comunicativa não se definem como conceitos ideais:

The conception of rational discourse results from the reconstruction of an

⁶⁴ O projeto assim se apresenta: “Deliberative Polling® is an attempt to use television and public opinion research in a new and constructive way. A random, representative sample is first polled on the targeted issues. After this baseline poll, members of the sample are invited to gather at a single place for a weekend in order to discuss the issues. Carefully balanced briefing materials are sent to the participants and are also made publicly available. The participants engage in dialogue with competing experts and political leaders based on questions they develop in small group discussions with trained moderators. Parts of the weekend events are broadcast on television, either live or in taped and edited form. After the deliberations, the sample is again asked the original questions. The resulting changes in opinion represent the conclusions the public would reach, if people had opportunity to become more informed and more engaged by the issues.” (CENTER for Deliberative Democracy, s.d.)

actual practice and captures just those pragmatic features of a communicative setting what anybody tacitly presupposes once he seriously enters an argumentation in order to check validity claim by either supporting or denying the truth or rightness of some statement with reasons (...) is rooted in, and emerging from, the everyday contexts of communicative action. (HABERMAS, 2005b, p. 385)⁶⁵.

A pesquisa contemporânea caminha, pois, para o consenso de que a democracia deliberativa não é um ideal inalcançável, ou apenas uma pauta regulativa que só pode ser atingida por aproximação. Ganha adesão, em contrapartida, a tese de que o conceito de deliberação vem sendo – e deve ser – rebaixado em seus elevados auspícios normativos, de modo a se revelar susceptível de mensuração empírica (cf. BÄCHTIGER et. al., 2009). Quanto a este problema, é possível que a ciência política deliberativista caminhe para definir, com maior clareza, sob o aspecto analítico, duas questões que ainda são abordadas de modo reciprocamente imiscuído:

a) Um problema diz respeito às técnicas de pesquisa empírica, aos indicadores e aos conceitos disponíveis para a medição da deliberação pública. Esta é uma questão metodológica e, destarte, não pode ser invocada para que se rebaixem ou se alterem os desígnios e as premissas normativas da democracia deliberativa. A tese de que o conceito de deliberação tem que ser revisto porque não há técnica de pesquisa que permita a respectiva identificação no mundo dos fatos parece ter a mesma natureza do argumento de alguém que queira equiparar o homicídio doloso ao culposo, na legislação penal, porque é metodologicamente árida a tarefa de se aferir a intenção do agente delituoso. Como ensina a epistemologia de G. Bachelard, “não somos capazes de descer mais baixo pela imaginação do que pela sensação” (BACHELARD, 1978, p. 156). Assim, se a deliberação pública se concatena e se fecha teoricamente, então tem de ser possível inventariar-se as condições para que ocorra e avaliar-se, na prática, se tais condições estão ou não preenchidas, é dizer, se a deliberação pública efetivamente acontece ou não. Alterar o conteúdo teórico da democracia deliberativa sob a escusa de que não é possível checá-lo empiricamente, entregando para a teoria política os ônus de um problema não resolvido pelas técnicas de pesquisa, implica um salto metodológico não recomendável, haja vista pressupor uma clivagem hermética entre

⁶⁵“A concepção de discurso racional resulta da reconstrução de uma prática existente e captura precisamente aqueles atributos pragmáticos de um ambiente comunicativo que qualquer pessoa pressupõe, uma vez que ingressa sinceramente em uma argumentação, com vistas a checar as pretensões de validade por meio de apoio ou negativa à verdade ou à correção normativa de determinada externalização arrazoada (...) ela está enraizada em, e emerge de, contextos cotidianos de ação comunicativa” (tradução minha).

racionalismo (aqui representado pela teoria política) e realismo (neste caso expressado nas pesquisas empíricas em ciência política) que a contemporânea epistemologia parece não endossar (cf. BACHELARD, 1978).

b) Outra questão diz respeito à viabilidade ou não, nas sociedades atuais, da ocorrência de práticas deliberativas em conformidade com a ética do discurso. Partindo-se do postulado metodológico de que a ação comunicativa pode ser detectada e de que a deliberação pode ser medida, sem que para isso se amesquinhem em seu conteúdo normativo, ainda permanece válida a indagação sobre a presença ou não, nas sociedades complexas do capitalismo tardio, de condições para que a política se legitime em conformidade com a obtenção dos melhores argumentos, produzidos por cidadãos engajados em discussões inclusivas e abertas, em que apenas as melhores razões orientam as tomadas de decisões.

Quanto às questões da natureza acima consignada em “b”, inúmeros trabalhos teóricos e sondagens empíricas têm tido lugar. Por exemplo, estudos que procuram responder à crítica formulada por Dahl quanto à incompatibilidade entre espaços participativos e amplas escalas têm rendido diversas abordagens, como se vê em DRYZEK (2004) ou, no Brasil, em FARIA (2005). Outra questão de ordem fática a desafiar teóricos e cientistas quanto à exequibilidade da deliberação entre pessoas livres e iguais reside sobre a tensão entre igual racionalidade dos participantes do debate e distintos acúmulos em termos de *expertise* para fins de formulação de razões, como se discute em LIBERATORE & FUNTOWICZ (2003). Um último exemplo de discussão sobre as condições fáticas necessárias à ocorrência de práticas amoldadas à deliberação ideal se aloja na categoria “paridade participativa”, cunhada por Nancy Fraser, a exigir condições intersubjetivas (atinentes à estima social, ou seja, ao campo cognitivo) e objetivas (referentes ao âmbito material, é dizer, distributivo) para a efetivação da deliberação (cf. FRASER, 2007).

Os exemplos apresentados sugerem – já que seria inviável uma relação exaustiva apta a demonstrá-lo – o modo como a teoria da democracia deliberativa, hoje em sua “era”, tem se submetido a toda sorte de debates, enfocados sob cada minucioso aspecto susceptível de tematização e de problematização filosófica, teórica ou empírica. Entre assuntos extremamente recorrentes – como a operacionalização empírica da ética do discurso – e temas menos debatidos – como a relação entre ativismo não violento anti-institucional e deliberação – a plêiade temático-científica abrangida pelos estudos do modelo normativo deliberativo de democracia é quase ilimitada nos tempos atuais. Quase.

Ocorre que um debate em especial, pertencente ao gênero temático das condições de

possibilidade da deliberação, que houve anos 80 do século XX, ainda nos primeiros momentos da democracia deliberativa, hoje está praticamente ausente dos estudos sobre o tema, mesmo que, como um espectro, ronde o amplo leque de questões que parte do princípio de inclusão e chega à paridade participativa. Trata-se da relação entre economia política e a deliberação pública, em geral e, especialmente, dos vínculos entre o modo de produção capitalista e a democracia deliberativa. Esta omissão é brevemente introduzida na próxima seção.

1.7 – Economia Política e Democracia Deliberativa: uma notável omissão nos estudos contemporâneos

As seções acima, ao apresentarem um resumo da trajetória seguida pela corrente deliberacionista da teoria democrática contemporânea, sugerem duas regularidades, uma quanto à sua gênese, outra quanto à sua evolução.

No que tange à origem e ao substrato filosófico principal do modelo deliberativo de democracia, é possível concluir-se que a teoria do agir comunicativo e a obra posterior de Jürgen Habermas se definem como a principal referência. Sem a noção habermasiana de deliberação, incorporada até mesmo por Joshua Cohen em sua versão peculiar de democracia deliberativa, e sem a base filosófica da teoria do agir comunicativo, certamente a democracia deliberativa não teria se constituído como o campo teórico institucionalizado e influente que hoje é.

Já a regularidade observada em relação à dinâmica da democracia deliberativa ao longo dos últimos anos reside em uma paulatina, mas constante, revisão do ideal inscrito no conceito de deliberação pública habermasiano (e relido por Cohen em seus elementos da deliberação ideal “i1 a i4”), de modo a ajustá-lo às idiosincrasias do complexo mundo contemporâneo, sempre em direção a uma minoração do conteúdo normativo e dos auspícios pressupostos nas conformações primeiras do modelo democrático deliberativo.

As duas conclusões acima enunciadas - a partir do resumo estampado nas seções antecedentes - articulam-se mutuamente ao redor de uma premissa que se define como o *leitmotif* desta pesquisa. Trata-se do relativo silêncio observado no âmbito da corrente teórica deliberacionista quanto aos requisitos econômicos da deliberação ideal, embebido em tácito consenso de que o modo capitalista de produção é uma premissa “natural” de toda a teoria democrática contemporânea.

A hipótese é de que esse silêncio se origina na maneira como Habermas abordou a

questão econômica nas manifestações maduras de sua filosofia, de modo que um teste teórico dos limites em termos de crítica ao *status quo* e de potencial emancipatório na democracia deliberativa exige um regresso à teoria do agir comunicativo, com o ânimo de se compreender aquele projeto, em especial no que se refere às eventuais antinomias decorrentes da leitura que Habermas conferiu a Marx.

Esse esforço reconstrutivo, supõe-se, pode sugerir a origem última das incompatibilidades entre teoria e prática na democracia deliberativa. É razoável supor que a revisão normativa do ideal deliberativo, tal como indicada nas seções anteriores, foi uma medida teórica necessária para ajustar o modelo democrático deliberativo à realidade fática do capitalismo. Em suma: a hipótese que se quer explorar, teoricamente, é de que o rebaixamento do ideal normativo ocorrente nos últimos anos não encerra exatamente uma ruptura com a teoria habermasiana, como se convencionou no meio acadêmico, mas, de fato, sua aplicação em conformidade com os limites que o próprio Habermas semeou, ao atar seu modelo democrático à propriedade privada e à livre iniciativa.

Ainda no limiar dos estudos sobre democracia deliberativa, remanesciam esparsas contribuições teóricas que procuravam enfrentar o tema à luz da economia política. Essa agenda de pesquisas, todavia, se já era definida como não sistemática e residual na virada dos anos 80 para os anos 90 do século XX, hoje se retirou de modo quase definitivo da cena acadêmica. A subseção seguinte apresenta lampejos pretéritos da associação teórica entre deliberação e economia, com o fito de sugerir que se trata de um tema cuja pertinência fora reconhecida outrora, e cuja retomada se afigura crescentemente relevante.

1.7.1 – A Agenda Interrompida: lampejos do debate acadêmico sobre os pressupostos econômicos da deliberação pública entre os anos 80 e 90 do século XX

Pessoas que trabalham em tarefas repetitivas por cerca de oito horas diárias, seguidas de ao menos uma hora complementar em itinerário, reúnem adequadas condições para atuarem em um processo decisório pautado pela mútua justificação e pela troca de razões entre sujeitos em condições de igualdade formal e material? Os processos de construção de consensos praticados pela classe dominante no âmbito da sociedade civil, de modo a assegurarem a silenciosa dominação dos trabalhadores por mecanismos hegemônicos, não podem obstruir a racionalidade esperada das interações ocorrentes na esfera pública? A degeneração da cultura e das manifestações simbólicas sociais na lógica da acumulação, esvaindo-se a atividade humana simbólico-reflexiva em artefato da cultura de massas

(movimento inevitável no marco da sociedade dos produtores de mercadorias para a troca), não impede a exequibilidade da constituição de espaços compatíveis com as elevadas exigências da deliberação ideal? As crises fiscais do Estados contemporâneos e os consequentes movimentos de subtração dos direitos sociais e das medidas redistributivas não afastariam o quadro identificado por Habermas como uma estabilização da luta entre a classe produtora e a classe apropriadora pelo Estado de Bem-Estar Social⁶⁶?

Não são encontradas respostas satisfatórias para perguntas da natureza das indagações acima, haja vista que, nos últimos anos, o debate sobre a democracia deliberativa omite, sistemática e deliberadamente, a relação entre modos de produção e democracia. Poucos são os teóricos que se preocupam com esse silêncio e se dedicam, como a criança do conto de Andersen, a indicar que as vestes tão sofisticadas, sob o prisma normativo, da teoria deliberativa, revelam-se quase transparentes sob o ângulo das condições materiais de viabilização, no plano fático, da deliberação pública. Na teoria política brasileira, Luis Felipe Miguel foi uma rara exceção, como a passagem abaixo permite concluir:

A relação com o mercado se imp[õe] como um tema central em qualquer discussão sobre a democracia. Mas, com as exceções de praxe, a teoria democrática contemporânea tende a ignorá-la. Impera, como disse Boron, a visão de “um céu político completamente independentizado da base material (Boron, 1995:72). O mais grave é que tal postura de desprezo pela questão “terrena” da desigualdade substantiva e de seus efeitos políticos não contamina apenas o *mainstream* do pensamento político, dominado por pressupostos liberais e utilitarista. Faz-se sentir também, na principal corrente alternativa, a chamada “democracia deliberativa”, de inspiração habermasiana, que, em geral, opera num elevado grau de abstração, ao ponto de as desigualdades concretas perderem significado” (MIGUEL, 2002, p.109).

Outra exceção se extrai da interpelação que Nancy Fraser dirigiu diretamente a Habermas, nos seguintes termos:

“Isn’t economic equality – the end of class structure and the end of gender inequality – the condition for the possibility of a public sphere, if we are really talking about what makes it possible for people to participate? Is

⁶⁶ Essa questão subjaz à seguinte afirmação de J. Sitton: “... Habermas position appeared to be that overt class conflict could be indefinitely ameliorated by welfare state policies, thereby making colonization effects the major site of social conflict. However, this would only be true if “the social security system continues to hold good”. Now that the welfare state is in serious retreat and there is little hope, as least on that national level, that the trend can be reversed, one would expect that class would resurface as an important theoretical concern. Thus far it has not, and it is hard to see how it can unless the capitalist economy is conceived as much more than a media-steered subsystem (SITTON, 2003, p. 154). Discutirei o tema, detalhadamente, no terceiro capítulo.

capitalism compatible with this?” (HABERMAS, 1992b, p. 469).⁶⁷

A própria autora, contudo, não chegou a desenvolver o seu questionamento, senão a partir de uma economia política que associa socialismo a redistribuição de recursos e, assim, não consegue alcançar o âmago do modo de produção, situado nas relações de produção e no conjunto de direitos de propriedade. Ao enquadrar sua crítica à economia política habermasiana segundo uma visão redistributiva, Nancy Fraser não pode ir além dos limites da social-democracia (já admitida pelo próprio Habermas) e não conseguiu apresentar uma contribuição abrangente, sistemática ou realmente impactante sobre a economia política da deliberação pública, para além do *insight* inquisitivo acima transcrito.

Some-se a essas manifestações episódicas o registro de que, ainda nos escritos pioneiros da democracia deliberativa e de forma mais elaborada, um artigo de Joshua Cohen ensaiou uma abordagem mais detida sobre o tema. Em 1989, o autor publicou um trabalho sobre o qual pouco se falou nos anos seguintes. Naquele texto, apresentava argumentos segundo os quais uma economia socialista seria mais adequada para a democracia deliberativa do que o modo de produção capitalista. A tese do autor se estruturava, analiticamente, segundo os seguintes argumentos:

a) O argumento do “paralelismo”: segundo esta linha de raciocínio, o mercado (e, portanto, fábricas, plantações etc.) é, como o Estado, complexo, composto por atividades solidárias entre sujeitos associados e integrado a outras localidades e práticas. Assim, não haveria razões para que a democracia se revelasse mais eficiente para o Estado e indesejada para a economia, uma vez que os argumentos que se colocam como supedâneos do princípio democrático quanto àquele se projetam, simetricamente, neste. Como se sabe, contudo, o regime da propriedade privada obsta a democratização do mundo do trabalho e da produção, de tal arte que apenas um modo de produção socialista poderia expandir a democracia para um campo, como a economia de nossos dias, verticalizado e rigidamente hierárquico. Segundo Cohen, a partir desse argumento é possível concluir que os elementos da democracia deliberativa atinentes à igualdade e paridade entre os cidadãos se harmonizam com a tese do paralelismo, uma vez que, ao decidirem sobre os rumos da produção e da gestão de seus ambientes de trabalho, os cidadãos tendem a se tornar cada vez mais aptos e experimentados na prática de intercâmbio argumentativo (cf. COHEN, 1989).

⁶⁷ “Não é a igualdade econômica – o fim da estrutura de classes e o fim da desigualdade de gênero – a condição de possibilidade de uma esfera pública, se estamos realmente falando sobre aquilo que possibilita às pessoas participarem? O que capitalismo é compatível com isso?” (tradução minha). Voltarei, adiante, à relação entre Nancy Fraser e a teoria do agir comunicativo, revelando os limites da crítica consignada pela autora.

b) O argumento dos constrangimentos estruturais⁶⁸: a tese em questão indica que há um paradoxo na tentativa de se conciliar capitalismo e democracia, uma vez que o Estado capitalista depende da acumulação privada para existir (já que pressupõe, para a manutenção de seu aparato burocrático e a consecução dos direitos fundamentais, de tributos, os quais, irremediavelmente, representam uma porção da acumulação capitalista). Desse modo, as decisões coletivas decorrem, em última instância, do capital, antes dos processos democráticos, já que as greves de investimentos e concorrências tributárias podem inviabilizar o Estado materialmente. Sob a perspectiva deliberativista, Joshua Cohen nota que também esse argumento em favor do socialismo democrático milita em prol daquilo que viria a ser definido, nos termos de Fraser (2007), como paridade participativa, uma vez que, apenas sob o socialismo, medidas como a concomitância entre redistribuição de riquezas e crescimento econômico (indispensáveis a um mínimo de igualdade)⁶⁹ podem ser implementadas (cf. COHEN, 1989).

c) O argumento da limitação dos recursos: para essa tese em favor da mútua pressuposição entre socialismo e democracia, contempla-se, por ângulo oposto, o argumento dos constrangimentos estruturais. Dessa forma, conclui-se que é imperiosa uma distribuição de recursos significativamente mais igualitária do que se faz possível em um regime de acumulação privada e produção social, como o capitalista, para que haja, efetivamente, uma legitimação autônoma e igualitária entre os cidadãos sobre as decisões políticas (COHEN, 1989).

d) O argumento psicológico: para Cohen, esse entendimento se finca na ideia de que a extensão da lógica democrática para além dos domínios do Estado (ou seja, a gestão coletiva da economia, em detrimento do regime da propriedade privada) reforça o caráter ativista dos cidadãos e o seu senso de bem comum, a conformarem a democracia. Para Cohen, como a democracia deliberativa pretende alcançar o “senso de bem comum”, na forma anteriormente exposta ao se enunciar a relação entre procedimento e substância no deliberacionismo de Cohen, o argumento psicológico a aproximaria necessariamente do socialismo.

Ocorre que o trabalho de Joshua Cohen, acima sintetizado, não pode fornecer mais

⁶⁸ Sumarizada por Cohen, a tese dos constrangimentos estruturais é detalhadamente exposta por OFFE (1984), para quem a democracia capitalista legitima o poder apenas formalmente, ao passo que a legitimidade material se desdobra do poder do capital. Desenvolvo esse ponto em dissertação de mestrado dedicada à legitimidade das obrigações tributárias sob os processos de globalização (cf. TAVARES, 2008).

⁶⁹ Joshua Cohen assim explica porque o capitalismo, mesmo em sua versão keynesiana ou social-democrática, não consegue promover crescimento e redistribuição de modo longo e sustentável: “Rational capitalists will not invest more when they expect that more of their gains will be taxed away” (COHEN, 1989, p. 28).

do que isoladas pistas para uma releitura de matriz socialista das condições de possibilidade associadas à deliberação. Em escritos posteriores, o autor retifica, esclarece e detalha sua posição quanto à economia política. O texto de 1989, uma vez cotejado com a continuidade da obra de Cohen, parece se definir como um raio de céu azul em sua produção intelectual.

Com efeito, no contexto do abrangente e rigoroso projeto teórico desenvolvido por Cohen logo após publicar o artigo acima referido, conduzido em parceria com Joel Rogers, identificado sob o libelo de “democracia associativa”, a compor um amplo esquema filosófico-político, que inclui desde uma noção deliberativa dos procedimentos democráticos, até formulações quanto à atuação do Estado e da sociedade em relação à economia, o professor da Universidade de Stanford (e, desde 2011, também da Apple University) se distancia do marco socialista. Em uma renovada social-democracia corporativa, Cohen e Rogers depositaram suas aspirações quanto ao trabalho, à produção e à circulação de riquezas na regulação social-civil dos problemas distributivos decorrentes da propriedade privada dos meios de produção. O ponto de partida dos autores consistia em “leav[ing] the capitalist assignment of property rights essentially undisturbed”⁷⁰ (COHEN & ROGERS, 1992)⁷¹. Se, por um lado, a “democracia associativa” se pretende aplicável para um amplo espectro de regimes de propriedade, Cohen e Rogers, lado outro, foram explícitos em afirmarem que o modelo proposto assumia o contexto do capitalismo moderno, no qual os mercados são o mecanismo primário de alocação de recursos e decisões privadas, individuais, são o fator determinante dos investimentos (cf. COHEN & ROGERS, 2009, p. 61-97). Ancorados na premissa social-democrática de que o capitalismo pode ser aperfeiçoado quanto aos seus critérios distributivos, de modo a engendrar sociedades mais igualitárias, os autores se dedicaram a conjugar a democracia deliberativa com modelos, em tese superiores à regulação estatal própria do *Welfare State* Keynesiano, que permitiriam uma “cooperação trabalho-negócios”⁷². Um exemplo, abaixo reproduzido, de “democracia econômica”, extraído dos

⁷⁰ “Deixar a distribuição capitalista de propriedade intocada em sua essência” (tradução minha).

⁷¹ É interessante notar como, entre 2009 e 2010, a Harvard University Press publicou duas abrangentes coletâneas com os principais artigos de Joshua Cohen sobre filosofia política e teoria democrática. Uma perceptível omissão em meio aos 22 (vinte e dois) artigos, referentes a diferentes épocas da carreira intelectual do autor, publicados nesses dois volumes, é justamente o texto *The Economic Basis of Deliberative Democracy* (cf. COHEN, 2009 e COHEN, 2010).

⁷² As diferentes economias políticas da social-democracia, do socialismo de mercado e da democracia associativa (esta última aqui em destaque) se distanciam da concepção socialista marxiana, ao tempo em que entendem a propriedade privada e o mercado como um problema de mera distribuição de riquezas, passível de deslinde por meio dos diferentes caminhos regulatórios ou reformas que sugerem. Todavia, como lembra Andrew Chitty, o problema do capital, em Marx (um autor profundamente influenciado por Hegel), é o fato de se tratar de uma universalidade abstrata. Assim, a questão estritamente distributiva encontraria seu limite na constatação de que “[i]f everyone became co-owners of the totality of human product, then all would realise their universality

arranjos corporativos escandinavos, e citado por Cohen e Rogers como signo da “democracia associativa”, deixa claro o modo como o autor de *The Economic Basis of Deliberative Democracy* se distanciou do socialismo, em geral, além de dirimir quaisquer dúvidas de que a sua perspectiva econômica não poderia se identificar, sequer longinquamente, com o específico socialismo marxiano. Confira-se:

... [E]ncompassing union and employers federations, both speaking for virtually all of their respective populations of interest, would meet regularly to negotiate the terms of their essentially peaceful coexistence, with the state serving to ratify and support those terms. Unions exchanged wage restraint for guarantees of low unemployment and a high social wage. Employers traded employment security and industrial upgrading for union moderation. The state, backed by both “social partners” calibrated fiscal policy to stabilize employment, social policy to provide insurance against market misfortune and industrial policy to maintain competitiveness in foreign markets⁷³. (COHEN & ROGERS, 2009, p. 70-71)

Em suma: Joshua Cohen chegou a propor uma democracia deliberativa socialista, mas rapidamente modificou o rumo dos seus estudos. Além disso, jamais esmiuçou o caminho teórico ou filosófico que o fez se despedir da estrada percorrida em *The Economic Basis of Deliberative Democracy*, rumo a uma versão modificada da social-democracia, preservando, em qualquer caso, a propriedade privada e a livre iniciativa, ainda que sob uma orientação normativa – ingênua, sob um ângulo marxiano – calcada na mútua cooperação entre capital e trabalho.

À mesma época, também Jürgen Habermas se dedicava aos seus últimos escritos acerca da questão dos regimes de propriedade e da possibilidade do socialismo. Logo após a queda do Muro de Berlim, o autor se apressou em extrair daquele episódio - em relação ao qual ainda não guardava suficiente distanciamento cronológico que autorizasse a obtenção de uma lição histórica ou de um dado empírico com rendimento indutivo-generalizante - um respaldo fático-histórico para a sua suposta apostasia teórica, ocorrente na transição entre sua

through these products, but only in the form of an abstract universality. For the individual as the co-owner of this totality of products, thinking of how to use them for the common good, would remain counter-posed to the same individual as a producer” (CHITTY, 2009, p. 136-137). Essa leitura de Marx será retomada de modo mais detalhado no próximo capítulo.

⁷³“Abarcando federações patronais e sindicais, ambas falando em nome de virtualmente todos os respectivos representados, iriam se reunir regularmente para negociarem os termos de sua coexistência (essencialmente pacífica), com o Estado se prestando a ratificar e apoiar esses termos. Sindicatos trocariam reduções salariais por garantia de baixo desemprego e um elevado salário social. O Estado, coberto por ambos 'parceiros sociais, calibraria a política fiscal para estabilizar os níveis de emprego, a política social para prover um seguro contra os infortúnios do mercado e a política industrial para manter a competitividade no mercado externo” (tradução minha).

alegada filiação ao materialismo histórico e a ruptura definitiva com esse marco⁷⁴, já na teoria do agir comunicativo.

Em 1990, quando o leste europeu ainda se engajava em processos revolucionários orientados à libertação dos cidadãos em relação às ditaduras burocráticas, Habermas publicou um artigo na revista *New Left Review*. Ali, a propósito daquele tempo histórico tão intenso e relevante, o autor lançava mão da *contradictio in adjecto* “revoluções retificadoras”, e reiterava sua tese neo-weberiana e neo-parsoniana, agora lastreada no fato do ocaso dos regimes stalinistas, de que “as mudanças revolucionárias que se efetuam sob nossos olhos contêm um ensinamento inequívoco: sociedades complexas não podem se reproduzir se não deixam intacta a lógica de auto-orientação de uma economia regulada pelos mercados” (HABERMAS, 1991, p. 56)⁷⁵.

O debate sobre o regime de propriedade mais adequado à deliberação pública silenciou-se, assim, ainda nos primeiros anos da década de 90 do século XX, sob um consenso entre a ampla corrente deliberacionista quanto à identificação do capitalismo e da propriedade privada como pressupostos da democracia deliberativa ou, quando menos, compatíveis com esse modelo democrático.

É certo, por um lado, que o desacoplamento entre a teoria deliberativa e a questão do regime de propriedade mais propenso às condições da deliberação não pode ser explicado apenas em razão de elementos intrínsecos ao debate teórico ou científico, mas, igualmente, se desdobra de forças que silenciaram a discussão sobre a relação entre socialismo e democracia, a agirem heteronomamente sobre os espaços intelectuais⁷⁶.

⁷⁴ Fala-se aqui em alegada filiação ao materialismo histórico e em suposta apostasia teórica porque, como o terceiro capítulo indicará, talvez a melhor interpretação sobre Habermas é aquela que percebe que o autor jamais fora marxista, ou mesmo de esquerda, diferentemente do que se entende majoritariamente.

⁷⁵ É de se notar a semelhança entre o fatalismo capitalista, lastreado na tese do livre mercado como condição necessária à eficiência econômica, apresentado por Habermas no excerto acima, e a tese homóloga desenvolvida em 1989 por Francis Fukuyama no célebre artigo (que antecipou o argumento do livro posterior) “The End of History?”. Confira-se: “What has happened in the four years since Gorbachev's coming to power is a revolutionary assault on the most fundamental institutions and principles of Stalinism, and their replacement by other principles which do not amount to liberalism per se but whose only connecting thread is liberalism. (...) There is a virtual consensus among the currently dominant school of Soviet economists now that central planning and the command system of allocation are the root cause of economic inefficiency, and that if the Soviet system is ever to heal itself, it must permit free and decentralized decision-making with respect to investment, labor, and prices (FUKUYAMA, 1989).

⁷⁶ Assume-se aqui a caracterização proposta por Bourdieu e Passeron de que a ação pedagógica e sua correspondente autoridade pedagógica não se efetivam senão como delegatárias da força imposta pela classe dominante, de modo exógeno às instituições de ensino, como é o caso da universidade. Confira-se: “Toda instância (agente ou instituição) que exerce uma ação pedagógica não dispõe de autoridade pedagógica senão a título de mandatária dos grupos ou classe dos quais ela impõe o arbitrário cultural segundo um modo de imposição definido por esse arbitrário, isto é, a título de detentor por delegação do direito de violência simbólica” (BOURDIEU & PASSERON, 1975, p. 37).

De qualquer modo, há profundas e anteriores raízes filosóficas a irradiarem efeitos sobre a matriz capitalista consensualmente atribuída à democracia deliberativa desde as revoluções anti-burocráticas iniciadas em 1989. A premissa capitalista é um atributo desse modelo democrático certamente reforçado pelos fatos históricos em questão, mas, igualmente, decomponível de um entendimento acerca da economia política já inscrito na pilastra filosófica da democracia deliberativa, ou seja, na teoria do agir comunicativo.

Neste trabalho, para que a rede do debate sobre a economia política da democracia deliberativa, cada vez mais relevante tanto prática quanto teoricamente, não seja novamente lançada sobre as superficiais águas de textos isolados, investigam-se as profundezas da filosofia política que conforma essa corrente democrática, para além das construções científicas ou teóricas de superfície, como as formuladas por Cohen & Rogers, ou mesmo pelo Habermas tardio. Essa omissão não é casual, mas indica, como se descobriu na pesquisa teórica ora relatada e conforme os capítulos vindouros hão de justificar, um limite em termos de adequação da democracia deliberativa como ferramenta – prática ou teórica – de crítica da política liberal e de abertura de possibilidades para a redução de fenômenos como exploração e reificação.

1.8 – Conclusões parciais

O objetivo deste primeiro capítulo foi o seguinte: apresentar a ideia de democracia deliberativa; expor as afinidades e as críticas desse modelo democrático às variantes liberal e republicana da teoria democrática contemporânea; identificar a profunda relação e dívida do deliberacionismo com a filosofia de Jürgen Habermas; listar as diversas críticas, complementos e reformulações que o modelo ortodoxamente habermasiano de democracia deliberativa vem sofrendo ao longo dos anos e; enfim, tematizar a relativa lacuna, no contexto desse amplo debate teórico e empírico, quanto a uma abordagem mais aprofundada e explícita sobre a relação entre a economia política e a democracia deliberativa.

A lacuna em questão não será preenchida por meio de mais um adendo no corpo teórico da democracia deliberativa habermasiana, ou sequer por um resgate do deliberacionismo de Joshua Cohen, cujas bases, em última instância, repousam sobre o modelo de ação associado à força do melhor argumento, de ordem habermasiana. É, com efeito, um assunto que não se comporta em uma crítica parcial ao ideal deliberativo, a se somar aos inúmeros reparos à versão ortodoxamente habermasiana de deliberação, tal como visto nas seções anteriores. Suas raízes teóricas são mais profundas e, assim, não se trata de

justapor às discussões sobre esse modelo democrático um novo enfoque, mais preocupado com a “economia” (entendida como sistema), ou com a “redistribuição” (entendida como afetação dos resultados da produção, antes do modo como esta se organiza). Essa constatação se justifica na própria trajetória da obra filosófica habermasiana e de sua aplicação no âmbito da ciência e da teoria políticas.

Ao indagar se a deliberação pública, orientada pelos requisitos da deliberação ideal propostos por Cohen, ou pelos princípios *d* e *u* habermasianos, pode ocorrer em um modo de produção capitalista, o que se discute são os próprios fundamentos filosóficos desse modelo democrático. Ainda no prelúdio da democracia deliberativa, em uma trajetória que segue dos escritos imediatamente posteriores ao livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e vai até o trabalho *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas acertou suas contas com Marx ou, mais precisamente, com o Marx lido segundo as lentes de um tipo específico de marxismo, influenciado por Weber. Se a deliberação é um agir orientado ao entendimento ocorrente na esfera pública do mundo da vida e voltado à gestação de normas e formas de poder legítimas, é necessário notar que essa categoria não pode ser apartada, sem graves prejuízos ao respectivo rendimento analítico ou mesmo heurístico, do esquema mais amplo habermasiano. E, precisamente nesse esquema, o capitalismo (ou um socialismo muito peculiar, em que a propriedade privada, o dinheiro, o Estado com seu aparato de força etc. restam mantidos, ou seja, um curioso socialismo capitalista) é um pressuposto constitutivo, antes de um aspecto sujeito a retificações cirúrgicas ou de superfície.

Um discurso sobre a relação entre a emancipação como crítica do *status quo* e a deliberação pública só pode ser empreendido no contexto de uma leitura crítica das bases constitutivas da democracia deliberativa, em especial no que se refere ao modo como Habermas interpretou e objetou o pensamento de Karl Marx. A pergunta sobre qual é o potencial da teoria política de Jürgen Habermas, condensada na ideia de deliberação pública, para a promoção de relações sociais subtraídas de traços de exploração e de reificação carrega ampla complexidade e exige que se desça um pouco mais profundamente na teoria habermasiana. É possível, aliás, que a busca pelo esclarecimento dessa indagação conduza à perplexa descoberta de que a deliberação, na forma concebida por Habermas, é uma figura autocontraditória.

Por isso, a condução teórica das páginas seguintes terá como pano de fundo o seguinte paradoxo: capitalismo e deliberação pública só podem ser uma saída crítica à política hoje existente e direcionada à redução da dominação se as clivagens de classe na sociedade

capitalista não encerrarem o caráter de irreconciliabilidade previsto por Marx. Assim, a crítica de Habermas ao que entendeu ser o esquema filosófico do materialismo histórico tem de encontrar respaldo não apenas teórico, mas no curso dos acontecimentos históricos dos últimos decênios. Se, por outro lado, o diagnóstico marxiano sobre o capitalismo e sobre a impossibilidade de uma “ação orientada ao entendimento” entre quem produz e quem rouba o tempo dos produtores ainda explicar a atualidade, então a ideia de uma democracia deliberativa em meio a uma economia capitalista encontra sérias dificuldades e provavelmente não conseguirá se manter como mais do que uma universalidade abstrata.

O desenvolvimento desses problemas pressupõe, primeiramente, a apresentação de escolhas teóricas quanto ao sentido e o papel da política em Karl Marx. São essas as premissas que permitirão a definição de um ponto de vista crítico, alternativo à leitura habermasiana do materialismo histórico, a partir do qual será efetivado um contraste com o argumento geral contido em seu pensamento e, enfim, uma crítica à democracia deliberativa na condição de seu legado teórico-político (acrescido de pequenas inflexões e de uma dignificação apologética do direito burguês).

No próximo capítulo, portanto, apresenta-se uma leitura sobre o Estado e a política em Marx, a qual servirá como contraponto à teoria habermasiana, a ser perquirida posteriormente.

2 – A Política em Marx: as contribuições do materialismo histórico ao debate sobre o Estado e o poder no capitalismo

*Este é tempo de partido,
tempo de homens partidos.
(...)
Este é tempo de divisas,
tempo de gente cortada.
De mãos viajando sem braços,
obscenos gestos avulsos (ANDRADE, 2008, p. 160-161)*

O objetivo do presente capítulo reside na apresentação de uma leitura sobre a política e o seu significado no materialismo histórico. Espera-se desta tarefa dois possíveis rendimentos que, no capítulo seguinte, devem ficar explícitos e contribuirão para o esclarecimento da pergunta que anima esta pesquisa: i) um exame crítico da interpretação habermasiana sobre o materialismo histórico, indicando eventuais revisões ou retificações quanto à forma como o frankfurtiano concebe Marx e o marxismo e; ii) um desenvolvimento da hipótese de que o próprio materialismo histórico encerraria elementos para uma crítica da teoria do agir comunicativo (e, por conseguinte, da democracia deliberativa), o que autorizaria uma inversão entre crítico (teoria do agir comunicativo) e criticado (materialismo histórico).

Adiante, portanto, são apresentados elementos sobre a política em Marx. Não há o ímpeto de se propor alguma interpretação autêntica em tão vastamente discutida temática ou, tampouco, de se efetivar um inventário ou uma pesquisa exploratória debruçada sobre os marxismos.⁷⁷ Tem-se o limitado escopo de se conferir nitidez às escolhas interpretativas que informam este estudo, tarefa que produzirá consequências sobre a argumentação teórica desenvolvida ao longo do capítulo subsequente. Segue-se, para tanto, o seguinte itinerário nesta apresentação das opções efetivadas por esta pesquisa quanto às variantes interpretativas sobre a política em Marx: 2.1- A crítica marxiana à fragmentação do humano e a relevância do conceito de ser genérico (*gattungswesen*) para a apreensão da política no materialismo histórico; 2.2– A relação entre Marx e a política: uma breve contextualização introdutória; 2.3– Estado, direito e política como Universalidades Abstratas no Jovem Marx; 2.4 – O

⁷⁷ Assim como não se pretende contribuir com argumentos inéditos para o debate sobre os elementos para uma teoria do Estado e da política em Marx, reconhece-se a omissão em relação ao oceano de elaborações teóricas referentes ao assunto. Escolhas precisam ser feitas. Omite-se, aqui, a abordagem de clássicos trabalhos de Engels, Bernstein, Kautsky, Lenin, Lukács, Korsch, Mao, Gramsci, Althusser, Poulantzas, Mariátegui, Pannekoek e tantos outros autores. Entende-se, todavia, que o material selecionado para apresentação no capítulo é suficiente e adequado para o cumprimento do objetivo teórico perseguido.

Estado-classe e a ditadura do proletariado em Marx e; 2.5 – Uma palavra sobre o direito: as formas jurídicas burguesas sob o prisma do materialismo histórico em E. Pachukanis.

Cumprido esse itinerário, acredita-se que um arsenal teórico, conceitual e metodológico estará devidamente constituído e, a partir dele, será possível ler e interpretar a obra de Habermas, testando-lhe o potencial crítico, transformador e desafiador em relação ao *status quo* liberal.

2.1- A Crítica marxiana à fragmentação do humano e a relevância do conceito de ser genérico (*gattungswesen*) para a apreensão da política no materialismo histórico

2.1.1 – Carlos: a alegoria do humano fragmentado

Uma alegoria pode ser produtiva como introdução a uma abordagem do pensamento marxiano e de suas impressionantes inovações teóricas. Trata-se da alegoria da vida de um hipotético Carlos Henrique.

Carlos Henrique é um jovem brasileiro de 20 anos, integrante do que se convencionou chamar *nova classe média* do seu país. O rapaz sabe pouco, quase nada, sobre o seu homônimo cujo trabalho, entre as décadas de 40 e 80 do século XIX, levou a filosofia hegeliana às últimas consequências, para desvendar o segredo da alienação e do estranhamento que, na sociedade dos produtores de mercadorias para a troca, subtrai do gênero humano os seus *poderes essenciais*, segundo um mecanismo apto a explicar o padrão societal de grupos tão distintos como os operários das minas de carvão inglesas no século XIX e os operadores de *telemarketing* das capitais de países periféricos em nossos dias.

Para quem pretende conhecer o jovem Carlos Henrique, a mais importante indicação metodológica é que, antes de se buscar as profundezas do *eu* idealizado pelo rapaz, observe-se o que o garoto faz e como interage, efetivamente, com o meio que a um só tempo o limita e o permite existir⁷⁸.

Basta um dia na sofrida história do rapaz em questão para que tenhamos uma

⁷⁸ Ao levar adiante a dialética hegeliana, alcançando uma variante desta lógica que inverteu a fenomenologia do filósofo idealista, Marx, ainda em 1844, forjou as bases do método de apreensão da realidade aqui assumido. Em que pese o atributo da *Crítica da Dialética e Filosofia Hegelianas em Geral* de ser melhor compreendida em sua integralidade textual, o parágrafo a seguir transcrito ilustra o que se pretende com o apego à objetividade (que não é, sequer longinquamente, tributário do empirismo positivista) aqui adotado: “um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um *não-ser*” (MARX, 2004, p. 127). O tema da objetividade será retomado na seção 2.4, adiante.

indicação do que é a sua *vida efetivamente vivida* e o que são *universalidades abstratas* ou estranhamentos em sua existência. Carlos acorda cedo, não por gostar de ver a cidade envolta no típico horizonte cinzento das manhãs batizadas pela poluição automotiva, mas porque vendeu o seu tempo a uma empresa de *telemarketing*⁷⁹, onde é esperado às 08:00h. Considerando onde mora, para chegar pontualmente deve estar desperto antes das 06:00h. Um café embebido em agrotóxicos e um pão com mortadela impregnada de hormônios aplicados em porcos nutridos por soja transgênica - nada disso escolhido ou conhecido por Carlos - deixam-no de pé para iniciar a jornada. No ônibus, o rapaz segue quase todo o itinerário em pé, o que também não é fruto de sua vontade ou de alguma exótica recomendação ergométrica, mas das condições em que o serviço de transporte lhe é oferecido. No trabalho, Carlos faz coisas que não quer fazer, ou com que, quando criança, não sonhara. Mas faz tudo o que os seus chefes, os chefes de seus chefes, e os chefes dos chefes de seus chefes prescrevem. Usa de sua capacidade humana da fala para empregar uma cantilena de gerundismos tendentes a convencer pessoas a comprarem produtos ou a adquirirem planos de serviços. Aplica sua ímpar inteligência humana na memorização de protocolos, procedimentos e meios para solucionar dúvidas dos clientes com quem conversa. O trabalho é árduo. Sobram-lhe alguns minutos destinados ao atendimento de suas necessidades primárias, como o aquecimento de sua marmita em um forno de micro-ondas de uso coletivo, disponibilizado pela empresa para cujos proprietários trabalha. Da operadora de *telemarketing*, onde não fez nada do seu desejo, Carlos se acotovela novamente em um ônibus dentro do qual, outra vez em pé, vê sucessões de *outdoors* em seu caminho para a faculdade. No destino, esforça-se, muito sonolento⁸⁰, para acompanhar as aulas de um curso de publicidade e propaganda que não escolheu livremente (variáveis como possibilidade de aprovação no vestibular foram mais relevantes do que as orientações vocacionais). No futuro, não trabalhará com o que aprendeu precariamente na faculdade. Ele é vítima de um dado estrutural que demonstra que as faculdades despejam, semestralmente, centenas de publicitários em um mercado que não comporta sequer ínfima porção desse contingente⁸¹. O

⁷⁹ Sobre as penúrias associadas às atividades proletárias relacionadas à informática, dentre as quais o *telemarketing* se apresenta como emblemático exemplo, confira-se o capítulo dedicado à referida ocupação na obra “Os Batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?” (SOUZA, 2010), ou, sob perspectiva marxista, o estudo “Infoproletários: a degradação real do trabalho virtual” (ANTUNES & BRAGA, 2009), em que, aliás, a tese offeana, acatada por Habermas, quanto à perda de centralidade da categoria trabalho nas sociedades do capitalismo tardio, recebe importantes contestações empíricas e teóricas (cf. OFFE, 1991).

⁸⁰ Segundo o ex-presidente da autarquia federal IPEA, Márcio Pochmann, a jornada de trabalho dos jovens universitários brasileiros do século XXI já é maior do que a dos operários do século XIX (cf. OLIVEIRA, 2011)

⁸¹ Há um relativo consenso quanto à saturação da área no Brasil, mesmo porque 75% dos respectivos profissionais atuam em São Paulo. Confira-se as duas páginas a seguir:

garoto não está naquela faculdade porque quer, mas porque acredita, tão certamente como crê que não deve pecar contra os mandamentos de Jesus, que aquele curso lhe propiciará um bom futuro. Finalmente, quando já é quase meia noite, o jovem chega em seu bairro onde, invariavelmente, é revistado e achacado por policiais... Ocorre que Carlos é negro⁸².

O tempo de Carlos não lhe pertence enquanto trabalha no que não quer, estuda o que não gosta, ou se transporta desconfortavelmente de um lugar onde não pretende ficar, rumo a um destino para onde não se desloca por mera volição. Mas o jovem tem suas horas de repouso. E é nestes momentos que, sem nunca ter vivido um grande amor, se vê contemplado com a sensação de tão sublime experiência ao assistir às cenas do filme *Titanic*, no shopping onde vê marcas, luzes, sons e cores, enquanto entrega um pouco de dinheiro em troca de bons – e voláteis - momentos. É quando, egresso de família envolta em brigas e rupturas, unge-se com a sensação de um lar estável, ao saborear um sanduíche na lanchonete que se associa à ideia de amor e que ostenta em suas dependências um belo cartaz em que uma família unida se abraça. Carlos não sabe o que fazer para alcançar a paz, mesmo porque, diante dos policiais que rondam sua vizinhança, tal ambição seria penosa, custosa, quase irreal. Mas ele se reconforta com a sensação de paz que lhe domina quando ouve palavras belas no culto dominical, ou quando adquire o sabonete *peace*, cuja propaganda convida o consumidor a sentir a fragrância da paz⁸³. A rua de Carlos não tem asfalto, mas ele se sente na *Park Avenue* quando vê os cartazes das construtoras a exibirem maquetes e planos de condomínios fechados do outro lado de sua cidade.

Há muitas pessoas como Carlos no mundo contemporâneo. Pessoas cujo tempo de vida é sobejamente consumido em duas categorias de momentos não humanos, ou seja, não livres. Primeiramente, o tempo vendido a outrem como meio de subsistência na economia capitalista, no contexto do qual ordens são obedecidas e transforma-se o próprio corpo animal em força mecânica e intelectual a serviço de determinações heterônomas. O que sobra é o tempo dedicado às sensações, aos estímulos próprios de vidas castradas, descafeinadas⁸⁴,

<http://www.vestibular1.com.br/duvidas/publicidade.htm> e <http://marketando-rio.blogspot.com/2008/08/o-mercado-de-publicidade-est-saturado.html>.

⁸² Confira-se, a respeito, estudo que comprova o modo como os negros são os alvos preferenciais da Polícia Militar no estado de São Paulo (cf. RIBEIRO, 2009).

⁸³ O ponto aqui desenvolvido alegoricamente, quanto à castração contemporânea e ao papel da publicidade neste processo, provém do estudo *Significação da Publicidade*, de Jean Baudrillard (2002). Até mesmo o exemplo aqui apresentado quanto ao “sabonete *peace*” é uma direta referência ao “detergente *Pax*” a que se refere o autor francês no texto em comento.

⁸⁴ O conceito de vidas descafeinadas remete às provocações do polemista lacaniano-marxista Slavoj Žižek, que assim se refere à ideia de “era das crenças descafeinadas”: “On today's market, we find a whole series of products deprived of their malignant property: coffee without caffeine, cream without fat, beer without alcohol... And the list goes on: what about virtual sex as sex without sex, the Colin Powell doctrine of warfare with no

quando não se procura paz, mas sensação de paz, não se tem família, mas sensação de família, não se arrisca ao amor e à intersubjetividade radicalizada ali inscrita, para se aquietar com a ideia de que “amamos muito tudo isso” no sabor de um sanduíche, ou na pregação de um sacerdote⁸⁵. Na vida de Carlos, entre o tempo vendido para o patrão e aquele entorpecido em castradas sensações, é possível dizer que poucos momentos foram de efetiva (livre) vida humana. E assim parece ser com quase todos na sociedade dos produtores de mercadorias para a troca.

Marx, desde cedo, se inquietou com essa condição e obstinou-se em uma busca filosófica, científica e militante pela devolução do humano ao humano, pela unidade entre experiência e sensação, entre trabalho e vontade, entre liberdade e natureza. Quando Carlos é frustrado em sua liberdade, é a sua própria humanidade que sucumbe, ao menos sob o marco filosófico marxiano. Assim, a compreensão do humano no materialismo histórico – alicerce da compreensão do político e do econômico em tal referencial – pressupõe um prévio esclarecimento sobre a ideia de liberdade em Marx, por se tratar de categoria essencialmente atada à maneira como o autor apreende a espécie. Ou seja, o papel da categoria liberdade é essencial na trajetória marxiana e se configura como prelúdio do conceito de ser genérico, razão pela qual merece uma breve apresentação, como se procede a seguir.

2.1.2 – A ideia de liberdade em Marx

O ponto de partida marxiano foi a tese de que o ser humano se define essencialmente como livre⁸⁶. E foi seguindo as pegadas do conceito de liberdade que o autor se deslocou de

casualties (on our side, of course) as warfare without warfare, the contemporary redefinition of politics as the art of expert administration as politics without politics, up to today's tolerant liberal multiculturalism as an experience of Other deprived of its Otherness (the idealized Other who dances fascinating dances and has an ecologically sound holistic approach to reality, while features like wife beating remain out of sight...)? Along the same lines, what the Politically Correct tolerance is giving us is a decaffeinated belief: a belief which does not hurt anyone and does not fully commit even ourselves. Everything is permitted to today's hedonistic Last Man - you can enjoy everything, BUT deprived of its substance which makes it dangerous. This is why Lacan was right to turn around Dostoyevski's well-known motto: "If God doesn't exist, everything is prohibited!" God is dead, we live in a permissive universe, you should strive for pleasures and happiness — but, in order to have a life full of happiness and pleasures, you should avoid dangerous excesses, be fit, live a healthy life, not harass others... so everything is prohibited if it is not deprived of its substance, and you end up leading a totally regulated life. And the opposite also holds: if there is God, then *everything is permitted* — to those who claim to act directly on behalf of God, as the instruments of His will. Clearly, a direct link to God justifies our violation of any "merely human" constraints and considerations (as in Stalinism, where the reference to the big Other of historical Necessity justifies absolute ruthlessness)” (Žižek, 2004).

⁸⁵ Na década de 90 do século XX, um filme chamado Matrix, em cuja narrativa a “vida real” era substituída por acúmulos de sensações imateriais, alcançou surpreendente sucesso e acolhida junto a jovens de todo o mundo, talvez por sugerir, em termos metafóricos, o que é a vida sob o modo de produção dominante na contemporaneidade.

⁸⁶ Confirma-se o que escreveu Marx em 1842: “A liberdade é a tal ponto a essência do homem que mesmo seus opositores o reconhecem, posto que a combatem (...) Ninguém luta contra a liberdade. No máximo, luta-se contra

um discurso de aplicação do pensamento progressista de sua época (mutuamente influenciado por noções liberais-radicais e republicanas), a ressaír dos seus escritos da Gazeta Renana em 1842⁸⁷, para o encontro com a universalidade como a fiadora da liberdade humana. Uma breve apresentação da categoria liberdade em Marx, como se efetiva nas linhas abaixo, será útil na elucidação desse ponto.

A definição de quem é o ser livre a que Marx alude já encerra, ao menos tacitamente, todas as peculiaridades e inovações que o materialismo histórico oferece ao que entende como contradições e aporias presentes no discurso político e filosófico moderno quanto à questão.

Primeiramente, constata-se que Marx não considera o indivíduo, assim concebido isoladamente, como o sujeito da liberdade. O pensador, nesse sentido, parece continuar a linha filosófica que perpassa por Rousseau, Fichte e Hegel (cf. CHITTY, 2009)⁸⁸. Entende-se, pois, o ser que, como mônada, revela-se autônomo, racional e suficiente na condução do seu destino, como um conceito impregnado de contradições internas que o inviabilizam teórica e praticamente⁸⁹. O argumento é que a autoconsciência se define como imprescindível condição da liberdade, uma vez que, para atuar no mundo e dispor sobre o modo como hão de conduzir as respectivas vidas, os indivíduos devem, antes de tudo, entender-se enquanto tais e compreenderem-se em sua autonomia e capacidade de intervenção sobre o meio. A autopercepção e, por conseguinte, a realização da racionalidade e da autonomia humanas demandam, por sua vez, o ingresso em vínculos associativos (i.e, a socialização). Desse modo, seres apartados e concebidos aquém dos respectivos liames intersubjetivos jamais constituir-se-iam como livres ou racionais, haja vista lhes faltar quaisquer elementos de manipulação dos respectivos meios naturais com eficácia e, ademais, de compreensão reflexiva da própria condição. Em síntese, o ser concebido de modo atomístico não se sustenta como unidade independente de análise da espécie humana, cujas relações com o meio tendentes à satisfação das respectivas necessidades se efetivam de forma associada e coletiva. O humano só se manifesta e se realiza no contexto de relações sociais, relações nas quais

a liberdade dos outros”. (MARX, 1999, p46).

⁸⁷ Na gazeta Renana, ao discutir o tema da liberdade de imprensa, Marx expressou um pensamento digno das mais insurgentes e críticas concepções daqueles dias, mas, ainda sim, tímido se comparado ao ideário que o próprio autor viria a sustentar posteriormente. A tese de um mercado imobiliário livre como expressão homóloga da liberdade política de assembleias e da liberdade de consciência das pessoas é uma emblemático exemplo de que o autor iria prosseguir em seus estudos, para chegar a conclusões que, ao menos parcialmente, retificariam suas assertivas primevas. Confira-se: “A liberdade continua sendo liberdade, seja ela expressada através da imprensa, do mercado imobiliário, da consciência ou duma assembleia política” (MARX, 1999, p. 87-88). As seções subsequentes aprofundarão este ponto.

⁸⁸ Este ponto será retomado na seção 2.4.

⁸⁹ Confira-se: “O ser-por-si-mesmo (*Durchsichsekbstsein*) da natureza e do homem é *inconcebível* para ele porque contradiz todas as *palpabilidades* da vida prática” (MARX, 2004, p. 113).

reconhece e é reconhecido por seus semelhantes. Confira-se, a propósito, as palavras do próprio Marx:

Acima de tudo, é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com os outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. (MARX, 2004, p.107).

As ideias acima apresentadas permitem a conclusão de que o arcabouço do pensamento marxiano compreende o ser como livre apenas no momento em que se engaja em vínculos horizontais com outros seres igualmente livres, ou seja, quando se insere em relações sociais. O indivíduo autointeressado e racional isoladamente, caro a certas variantes do pensamento liberal – como o utilitarismo ou a metodologia da escolha racional – é uma categoria autocontraditória, ao tempo em que a ideia de liberdade só se aperfeiçoa quando reconhecida e significada em um contexto intersubjetivo. Afinal, a constituição do indivíduo (seu nome, sua linguagem, suas relações de controle da natureza e de produção material) não se efetiva de outro modo, senão socialmente⁹⁰.

O simples elemento social não é, todavia, o bastante para se precisar a bagagem filosófica que conforma o pensamento de Marx quanto à liberdade humana. A influência hegeliana sobre o pensamento do autor permite a continuidade de uma elaboração dialética do sujeito livre, de modo a se apresentar em grau de prosseguimento quanto à construção que parte do ser autoconsciente, passa pela relação senhor-escravo e culmina, em Hegel, no sujeito universal. Se Hegel busca lidar com as contradições inerentes a cada definição de sujeito com que opera, até encontrar uma consciência universal, Marx vê também em tal elaboração novas contradições⁹¹, de modo a perceber que, no ser livre, igual e vinculado por meio do Estado segundo uma lógica de mútuo reconhecimento diante dos outros seres humanos haveria um “gênero sem corpo”, uma formulação divorciada da humanidade que realmente existe⁹². Na vida concreta, os abstratos cidadãos estariam despossuídos de si como

⁹⁰ Confira-se: “Um *ser* se considera primeiramente como independente tão logo se sustente sobre os próprios pés, e só se sustenta primeiramente sobre os próprios pés tão logo deva a sua *existência* a si mesmo. Um homem que vive dos favores de outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda *criou* a minha vida; quando ele é a *fonte* da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é a minha própria criação” (MARX, 2004, p.113).

⁹¹ cf. CHITTY, 1998. Esta questão será mais detidamente abordada adiante, na seção 2.4.

⁹² As seções subsequentes hão de abordar este ponto de modo mais completo e sistematizado. Antecipa-se, aqui, uma fração da crítica marxiana à concepção hegeliana de Estado, para o exclusivo objetivo de se lograr a devida

humanos, entregues às próprias individualidades e relegados a se comportar como “corpos sem gênero”, o que acarretaria, afinal, um retorno às contradições da visão atomística de sujeitos aqui brevemente exposta (cf. MARX, 2005).

Marx encontra na humanidade como ser genérico (*gattungswesen*) a categoria adequada a ser predicada como livre e universal. O que define a humanidade, para o autor, é mais do que a livre associação entre pessoas isoladas e mais do que a projeção ideal da igualdade política ou jurídica, mas a concreta experiência de uma espécie que só é livre quando realiza sua universalidade concretamente (cf. CHITTY, 2009), em um mundo onde não há um estranhamento entre o resultado da solidária associação entre os indivíduos e suas realidades particulares. Livre, para Marx, não é uma ideia abstrata ou uma categoria jurídica, tampouco uma pessoa enquanto tal, mas uma espécie que se define essencialmente por sua universalidade e que é composta de seres capazes de se associarem para intervirem sobre o seu meio e de se reconhecerem no resultado desses esforços. É assim que a alienação entre trabalho e produção no capitalismo afasta a humanidade de sua realização universal e, portanto, da liberdade. É assim, igualmente, que a produção solidária segundo um regime de acumulação privada encerra relações que subtraem a universalidade inerente à espécie, uma vez que os indivíduos não se reconhecem no fruto de suas ações concretas e, ademais, não se reconhecem como componentes iguais de uma espécie que se aperfeiçoa e se constitui nos esforços comuns e livres de produção.

Com efeito, o sujeito da liberdade em Marx é o ser genérico, categoria que guarda uma ideia de universalidade e de reconhecimento mútuo entre integrantes de uma mesma espécie⁹³. Definido o ser livre como a humanidade, assim entendida como ser genérico, é possível apresentar-se os aspectos de que se compõe a liberdade dessa espécie, conforme se procede a seguir.

Para que o ser humano se torne concretamente livre, ou seja, livre em suas relações sociais efetivamente existentes, três aspectos (MESZAROS, 2006), para Marx, devem ser atendidos.

precisão quanto ao conceito de liberdade em Marx, antes de se pretender, desde já, formular-se uma teoria da política segundo o fundador do materialismo histórico.

⁹³ Nesse sentido, há autores que sugerem uma releitura do argumento, comum a uma variante estadunidense da teoria crítica, segundo o qual haveria dimensões da justiça social - e, assim, da emancipação - que poderiam ser analiticamente clivadas em aspectos recognitivos e redistributivos. Ora, os problemas redistributivos não se apartam de uma lógica de alienação atada às relações sociais de produção, como adiante ficará mais claro. Os problemas de ordem distributiva, portanto, seriam sintomas de uma falha cognitiva a lhes anteceder (cf. CHITTY, 1998). A questão da redistribuição, ademais, mira o foco dos problemas econômicos sobre o consumo, a fruição de bens e riquezas a serem distribuídos (premissa de natureza liberal), antes de recair sobre a produção, como faz Marx. A seção 2.4 deste capítulo enfrentará este tema de maneira minudente.

Primeiramente, a humanidade é livre à medida em que interage com o meio externo de maneira a realizar suas *forças naturais* (MESZAROS, 2006). É precisamente a atividade produtiva dos seres humanos, em grau de mútuo reconhecimento e de solidária associação, o que permite à espécie universalizar-se, ou seja, conformar o mundo segundo seus parâmetros e necessidades. Reconhecer-se, portanto, como sujeito que produz e supera solidariamente as restrições impostas pelo meio⁹⁴, projetando-se no ambiente e universalizando-se, seria um atributo específico do humano enquanto ser genérico. Relações de produção definidas por alienação, em que indivíduos não se reconhecem no resultado de sua atividade, degenerariam tal lógica, de modo que a liberdade da humanidade ficaria comprometida. O freio ao progresso das forças produtivas e as pressões ecológicas sob o capitalismo são temas que se desdobram dessa leitura crítica acerca da relação entre alienação e liberdade em face da natureza, tal como presente em Marx.

A segunda dimensão da liberdade notada no autor diz respeito à superação da relação de dominação ocorrente entre humanos (MESZAROS, 2006). Ser livre em relação à subjugação de outras pessoas é uma garantia de que a liberdade no primeiro sentido acima exposto poderá efetivamente se realizar, à medida em que toda a espécie é apta a se engajar em relações produtivas que a permita conter e afastar as privações decorrentes de necessidades materiais. Se os sujeitos se colocam como fatores de coibição recíproca de suas esferas de atuação, segue que a espécie, como ser genérico, jamais se concretiza, uma vez que é precisamente o mútuo reconhecimento que permite a associação apta à emancipação em relação às limitações/possibilidades do meio natural.

Finalmente, o ser humano é livre no sentido de poder realizar os seus *poderes essenciais* (MESZAROS, 2006). Tal assertiva quer dizer que, uma vez emancipado em relação à natureza e livre de dominações intraespecíficas, podem os sujeitos de que se compõe a espécie humana se realizarem na condição de integrantes de uma espécie universal. Isso significa que têm a capacidade de, dialeticamente, viver em um mundo edificado historicamente segundo as suas especificidades, dedicando-se, assim, à elaboração estética, moral, representativa e

⁹⁴ Confira-se: “Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente *manifestar* (äussern) em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser (sein)* objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, uma *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. A fome é a carência confessada de meu corpo por um *objeto* existente (*seiden*) fora dele, indispensável à sua integração e externalização essencial” (MARX, 2004, P. 127). Aquilo que a tradição moderna liberal entende como um controle instrumental do meio, com vistas à sua instrumentalização em favor das vontades pré-determinadas do ser humano, reverte-se, em Marx, para uma relação interativa com o externo que, ao mesmo tempo em que limita, engendra a existência da espécie humana.

linguística própria desta espécie. Note-se que esta liberdade não encerra nenhum conteúdo específico, mas sintetiza dialeticamente toda a liberdade em sentido marxiano, para culminar em uma forma de humanismo, assim identificada por Terry Eagleton:

Does this species-being have an end or goal? Is Marx a teleological thinker? In one sense yes, in another sense no. For the end of our species-being, in a kind of creative tautology, consists just in realizing itself. For Marx, as for other Romantic radicals, there is or should be no ultimate point to human existence beyond its self-delighting development⁹⁵ (EAGLETON, 1997, p. 18)

A liberdade, enfim, para Marx, reporta-se a uma espécie capaz de (re)construir o mundo natural por meio de sua ação produtiva solidária, a qual ocorre segundo vínculos de mútuo reconhecimento e permite a realização, universal, daquilo que é próprio do humano e o especifica em relação à natureza. Não se trata, portanto, como ocorre em outras tradições, de um direito a ser declarado, de uma conquista política abstrata, de uma resultante de medidas redistributivas ou de um elemento inerente a indivíduos concebidos como mônadas.

Há, todavia, como os exemplos acima indicaram, fatores que afastam o ser humano de uma experiência universal concreta, cindindo, fragmentando o ser genérico em universalidades abstratas⁹⁶, a se projetarem em um imaterial cidadão que não decide sequer sobre as ruas a serem asfaltadas; um apaixonado devotado que se prostra com um balde de pipocas diante de uma tela de cinema; e um jovem estudante que cumpre ordens e perambula por grandes centros urbanos, sem jamais ter desejado tal sorte, ou mesmo tido a chance de problematizá-la. É esta busca pelo humano universal, ou essencialmente universal, que forjará as bases para a posterior compreensão da política em Marx.

A subseção seguinte apresenta uma breve caracterização dessa antropologia marxiana (calcada no conceito de liberdade aqui perquirido), o que servirá de pilar para a subsequente exposição do tema diretamente condutor deste capítulo, atinente ao aporte marxiano quanto ao Estado e à política.

⁹⁵ “Esse ser genérico possui um fim ou objetivo? Marx é um pensador teleológico? Em um sentido sim, em outro sentido não. Pois o fim do nosso ser genérico, em um tipo de tautologia criativa, consiste apenas em realizar a si. Para Marx, como para outros radicais Românticos, não deveria haver e não haveria nenhum sentido último para a existência humana, além do seu desenvolvimento autorrealizador.” (tradução minha)

⁹⁶ Estes conceitos serão desenvolvidos de modo mais detalhado adiante.

2.1.3 - Em busca da universalidade concreta humana: desdobramentos do conceito marxiano de ser genérico (*gattungswesen*)

Acima se expôs a liberdade como uma condição essencial do humano em Marx. O autor jamais abdicaria, expressa ou tacitamente, desta premissa. É difícil sustentar, a partir da integralidade da obra marxiana, a tese prestigiada entre variantes stalinistas e althusserianas do marxismo de que o filósofo em questão teria renunciado às suas definições juvenis sobre o humano, descartadas como especulações filosóficas e classificadas como não dignas da economia política própria à fase madura do autor⁹⁷. Ao contrário, a definição marxiana para a humanidade o acompanha por toda a imensidão dos seus estudos e informa, com centralidade e nítido impacto, as respectivas descobertas e proposições. O ser humano livre, acima sumariado, é mais detalhada e precisamente definido por Marx como o ser genérico (*gattungswesen*), um termo herdado de Feuerbach que, todavia, recebe um significado próprio e inconfundível na construção intelectual marxiana⁹⁸.

O ser genérico do pensador em comento encerra dois complementares significados: i) primeiramente, remete à propriedade social, coletiva, comunal da espécie e; ii) aponta, ainda, para a ideia de que existe uma essência humana, ou seja, propriedades distintivas do ser humano em relação às demais espécies.

As propriedades distintivas acima não levam Marx a se filiar à tese de que a atividade realmente humana é o pensamento e a contemplação. Assim, não fica aberta a porta filosófica para uma apreensão desigual dos seres humanos, a entender que apenas os que se dedicam ao pensar e ao contemplar exercem realmente práticas condizentes com a espécie (cf. WARTENBERG, 1982), ao passo que os demais – trabalhadores manuais, por exemplo – realizaram em menor medida a respectiva humanidade. O atributo próprio dos humanos tampouco é a sua capacidade de satisfação das suas necessidades pré-determinadas, como um consumidor das coisas que lhe apeteçam e lhe realizam, na forma de variantes da economia política com as quais Marx dialoga ao longo de sua obra. O traço distintivo da espécie, do ser

⁹⁷O descolamento profundo da obra de Marx em relação a suas origens hegelianas e à bagagem filosófica que pesa sobre o caminho teórico do autor acaba por conduzir à ideia de que o autor e militante em questão seria uma espécie de marco zero de um novo e absolutamente genuíno pensar. Como constata João Antônio de Paula, “não há como não ver nisso uma forma de messianismo radical e obscurantista” (PAULA, 1994, p. 8). No mesmo sentido escreveu o erudito Padre Vaz: “quanto a recusar de ver em Marx suas origens hegelianas, significa querer fazer de Marx, do ponto de vista intelectual, um rei de Salem bíblico, sem pai, sem mãe, sem genealogia” (VAZ, 1987, p. 168)

⁹⁸Confira-se, a propósito: “Although Marx took the notion of a species-being from Feuerbach, he developed it in radically different direction (...) What Feuerbach has posited, according to Marx, is a notion of a human essence where such an essence is conceived of in abstraction from any actual practical expression” (WARTENBERG, 1982, p. 83).

genérico, não é o aristocrata conservador do racionalismo, como tampouco é o homem-rato, em busca de queijos que lhes seriam úteis ou prazerosos. É a capacidade de conceber algo e realizá-lo objetivamente que define o ser (social, como o primeiro significado indicou) humano. Como sintetiza Wartenberg:

Marx's theory of the human species-being⁹⁹ can therefore be seen as serving a double purpose. On the one hand, in contrast to more traditional notions of human well-being, Marx holds that there is no single activity that constitutes the essence of humanness. In this respect, his theory is a thorough departure from the intellectualist tradition of philosophy. But it is equally crucial to recognize that it also poses a contrast to consumptive models of human fulfillment, claiming that our species-character lies in our ability to create our lives for ourselves in a conscious manner.¹⁰⁰ (WARTENBERG, 1982, p. 82).

Pode-se argumentar que, a partir da Ideologia Alemã e, certamente, em *O Capital*, a ideia de ser genérico teria sido abandonada por Marx e, assim, não pode ser invocada para a definição da concepção de humanidade pressuposta no materialismo histórico. Esta tese falha por razões filológicas e lógicas. Sob o primeiro aspecto, não se pode negar que, ao diferenciar o ser humano dos demais animais nos *Grundrisse*, redigidos já ao final da década de 50 do século XIX, Marx não usou outro termo, senão o de ser genérico (*gattungswesen*) para alinhavar sua argumentação¹⁰¹:

Que a necessidade de um pode ser satisfeita pelo produto do outro, e vice-versa, que um é capaz de produzir o objeto da necessidade do outro e que cada um se enfrenta com o outro como proprietário da necessidade do outro, prova que cada um, como *ser humano*, vai além de sua própria necessidade particular, etc. e se comporta em relação ao outro como ser humano; que sua essência genérica comum¹⁰² é conhecida por todos (MARX, 2011a, p. 186)

⁹⁹ Tradução mais frequente para o idioma inglês da expressão vertida para o português como ser genérico (*gattungswesen*) – nota minha.

¹⁰⁰ “A teoria marxiana do ser genérico pode, portanto, ser vista como servindo a um duplo propósito. Por um lado, em contraste com noções mais tradicionais de bem estar humano, Marx sustenta que não há nenhuma atividade singular que constitua a essência da condição humana. Nesse sentido, sua teoria é um desembarque cabal da tradição intelectualista da filosofia. Mas é igualmente crucial reconhecer que ela também ostenta um contraste em relação a modelos consumptivos de satisfação humana, afirmando que o caráter de nossa espécie repousa sobre a nossa habilidade de criarmos nossas vidas para nós mesmos de uma maneira consciente.” (tradução minha)

¹⁰¹ São frequentes as referências a um outro trecho dos *Grundrisse*, em que Marx discute o conceito de ser genérico como manifestação humana historicamente precedente à individualização (MARX, 2011a, p. 407). Tal, todavia, não seria suficiente para infirmar a manutenção da categoria em questão em Marx, uma vez que seria um caminho lógico idêntico – não apenas análogo – ao diagnóstico de que Marx não é comunista ao tempo em que apresenta a reposição histórica do comunismo primitivo por outras formas.

¹⁰² No original, *gattungswesen*, conforme cotejamento com a MEIA.

O segundo argumento é, de qualquer modo, mais importante, pois irrompe para além da filologia e alcança o próprio sentido da obra de Marx. Ocorre que a definição marxiana de emancipação social, sua crítica ao estranhamento ocorrente nas relações de produção capitalistas, além da proposição de uma humanidade comunista, vinculam-se coerentemente à definição do humano como essencialmente social e autoconsciente em sua atividade produtiva, ou seja, o ser genérico (WARTENBERG, 1982). Depurada dos determinismos stalinistas e da influência de ocidentais como Althusser, a marxologia da segunda década do século XXI tem chegado à constatação de que não há uma clivagem entre o filósofo de 1844 e o autor de O Capital.

Artigo publicado em 2012 por um jovem estudante de pós-graduação no periódico *Rethinking Marxism* sugere esta tendência quanto à interpretação da, cada vez mais redescoberta e definitivamente restabelecida das críticas fáceis vicejantes nos anos 90 do século XX, obra de Marx:

...[t]he mature Marx of Capital and The Communist Manifesto should not be considered a thinker separate from the philosopher of the Economic and Philosophic Manuscripts and The German Ideology (...) It is impossible to understand Marx, his conception of socialism, or even his criticism of capitalism (as developed by “mature” Marx) except on the basis of humanity developed in his early days (...) [i]n Capital¹⁰³ Marx spoke – in very philosophical language – of the importance of producing fully developed human beings, the full development of the human race, and humanity’s necessity to develop itself¹⁰⁴ (CZANK, 2012, p. 322).

A crítica marxiana da economia política, como se sabe, não tem um foco distributivista ou redistributivista. O problema maior da sociedade dos produtores de mercadorias é, precisamente, a degeneração do humano em mercadoria. Esta, aliás, suprime o tempo livre do ser que é consciente, social e universal. A crítica desta degeneração não está suspensa no ar, mas atada aos conceitos de estranhamento e de alienação. Estes, tampouco, flutuam no éter

¹⁰³De fato, a componente do ser genérico acima definida, atinente àquele que, conscientemente, concebe algo e o objetiva por meio de sua atividade, é indispensável para que o autor chegue a essa tão conhecida e citada passagem de O Capital: “Pressupomos o trabalho sob uma forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade” (MARX, 2008, p. 211).

¹⁰⁴“O Marx maduro do Capital e do Manifesto Comunista não deve ser considerado um pensador separado do filósofo dos Manuscritos Econômicos e Filosóficos e de A Ideologia Alemã (...) É impossível entender Marx, sua concepção de socialismo, ou mesmo sua crítica ao capitalismo (tal como desenvolvida no Marx “maduro”) exceto sobre as bases de uma ideia de humanidade desenvolvida nos primeiros dias (...) em O Capital Marx falou – em uma linguagem muito filosófica – da importância de se produzir seres humanos completamente desenvolvidos, do desenvolvimento completo da raça humana e da necessidade humana de autodesenvolvimento” (tradução minha)

conceitual, mas remetem precisamente ao ser genérico. Aqui, poder-se-ia objetar que, então, o ser genérico seria uma expressão da natureza humana, categoria tão veementemente criticada por Marx. Ocorre, entretanto, o contrário.

O ser genérico é, como já exposto, social. Assim, é o conjunto das relações sociais, devidamente situadas histórica e materialmente, que perfaz a humanidade. Desse modo, o egoísta competidor de Hobbes, homem de fundo metafísico e atemporal, encerra apenas o ser humano próprio à formação social do capitalismo, devidamente circunscrita historicamente. Para repelir o argumento da natureza humana presente em filosofias contra as quais se volta, Marx não precisa abdicar do conceito de ser genérico, mas, ao contrário, o mobiliza em sua abertura e delimitação social exatamente como argumento repelidor dos naturalismos metafísicos¹⁰⁵.

O ser humano em Marx é, com efeito, livre, social-coletivo e realizador de sua consciência em sua atividade de objetificação das suas concepções mentais.

A essência social do humano e sua realização na efetiva prática produtiva reflete na categoria *universalidade*, que passou a adquirir crescente relevância na caracterização marxiana da espécie. Sobre esse itinerário intelectual em que o conceito de universalidade foi crescentemente se destacando, justifica-se a reprodução do seguinte trecho de artigo aqui já referido, redigido por Andrew Chitty:

In so far as the human essence can only be realised through an association between human beings, we can say that this essence itself includes sociality. In the course of 1843 Marx follows this implication through and begins to reformulate his idea of the essence of humanity around the core idea that humans are essentially 'universal' beings: beings whose essence is to think and live from a universal or collective standpoint (he does not distinguish these two)¹⁰⁶ rather than from the standpoint of their own particular self-interest. Although he continues to see freedom as an essential property of human beings, he now puts the emphasis on universality, while seeing

¹⁰⁵ Este argumento se filia à tese de Wartenberg: “Marx’s criticisms of theories that posit a fixed human nature are based upon a view of the human being as having a social character – a species being (...) It is such a social character that allows a human being to adapt him/herself to the various structures within which he/she existed (WARTENBERG, 1982, p. 94).

¹⁰⁶ Sobre a essência coletiva do humano, em oposição ao indivíduo autointeressado caro ao liberalismo, Marx foi claro e explícito no já transcrito excerto dos Manuscritos de Paris, assim como o fez, muitos anos mais tarde, na seguinte passagem dos *Grundrisse*: “O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o ‘contrato social’ de Rousseau, que pelo contrato põe em relação sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. (...) O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷονπολιτικόν (animal político, ser social, nota minha), não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (MARX, 2011a, P.40).

freedom as inseparably bound up with this universality¹⁰⁷. (CHITTY, 2009. p. 127).

Marx vai além e especifica que a universalidade definidora da espécie (*gattung*) humana é uma universalidade concreta, vivida efetivamente nas relações sociais estabelecidas entre os indivíduos e entre estes e o meio natural. Uma vez mais, Andrew Chitty é claro em relação à questão, de modo que adota-se, novamente, a linha interpretativa do filósofo inglês contemporâneo:

If the essential characteristic of human beings for Marx is universality, then is this Hegels's 'abstract universality' or his 'concrete universality', that is, is it a universality that is opposed to particularity or is it a combination of universality and particularity? In the *Science of Logic* Hegel explicitly associates the idea of concrete universality with the term 'species' (*Gattung*), so Marx's choice of the term 'species-being' already indicates that he has concrete universality in mind. (...) Marx's vision of a society that realises human universality is one in which each individual realises that universality in his individual labour, and in his individual relations¹⁰⁸... (CHITTY, 2009. p. 129).

Até aqui, então, tem-se um ser humano com os seguintes atributos: 1) livre, no triplo sentido que se atribuiu ao termo na subseção anterior (em relação aos constrangimentos naturais, em relação à dominação imposta por outros da mesma espécie, e para a manifestação dos *poderes essenciais*); 2) definido essencialmente por sua universalidade, ou seja, por manifestar-se, atuar e conceber-se em sentido genérico, coletivo e; 3) concretamente universal, ou seja, cuja universalidade se manifesta em suas efetivas relações, antes de se projetar em abstrações estranhas à sua experiência.

A partir do elemento identificado em “3” é possível reconstruir-se a crítica marxiana às diferentes manifestações de universalidade abstrata, que despojam o corpo dos seres humanos

¹⁰⁷“À medida em que a essência humana só pode ser realizada por meio de uma associação entre seres humanos, nós podemos dizer que essa essência, enquanto tal, inclui sociabilidade. Ao longo de 1843, Marx seguiu essa implicação e passou a reformular sua ideia de essência humana em torno da nuclear ideia de que os humanos são essencialmente seres 'universais': seres cuja essência é pensar e viver a partir de um ponto de vista universal ou coletivo (ele não distingue entre esses dois) antes do ponto dos seus autointeresses particulares. Apesar de continuar a ver a liberdade como propriedade essencial dos seres humanos, ele, agora, põe a ênfase sobre a universalidade, ainda que concebendo a liberdade como inseparavelmente atada a essa universalidade.” (tradução minha)

¹⁰⁸“Se a característica essencial dos seres humanos, para Marx, é a universalidade, então é esta a 'universalidade abstrata' de Hegel ou sua 'universalidade concreta', ou seja, é uma universalidade que é oposta à particularidade ou é uma combinação de universalidade e particularidade. Em A Ciência da Lógica Hegel explicitamente associa a ideia de universalidade concreta ao termo 'espécie' (*Gattung*), de modo que a escolha de Marx do termo “ser genérico” (*species being; gattungwesen*) já indica que ele tem a universalidade concreta em mente (...) A visão de Marx de uma sociedade que realiza a universalidade humana é aquela na qual cada indivíduo realiza a universalidade 'em seu trabalho individual e em suas relações individuais” (tradução minha).

de sua generalidade específica, assim como afastam a generalidade própria da espécie de corpos em que possa, efetivamente, se expressar. É este o *leitmotiv* aqui proposto para um entendimento sobre a política em Marx: um entendimento centrado em uma longa obra de um autor que, assentado em uma antropologia condensada na ideia de ser genérico¹⁰⁹, dedicou-se a criticar as manifestações abstratas de universalidade humana, com o afã de devolver a espécie para si. Nesta subseção, então, tecem-se algumas sucintas considerações sobre a universalidade e os impedimentos à sua manifestação não estranhada na obra marxiana.

Vulgarizando-se o pensamento de Marx, mas mantendo-lhe intacto o sentido, tem-se que a universalidade interessante para o alegórico Carlos Henrique não é aquela atinente à sua capacidade de se projetar como cidadão do Estado (cujo aparato, materialmente, o achaca diuturnamente em seu bairro de periferia), como filho de Deus, ou como consumidor no shopping, mas, opostamente, o quadro em que tais projeções estranhas à vida histórica e relacionalmente experimentada pelo jovem com os outros seres humanos permitam uma universalização que faça dispensável tamanho estranhamento.

De modo a atribuir tangibilidade ao que Marx entende como manifestações estranhadas/abstratas da generalidade/universalidade da espécie humana, apresentam-se, abaixo, exemplos das referidas formas, extraídos de diferentes fases e obras do pensamento marxiano.

A primeira das universalidades abstratas (e, assim, estranhadas) com que Marx se ocupa (ainda que não formule um pensamento próprio sobre a questão) diz respeito à religião. Quanto a esta, o autor subscreve, em linhas gerais, as considerações elaboradas anteriormente pelo neo-hegeliano L. Feuerbach (cf. REICHEL, 1990). Para Marx,

a crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro Sol (MARX, 2005, p.146).

Em síntese, o universal representado em figuras míticas e estranhas à vida terrena deveria ser devolvido ao ser humano, trazido à terra e à concretude da experiência das pessoas¹¹⁰.

¹⁰⁹ Coerentemente com a concepção materialista da história formulada por Marx, esta noção vai adquirir, ao longo desta exposição, um caráter histórico e concreto, em uma classe universal, coletiva e desprovida de qualquer propriedade privada. Entre o ser genérico e o proletariado há uma criativa e aprimorada continuidade, antes de uma inflexão ou ruptura.

¹¹⁰ Há uma fecunda agenda de pesquisa que reabre esta questão à luz das determinações históricas hodiernas.

Não é apenas a religião, como universalidade abstrata e alheia à efetiva materialidade das relações sociais historicamente estabelecidas entre os membros do gênero humano, que será objeto da crítica marxiana. É a crítica às universalidades abstratas presentes no mundo dos homens, antes de vinculadas a um universo mágico e mítico, que realmente interessa ao prócer do materialismo histórico, cuja obra se insere nos grandes dilemas da modernidade e, como tal, toma por superada e resolvida a questão da primazia da razão sobre a fantasmagoria teológica. É, com efeito, na esteira da identificação e crítica dos elementos que fragmentam o humano na modernidade e que expressam formas apenas abstratas de universalidade que as ideias do pensador sobre a política, o Estado, o direito e sua separação em relação ao que se define como economia ficarão mais nítidas e ganharão sentido em seu projeto filosófico e científico.

Um segundo exemplo de forma de universalização abstrata (esta diretamente terrena, em oposição à religião) criticada por Marx desde os seus escritos de juventude se trata do dinheiro. Na sociedade capitalista, em que o valor de troca - correspondente ao tempo de trabalho socialmente necessário à produção¹¹¹ - prevalece sobre o valor de uso nas relações sociais de produção, o dinheiro se expressa como um *valor universal*. Ele é a mercadoria que pode ser trocada por todas as demais e que, assim, não estampa um valor de uso direto mas, estritamente, a capacidade de ser trocada por qualquer outra mercadoria. Ainda nos manuscritos de 1844, Marx identifica profundas contradições em tal universalidade abstrata, como o excerto abaixo sintetiza de modo preciso:

O dinheiro, enquanto exterior, não oriundo do homem enquanto homem, nem da sociedade humana enquanto sociedade -, *meio e capacidade* universais, faz da *representação efetividade* e da *efetividade uma pura representação*, transforma igualmente as *forças essenciais humanas efetivas e naturais* em puras representações abstratas e, por isso, em imperfeições, angustiantes fantasias, assim como, por outro lado, transforma as *efetivas imperfeições e fantasias*, as suas forças essenciais realmente impotentes que só existem na imaginação do indivíduo, em *forças essenciais efetivas e efetiva capacidade*. Já segundo esta determinação o dinheiro é, portanto, a inversão universal das individualidades, que ele converte no seu contrário e que acrescenta aos seus atributos contraditórios (MARX, 2004, p. 160).

Trata-se de um relevante e amplíssimo tema que ultrapassa os contornos deste trabalho. De qualquer modo, remete-se o leitor para os estudos de M. Löwy, que segue a esteira da seguinte premissa histórica: "... [A] emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina (e em outras partes) abre um capítulo histórico e eleva novas e excitantes questões que não podem ser respondidas sem uma renovação da análise marxista da religião" (LÖWY, 2006, p. 271).

¹¹¹ cf. MARX, 2008.

O autor prosseguiria em sua crítica do dinheiro como universalidade abstrata e, por conseguinte, contraditória e fator de fragmentação do ser genérico, para asseverar que, ao possuir dinheiro, o ser teria tudo, sem ter nada, poderia tudo, sem nada poder, seria belo sendo feio, forte sendo fraco, sábio sendo ignorante, em suma, estaria cindido entre a universalidade representada pelo dinheiro e a efetividade particularizada em que estaria imerso. Assim foi que, no final da década de 50 do século XIX, nos estudos preparatórios de O Capital conhecidos como *Grundrisse*, o autor retomaria sua crítica ao dinheiro como universalidade estranhada da realidade social humana, consoante a passagem abaixo indica:

O dinheiro, em sua determinação última, acabada, manifesta-se pois, sob todos os aspectos, como uma contradição que se resolve a si mesma; que tende à sua própria resolução. Como *forma universal da riqueza*, se lhe confronta o inteiro mundo das riquezas reais. É a pura abstração dessas riquezas – por isso, retido dessa maneira, é pura ilusão. Ali onde a riqueza parece existir enquanto tal em forma absolutamente material, tangível, o dinheiro tem sua existência apenas em minha cabeça, é uma pura quimera (MARX, 2011a, p. 177)

Os dois exemplos acima, atinentes à religião e ao dinheiro, delimitam o terreno para a apresentação das escolhas teóricas proferidas nesta pesquisa acadêmica – orientada a repensar a democracia deliberativa a partir do aporte marxiano - quanto ao modo como o materialismo histórico concebe a política e, em especial, o Estado no modo de produção capitalista.

Fica clara a maneira como o ser humano é o ser genérico, ou seja, livre, universal e manifestado coletivamente nas relações sociais estabelecidas entre as pessoas. E fica igualmente claro o modo como Marx não deposita ilusões sobre manifestações abstratas da universalidade humana, dado seu caráter estranhado e, assim, contraditório. O autor é enfático, nas diferentes fases de sua obra, quanto à busca de uma humanidade em que os indivíduos não se percam de suas solidárias relações de produção na mítica figura dos interesses materiais pré-determinados; não separem sua aspiração à felicidade e à compreensão da vida efetiva, reservando o entendimento e a totalidade aos céus da religião; em suma, não se corrompam em seres fragmentados e entregues às próprias individualidades egoístas. É sob este conceito de humanidade e a partir da crítica à universalidade abstrata presente na religião e no dinheiro que se propõe uma aproximação das concepções marxianas quanto à política. Este itinerário, aliás, se assenta na literalidade de analogias tecidas pelo próprio autor, como as duas transcrições a seguir, extraídas, respectivamente, da Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843-1844) e dos *Grundrisse* (1857/1858), sugerem:

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, *a crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política*” (MARX, 2005, P. 146).

O dinheiro não nasce por convenção, como tampouco sucede com o Estado. Nasce da troca e na troca, espontânea e naturalmente, é um produto dela (MARX, 2011a, p.113)

... [E]videncia-se igualmente a tolice dos socialistas (notadamente dos franceses, que querem provar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade *burguesa* expressas pela Revolução Francesa), que demonstram que a troca, o valor de troca, etc. são *originariamente* (no tempo) ou de acordo com o seu conceito (em sua forma adequada) um sistema da liberdade e igualdade de todos, mas que têm sido deturpados pelo dinheiro, pelo capital, etc. (...) Cabe responder-lhes: o valor de troca ou, mais precisamente, o sistema monetário é de fato a *igualdade e liberdade*, e as perturbações a ele imanentes, justamente a efetivação da liberdade e igualdade que se patenteiam como desigualdade e ausência de liberdade. (MARX, 2011a, p.191).¹¹²

Em síntese, a exposição sobre a política e o Estado em Marx, tal como será empreendida nas seguintes seções, deve partir da premissa de que o autor está comprometido com o ser humano compreendido como livre, universal (coletivo, social) e cuja emancipação pressupõe a superação de formas abstratas de universalidade.

Antes de se iniciar os aportes marxianos quanto ao Estado, impõe-se, de modo a aclarar-se ainda mais a crítica do autor à fragmentação do humano, um esclarecimento. Está claro, a partir do que até aqui se expôs, que Marx é um autor comprometido com a ideia de totalidade. Está igualmente posto que a totalidade marxiana se atém à vida cotidiana dos indivíduos, antes de se projetar no céu de alguma figura abstrata. Assim, fatores de fragmentação do ser e de estranhamento entre sua ação e o respectivo sentido são, de fato, objeto da mais virulenta repulsa no esquema filosófico do materialismo histórico. Isto não significa, todavia, que Marx é um pensador saudosista de uma certa holística pré-moderna ou avesso por princípio ao que, posteriormente, se convencionou chamar de diferenciação social. O fundador do materialismo

¹¹² O colaborador de Adorno, membro do Instituto para a Pesquisa Social e professor de Frankfurt Helmut Reichelt é um dos pioneiros na aproximação do estudo sobre Marx e a política aqui adotada: “Se Marx não tivesse mencionado explicitamente nos “Esboços” a analogia que existe entre a dedução da forma do dinheiro e a forma do Estado e não tivesse através disso recordado implicitamente que a forma específica da dedução na teoria do dinheiro pode ser relevante também para a teoria do Estado, ninguém seria levado a ler sob este enfoque as poucas referências que aparecem na *Ideologia Alemã*. Afirma-se aí, por exemplo, que “... a partir desta contradição entre interesse particular e comum, o interesse comum assume uma figura autônoma, na forma de Estado, afastado dos reais interesses particulares e gerais e, ao mesmo tempo, na forma de comunidade ilusória” (REICHELT, 1990, p.44).

histórico enfrentou diretamente a questão e foi suficientemente claro quanto à diferença entre a crítica à fragmentação humana e um certo saudosismo de formas de sociedade pré-modernas (que, como será visto no capítulo seguinte, Habermas lhe imputou). Confira-se, como forma de se dirimir desde logo qualquer dúvida quanto a este ponto, o seguinte trecho extraído dos *Grundrisse*:

Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como relações próprias e comunitárias, estão igualmente submetidas ao seu próprio controle comunitário, não são um produto da natureza, mas sim da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das capacidades em que *essa* individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca, que, com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e de outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades. Em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele. É tão ridículo ter nostalgia daquela plenitude: da mesma forma é ridícula a crença de que é preciso permanecer naquele completo esvaziamento. O ponto de vista burguês jamais foi além da oposição a tal visão romântica e, por isso, como legítima antítese, a visão romântica o acompanhará até seu bem-aventurado fim (MARX, 2011a, p,110).

Estão, enfim, assentadas algumas premissas para a exposição da política segundo distintos momentos da obra de Marx. As elaborações do autor sobre a questão devem ser entendidas como circunscritas aos seguintes pressupostos: i) O ser humano é essencialmente livre, liberdade que se expressa coletiva e socialmente; ii) O ser humano é universal, de modo que é o seu próprio gerador e orienta-se, coletivamente, aos seus próprios desígnios; iii) A universalidade humana deve ser entendida como concreta, ou seja, presente em sua vida cotidiana, antes de se manifestar em formas abstratas/estranhadas, como o dinheiro e a economia pautada no valor de troca e; iv) a ideia de totalidade inscrita no conceito de ser genérico como aquele que é orientado à concreta universalidade não encerra um saudosismo pré-moderno, mas, ao contrário, pretende exatamente superar os traços de não-liberdade da humanidade contemporânea, próprios ao legado de magia e de encantamento que aparta os humanos de sua própria essência.

Com base nessas considerações, é possível avançar, o que se efetiva nas próximas seções, iniciando-se por uma sucinta contextualização sobre o projeto teórico marxiano e sua relação com a temática política.

2.2– A relação entre Marx e a política: uma breve contextualização Introdutória

O berço social de Karl Marx foi a região do Vale do Rio Reno, espaço que já pertencera à França e que se modernizara economicamente em um efervescente contexto social, destoante de outras regiões da Prússia, a contar com uma intelectualidade republicana, constitucionalista e, até mesmo, com manifestações socialistas de natureza saint-simonista. Como afirma Hal Draper

the intellectual and social climate (...) retained some of the heat generated by the revolutionary furor on the other side of the Rhine. French ideas – constitutionalism, representative democracy, Liberty-Equality-Fraternity, etc. – were not so foreign¹¹³ (DRAPER, 1977, p.34).

Sob tão politizados ares ainda em sua juventude, seria lógico supor que Marx, cujos estudos se iniciaram a partir do direito, visasse, desde o início, à edificação de uma teoria abrangente e fechada quanto ao Estado e à política, apta a compor uma síntese diante de sua crítica da economia política, tal como consolidada décadas mais tarde em *O Capital*. Fora, aliás, o próprio Marx quem declarara, no início do ano de 1843, em carta enviada a Ruge, que o âmago de sua divergência com Feuerbach (em relação à qual forjou-se a maturidade do autor, em especial na obra *A Ideologia Alemã*, escrita com Engels em 1845 e que, de uma vez por todas, separa estes dois da esquerda hegeliana) residia no fato de que “he refers too much to nature and too little to politics¹¹⁴” (MARX (MEIA), 1942).

De fato, o objetivo de lidar direta e sistematicamente com a política está explícito nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844, escritos quando o autor já deixara o Reno e se instalara em Paris. Ali, Marx deixa claro, logo nas primeiras linhas, o intuito de associar os seus estudos econômicos à dimensão jurídica, moral e política. Confira-se:

Farei (...), em diversas brochuras independentes, a crítica do direito, da moral, da política, etc., e, por último, num trabalho específico, a conexão do todo, a relação entre as distintas partes, demarcando a crítica da elaboração especulativa deste mesmo material. Assim, será encontrado o fundamento, no presente escrito, da conexão entre a economia nacional e o Estado, o direito, a moral, a vida civil (*bürgerliches Leben*) etc., na medida em que a economia nacional mesma, *ex professo*, trata destes objetos (MARX, 2004, p. 19).

¹¹³ “O clima social e intelectual (...) reteve algo do calor gerado pelo furor revolucionário do outro lado do Reno. Ideias francesas – constitucionalismo, democracia representativa, Liberdade-Igualdade-Fraternidade etc – não eram tão estrangeiras”. (tradução minha)

¹¹⁴ “ele se refere muito à natureza e muito pouco à política” (tradução minha).

Com efeito, desde os escritos sobre a liberdade de imprensa na Gazeta Renana, em 1842, até a Crítica ao Programa de Gotha, já em 1875, questões como dominação política, formas estatais, democracia e a relação entre Estado e sociedade afligiram, constantemente, o pensador materialista. A política e o Estado não são, sequer longinquamente, omissões ou lacunas na prolífica obra marxiana. O autor alemão, aliás, propusera-se a enfrentar o tema de modo abrangente, mais próximo a uma teorização geral, em uma linha de investigações que seguiria do capital ao Estado, mantendo-se em um mesmo itinerário científico e filosófico. O esboço de planejamento de *O Capital* encontrado nos *Grundrisse* e abaixo transcrito atesta o que aqui se aduz:

{I. 1) Conceito universal do capital. – 2) Particularidade do capital: capital circulante, capital fixo. (Capital como meio de subsistência, matéria-prima, instrumento de trabalho.) 3) O capital como dinheiro. II. 1) Quantidade do capital, i.e., o capital em contraste consigo como juro e lucro. 3) A circulação dos capitais. Troca do capital por capital. Troca de capital por renda. Capital como crédito. IV. O capital como capital por ações. V. O capital como mercado monetário. VI. O capital como fonte da riqueza. O capitalista. Depois do capital, teria de ser tratada a propriedade fundiária. Depois desta, o trabalho assalariado. Todos os três pressupostos, o movimento dos preços, como circulação agora determinada em sua totalidade interna. De outro lado, as três classes, como presume a produção em suas três formas básicas e pressupostos da circulação. Em seguida, o Estado. (Estado e sociedade burguesa. – O imposto, ou a existência das classes improdutivas. – A dívida pública. – A população. – O Estado em suas relações exteriores: colônias. 9 Comércio exterior. Taxa de câmbio. Dinheiro como moeda internacional. – Finalmente, o mercado mundial. Propagação da sociedade burguesa sobre o Estado. As crises. Dissolução do modo de produção e da forma de sociedade fundados sobre o valor de troca. O pôr real do trabalho individual como trabalho social, e vice-versa.)} (MARX, 2011a, p. 204-205).¹¹⁵

O excerto acima evidencia que a política e o Estado eram, mais do que temas periféricos em relação ao estudo do capital, componentes de uma mesma questão, indissolúvelmente

¹¹⁵ Marx nunca levou a parte referente ao Estado aqui planejada à concretização. Mas o autor, tampouco, a desqualificou ou considerou irrelevante. Em carta enviada ao Dr. Kugelmann, quase cinco anos depois, já em 28 de dezembro de 1862, ele ainda se lembra dessa tarefa, embora veja a quintessência de suas descobertas na crítica da economia política. Confira-se: “I was delighted to see from your letter how warm an interest is taken by you and your friends in my critique of political economy. The second part has now at last been finished, i.e. save for the fair copy and the final polishing before it goes to press. There will be about 30 sheets of print. It is a sequel to Part I [*Contribution to the Critique of Political Economy*], but will appear on its own under the title *Capital*, with *A Contribution to the Critique of Political Economy* as merely the subtitle. In fact, all it comprises is what was to make the third chapter of the first part, namely ‘Capital in General’. Hence it includes neither the competition between capitals nor the credit system. What Englishmen call ‘The Principles of Political Economy’ is contained in this volume. It is the quintessence (together with the first part), and the development of the sequel (with the exception, perhaps, of the relationship between the various forms of state and the various economic structures of society) could easily be pursued by others on the basis thus provided” (MARX (MEIA), 1862).

associados à busca marxiana pela emancipação humana, nos termos dos conceitos de liberdade e de universalidade apresentados na seção anterior.

O efetivo caminho percorrido pela produção marxiana, entretanto, não logrou, quanto ao Estado e à política, alcançar a integralidade dos auspícios planejados pelo autor, cujo pensamento político não aparecera em uma obra de síntese. A ausência dessa síntese legou ao marxismo e às correntes que o discutiram uma variedade, nada coerente, de interpretações sobre a relação entre o pensamento marxiano e a política. A advertência metodológica abaixo enuncia de que modo lidar-se-á, em relação ao tema discutido neste capítulo, com esta aparentemente indomável multiplicidade de leituras (não raramente antagônicas entre si).

Se é certo que Marx, como adepto do método dialético e do pensamento crítico, jamais se manteve dogmaticamente aferrado às suas posições primevas, já que, como resultante do seu próprio hegelianismo levado às últimas consequências, experimentara sucessivas tensões e irrupções ao longo de sua trajetória, igualmente pertinente é notar que, como fruto do mesmo método dialético, o autor não fora acometido por graves antinomias ou incoerências ao longo do seu pensamento. Reconhecer as suas “tensões constitutivas” convida à imersão no seu fluxo lógico-dialético do pensador, em prejuízo da cristalização de momentos do respectivo trabalho. A partir daí, torna-se possível extrair a força criativa presente na integralidade do curso de investigações perseguido por Marx ao longo de décadas, ao invés de se buscar alguma fragmentação entre vários e irreconciliáveis pensadores que se sucederam ao longo do tempo na mesma pessoa de Karl Marx. Nas palavras de Juarez Guimarães (1999, p. 39), a melhor maneira de se ler tão densa obra reside em “pensar o fluxo construtivo da obra de Marx mais do que absolutizar um momento ou trecho de sua reflexão”.

Em síntese: os aportes marxianos sobre o Estado e a política não são homogêneos ao longo da vastidão de sua obra, que não logrou sintetizá-los em algo como uma teoria geral, como fora planejado, mas, lado outro, o “fluxo construtivo” de Karl Marx, em todas as suas dimensões, aí inclusas a do Estado e da política, encerra um sentido próprio, suficientemente coerente e contextualizável, sem dificuldades, no âmbito das suas diferentes fases, todas inseridas no grande projeto emancipatório já apresentado na seção anterior.

Sobre esta coerência em meio às rupturas (ou caminhada crítico-dialética) da maneira como Marx lidou com a política, é pertinente apresentar-se um dado observado por Hal Draper¹¹⁶, a atestar que, em 1851, já em sua maturidade, Marx se propusera a publicar uma

¹¹⁶ Confira-se: “Was not it the case that, in his course from bourgeois democracy to communism, Marx relinquished his early naive notions about political democracy? Not in Marx’s view. There is a special way to document this, as it happens. If we consider the decade following the articles we have discussed (Gazeta Renana,

coletânea dos seus trabalhos que incluiria, sem ressalvas ou retificações, desde os escritos sobre a liberdade de imprensa em 1842, até os trabalhos já albergados sob o pálio teórico do materialismo histórico¹¹⁷.

Ressaem destas considerações introdutórias à específica abordagem marxiana quanto à política, as seguintes conclusões parciais: i) o tema da política não cumpre um papel menor ou secundário ao longo da obra de Marx; ii) há distintos momentos no amplo oceano do pensamento marxiano em relação à política e, como se trata de um autor adepto do método dialético, este momentos, uma vez cristalizados, estampam tensões, as quais; iii) podem ser harmonizadas se o olhar sobre Marx for metodologicamente treinado para se conceber, antes da singularidade de cada momento, a riqueza extraível do dinâmico “fluxo construtivo” (GUIMARÃES, 1999, p. 38) de sua produção intelectual.

A partir dessas premissas, procede-se, a seguir, ao âmago deste capítulo, concernente em uma identificação do significado e do papel da política no âmbito do materialismo histórico. Atendendo-se a uma ordenação cronológica, inicia-se, na seção seguinte, pela exposição do momento radical-democrático de Marx, mais claramente identificável em seus escritos até o ano de 1843.

2.3– Estado, Direito e Política como Universalidades Abstratas no Jovem Marx

Nos artigos sobre a liberdade de imprensa, que representam os primeiros trabalhos publicados por Marx, aparecidos ainda em 1842, no periódico *Gazeta Renana*, encontra-se um autor que não objetava a propriedade privada, não apresentava a integralidade da crítica que posteriormente formularia à filosofia hegeliana¹¹⁸ e apenas sugeria caminhar em direção à

1842, nota minha), by the end of this decade virtually all of the basic revolutionary ideas associated with Marx’s name were already developed. After writing the *Communist Manifesto*, after going through the revolutions of 1848-1849, after developing the social theory (historical materialism) which put political ideas in their real context, after writing about the dictatorship of the proletariat and the permanent revolution – after *all* this, Marx worked on a project for the publication of his *Collected Essays*. Planned in late 1850, the first volume was actually published in 1851; no more were published because of the Prussian Government’s persecution. This volume contained Marx’s two 1842 articles on freedom of the press, presented to the public in 1851 without qualification or apology. There can hardly be greater evidence of Marx’s consciousness of the continuity between his democratic views of 1842 and the revolutionary communism of his mature years” (DRAPER, 1977. P. 59).

¹¹⁷ Para fins de contraste: como visto no primeiro capítulo, tamanha auto-confiança em uma trajetória dialético-evolutiva em sua própria trajetória não se vê sequer em autores que se deslocaram menos de suas origens, como se deu com Joshua Cohen, cujas coletâneas contemporâneas omitem, sem maiores esclarecimentos, o seminal artigo “The Economic Basis of Deliberative Democracy”.

¹¹⁸ Veja-se, por exemplo, um excerto claramente idealista redigido pelo Marx de 1842, em tradução para o idioma inglês produzida pelo MEIA (Marx and Engels Internet Archive): “In order to defend, and even to understand, the freedom of a particular sphere, I must proceed from its essential character and not its external relations” (MARX, 1842a).

autêntica linha metodológica que, muitos anos mais tarde, ficaria explícita em textos como o Prefácio à Crítica da Economia Política, de 1859.

Marx, no limiar de suas intervenções intelectuais públicas, era um autor identificado com a tese de que os seres humanos fariam jus a um certo direito natural à liberdade, o qual teria no Estado o seu fiador quanto à respectiva viabilização no plano da vida efetivamente vivida pelas pessoas. Na Gazeta Renana, ao lidar com a liberdade de imprensa, o autor fora expresso ao propor o direito positivo, de gênese estatal, como corolário da liberdade natural, a definir a essência da humanidade¹¹⁹. Há, nestes primeiros escritos de 1842, uma caracterização do Estado como, para além de sua burocracia, seus funcionários e suas instituições, uma “associação de homens livres”, em um sentido próprio ao pensar republicano, como o excerto a seguir, redigido entre junho e julho de 1842, sugere:

The true “public” education carried out by the state lies in the rational and public existence of the state; the state itself educates its members by making them its members, by converting the aims of the individual into general aims, crude instinct into moral inclination, natural independence into spiritual freedom, by the individual finding his good in the life of the whole, and the whole in the frame of mind of the individual¹²⁰ (MARX -MEIA-1842).

Acontece que Marx, ao entender a liberdade como a essência humana, desenvolveu esta premissa em conformidade com a caracterização de todos os integrantes do gênero humano na condição de mutuamente iguais, de modo a não incorrer em triviais contradições. A dupla pressuposição da liberdade e da igualdade, por sua vez, passa a oferecer pressões democratizantes sobre as concepções políticas do pensador, de modo a fortalecer o seu conceito de Estado como livre associação de seres racionais e iguais.

Como corolário da ideia de que as pessoas são livres, iguais e constituem o poder político, ainda em 1842 é possível notar-se que o autor, cujo projeto do materialismo histórico ficaria nítido a partir de 1845 (e, na linha interpretativa aqui adotada, presente desde 1843), já se volta - em que pese sua maior proximidade com a filosofia hegeliana naquele momento (cf. CHITTY, 2006), bem como o apego idealista aqui já apresentado em suas referências à

¹¹⁹ Confira-se: “As leis são normas positivas, claras, universais, nas quais a liberdade ganhou uma existência impessoal e teórica, independente do capricho de qualquer indivíduo. Um texto legal é a bíblia da liberdade de um povo. (...) a lei é verdadeira quando, dentro dela, a lei natural da liberdade torna-se lei consciente do Estado. Quando a lei é real – isto é, quando é a essência da liberdade –, é a essência real da liberdade do homem.” (MARX, 2009, p. 56-57).

¹²⁰ “A verdadeira “educação” conduzida pelo Estado repousa sobre a existência racional e pública do Estado; o Estado educada seus membros tornando-lhes seus membros, convertendo os anseios do indivíduo em anseios gerais, instintos crus em inclinação moral, independência natural em liberdade espiritual, pela indivíduo descobrindo o seu bem na vida do todo, e o todo na moldura da mente do indivíduo.” (tradução minha).

“essência da liberdade” - à realidade da “vida” social, ou seja, do mundo externo e de suas manifestações sensíveis, para além das dimensões racionais abstratas.

Um importante exemplo deste caminho perseguido por Marx ainda no ano de 1842 diz respeito ao texto, redigido em dezembro daquele ano, para publicação na Gazeta Renana, em que o pensador, a propósito de um debate sobre a regulação jurídica do divórcio, defende uma legislação sobre a matéria que, antes de se pautar em abstrações de quaisquer naturezas, expressasse a vontade popular, com a qual deveria ser originada e criada. Ali, o jovem Marx ousava, em tons fortemente republicanos e em explícita crítica aos essencialismos abstratos, afastar a igreja, as formulações naturalistas pré-concebidas, ou a vontade individual, para respaldar a norma em suas condições fáticas de ocorrência e, ainda além, o juízo normativo de tais ocorrências na ação legislativa decorrente da vontade popular, tanto no que se refere ao seu conteúdo, como no que tange ao seu processo elaborador (já que o autor se refere à origem e criação da lei, para além de se ater estritamente à respectiva substância)¹²¹.

Essa vinculação ao terreno mundo dos fatos associada à radicalidade democrática seria repleta de consequências para a continuidade da trajetória intelectual de Marx. Temos um jovem filósofo que vê a liberdade como propriedade natural/essencial do gênero humano e que deposita no direito positivo o atributo de manifestação real desta liberdade. Mas é um jovem que, igualmente, espera um direito positivo adequado às concretas condições para a incidência normativa (ou seja, condicionando o âmbito deontológico ao plano fático e histórico) e, ademais, forjado como vontade popular, tanto em seu conteúdo, como em sua elaboração.

A partir das ideias acima, Marx pretende depurar o Estado e o direito daquilo que não corresponde ao eflúvio da liberdade natural dos seres humanos, entendidos, frise-se, como iguais entre si. Os escritos de outubro de 1842 foram redigidos como crítica à legislação renana que intensificara a penalização do furto e, dentre outras medidas, equiparara a coleta de madeira no solo (prática comum entre os pobres) ao roubo de galhos de árvores ou de madeira trabalhada (distinção que conduz o autor, aliás, a se ocupar do tema do trabalho e de

¹²¹ Confira-se o seguinte excerto: “Hegel says: In itself, according to the concept, marriage is indissoluble, but only in itself, i.e., only according to the concept. He says nothing specific about marriage. All moral relations are indissoluble according to the concept, as is easily realised if their truth is presupposed. A true state, a true marriage, a true friendship are indissoluble, but no state, no marriage, no friendship corresponds fully to its concept, and like real friendship, even in the family, like the real state in world history, so, too, real marriage in the state is dissoluble (...) Certainty that the conditions under which the existence of a moral relationship no longer corresponds to its essence are correctly registered, without preconceived opinions, in accordance with the level attained by science and with the generally accepted views — this certainty, of course, can only exist if the law is the conscious expression of the popular will, and therefore originates with it and is created by it” (MARX, 1842b).

sua relação com a propriedade, como ainda não fizera na *Gazeta Renana*). Neles, Marx tenta, a partir das noções de liberdade, de direito e de universalidade/igualdade aqui apresentadas, polir o Estado quanto a normas e medidas incompatíveis com tais princípios. Uma interessante providência argumentativa adotada pelo autor consiste em diferenciar o direito (de gênese e aplicação universais, avesso à promoção de interesses particulares), dos privilégios consuetudinariamente afetados a segmentos particulares e em prejuízo de toda a coletividade humana, como a aristocracia. Mas o que o autor percebe, ao longo desta argumentação, é que a realidade jurídico-política expressa, em última análise, apenas emanações de interesses particulares.

Hal Draper sugere uma didática figuração para explicar o que se dera na trajetória de um pensador que buscava a essência da liberdade, antes de suas manifestações externas, mas que, precisamente nas manifestações externas, acaba por encontrar a essência da liberdade (não é casual que Marx fosse tão apegado à figura de linguagem do quiasmo em suas construções textuais). Para o pesquisador estadunidense, Marx procede, na *Gazeta Renana*, como quem descasca uma cebola, em busca de subtrair-lhe a casca e encontrar-lhe o puro núcleo. Ocorre que, assim agindo em relação à noção ideal de Estado, o autor encontrou na realidade social a efetiva determinação do que, até então, concebera como uma forma abstrata. É pertinente transcrever a maneira como Draper concebe esse giro:

If you start with a concept that sees the state as an ideal entity, you do not immediately abandon this concept when you find particular group interests corrupting the ideal. At first, the external relations seem to be something which *distort* the ethical-rational state. Then you discover that the state is mostly characterized precisely by these “distortions”. It is like peeling an onion layers away to find what lies at its heart; when you have peeled away all the layers, you find there is nothing at its heart, that the onion consists of the peeled layers. So also, you now find that the state consists of the “distortions” themselves, and not of some ideal substance which is being distorted¹²² (DRAPER, 1977. p. 58).

Três trabalhos representativos da transição entre o jovem Marx partidário de concepções constitucionalistas e ideais quanto ao Estado e à política, rumo ao autor que

¹²²“Se você começa com um conceito que vê o Estado como uma entidade ideal, você não abandona esse conceito imediatamente quando encontra grupos de interesses particulares corrompendo o ideal. Primeiramente, as relações externas parecem ser algo que distorce o Estado ético-racional. Então você descobre que o Estado é preponderantemente caracterizado precisamente por essas “distorções”. É como descascar as camadas de uma cebola para encontrar o que repousa em seu coração; quando você descascou todas as camadas, você descobre que não há nada no coração, que a cebola consiste de camadas descascadas. Então, também, você agora descobre que o Estado consiste das “distorções” enquanto tais, e não de alguma substância ideal que está sendo distorcida.” (tradução minha)

conceberia tais formas sob o prisma do materialismo histórico, auxiliam na compreensão desta passagem entre a busca por uma essência não distorcida do Estado e a descoberta de que este se define como a própria distorção. São eles a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, redigida em 1843, Sobre a Questão Judaica, elaborada no final de 1843 e a Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, correspondente ao ano de 1844. Na primeira delas, a ser brevemente discutida adiante, assumindo-se os riscos da superficialidade e do prejuízo ao rigor que uma exposição apenas perfunctória de tão complexa obra pode implicar, observa-se que o democrata radical da Gazeta Renana começa a ceder terreno em favor do comunista que se notabilizaria pela produção da mais estudada, discutida e seguida obra sobre a emancipação humana na sociedade capitalista.

2.3.1- A identificação da fragmentação entre a ideia estatal e a realidade social na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel

A Crítica de 1843¹²³ consiste de um conjunto de estudos e anotações tecidos por Marx e acostados a trechos da obra “A Filosofia do Direito” de Hegel, com a qual o jovem - que meses antes havia deixado a Gazeta Renana¹²⁴ e iniciara uma profícua fase de estudos em Kreuznach - parece proceder a um acerto de contas. Marx reconhece os méritos da descrição hegeliana acerca do Estado empiricamente existente ao tempo em que fora redigida a Filosofia do Direito, mas objeta que esta forma fática específica (monarquia constitucional) possa corresponder à essência última do político e, ainda menos, à manifestação do interesse geral, universal. Entre uma existência concreta, organizacional, repleta de contradições, e uma figura lógico-ideal necessária e imposta sobre os indivíduos e as famílias (e a um só tempo desdobrável destes, contraditoriamente¹²⁵) haveria uma profunda diferença. Sobre esta

¹²³ Sobre a fundamental importância desta obra para a compreensão do pensamento de Marx, é pertinente a seguinte exposição de Miliband: “It is in fact largely through his critique of Hegel’s view of the state that Marx completed his emancipation from the Hegelian system. This early work of Marx on the state is of great interest; for, while he soon moved beyond the views and positions he had set out there, some of the questions he had encountered in his examination of Hegel’s philosophy recur again and again in his later writings” (MILIBAND, 1990, p. 15). Há quem atribua ainda mais importância à obra em apreço, de modo a sequer subscrever a tese acima transcrita, de que Marx teria se movido para além do argumento estampado na Crítica de 1843. É o caso de Avineri: “One can indeed show how Marx, in his first confrontation with Hegel, could construct his materialist view out of the Hegelian system itself. Marx’s later writings merely articulate the conclusions at which he arrived at this early stage of his intellectual odyssey. The various economic, social and historical studies undertaken by Marx are but a corollary of the conclusions he drew from his immanent critique of Hegel’s political philosophy (AVINERI, 2003, p.5). Esta linha interpretativa é assumida aqui neste trabalho.

¹²⁴ O periódico havia sido objeto de censura e sua publicação fora proibida. A última edição, datada de março de 1843, contém uma nota de demissão de Marx (cf. BENSÁID, 2010).

¹²⁵ Confira-se, a respeito, a crítica marxiana ao parágrafo 261 da Filosofia do Direito de Hegel, em que Marx decompõe analiticamente e objeta com veemência o que entende como uma definição hegeliana do Estado, em relação à sociedade civil, segundo a antinômica fórmula de “necessidade externa” desta e, concomitantemente,

discrepância entre uma pertinente descrição empírica do Estado e sua sustentação como forma racional ideal, Marx assim se expressou:

Hegel transforma todos os atributos do monarca constitucional na Europa atual em autodeterminações absolutas da *vontade*. Ele não diz: a vontade do monarca é a decisão última, mas a decisão última da vontade é... o monarca. A primeira frase é empírica. A segunda distorce o fato empírico em um axioma metafísico (MARX, 2005, p. 45).

Hegel teria, com efeito, segundo o juízo de Marx¹²⁶, concebido uma contraditória contingência histórica, qual seja, a vontade do monarca como expressão da vontade política última, como manifestação racional atemporal. Esta conclusão hegeliana seria o ponto de chegada de um itinerário metodológico que partiria das abstrações para entender a realidade, quando o correto seria o oposto. O método adotado por Hegel em sua vasta obra¹²⁷ (e, portanto, nos estudos atinentes ao direito e ao Estado), consistiria em não buscar as determinações das próprias coisas, mas em perquirir as “determinações lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata” (MARX, 2005, p. 38).

Para o Marx de 1843, que já havia levado o essencialismo abstrato ao limite nos escritos da Gazeta Renana, a devida compreensão do Estado deveria inverter o idealismo atribuído a Hegel e sumarizado na constatação de que, nos escritos deste, prevaleceria o “momento filosófico (que) não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”, e em que “[a] lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica” (MARX, 2005, p. 39). Com efeito, o ponto sustentado por Marx, sob forte inspiração feuerbachiana, é que Hegel teria partido da ideia para compreender o sujeito (como o próprio Marx teria feito em 1842 com a categoria *liberdade*, chegando a incontornáveis encruzilhadas e contradições que o obrigaram a abdicar desta linha lógica) quando deveria ter feito o inverso. O trecho abaixo transcrito condensa o longo e detalhadamente fundamentado argumento construído ao longo da Crítica da Filosofia do Direito de Hegel:

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Idéia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Idéia

“fim imanente” daquele. (MARX, 2005, p. 27-39).

¹²⁶ Os limites deste texto não excedem à sucinta exposição do argumento marxiano estampado no Manuscrito de Kreuznach. Assim, não há espaço, nos contornos metodológicos desta tese, para se perquirir a instigante e atual questão atinente à pertinência ou adequação da interpretação conferida por Marx à filosofia hegeliana.

¹²⁷ Sabe-se, hoje, que Marx não pode conhecer componentes importantes dos escritos hegelianos como, dentre outros, aqueles que Hermann Nohl publicou em 1907.

universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Idéia, o que é seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Idéia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Idéia): uma clara mistificação (MARX, 2005, p. 36).

Marx não está disposto, em sua leitura sobre a filosofia política hegeliana, a aceitar ou a se contentar com o Estado como uma universalidade abstrata. A separação entre a ideia racional e logicamente fechada da autoridade política como condensação do interesse geral e da universalidade da espécie sem vida material, de um lado; e a realidade empírica dos indivíduos e das famílias, a viverem de modo autointeressado, como mônadas, circunscritos à economia da propriedade privada, por outro lado; fora veementemente objetada na obra aqui em análise. A cisão entre o Estado como um gênero sem corpo e as famílias e indivíduos como corpos sem gênero, ou seja, a separação entre o *citoyen* do mundo das ideias e o *bourgeois* da vida material, seria um signo de fragmentação do humano (o ser que, desde 1842, fora definido como coletivo e universal) com que Marx não poderia anuir.

Marx, coerentemente com o conceito de ser genérico, não aceita a divisão do humano entre a materialidade da sociedade civil composta por mônadas e a abstração do Estado em que comparece, apenas como ideia, o interesse geral. Desta crítica não segue, entretanto, que o autor estaria comprometido com alguma manifestação pré-moderna de totalidade. Para a devida delimitação de uma questão que há de se revelar fundamental para o núcleo do problema que orienta esta pesquisa teórica, insiste-se que Marx, por um lado, de fato objeta a fragmentação do ser humano observada na diferenciação entre o Estado e a sociedade civil; o que, por outro lado, não significa que manifeste qualquer saudosismo quanto à sociedade pretérita, em que tal *disremptio* não se apresentava. Assim é o esclarecimento do frankfurtiano Helmut Reichelt, ao comentar o que significa a repulsa marxiana à diferenciação entre Estado e sociedade civil na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel:

...[A] divisão (*disremptio*) do homem o aproxima de sua essência geral, ou seja, noutras palavras: ele se aproxima de sua essência – mesmo que isto aconteça de forma falsa e equivocada, abstrata. A existência abstrata do indivíduo é necessária preliminarmente como a única figura possível, na qual o homem consegue se libertar de sua realidade falsa (REICHELT, 1990, p. 24).

O problema observado por Marx quanto à divisão que se opera entre Estado e

sociedade, no que posteriormente definiria como a sociedade dos produtores de mercadoria para a troca, não se assenta sobre o estatuto de um saudosismo medieval. Ao contrário, finca-se na observação de uma incompletude dos desígnios emancipadores próprios à modernidade que, de um lado, identificam e constataam a universalidade humana no ser político mas, de outro, remetem-na a uma abstração subtraída da realidade experimentada efetivamente, de modo a reservarem a esta o domínio de seres egoístas, despojados da existência coletiva (genérica) de que se constitui a humanidade. Em sua crítica à leitura invertida do Estado como determinante-sujeito e da sociedade como determinada-objeto, Marx apresenta as bases do método (dialético) e da visão de mundo (materialista) que o acompanhariam em toda a sua trajetória intelectual e militante.

O materialismo histórico, desde suas mais remotas origens na obra de juventude de Marx, se manifesta como um projeto claramente moderno (ainda que esta palavra não seja indígena do léxico marxiano), cujo núcleo normativo se propõe, precisamente, à depuração das contradições observadas no pensamento e na sociedade que sucederam o paradigma medieval. Deste núcleo, ressaem três elementos perenemente notados na obra do autor: i) A apologia da autoconsciência do ser humano como um ser universal, que é própria à modernidade; ii) seguida da crítica à universalidade abstrata, exemplificativamente presente em um Estado que se eleva sobre a vida real de indivíduos e de famílias entregues às suas singularidades na sociedade civil; iii) rumo a uma teoria da emancipação social condizente com a realização do humano na condição de ser genérico.

A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel é coerente com as noções apresentadas de “i” a “iii”, ainda que encerre peculiaridades, próprias ao momento e à fase de estudos do respectivo autor ao tempo em que fora redigida. Abaixo, apresentam-se, sucintamente, duas amostras de especificidades detectadas na obra em comento, de modo a se justificar a escolha interpretativa segundo a qual não haveria uma ruptura ou relevante inflexão entre o pensador de 1843 e aquele que redigiria obras como *A Ideologia Alemã* (1845), ou o *Prefácio à Crítica da Economia Política* (1959).

Uma primeira particularidade ressaí da constatação de que, como indica o próprio título pelo qual a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel ficou conhecida, trata-se de um texto em que a ênfase está sobre a negação, a refutação da obra hegeliana, mais precisamente, de um livro específico desta. Destarte, não se deve esperar, já que excede os objetivos do manuscrito, a rigorosa formulação de uma sistemática e positiva alternativa social ou teórica ao objeto da crítica ali consignada. As considerações de caráter normativo presentes nas

anotações acostadas à obra de Hegel são, em relação às formulações posteriores, incipientes. Incipientes, mas não incoerentes.

Constatada a particularidade acima exposta, abre-se caminho para a contextualizada leitura de outra especificidade própria ao texto em apreço. Trata-se do fato de que no manuscrito publicado com o nome de Crítica à Filosofia do Direito de Hegel o autor, que ainda contava 25 anos de idade, utilizara-se de um léxico explicitamente vinculado ao âmbito político para apresentar o seu conceito de emancipação. Ali, a solução encontrada por Marx para a realização do interesse geral, unindo a vida concreta da sociedade civil à fantasmagoria universalista pressuposta no Estado, seria a democracia.

Note-se, todavia, que esta palavra não significa, no Marx de 1843, um libelo a caracterizar formalmente o domínio estatal e suas técnicas decisórias. Não se trata de um mecanismo abstrato ou procedimental mais ou menos participativo, mais ou menos radical, de constituição do poder político do Estado, ou de proferimento de decisões que culminam estritamente em normas abstratas de direito positivo.

Marx entende como democracia a realidade em que a universalidade abstrata de um Estado organizado com ênfase em seu elemento formal logra se reconciliar com a sua substância garantindo, dessa forma, que a política e a sociedade sejam determinadas a partir dos sujeitos. É de ímpar relevância, mesmo porque coincide metodologicamente com a posterior abordagem que o autor emprestará ao proletariado, a relação entre gênero e espécie que Marx estabelece quanto à sua definição de democracia *vis a vis* as outras formas estatais:

A democracia é, assim, *a essência de toda a constituição política*, o homem socializado como uma constituição *particular*; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece, aqui, como existência e, com isso, como uma espécie *particular* em face das existências que não contradizem a essência.

(...)

Todas as *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, particular. Na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material*. Por isso ela é, primeiramente, a verdadeira unidade do universal e do particular (MARX, 2005, p. 50).

Marx é suficientemente claro para não se confundir com um neo-jacobino, ou com um democrata radical comum, ao apresentar o seu argumento em favor da unidade entre forma e substância, entre sociedade e política, entre indivíduos e coletividade, reunido sob o pálio semântico de sua noção de democracia. Os seguintes elementos consignados na obra em questão delimitam, com suficiente precisão, a democracia a que se refere esse clássico texto:

i) Marx entende que a representação dos interesses singulares, ou comparecimento desses interesses enquanto tais, diretamente, ao âmbito político, mantém o problema da separação entre sociedade civil (a sociedade real) e Estado (abstrato), uma vez que a totalidade, o ser universal ou genérico¹²⁸, permanece alheia à esfera política que, assim, continua como uma universalidade abstrata. O Marx de 1843 não é, portanto, uma influência remota do atual participativismo democrático, ou de um Estado aberto à agregação de múltiplos interesses¹²⁹. É bem mais radical do que isso:

A *questão* sobre como a sociedade civil deve tomar parte no poder legislativo, que ela ingresse nele por meio de *deputados*, ou que “*todos singularmente*” participem de forma direta, é ela mesma uma questão no interior da *abstração do Estado político abstrato*; é uma questão política *abstrata*.

(...)

A questão se *todos singularmente* “devem tomar parte nas deliberações e decisões sobre os assuntos gerais do Estado” é uma questão que deriva da separação entre Estado político e sociedade civil (MARX, 2005, p. 131-132).

ii) A democracia não é um *discrímen* formal entre distintos Estados, de modo que não pode ser medida ou identificada a partir do escrutínio de arranjos ou conformações normativas ou constitucionais. Segundo o Marx da Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, “na verdadeira democracia o Estado político desaparece” (MARX, 2005, p.51). Coerentemente, ilustra o seu argumento mediante a proposição da forte tese (em especial ao tempo em que apresentada) de que “... todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte assim como na Prússia” (MARX, 2005, p. 51). É certo que o autor se pronunciara quanto ao que comumente entendemos por democratização, ou seja, quanto a um método universalmente inclusivo para produção de decisões coletivamente relevantes. Este terceiro elemento é discutido abaixo.

iii) Para o Marx da Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, o Estado deveria se submeter a um processo de “*eleição ilimitada*” que, sugerira o autor, o levaria à sua dissolução e, por consequência, à dissolução da sociedade civil (cf. MARX, 2005, P. 135), já que tal separação

¹²⁸ Na Crítica à Filosofia do Direito de Hegel Marx não se utiliza do conceito de ser genérico (*gattungswesen*). Significado correspondente, todavia, se infere da expressão *kommunistische Wesen* (na tradução brasileira de Rubens Enderle definido como “o ser em comum”; na versão inglesa da MEIA grafado como “communal being”, mas também vertido por autores como AVINERI (2003) e POGREBINSCHI (2007) como, respectivamente, “the communist essence” e a “essência comunista” do ser humano.

¹²⁹ Thamy Pogrebinschi assim sintetizou essa constatação, ao comentar o conteúdo da verdadeira democracia em Marx: “Afinal, o enigma para o qual aponta a verdadeira democracia não diz respeito à titularidade do poder ou à forma de seu exercício. O enigma da democracia aponta para a contradição que se encontra na base da modernidade política, isto é, a separação do Estado em relação à sociedade civil e a consequente alienação política desta em face daquele” (POGREBINSCHI, 2007, p. 64).

não faria mais sentido quando os sujeitos se apropriassem de suas vidas sociais e determinassem as questões do interesse universal. Com certa permissividade hermenêutica, pode-se acreditar que, ao tempo em que objetara a monarquia constitucional hegeliana, Marx sugerira a democratização estatal (assim entendida como radicalização do sufrágio e identificação plena entre Estado político e sociedade civil) como um meio para a emancipação social. De fato, Marx chegara a expressar que “a reforma eleitoral é, portanto, no interior do Estado político abstrato, a exigência de sua dissolução, mas igualmente da *dissolução da sociedade civil*” (MARX, 2005, p. 135). Em meados do século XIX, um jovem de 25 anos se lançava em uma crítica de base materialista à filosofia política de Hegel e, em tal contexto, depositara sobre um ampliadíssimo sufrágio, de resto inexistente na paisagem política de então, uma singular potência revolucionária. Isto não significa, todavia, que a frase acima citada permita a caracterização do texto aqui em análise como uma peça estranha ou incompatível com o comunismo revolucionário que se tornaria mais nítido em escritos posteriores de Marx. E tal não se dá porquanto um quarto elemento da democracia marxiana proposta no Manuscrito de Kreuznach a repele em relação a quaisquer formas capitalistas (inobstante o grau de “regulação” ou de “direitos” a que se associem) de política democrática.

iv) Ocorre que a democracia propugnada como solução para a fragmentação entre a vida real da sociedade civil e a universalidade apenas abstrata do Estado tem como ponto de partida, em 1843 (e, jamais, mesmo sob alguma ampliada linha interpretativa, como um “norte” ou longínquo “ponto de chegada”), a supressão da propriedade privada. Ao objetar o instituto do morgadio – por meio do qual um quinhão hereditário necessário e inalienável deve ser legado ao primogênito¹³⁰ - Marx conclui que “a propriedade privada independente ou a propriedade privada real não é, pois, apenas o sustentáculo da constituição, mas a *constituição mesma*” (MARX, 2005, P. 123). O texto sustenta que, ao assegurar a propriedade privada (uma estranha forma de direito sobre coisas, ou seja, nada intersubjetivo) e sua quintessência – o morgadio – o Estado revela, materialmente, o seu segredo de um ente alheio ao interesse coletivo e genérico; Em outras palavras, toma coisas como sujeitos de direitos e sujeitos como penduricalhos atrelados às coisas. É esta a linha de investigação que perseguirá o autor dali em diante. Marx descobre que, ao propor a cisão entre o Estado abstrato e a sociedade civil, assim como ao sustentar a hereditariedade da propriedade, “Hegel cai de seu

¹³⁰ Veja os seguintes artigos do Código Civil vigente no Brasil atual, a atestarem a manutenção de figura com natureza idêntica à do morgadio: “Art. 1.789. Havendo herdeiros necessários, o testador só poderá dispor da metade da herança. (...) Art. 1.846. Pertence aos herdeiros necessários, de pleno direito, a metade dos bens da herança, constituindo a legítima.” (BRASIL, 2002)

espiritualismo político no mais crasso *materialismo*” (MARX, 2005, p. 121), uma vez que o direito de sucessão hereditária e as relações de propriedade estariam assentados em dados de nascimento, alheios à vontade e à ideia. A transmissão hereditária, seja da propriedade fundiária, seja do poder do rei, implica a subtração da esfera do consentimento, da vontade, da sociabilidade humana, em favor de uma reificação de ordem zoológica, a pré-determinar direitos e poderes. É por isso que a democracia a que Marx alude, pautada na *eleição ilimitada*, não pode conceber relações de ordem reificada/naturalizada, como são aquelas próprias ao direito civil moderno, como a propriedade - “o direito do *arbitrio* sobre a coisa” (MARX, 2005, p. 125) - a herança e o morgadio. Em síntese, a democracia real marxiana é sinônimo de uma sociedade desprovida da determinação última do Estado moderno, a propriedade privada.¹³¹

Os elementos acima apresentados parecem indicar que, desde 1843, Marx nota nas relações estabelecidas no âmbito da sociedade real (a sociedade civil), que não se reduz, como a caracterização comumente efetivada sob a distorcida refração de outros referenciais sugere, à esfera da economia, são as que de fato pautam a vida humana. E indica, ademais, que a verdade do Estado político, para além de toda a abstração atrelada ao interesse universal, reside na tutela de relações guiadas por coisas, na garantia não discutida e alheia à deliberação social da propriedade privada. Com efeito, o jovem que elaborou um estudo crítico sobre Hegel já é, em grande medida, um comunista, a entender que, sem a supressão das relações sociais pautadas no arbitrio da propriedade, não há democracia, não há emancipação.

Essa linha interpretativa, segundo a qual não é produtora uma clivagem nítida entre o Marx de 1843 e aquele que redigiu as obras posteriores, é adotada por Shlomo Avineri que, nos excertos abaixo compilados, apresenta com maior clareza este ponto, ao objetar a tese de que a *Crítica à Filosofia do Direito* de Hegel é produto de um autor democrático, neojacobino, cuja obra apenas posteriormente tornar-se-ia comunista:

A close inspection of what Marx really said in the *Critique* about the nature of ‘true democracy’ makes it extremely difficult to sustain this notion. It can be shown clearly that Marx terms ‘democracy’ is not fundamentally different from what he will later call ‘communism’, and that in any case this ‘democracy’ is based on ‘man’s communist essence’. It also follows that the

¹³¹ Como sintetizou Miliband, ao comentar a *Crítica* de 1843: “Ultimately, Hegel’s state, far from being above private interests and from representing the general interest, is in fact subordinate to private property” (MILIBAND, 1990, p. 16). É possível, com efeito, propor-se que qualquer aproximação entre Marx e Hegel, ou qualquer leitura crítica daquele sob a luz deste, deve estar pronta a contornar a seguinte máxima, inegociável em Marx: não há emancipação social sob a propriedade privada e não há afinidade teórica com os discursos – quaisquer que sejam - que a sustentam, pressupõem ou admitem.

decisive transition in Marx's intellectual development was not from radical democracy to communism, any more than it was from idealism to materialism. Marx moved from an acceptance of Hegel's system to an immanent criticism of it, since Feuerbach's method necessarily led him to social criticism. The *critique* contains ample material to show that Marx envisages in 1843 a society based on the abolition of private property and on the disappearance of the state. Briefly, the *Communist Manifesto* is immanent in the *Critique of Hegel's Philosophy of Right*.¹³² (AVINERI, 2003, p. 34).

Os comentários efetivados por Marx à Filosofia do Direito de Hegel evidenciam o trânsito entre o autor republicano e apologético do Estado presente na Gazeta Renana, rumo ao pensador que, de modo singular e legando ímpares consequências para a história (não apenas intelectual, mas em amplo sentido), propôs o que, em tons atuais, se pode entender como uma radicalização do projeto moderno, em direção a uma reconciliação entre indivíduos e sociedade, entre vida cotidiana e esfera político-decisória, entre a política e a sociedade civil. Reconciliação que pressupõe a dissolução do Estado, a supressão da propriedade privada e a radicalização democrática, consubstanciada na identificação entre atividade subjetiva e interesse coletivo, própria ao ser genérico, essencialmente universal e social. Como já ressaltado anteriormente, a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel é, antes de tudo, um esforço de objeção fundamentada ao idealismo hegeliano, antes de um estudo ocupado em propor as bases de uma teoria do Estado ou da política. A própria relação entre emancipação humana e emancipação política é apenas sugerida na obra em comento. É em um texto redigido pouco tempo depois que tal relação ficará mais nítida: trata-se do livro *Sobre a questão judaica*, abordado a seguir.

2.3.2– Emancipação Política x Emancipação Humana em *Sobre a Questão Judaica*

Entre agosto e dezembro de 1843, precisamente na transição entre os momentos de Kreuznach e Paris, Marx redigiu um artigo que viria a ser publicado nos Anais Franco-Alemães, no contexto do qual, em polêmica com um texto de autoria de Bruno Bauer, prosseguiu na via aberta pela Crítica de 1843 e delineou ainda mais claramente a sua ideia de

¹³²“Uma inspeção aproximada sobre o que Marx realmente disse na *Crítica* sobre a natureza da “democracia real” torna extramente difícil de sustentar essa noção. Pode-se mostrar claramente que o termo marxiano 'democracia' não é fundamentalmente diferente daquilo que mais tarde ele vai chamar comunismo, e que, em qualquer caso, essa 'democracia' é baseada na 'essência comunista do homem'. Disso segue, também, que a transição decisiva no desenvolvimento intelectual de Marx não foi aquela da democracia radical para o comunismo, mais do que fora a do idealismo para o materialismo. Marx se moveu de uma aceitação do sistema hegeliano para a sua crítica imanente, uma vez que o método de Feuerbach o levou necessariamente à crítica social. A *Crítica* contém amplo material para mostrar que Marx antevê em 1843 uma sociedade baseada na abolição da propriedade privada e no desaparecimento do Estado. Em síntese, o *Manifesto Comunista* é imanente na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.” (tradução minha)

emancipação.

No texto em comento, estabelece-se de modo claro um *discrimen* entre emancipação política e emancipação humana¹³³, de modo a se pontuar que aquela seria uma condição necessária desta, mas não suficiente. Para Marx, o Estado laico, que não professa religiões específicas e não submete a validade de suas normas ou a legitimidade do seu poder a cânones teológicos, não seria coincidente com uma sociedade revestida por esses atributos. Ao contrário, como universalidade abstrata, o Estado moderno faz-se o repositório da emancipação em relação à religião, para permitir o seu exercício no âmbito privado, ou seja, na vida real da sociedade civil. A emancipação humana, portanto, não reside na simples declaração de direitos ou na conformação política de um ente emancipado, mas precisa ser devolvida ao campo das “questões mundanas”. Fiel ao método cujas bases já estavam estabelecidas na *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel, Marx propõe que “tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição, passamos agora a dissolver a superstição em história” (MARX, 2010, P. 36).

Ao ancorar a apreciação das questões religiosas na história, em detrimento de seguir o tão usual caminho inverso, Marx é capaz de descobrir que a emancipação política do ser humano (o Estado laico, cujo ordenamento jurídico prescreve direitos políticos e molda-se segundo garantias constitucionais que a todos dispensam tratamento igualitário) não condiz com uma realidade de emancipação humana, assim entendida como aquela em que o gênero humano alcança a liberdade.

Aqui, em *Sobre Questão Judaica*, Marx volta ao ponto já apresentado neste capítulo, com evidências textuais extraídas dos *Grundrisse* e, em seguida, do *Manuscrito de Kreuznach*, para propor que: i) por um lado, a diferenciação entre Estado e sociedade civil, própria da modernidade, deve ser aplaudida como uma conquista em direção à emancipação humana, uma vez que, na conformação de um Estado laico, livre e igualitário estão inscritos os elementos do ser genérico; ii) todavia, esta diferenciação deve ceder terreno ao reencontro entre a emancipação que se situa na abstração e a realidade ainda egoísta e alienada das pessoas, de modo que tais “esferas” se dissolvam mutuamente.

Marx seria coerente com esse ponto ao longo de toda a sua vida. Os escritos do autor identificam na história uma trajetória que vai de uma realidade medieval alienada e total, em direção à diferenciação moderna apta à geração do ser genérico em sentido apenas abstrato,

¹³³ Como nota Daniel Bensaïd, “... todo leitor honesto de *Sobre a Questão Judaica* pode constatar que, naquele texto, a ‘questão judaica’ é na verdade simplesmente reveladora de um problema fundamental, o da emancipação política em relação à emancipação humana” (BENSAÏD, 2010, p. 86).

rumo à materialização da emancipação da espécie que, assim, compõe-se como totalidade não alienada, não estranhada, mas efetivamente universal. Propor que as “questões mundanas” e “seculares” expliquem e sejam preferidas às “questões abstratas”, além de tentar levar o ser genérico do plano dos conceitos para o campo da materialidade e da historicidade (o que se completa na Introdução de 1844), é tudo o que Marx fez ao longo de sua vasta trajetória e é o que se efetiva expressamente em *Sobre a Questão Judaica*¹³⁴. Interpretar este complexo percurso como uma determinação natural ou econômica efetivada de modo mecânico sobre a realidade política, como querem tantos leitores posteriores, parece equivaler ao que, ainda no manuscrito de Kreuznach, fora expressamente afastado e objetado pelo autor como um “materialismo crasso”.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx irrompe contra a “vida dupla” do homem moderno (figurativamente exposta, linhas atrás, na alegoria de Carlos Henrique) em que o cidadão diria respeito ao “Estado político pleno”, que “constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material”. Em contrapartida, o “homem”, viveria na “sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele” (MARX, 2010, p. 40).

Assim como o Estado laico seria, antes da negação da religião, a garantia do seu pleno – não coagido - exercício no âmbito privado, o Estado igualitário, aparentemente indiferente aos estamentos, títulos nobiliárquicos ou estratificações sociais, seria precisamente o garantidor das desigualdades materiais pressupostas em relações sociais por natureza desiguais. A verdade da igualdade formal pressuposta no Estado constitucional seria a estratificação material que acontece nas relações efetivamente ocorrentes sob a economia capitalista. A verdade do cidadão livre para votar e para tomar parte na vida política seria o *bourgeois* e seu egoísmo garantido pelos direitos constitucionais. Estes elementos normativos, por sua vez, estariam todos voltados, afinal, para uma relação de exploração e de reificação humana, a relação da propriedade privada.

A partir da linha de raciocínio acima apresentada, Marx propõe a emancipação política primeiramente como um *meio*, depois como um *desvio* e, enfim, em composição dialética, como um *meio necessário*. O ser humano se liberta de suas limitações por meio do Estado (e,

¹³⁴ O autor é inequívoco ao saudar a revolução política burguesa que irrompe contra a totalidade feudal, mas não olvida que esse processo não prosseguiu em direção ao ser coletivo, haja vista que “[a] sociedade feudal foi dissolvida em seu fundamento, no homem, só que no tipo de homem que realmente constituía esse fundamento, no homem *egoísta*” (MARX, 2010, P. 52).

assim, de sua laicidade, igualdade, etc.), de modo a ali projetar o ser emancipado. Tal meio é, contudo, um desvio, um repositório meramente político para onde a emancipação humana é deslocada, remanescendo, assim, toda a limitação no âmbito da vida real e mundana. Mas, reconhece o moderno Marx, o momento dos direitos civis, das revoluções burguesas, das declarações de direitos e da cisão entre o homem e o cidadão fora, historicamente, um *meio necessário*, sem o qual a emancipação humana não poderia ter encontrado um lugar. Trata-se, contudo, de baixar ao mundo terreno o projeto emancipatório que se lançou sobre as alturas abstratas da Constituição. É assim que Marx arremata, preservando a dignidade da emancipação política para o conjunto de sua obra, mas ressaltando as respectivas limitações:

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando de emancipação real, de emancipação prática (MARX, 2010, P. 41).

Marx é, destarte, um partidário das liberdades democráticas e dos direitos civis. A dissolução do Estado é claramente entendida como uma desejável aquisição humana para o prócer do materialismo histórico que, ao menos sob esse prisma, não tem contas a prestar diante de experiências como as burocracias stalinistas. Mas o autor, como já se nota no texto de juventude aqui em questão, tampouco se seduz com o argumento reformista que não irrompe para além da “ordem mundial vigente” até o século XIX.

Sobre a Questão Judaica é, assim, um extemporâneo e antevidente trabalho de teoria política. A fraqueza da teoria dos direitos fundamentais que os separa em liberdades políticas e direitos individuais é, nesta obra, denunciada como fator de fragmentação do ser humano e como mecanismo de sacrifício da democracia real no altar do direito à propriedade privada. Um longo e impressionante excuro sobre as contradições imanentes à cisão entre direitos do cidadão (autonomia pública?) e direitos do homem (autonomia privada?) compõe o texto, cuja conclusão desvela a submissão da abstrata universalidade daqueles na concreta lógica egoísta destes¹³⁵. Da mesma maneira, recebe autêntico e pioneiro tratamento a questão do pluralismo religioso, concebido como um problema enfocado de modo distorcido, seja por aqueles que

¹³⁵ A tese da abstração da autonomia pública diante da imposição da lógica egoísta da propriedade privada imanente ao discurso dos direitos humanos parece ser muito mais resistente historicamente do sugere o argumento, que o próprio Habermas reconhece como circular, atinente à equiprimordialidade entre as autonomias pública e privada. Em tempos de democracia sacrificada no altar da crise do capital (como ocorre na Grécia de 2010-2012), este ponto fica suficientemente claro e o silêncio da filosofia e da teoria política hegemônicas em relação à obra marxiana as empurra ao limite da seriedade discursivo-científica.

querem banir a religião por decreto (como os stalinistas e alguns anarquistas viriam a proceder no século XX), seja por quem acredita que a emancipação humana não vai além das chamadas “liberdades negativas” (como os liberais). Em suma, questões como: i) tensão entre eficácia e validade dos direitos; ii) pluralismo religioso; iii) clivagem entre emancipação formal e material; iv) ou a fragmentação humana na modernidade, com consequente perda de liberdade; hoje tão em voga no pensamento filosófico e social do Ocidente, ainda têm no jovem Marx que publicou uma crítica a Bauer nos anais Franco-Alemães uma referência criativa e única, indevidamente subestimada pelo *mainstream* acadêmico pós-materialista.

Fica, todavia, uma questão aberta no vigoroso texto em discussão. Quais seriam os caminhos ou sujeitos possíveis para a superação da “ordem mundial vigente”? É aqui que Marx parece se encontrar com a questão da revolução. Ainda em Sobre a Questão Judaica o autor parece indicar possibilidades, ao mencionar a ideia de uma “revolução permanente” no seio do Estado constitucional que, todavia, cairia em “contradição *violenta*” com as próprias condições de vida nesse Estado, de modo que uma restauração seria inevitável (cf. MARX, 2010, p.42). Aqui, portanto, o autor parece ensinar às inúmeras correntes reformistas, tão aclamadas no Ocidente ao longo do século XX, que, por dentro da política inserida na ordem vigente, ou seja, por dentro do Estado, a mudança social em direção a um projeto emancipatório acabaria por encontrar limites estruturais que abririam as portas à reação. Se é fato que no texto em comento a “nova ordem” e a transição em sua direção ainda são uma lacuna, também é certo que o autor ainda debruçar-se-ia sobre a questão. O início deste mister se dá, aliás, em um texto redigido logo após Sobre a Questão Judaica e igualmente publicado nos Anais Franco-Alemães. Como observa Bensaïd,

para atravessar esse trecho (verdadeira democracia, nota minha) rumo a uma perspectiva revolucionária e descobrir a força social capaz de conduzi-la será preciso esperar a ‘Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução’, de 1844 (BENSAÏD, 2010, p. 13).

Essa é a obra discutida na subseção a seguir.

2.3.3 – A Crítica se Encontra com a Revolução: o Proletariado e a Libertação Humana na Introdução de 1844

Os Anais Franco-Alemães só conheceram um volume, o que não lhes retira o mérito de serem, em toda a história, um dos mais relevantes e impactantes “periódicos” jamais

conhecidos. Apenas Sobre a Questão Judaica e a Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel são suficientes para a validação desta ideia. Esta Introdução se define como o coroamento da ruptura de Marx com o idealismo (que, como visto, já ocorrera) e de sua reorientação à questão política, prometida em carta enviada a Ruge logo após a saída da Gazeta Renana. Mas é, sobretudo, o texto em que se apresentam as bases de uma inédita e vigorosa teoria política, calcada na ideia de uma revolução conduzida pelo proletariado.

O autor que levou Hegel às últimas consequências deparou, ao partir da essência dos conceitos para entender-lhes a realidade, com a realidade como essência para a compreensão dos conceitos, como se conclui da trajetória que segue dos escritos sobre a liberdade de imprensa na Gazeta Renana às anotações críticas anexadas à Filosofia do Direito hegeliana. Pois esse caminho, na Introdução de 1844, encontra sua síntese na constatação de que a filosofia e a elaboração teórica têm como critério de validade a práxis e só fazem sentido quando associadas à concreta luta social em favor da emancipação humana, uma vez que a escolástica elaboração estritamente filosófica seria, também, uma universalidade abstrata.

Essa linha de entendimento condensou-se na célebre passagem em que Marx declara que “a crítica não é um fim em si, mas apenas um meio; a indignação é o seu modo essencial de sentimento, e a denúncia a sua principal tarefa” (MARX, 2005, p. 147) para, pouco adiante, arrematar com a radicalíssima assertiva de que “a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, (...) o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas” (MARX, 2005, P. 147). A transição do idealismo em direção ao pensamento que Engels viria a definir e consagrar-se-ia sob o nome de materialismo histórico¹³⁶ estava, então, inequívoca. Somente esse contributo epistemológico já seria suficiente para respaldar o caráter pioneiro e relevante do texto. Mas há mais.

Ancorado na premissa materialista de que a filosofia deve se realizar para então ser suprimida e de que a concreta luta é o caminho para a emancipação, em prejuízo das conclusões formais e abstratas, Marx libera o espaço para, enfim, apresentar uma

¹³⁶ Inobstante os juízos críticos controversos posteriormente enunciados pelo autor, M. Rubel é sagaz ao tecer a seguinte lembrança, ainda que não reconheça que, para além das referências efetivadas por Engels ao Prefácio de 1859, o conceito de materialismo histórico guarda amplitude semântica e rigor analítico suficientes para ser adotado como sinônimo da inédita filosofia marxiana: “Many ‘marxist’ concepts have been originated and propagated by others, in the absence of a Marx-dictum or in ignorance of his true position. Thus ‘dialectical materialism’ was an invention of Plekhanov; the term ‘historical materialism’ derives from Engels, and the entire concept is based on a few passages in the Introduction to the *Critique of Political Economy of 1859*. (RUBEL, 1990, p. 316). Para uma definição menos estreita ou cética quanto à categoria Materialismo Histórico, confira-se ANDERSON, 1976.

embrionária, mas inovadora e instigante, teoria política¹³⁷. Da epistemologia que revela no conteúdo a verdade da forma, a crítica, coerentemente, chega à política que revela nas relações de produção e nas estratificações de classe a verdade da dominação na sociedade capitalista, a se ocultar em abstrações como a igualdade de partes pressuposta no contrato de trabalho, ou a cidadania horizontal firmada e orientada para a manutenção do conteúdo da apropriação privada dos resultados da produção coletiva. O texto em apreço ainda não é explícito quanto a todas estas questões, mas já apresenta o método, o léxico e o diagnóstico histórico em que podem vicejar.

Na Introdução de 1844 há fortes indicações de que Marx não abandonara, mas realizara, com todas as implicações lógico-dialéticas, seus auspícios radical-democratas da Gazeta Renana. Em busca de resgatar a democracia do céu constitucional para o mundo terreno, a fase materialista foi conduzida à conclusão de que a verdade do *demos* é o proletariado e a verdade do governo são as relações sociais de produção, no contexto das quais os efetivos vínculos sociais humanos se estabelecem¹³⁸. É este o esquema que já começa a ficar nítido, ainda que embrionariamente, no texto aqui em análise.

Com efeito, o percurso traçado em tão curto e denso trabalho segue da já apresentada proposição epistêmica de uma filosofia da práxis (i), em direção a uma associação entre as relações sociais de produção no capitalismo e a dominação política (ii), chegando à tese de uma revolução conduzida pelo proletariado como expediente emancipatório humano na sociedade capitalista (iii). Abaixo são oferecidas algumas breves evidências textuais da interpretação aqui eleita para o texto em comento.

¹³⁷ R. Blackburn, por exemplo, é enfático, em artigo publicado na *New Left Review* em 1976, ao propor que Marx e Engels se definem, antes de tudo, como fundadores de uma inédita compreensão política, cujas bases residem precisamente na Introdução de 1844: “The real originality of Marx and Engels lies in the fields of politics, not in economics or philosophy. They were the first to discover the historical potential of the new class that capitalism had brought into existence – the modern proletariat, a class that could encompass a universal liberation from all prevailing forms of oppression and exploitation (BLACKBURN, 1990, p; 235). Adiante, o autor associa esta constatação com o caráter seminal da Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: “If the definitive tenet of Marxism is the proletarian revolution, then it is possible to give a precise date to Marx’s first announcement that he had become a Marxist. In the early part of 1844 Marx published his last text as critical philosopher and radical rationalist: ‘The Introduction to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right. In this he declares war on the stifling conditions that prevail in Germany in the name of philosophy and the proletariat.’ (BLACKBURN, 1990, p. 237). Atílio Boron, em relevantíssimo texto – ancorado filosoficamente na categoria totalidade- sobre o marxismo e teoria política, tece uma consistente crítica à leitura de Bobbio e de Huntington (autores que negam a existência de uma teoria marxiana da política e, quanto a Bobbio, que o subtraem até mesmo do marxismo em geral), mas entende como um exagero oposto a posição de Blackburn aqui apresentada, porquanto tratar-se-ia de uma menosprezo em relação à economia política de Marx (cf. BORÓN, 2007, p. 167-182).

¹³⁸ A alegoria de Carlos Henrique, apresentada no início deste capítulo, é uma sugestão deste ponto materialista marxiano que, ao remeter a luta por emancipação à vida real dos seres humanos, não pode ser simplesmente rotulado como determinista econômico ou materialista vulgar.

Ao se reportar aos “problemas humanos autênticos” da “moderna realidade social e política”, Marx apresenta o exemplo nada trivial de que “a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político, é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos” (MARX, 2005, p. 149). Não é de menor importância a ênfase em uma relação entre a produção capitalista e as formas de dominação política. A crítica ao Estado e à política que, até então, não havia recebido maior volume empírico ou descritivo, segue mais um passo em seu método materialista e passa a notar, além de determinações ou abstrações, relações concretas entre a política e o mundo da produção. Surge, aqui, o elo para a coerente passagem entre o Estado como universalidade abstrata e o Estado-classe, objeto da próxima seção.

Esse Estado que está imerso e envolto nas relações sociais de produção ocorrentes na sociedade capitalista precisa ser superado, destruído, porquanto existe nesta sociedade e é dela um atributo indissolúvel. A emancipação humana, já apartada da emancipação política em *Sobre a Questão Judaica*, recebe agora um nome positivo, chamado *revolução radical*, que não deixa “de pé os pilares do edifício” (MARX, 2005, p. 154). Mais do que fruto da imanente razão ou de leis universais, situa-se no mundano terreno do condicionamento a condições históricas adequadas, definidas pelo pensador como “um elemento passivo, uma base material” (MARX, 2005, P. 152). E esta revolução radical é associada a um sujeito, o proletariado, como abaixo se desenvolve.

A revolução parcial em Marx, apenas política, dá-se quando um segmento, uma classe da sociedade civil, situa-se diante de outra classe, dominadora, que se opõe a todas as demais e, ao oprimir generalizadamente, faz daquela que a enfrenta diretamente a *representante geral* de todas as classes oprimidas. Foi o caso, cita Marx, da burguesia em relação à dominação exercida pelo clero e pela nobreza. Ocorre, prossegue Marx, que “cada classe, no preciso momento em que inicia a luta contra a classe superior, fica envolvida numa luta contra a classe inferior” (MARX, 2005, P. 155). É este processo contínuo que o autor, mais tarde, no *Manifesto do Partido Comunista*, caracterizaria, coerentemente, sob a máxima de que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 40).

Mas, assim como vimos anteriormente que a democracia é a forma universal da constituição política e a realização do gênero para além de suas formas particulares, a permitir a superação da própria dualidade entre sociedade civil e Estado, surge na sociedade capitalista uma classe que é também o “enigma resolvido” de todas as classes, a correspondência entre o princípio formal e o princípio material. Precisamente na sociedade em que os indivíduos são

entregues à própria corporeidade e separados radicalmente dos meios para produzirem, de modo que só podem obter a própria emancipação ao emanciparem o gênero humano, porque a sua libertação individual é a libertação de sua condição individual, surge uma classe que carrega em si o gênero humano, mais do que os atributos particulares de mais uma espécie particular¹³⁹.

Essa sociedade, pautada por uma produção coletiva e integrada como nunca, mas pela apropriação privada e pela radical separação entre trabalhadores e meios de produção, permite o surgimento de uma classe cujos atributos, seja no que se refere à produção e à associação coletiva para tal, seja no que tange ao modo como é dominada, revelam-se universais. É assim que Marx descobre o papel histórico reservado ao proletariado¹⁴⁰ na emancipação humana:

Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação? Eis a nossa resposta: Na formação de uma classe que tenha cadeias radicais, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe na sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma reparação particular porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o mal em geral, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas – o que é, em suma, a perda total da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma redenção total do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o proletariado. (MARX, 2005, p. 155-156)¹⁴¹.

¹³⁹ Como afirma Avineri: “The feudal baron needed a villein in order to be a baron; a bourgeois needs a proletarian in order to be a bourgeois – only the proletariat as a true, ‘universal class’ does not need its opposite to ensure its own existence. Hence the proletariat can abolish all classes by abolishing itself as a separate class and becoming co-eval with the generality of society (AVINERI, 2003, p. 61). E esta abolição das classes, assim como a própria explicação para a universalidade do proletariado, é antes desmitificada na adequada leitura de Avineri, que a rechaça como o resultado de uma análise de determinações econômicas eventualmente efetivada por Marx: “Marx does not postulate the abolition of class antagonisms because any economic mechanism points in that direction. No economic analysis precedes his dictum about the abolition of classes; they will be abolished (*aufgehoben*) because historical development has brought the tension between the general and the particular a point of no return. (AVINERI, 2003, p. 59).

¹⁴⁰ Anos adiante, em 1848, já inserido na concreta luta política, Marx, em co-autoria com Engels, iria expor o protagonismo proletário de modo direto e didático no Manifesto: “De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes se degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 49).

¹⁴¹ Ressalva-se que G. Therborn, ao apresentar o caminho de Marx em direção ao proletariado, atribui ênfase ao texto aqui em análise e aos trabalhos imediatamente posteriores, como os Manuscritos de Paris; mas os considera ainda incipientes em relação ao modo como a maturidade do autor definir-se-ia pelo papel central conferido à classe proletária na luta em direção à emancipação humana. Para Therborn, foi precisamente o contato com o movimento dos trabalhadores em Paris que permitiu a Marx aprofundar sua adesão à respectiva causa, o que se tornaria mais nítido no escrito *A Sagrada Família*. Confira-se: “Whereas in the *Economic and*

Se Marx constata nos Manuscritos de Paris que o ser humano se define como o que sofre e padece, aqui ele nota que o proletariado carrega o sofrimento humano no modo de produção capitalista. Dessa maneira, para além de uma espécie de classe a mais, o proletariado realiza o gênero humano enquanto tal. Se Marx sempre sustentou que a humanidade se realiza como gênero e a liberdade/emancipação se dá coletivamente, somente a classe social que se associa para produzir e que só o faz mediante profundo grau de coletivização na atividade produtiva, para, contraditoriamente, não se apropriar do resultado de sua obra, é capaz de emancipar-se coletivamente, elevando os amontoados de indivíduos egoístas ao ser genérico. Se a dominação de classe no capitalismo é função da propriedade privada e se a emancipação humana é a respectiva supressão, então a classe que não possui propriedade privada e já vive e se organiza coletivamente carrega em si os atributos da humanidade emancipada, é dizer, da humanidade comunista.

A verdade da política, ou seu gênero realizado, seu enigma revelado, é a democracia: o povo já não governa por meio de um monarca ou figura correlata que o represente, mas o faz por si só, em plena identidade entre governante e governado. A verdade do ser humano, ou seu gênero realizado, seu enigma realizado, é o proletariado: trata-se da classe que trabalha solidária e associadamente, não possui qualquer propriedade dos meios de produção (antecipando como classe o que é o comunismo para a espécie), desenvolve-se sem se opor a qualquer classe inferior e encerra, com efeito, em seus atributos, todos os elementos do ser genérico.

Quanto ao Estado a última cidadela do idealismo nos estudos a seu respeito cai na Introdução de 1844. Quando Marx, aplicando o seu método materialista, descobre que o Estado é uma abstração, mas que esta abstração está atada materialmente à propriedade privada, segue que esta é a verdade da juridicidade e da política no capitalismo. E como a propriedade é o instrumento primaz para a dominação dos produtores pelos proprietários, então o Estado, concreta e materialmente, é um expediente de dominação do proletariado pela classe capitalista. O Estado é a dominação burguesa (individualista, egoísta, atomista) do gênero humano (o proletariado, coletivo, associado, sem propriedade e padecedor do sofrimento universal). Desvendado estava o segredo do Estado-classe, objeto da próxima

Philosophic Manuscripts the discussion of communism and the different communist tendencies is completely philosophical, with no reference to the class struggle of the workers, in *The Holy Family* the proletariat already has a much more explicit and concrete role” (THERBORN, 1990, p.79). Para além de questões filológicas que refogem ao escopo desta tese, fica patente que a perspectiva assumida por Marx em relação à classe que encerra em si o gênero humano iria se aprofundar, antes de sofrer revisões ou inflexões.

seção.

2.4– O Estado-classe e a ditadura do proletariado em Marx

Os escritos de juventude redigidos por Marx cumprem fundamental papel para a delimitação de inúmeros aspectos da obra e da atuação militante do autor, em especial no que se refere à sua leitura sobre a política e o Estado. Desde logo, fica claro que se trata de um autor comprometido com um conceito de democracia que, conduzido às últimas consequências e despojado de etéreas manifestações apenas abstratas, passa a se identificar melhor sob o nome de comunismo. Trata-se, ainda, de um pensador que define o humano como o ser coletivo, universal, permanentemente associado para moldar e inventar o meio a partir dos seus esforços criativos e físicos, assim reduzidos na palavra trabalho. Esse ser genérico não é o burguês autointeressado, nem o nobre e sua distinção opressora de fundamentação tradicional ou metafísica. Não é sequer o oprimido camponês do século XIX¹⁴², cuja emancipação dependeria daquele que suporta a mesma dor, mas que vive coletiva e integradamente na realidade fabril, sem acesso a qualquer forma de propriedade; daquele que foi despojado dos meios para interagir com a natureza e, entregue à própria força de trabalho, só pode emancipar-se em um processo que promoverá todos os humanos à qualidade de seres coletivamente livres. Esta emancipação, como se infere de diversos momentos acima citados, pressupõe uma condição necessária, mas não suficiente, concernente na edificação da liberdade política. Como se expôs, esta liberdade deve ceder terreno a uma sociedade sem Estado (ou sem o Estado tal como o conhecemos) e cuja radicalização democrática seja de tal forma extrema que as decisões sobre a produção e a circulação dos frutos do trabalho possam, igualmente, ser de ordem coletiva, em um ambiente de abolição da apropriação privada.

Marx jamais infirmaria o núcleo das suas primeiras concepções materialistas. Assim, já se pode obter uma parcial conclusão da presente apresentação: regimes de Estados

¹⁴² Em O 18 Brumário de Luís Bonaparte, Marx sustenta que a relativa autonomia das unidades produtivas camponesas (ou seja, sua baixa associação, em oposição ao proletariado) os descaracterizaria como uma classe potencialmente revolucionária. Confira-se o seguinte trecho: “Os pequenos camponeses constituem uma imensa massa, cujos membros vivem em condições semelhantes mas sem estabelecerem relações multiformes entre si. Seu modo de produção os isola uns dos outros (...) Esse isolamento é agravado pelo mau sistema de comunicações existente França e pela pobreza dos camponeses (...) Cada família camponesa é quase auto-suficiente; (...) A grande massa da nação francesa é, assim, formada pela simples adição de grandezas homólogas, da mesma maneira por que batatas em um saco constituem um saco de batatas” (MARX, 1978a, p. 397). É certo que o pequeno proprietário agrícola contemporâneo – que em geral produz para a agroindústria, tem sinal de TV e rádio e conta com certa mecanização em sua unidade produtiva - se define, de modo mais preciso, como proletário rural, o que o afasta da descrição acima. É certo, ainda, que o conceito de hegemonia, engendrado pelos Bolcheviques, deu conta de uma prática política promovida pelo proletariado que atrairia para o seu campo as massas camponesas (cf. ANDERSON, 2002).

hipertrofiados e marcados por extrema violência política e intenso autoritarismo, como aqueles que o Leste conheceu ao longo do século XX¹⁴³, não podem ser tributados na conta das concepções políticas marxianas e, por imperativo lógico, não reúnem elementos para indicarem uma crise do ideário comunista, ou a emergência de um cenário curiosamente definido como pós-socialista, a grafar com um prefixo de sucessão um quadro que nunca se realizara.

Pontuada a opção teórico-interpretativa aqui já enunciada em favor da suficiente coerência entre o Marx de juventude (a partir de 1843) e o dos escritos subsequentes, e identificado o núcleo do projeto emancipatório do autor, é necessário, de todo modo, expor-se, agora mais brevemente, o prosseguimento dos seus estudos políticos. Ocorre que o pensamento político marxiano não foi reformulado ou submetido a uma inédita compreensão, mas seguiu um curso evolutivo, que jamais poderia ser linear, já que se cuida de um trabalho orientado pelo método dialético, cujos contornos merecem alguns esclarecimentos. Em especial, é relevante, para posterior cotejamento com as leituras reconstrutivas que Habermas concedeu ao materialismo histórico, um enfrentamento dos seguintes temas: i) o Estado como *longa manus* da dominação burguesa x o Estado como aparato de dominação independente; ii) a relação entre a base (economia?) e a superestrutura (política) no pensamento político marxiano e; iii) a ditadura do proletariado em contraposição à democracia constitucional do Estado capitalista. Estas são as temáticas adiante perquiridas.

2.4.1 – Entre o Estado Burguês e o Aparato Independente (Bonapartista) de Dominação: Duas Teorias Materialistas do Estado?

Desde que Marx identificou que o Estado está atrelado, no modo de produção capitalista, à individualista sociedade burguesa, centrada na propriedade privada, iniciou-se um percurso sem retorno rumo à caracterização deste ente como um aparato instrumentalizado pela burguesia (a classe dos proprietários) como expediente para a dominação das classes exploradas, em especial aquela que lhe pode vencer, o proletariado.

Já em *A Sagrada Família*, primeiro trabalho redigido conjuntamente com F. Engels,

¹⁴³ Hal Draper, em visceral nota, foi certo ao definir a associação entre regimes autoritários e o socialismo de Marx como a “maior mentira da história”, ao se referir, em 1989, seis meses antes de falecer, ao truculento governo Chinês (outrora tão festejado por Partidos Comunistas em todo o mundo, como foi o caso do PC do B no Brasil), que naquele ano era alvo de protestos organizados por jovens e trabalhadores: “the association of this counterrevolutionary tyranny with the name of karl Marx is the biggest Big Lie in history, systematically falsified by both the stalinist world of bureaucratic-collectivism and the decaying world of capitalism, and by apologists of both exploitive systems” (DRAPER, 1990a).

planejado desde 1844 e publicado em 1845, Marx é explícito quanto à concepção acima sumarizada em relação ao Estado na sociedade capitalista (cf. MARX & ENGELS, 2003). No livro em questão, Marx e Engels avançam sobre o pretérito ajuste de contas com Hegel e, desde então influenciados pela força da realidade apresentada por meio de seu envolvimento militante com os movimentos de trabalhadores de Paris e de Bruxelas, estendem sua crítica aos jovens hegelianos de quem outrora estiveram próximos na Alemanha. Por tal ensejo, Marx resgata as objeções tecidas contra Bruno Bauer em Sobre a Questão Judaica e as torna ainda mais claramente radicais no que tange à crítica do Estado moderno, constitucional e democrático-representativo. O autor, a cuja profícua e ainda hoje integralmente válida elaboração filosófica dos tempos de Kreuznach se somara um engajamento mais concreto em relação às lutas proletárias,¹⁴⁴ procede à complementação, em sua definição, do Estado que é abstração da igualdade e da universalidade humanas e, a um só tempo, concretização do egoísmo e da dominação da humanidade pela própria humanidade, para o ente que se define como expediente da dominação burguesa. As liberdades constitucionais associadas ao Estado que emergiu após a Revolução Francesa seriam as fiadoras da dominação real, ocorrente no plano (material) da sociedade civil. O raciocínio analógico marxiano, a seguir apresentado, traduz com maior precisão a tese aqui sintetizada, de modo que se justifica sua extensa transcrição:

Assim como a atividade industrial não é superada imediatamente depois de serem superados os privilégios das indústrias, das agremiações e corporações, mas, ao contrário, só depois da superação desses privilégios é que começa a *indústria* real; assim como a propriedade da terra não é superada imediatamente depois de a posse privilegiada da terra ter sido superada, mas, ao contrário, seu movimento universal começa de fato com a superação de seus privilégios, através do livre parcelamento e da livre alienação; assim como o *comércio* não é superado com a superação dos privilégios comerciais, mas ao contrário, passa a se realizar verdadeiramente no livre comércio; assim também a religião apenas se desdobra em sua universalidade prática (basta pensar nos Estados livres da América do Norte)

¹⁴⁴ No capítulo dedicado a Bruno Bauer, as passagens de autoria de Marx são explícitas e enfáticas quanto aos limites da teoria descolada da *massa*, argumento que sugere certa perplexidade diante do sem número de estudiosos, ao longo dos decênios, que se filiaram a Marx sem jamais se aproximarem da materialidade das lutas sociais e sem se preocuparem em esclarecer a possível *contradictio in adjecto* concernente em um marxismo não militante. Habermas, por exemplo, em sua fase alegadamente marxista, pareceu ser uma manifestação desta condição, que mereceria ao menos algum esclarecimento ou revisão diante do argumento assim sintetizado por Marx, ao expor precisamente a primeira tese do seu socialismo: “a primeira tese do socialismo rechaça a emancipação na condição de mera teoria como sendo uma ilusão e exige, para a liberdade real, além da “vontade” idealista, outras condições bastante materiais, assaz tangíveis. Quão fundo, abaixo da crítica sagrada, está “a massa”, a massa que considera necessárias as transformações materiais, práticas, inclusive para poder dispor do tempo e dos meios requeridos, ainda que seja apenas para se ocupar “da teoria” (MARX & ENGELS, 2003, p.113).

ali onde não existe uma religião privilegiada.

(...)

Precisamente a escravidão da sociedade burguesa é, em aparência, a maior liberdade, por ser a independência aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião etc., por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completas e acabadas. O privilégio é substituído aqui pelo direito (MARX & ENGELS, 2003, p. 134-135).

Fica claro, a partir do caminho argumentativo acima transcrito, o modo como a universalidade do direito cumpre um fundamental papel na particularidade do privilégio burguês. A formalização da igualdade e da liberdade individual (negativa) é a face idealista da materialização da desigualdade e da dominação decorrentes das relações proprietárias. O poder político no Estado constitucional-democrático cumpre o papel de garantir a perpetuação da propriedade, da concorrência, da individualização egoísta, do despojamento dos meios para produzir em relação à força de trabalho, em suma, de garantir a dominação burguesa. E é precisamente esta a conclusão expressamente apresentada por Marx poucas páginas adiante, ao se referir ao ânimo político da burguesia liberal francesa a partir de 1830:

Em 1830, ela (a burguesia liberal) realizou enfim seus desejos do ano de 1789, mas com a diferença de que, agora, seu esclarecimento político já havia chegado a seu término, pois já não via no Estado representativo constitucional o ideal de Estado, não acreditava mais na aspiração de salvar o mundo, nem pensava mais em alcançar fins humanos de caráter geral, mas já havia reconhecido, muito antes, que o Estado era a expressão oficial de seu poder exclusivo e o reconhecimento político de seu interesse particular (MARX & ENGELS, 2003, p. 143)¹⁴⁵.

A separação moderna entre Estado e sociedade civil é, afinal, a liberação em relação à política da dominação burguesa ocorrente no âmbito da sociedade civil. É, ademais, a

¹⁴⁵Marx, nessa transcrição, se refere à classe burguesa e à realização dos seus objetivos no modo de produção capitalista sob a égide do Estado liberal. Não vai aqui, portanto, uma leitura subjetiva dos atores particulares que conduziram a revolução de 1789, ou do seu significado mais amplo, objetivo. Para uma leitura neo-marxista do caráter progressivo da Revolução Francesa, em especial de 1793 como corolário de 1789, confira-se a introdução de Slavoj Žižek aos escritos de Robespierre, em que o predicado radicalmente democrático da Revolução Francesa é associado à ulterior noção marxiana de ditadura do proletariado. O denominador comum de ambos é a “violenta intrusão da lógica igualitária que perturba o funcionamento hierárquico do edifício social” (ŽIŽEK, 2008, p. 36). O sujeito social burguesia, como Marx deixaria claro em obras como O 18 Brumário de Luis Bonaparte, não poderia dar prosseguimento aos legítimos auspícios igualitários, fraternos e libertários de sua própria revolução, de modo que, sob seu jugo, o destino e limite de 1789 seria 1830. O sujeito social proletariado seria, de fato, capaz de honrar as elevadas ambições revolucionárias e emancipatórias em favor da generalidade humana. A citação acima, destarte, não carrega uma desqualificação marxiana da revolução francesa, mas uma objeção à capacidade da burguesia de efetivar seriamente os ideais que ali propagara.

edificação de uma forma política condizente com a dominação universal dos súditos estatais a partir do interesse e do controle particular da classe burguesa. Fica claro, então, o modo como o Estado como universalidade abstrata é, a um só tempo, instrumento de dominação classista¹⁴⁶. Marx e Engels estabeleceram esta ponte de modo ainda mais claro no texto de *A Ideologia Alemã*, que redigiram conjuntamente entre 1845 e 1846 e de onde se extrai essa elucidativa passagem:

A essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno, que, comprado progressivamente pelos proprietários privados por meio dos impostos¹⁴⁷, cai plenamente sob o domínio destes pelo sistema de dívida pública, e cuja existência, tal como se manifesta na alta e na baixa dos papéis estatais na bolsa, tornou-se inteiramente dependente do crédito comercial que lhe é concedido pelos proprietários privados, os burgueses¹⁴⁸. (...) Por meio da emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado se tornou uma existência particular ao lado e fora da sociedade civil; mas esse Estado não é nada mais do que a forma de organização que os burgueses se dão necessariamente, tanto no exterior como no interior, para a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses (MARX & ENGELS, 2007b, p. 75).

Assim, desde *A Sagrada Família* e seguindo-se pela *Ideologia Alemã*, Marx (invariavelmente em parceria com Engels) vai firmando a tese, finalmente condensada na célebre frase estampada no Manifesto do Partido Comunista (escrito com Engels em 1848), segundo a qual “o executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX & ENGELS, 2007a, p.42).

A força e a clareza dessa afirmação não permitem muitas dúvidas de que Marx, em certo sentido, definiu o Estado de modo instrumental, como meio de que se utiliza a classe

¹⁴⁶ Não há, portanto, contradição ou relação de revisão entre a crítica ao Estado desferida nos comentários de 1843 e a ulterior caracterização dos seus aspectos materiais e referenciados na dominação de classe. Pachukanis, autor sobre o qual voltarei a tratar, foi quem mais claramente esclareceu esse ponto: “O Estado não é apenas uma forma ideológica, mas também e ao mesmo tempo uma forma do ser social. A natureza ideológica de um conceito não suprime a realidade e a materialidade das relações por ele expressas” (PACHUKANIS, 1988, p. 39).

¹⁴⁷ Abordo o cenário contemporâneo da relação entre poder político e impostos em dissertação de mestrado defendida perante o Departamento de Ciência Política da UFMG (cf. TAVARES, 2008).

¹⁴⁸ Foi esta clara realidade de dependência estrutural do Estado em relação à acumulação capitalista que escapou às vistas das inúmeras variantes do reformismo (com destaque para a social democracia europeia). Ao acreditarem que o Estado regularia o mercado (crença que, aliás, está na base da filosofia política habermasiana) voltaram ao idealismo, crendo que o determinado pudesse se tornar determinante e surpreendendo-se, ao longo da história, com inexoráveis crises fiscais, como a que acomete a zona do Euro desde o ano de 2009. O trecho de *A Ideologia Alemã* aqui reproduzido revela um caráter quase profético das ideias de Marx e Engels, que notaram, muito antes da Constituição de Weimar e das crises do Estado Social, as armadilhas inerentes ao aumento dos gastos públicos ou dos direitos sociais sob o regime da propriedade privada, sem um claro, persistente e inegociável caminho em direção à supressão deste.

burguesa para impor o seu regime de dominação do ser humano pelo ser humano. Daí não segue, todavia, uma teoria mecânica do poder estatal. O longo caminho desde a Gazeta Renana ao Manifesto elide qualquer dúvida sobre este ponto. Ademais, a própria definição do Estado-classe comporta nuances e complexidades na obra marxiana.

J. Sanderson decompõe analiticamente tais nuances, de modo a identificar as seguintes possibilidades adicionais na abordagem que Marx dedica ao Estado: i) a classe dominante pode estar politicamente dividida e oprimir seus segmentos; ii) os representantes políticos de uma classe podem não ser seus integrantes¹⁴⁹; iii) uma classe pode repudiar seus próprios representantes políticos e; iv) políticos podem sentir a tentação de agir em interesse próprio (cf. SANDERSON, 1990).

As pontuações acima indicam que a definição do Estado moderno como um expediente de dominação burguesa, ou sua redução didático-analítica em um panfleto como um “comitê” a serviço da classe burguesa não esgotariam a noção marxiana da forma política estatal prevalente no Ocidente capitalista. O próprio Sanderson sugeriu que poderia haver duas teorias do Estado, relativamente independentes entre si, na tradição teórica em comento:

It seems that Marx and Engels had two basic theories of the state and that elements of both of them can be found scattered widely in their works, the difference of the two theories (if not their incompatibility¹⁵⁰) apparently not calling forth and explicit detailed exposition¹⁵¹ (SANDERSON, 1990, p. 2).

Segundo a chamada “primeira teoria”, o Estado seria um instrumento a serviço da classe dominante. Já para a “segunda teoria”, o Estado definir-se-ia como um parasita de toda a sociedade. Sanderson nota que Marx e Engels reservaram este último caso para as situações em que haveria um equilíbrio no contexto do qual nenhuma classe conseguiria afirmar sua dominação e o Estado alcançaria um considerável grau de independência (cf. SANDERSON, 1990). MILIBAND (1990) segue o mesmo caminho do autor acima citado e expressa que a

¹⁴⁹ Veja-se o volume de reformas em favor do capital efetivadas por governos social-democratas, de origem operária, na Europa Ocidental a partir da década de 80 do século XX. Sobre o caso brasileiro entre 2003 e 2010, confira-se um equilibrado e cuidadoso artigo publicado na London Review of Books por Perry Anderson (cf. ANDERSON, 2011).

¹⁵⁰ Sanderson identifica a questão adequada - a dupla leitura de um Estado instrumentalizado pela burguesia e, adicionalmente, de um Estado dominador de toda a sociedade - mas sugere uma conclusão que não pode ser acatada aqui: a da possível incompatibilidade entre, por exemplo, o Marx do Manifesto e o do 18 Brumário. A ideia de se buscar uma harmonia no fluxo criativo marxiano - indispensável à obra de qualquer autor - revela-se promissora e possível, de modo que não é preciso sugerir que as complementares visões sobre o Estado guardam antinomias em serem mutuamente contrastadas.

¹⁵¹ “Aparentemente Marx e Engels tiveram duas teorias básicas do Estado e os elementos de ambas podem ser encontrados dispersos amplamente em seus trabalhos, sendo que a diferença entre essas duas teorias (senão sua incompatibilidade) aparentemente não reclama por uma exposição detalhada e explícita.” (tradução minha)

visão “clássica” do marxismo acerca do Estado decorre da tese de que este é um poder de classe organizado para a opressão da classe inferior. Pondera-se, entretanto, que este não é o único conceito a se extrair de Marx:

... there is to be found another view of the state in his work, which it is inaccurate to hold up as of similar status with the first, but which is none the less of great interest, not least because it serves to illuminate, and indeed provides an essential context for, certain major elements in Marx's system, notably the concept of the dictatorship of the proletariat. This secondary view is that of the state as independent from and superior to all social classes, as being the dominant force in society rather than the instrument of a dominant class (MILIBAND, 1990, p. 19).

Quando se trata da afirmação de uma segunda teoria marxiana do Estado, em que este aparato comparece como, mais do que um instrumento a serviço da classe dominante, o poder que governa todas as classes e, ademais, a todas oprime, a referência mais comum costuma ser a tão discutida obra histórica de Karl Marx, O 18 Brumário de Luís Bonaparte. Nessa análise de conjuntura, em que o pano de fundo são os episódios políticos ocorrentes na França entre 1848 e 1851, culminantes no golpe de Estado perpetrado pelo sobrinho de Napoleão, há uma narrativa sobre a autonomização do poder estatal em uma circunstância em que nenhuma classe logrou impor-se definitivamente, acompanhada por passagens de inequívoca referência a um exercício da dominação político-estatal de modo relativamente autônomo ou, quando menos, distinto do controle instrumental pela classe dominante. Um exemplo de excerto que sugere essa “segunda teoria” se reproduz abaixo:

Mas sob a monarquia absoluta, durante a primeira Revolução, sob Napoleão, a burocracia era apenas o meio de preparar o domínio de classe da burguesia. Sob a restauração, sob Luís Felipe, sob a república parlamentar, era o instrumento da classe dominante, por muito que lutasse por estabelecer seu próprio domínio.

Unicamente sob o segundo Bonaparte o Estado parece tornar-se completamente autônomo. A máquina do Estado consolidou a tal ponto a sua posição em face da sociedade civil que lhe basta ter à frente o chefe da Sociedade de 10 de dezembro, um aventureiro surgido de fora, glorificado por uma soldadesca embriagada, comprada com aguardente e salsichas e que deve ser constantemente recheada de salsichas. (MARX, 1978a, p.396)

Ainda em A Sagrada Família, Marx se refere ao primeiro Bonaparte, Napoleão, como um governante que, temporariamente, governara de modo relativamente independente, como quem “considerava o Estado um fim absoluto” e “concebeu, assim, o plano de submeter o

comércio ao Estado, mediante a apropriação do *roulage*” (MARX & ENGELS, 2003, p. 143). Não há dúvidas, portanto, de que Marx se refere ao Estado não apenas como um expediente instrumentalizado diretamente pela burguesia, mas, alternativamente, em contextos específicos, como um poder que se exerce sobre todas as classes, inclusive a burguesa. O desdobramento que daí alguns extraem, todavia, segundo o qual haveria no pensamento marxiano duas teorias independentes do Estado, não é um corolário dessa premissa. E não o é por duas razões: i) primeiramente, o contexto da autonomização do poder estatal, assim definido em Marx como Bonapartismo é, nas referências apresentadas pelo autor, sempre transitório, ou mesmo, com certo exagero, anômalo; ii) ademais, o momento bonapartista não se define pela supressão das lutas de classes, ou pela irrelevância do Estado, em que pese sua aparência de poder autônomo, diante da essência de exploração ocorrente entre as classes no plano da sociedade civil.

Quanto à primeira razão, Marx é enfático em definir o bonapartismo como contexto em que, diante de certo equilíbrio entre as classes, o poder estatal se eleva sobre todas elas, mas não de modo perene, como sugere a referência à atuação dos comerciantes franceses que boicotam Napoleão economicamente e fazem seu poder estremecer, em *A Sagrada Família*. Também em *O 18 Brumário*, o poder exercido por Luís Bonaparte é, reiteradamente, entendido como efêmero e insustentável no tempo, como uma manifestação extrema e pura do poder estatal, que enfim sucumbirá; nas palavras de Marx, é “o ponto de partida revolucionário” (MARX, 1978a, p. 331), em que o Estado como opressão a ser combatida se revela em toda a sua plenitude. O quadro em que o domínio de uma classe não se revela nítido é temporário e, desse modo, a necessidade de elevação do Estado sobre toda a sociedade não pode ser longeva. Como observou Leon Trotsky, “el bonapartismo, por su propia esencia, no puede mantenerse durante mucho tiempo; una esfera en equilibrio sobre el vértice de una pirámide invariablemente rodará hacia un lado o hacia el otro.¹⁵²” (TROTSKY, 1935). O próprio Marx elucida as contradições do poder político que se autonomiza temporariamente, ao se referir ao duplo esforço de Luís Bonaparte em retirar o poder político da classe média (pequena burguesia), por um lado, mas em preservar-lhe as condições econômicas que, por sua vez, segundo a lógica de Marx, seriam condição suficiente para engendrar novamente o mesmo poder político (cf. MARX, 1978a).

Quanto ao segundo aspecto acima mencionado, ressaem dois desdobramentos a

¹⁵² “O bonapartismo, por sua própria essência, não pode se manter durante muito tempo. Uma esfera em equilíbrio sobre o vértice de uma pirâmide invariavelmente rodará para um lado ou para o outro” (tradução minha)

respeito das descrições marxianas dos contextos de autonomização do poder estatal sobre toda a sociedade: a) Marx não é um “institucionalista *avan la lettre*” já que “suas análises, e os estudos dos teóricos marxistas em geral, ultrapassam a dimensão imediata da luta política conjuntural e do *aparelho de Estado*” (PERISSINOTO & CODATO, 2001, p. 16) e; b) as lutas em favor do exercício do poder estatal, assim como a próprio funcionamento da máquina burocrática, não ocorrem de modo indiferente às relações sociais de produção ocorrentes na sociedade civil, mas a elas são, mais do que sensíveis, atadas. Em nenhum momento da abordagem marxiana do Estado a variável luta de classes deixou de cumprir papel relevantíssimo, senão central, ainda que, episodicamente, no contexto da luta política, frações de classe não dominantes economicamente possam controlar o poder institucional, ou sujeitos egressos de classes dominadas possam governar um complexo institucional cujos atributos são estruturalmente incompatíveis com o atendimento do respectivo interesse. Não há, desde 1843 até os últimos escritos de Marx, nenhuma singela passagem que autorize a identificação de uma teoria do Estado cuja linha de raciocínio descreva esse ente como neutro, ou como o representante universal de toda a sociedade (PERISSINOTO & CODATO, 2001)¹⁵³. Marx, por um lado, reconhece a relevância da política e do poder estatal nas relações sociais e, assim, não faz pouco caso do Estado e das disputas governamentais de menor escala; todavia, o autor tampouco deposita sobre o aparelho estatal um caráter de variável independente da luta de classes e das relações sociais de produção para a compreensão da história, em especial da dominação.

Em síntese, a descrição do fenômeno do bonapartismo não infirma a caracterização do Estado como fator de dominação de classe e, em especial, não afasta a identificação da verdade do Estado capitalista na propriedade privada que, por sua vez, só interessa à burguesia e se constitui como o núcleo da dominação do proletariado. O Estado não é, sempre, mecânica e diretamente governado por sujeitos pertencentes à classe burguesa; não é indiferente às cisões entre frações de uma mesma classe dominante; não é controlado como se fosse uma confraria gerida sem maiores tensões por grandes proprietários. Sequer se pode afirmar que é imune a medidas pontualmente contrárias ao interesse imediato da burguesia,

¹⁵³ É importante, ademais, constatar que, para a conformação da teoria marxiana da revolução política e social, tanto o Estado diretamente instrumentalizado pela burguesia, como o Estado bonapartista, devem ser destruídos e concebidos como inimigos pelo proletariado. Esta é a advertência de J. Sanderson: “Whatever form the state took, it was an increasingly powerful institution and the proletariat, in making their revolution, would have to contend it. In the latter part of his life, Marx was convinced that the state machine, as it was then known, would have to be destroyed by the working classes and their own dictatorship established in its place (SANDERSON, 1990, p. 8)

como aumento de impostos, ou regulação das relações de trabalho. Mas, em todo caso, trata-se, no modo de produção capitalista, de um aparato custeado por tributos e assim atado à acumulação de capital que, por sua vez, ancora-se na exploração do trabalho, ou seja, na dominação da classe burguesa sobre o proletariado.¹⁵⁴

A partir do debate entre o poder econômico a engendrar poder político (como afirma Marx expressamente na mais política de suas obras, em trecho aqui já transcrito), e o âmbito político como teatro de operações da luta de classes, emerge uma importante questão sobre a politicidade no materialismo histórico: qual a relação entre a economia e a política na obra e na trajetória militante de Marx? Escolhas teóricas sobre tão controvertida (e afeita a uma diversificada constelação de respostas, recorrentemente antagônicas mutuamente) questão são apresentadas e resumidamente justificadas na subseção a seguir.

2.4.2- A Recorrente Questão da Relação entre Base e Superestrutura: exposição de uma escolha teórico-interpretativa

A exposição do pensamento político de Karl Marx, na forma até aqui apresentada, pode ser sinteticamente recapitulada conforme os seguintes aspectos: i) Marx parte da essência conceitual da ideia de liberdade para compreender suas aparições na realidade, e chega à realidade material como o que de fato é essencial à vida social e à liberdade; ii) o pensamento político marxiano tem como origem a ideia de um ser que é livre e cuja liberdade se manifesta genérica, coletiva, universalmente; iii) o primeiro nome, ainda jurídico, sob o qual o jovem Marx reconhece a sua noção de liberdade é a democracia, em sentido radical; iv) o pensamento marxiano, coerentemente com a ideia de que a liberdade deve residir na realidade, prossegue para objetar o Estado como gênero sem corpo definido por igualdade e solidariedade, assim como para objetar a sociedade civil como corpo sem gênero definida por indivíduos egoístas; v) da emancipação política, Marx chega à emancipação humana, e da democracia radical chega ao comunismo; vi) do ser genérico como universal, coletivo e solidário, Marx descobre o proletariado como potencial realização do gênero humano (ainda que vitimada pelo estranhamento no atual momento da história da humanidade e, assim, despojada de toda a sua humanidade), para além de uma classe particular e; vii) do Estado como universalidade abstrata, descobre-se a sua instrumentalização em favor da burguesia e, excepcionalmente, o seu parasitismo sobre toda a sociedade, como verdades do poder político

¹⁵⁴ Sobre a diferença entre uma concepção marxiana do Estado que o entenda como fruto de mecânica influência dos burgueses como inferior à sua caracterização como aparato atado ao modo de produção capitalista e ao regime de acumulação do capital, confira-se OFFE, 1984.

no capitalismo.

Em cada elemento acima, a política recebe uma dignidade com par em poucos autores na história do pensamento ocidental. Como já se mencionou, a partir da interpretação de Blackburn, talvez o que haja de mais autêntico e vigoroso na trajetória intelectual de Karl Marx seja a sua teorização sobre a política, a radicalizar a própria democracia radical e a trazer para o mundo terreno uma liberdade coletiva que, ao tempo de Marx como na contemporaneidade, habita o *cosmos* constitucional, o céu da validade, em geral indiferente à faticidade¹⁵⁵.

Marx foi um teórico obcecado com a liberdade situada no coletivo e universal gênero humano; com a crítica do poder estatal e dos seus efeitos, não apenas simbólicos, mas materiais, sobre a sociedade e; com a formulação de uma teoria política revolucionária. Além disso, trabalhou na redação do manifesto de um partido político organizado internacionalmente e de textos de uma densidade política revestida em um refinamento que conecta a formulação teórica de amplo alcance à crítica conjuntural de escala reduzida, comparável apenas a formuladores políticos da ordem de Maquiavel ou Tocqueville. Sem falar na elaboração dos conceitos de ditadura do proletariado e de revolução permanente, tão inéditos como vigorosos, até hoje, para o estudo e a ação políticas. Finalmente, dedicou-se com abnegado ativismo em uma organização política da envergadura da I internacional. Portanto, não faz sentido classificá-lo como alguém que menospreza a politicidade (aqui entendida como luta política não apenas dentro do Estado, mas, fundamentalmente, contra o Estado, mesmo quando dentro do seu aparato) ou que a entende como uma questão secundária, sempre determinada pelo campo da economia. Esse caminho interpretativo, todavia, parece ser seguido por uma vasta gama de autores, sejam críticos, sejam partidários de Marx ou do marxismo. É necessário, pois, buscar-se as razões e argumentos que informam essas correntes de interpretação do materialismo histórico.

Marx, ao longo dos seus estudos, de fato passou a se dedicar com ênfase crescente ao

¹⁵⁵ Esta opção quanto à leitura da obra de Marx não é unânime. Com fortes razões (embora insuficientes para ensejarem uma renúncia à leitura aqui justificada por meio de referências à obra marxiana, devidamente concatenadas e expostas como uma coerente teorização da política) CODATO & PERISSINOTO propõem uma visão menos generosa com os escritos políticos do autor em questão, em que pese reconhecerem a respectiva relevância e se dedicarem proficuamente ao respectivo estudo, conforme seus trabalhos sobre as *obras históricas* de Marx atestam. Confira-se, quanto ao rebaixamento dos estudos políticos de Marx *vis a vis* seus trabalhos sobre economia, a seguinte passagem dos autores em comentário: “Quando se põem frente a frente os três tomos de *O capital* e a série quase infinita de textos curtos, panfletos, notas de leituras, estudos inéditos ou inacabados, artigos em jornais estrangeiros, polêmicas com emigrados alemães na Inglaterra, relatórios apresentados à Associação de Trabalhadores, discursos sobre isso e aquilo, a enorme correspondência entre Marx e Engels, o que ressalta, no fim de tudo, é o caráter precário, fragmentado e infrequente do material dedicado à política” (CODATO & PERISSINOTO, 2010, p. 222).

poder explicativo (e determinante?) das relações sociais de produção sobre esferas como o direito e a política. A produção de bens para os seres humanos, a sua troca entre pessoas e a sua fruição tornaram-se o elemento principal das investigações científicas conduzidas pelo autor materialista e, igualmente, reuniram importante faceta de suas elaborações de ordem explicativa quanto aos processos histórico-sociais humanos, em especial no que concerne à mudança social. Um texto específico parece condensar a visão de mundo a que Marx chegara desde que se despedira do idealismo hegeliano. Trata-se de uma rara obra em que transparece um nítido teor metodológico em meio à imensidão de escritos do autor, além de um texto intensamente confessional e especialmente claro quanto à apresentação dos argumentos. Tais atributos, possivelmente, explicam a razão desse trabalho, produzido em 1859 e apresentado como um Prefácio de Para a Crítica da Economia Política, ainda render inúmeras análises, comentários e estratégias exegéticas. Um excerto, em especial, contido no texto em apreço, é alvo do que, talvez, seja a mais árdua e recorrente controvérsia nos estudos sobre o materialismo histórico e, certamente, encerra o núcleo da questão que se pretende discutir aqui, localizada sobre o político e o econômico em Marx. Confira-se:

(...) [N]a produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada do desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (...) Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. (MARX, 1978b, p. 130)

De tudo o que até aqui se apresentou quanto ao pensamento político marxiano, o texto acima encerra, de fato, elementos novos e, aparentemente, distintos do que até este momento se parafraseou quanto à política no materialismo histórico. Primeiramente, nota-se que a clivagem principal que se apresentou até este momento se firma sobre bases hegelianas e se expressa entre o Estado e a sociedade civil, situando-se nesta as relações econômicas e sociais que hão de conformar aquele, nos termos já mencionados a partir de trabalhos como A Crítica de 1843 e os dois artigos publicados nos Anais Franco-Alemães. O léxico acima exposto, porém, é outro: base e superestrutura. Esta não é uma alteração de somenos

relevância na trajetória teórica do formulador do materialismo histórico. Como percebeu Adriano Codato:

[a] figura do 'edifício social' a que se recorre não é, entretanto, apenas a expressão de uma carência terminológica ou de um processo arbitrário de substituição de um termo ('Estado'; 'sociedade civil') por outro ('superestrutura jurídico-política'; 'estrutura econômica da sociedade'). O sentido figurado dessa formulação registra também uma (r)evolução teórica. Ao invés de denotar a *oposição* entre “Estado” e “sociedade civil”, trata-se agora de exprimir duas ideias complementares: (i) a *articulação* entre as instâncias e (ii) a articulação entre instâncias *diferentes* (econômica, política e ideológica) (CODATO, 2004, p. 91).

O breve (mas tão relevante!) trecho do Prefácio de 1859 que se transcreveu acima condensa, com efeito, o resultado do itinerário teórico de um pensamento que não se manteve estático ou idêntico a si em relação aos respectivos pressupostos metodológicos e conceituais, ao longo de suas distintas fases. Ressai da exposição sobre as categorias base e superestrutura no texto em questão e, especialmente, da relação de determinação desta por aquela, uma profunda controvérsia no campo da marxologia e do marxismo. A emergência desses conceitos entrega ao marxismo praxeológico o ônus de formular construções empíricas, históricas e teóricas que sejam capazes, nas palavras de Adriano Codato, de efetivarem um trabalho que só ganhou fôlego e ampla adesão a partir da segunda metade das décadas de 60 e 70 do século XX, concernente ao

desenvolvimento, por exemplo, de uma teoria do Estado contrária ao “instrumentalismo”, que rebaixava as complicadas ligações entre as classes economicamente dominantes e o aparelho estatal a uma relação de controle estrito do segundo pelas primeiras; na reformulação de uma teoria da ideologia contrária ao “mecanicismo”, que deduzia dos movimentos da economia a configuração e a função das superestruturas culturais; e na compreensão do problema das classes sociais contrária ao “economicismo”, que definia as primeiras exclusivamente em função da sua inserção no processo produtivo (CODATO, 2004, p. 85).

De fato, é necessária certa frieza analítica no tratamento do Prefácio de 1859, sob pena de se entender que a síntese conclusiva de toda a energia criativa exposta por Marx, sozinho ou em parceria com Engels, entre 1843 e 1859, deságua em um oceano determinista no contexto do qual elementos como a política, a estética e o direito acabariam por ser desprezados. Uma escolha interpretativa quanto ao papel da política em relação à economia para o materialismo histórico implica, fundamentalmente, uma opção quanto ao estatuto das

categorias base e superestrutura e, ademais, quanto à relação entre tais conceitos. É o que se pretende empreender adiante.

Primeiramente, é necessário, em cumprimento ao preceito hermenêutico da máxima atribuição de sentido a um conjunto de proposições, afastar a interpretação do excerto do Prefácio de 1859 que o tornaria quase um raio de céu azul em toda a obra marxiana, a se harmonizar apenas com esparsas passagens de textos como *O Capital* e *A Miséria da Filosofia*. Isso levaria à ilogicidade de se submeter um amplo e consistente arsenal filosófico, teórico-social e histórico ao estreitíssimo filtro interpretativo composto por duas ou três linhas do texto em tela. Assim, acreditar que o desenvolvimento das forças produtivas é a condição necessária e suficiente para a determinação de toda a esfera jurídica, política e cultural humana, restringindo-se, ademais, o conceito de forças produtivas à ideia de saber técnico e de tecnologia implicaria a caracterização de Marx como um autor profundamente contraditório, de modo que o único caminho razoável a seguir seria a desconsideração seletiva dos fragmentos mutuamente irreconciliáveis identificados em seus escritos. Esse caminho, portanto, só poderia ser admitido como destino da leitura do materialismo histórico, após o esgotamento de todas as possibilidades mais generosas diante do conjunto dos escritos de Marx. Tomar um amplo trabalho como auto-contraditório de saída, com base textual em trechos de um texto específico é, insiste-se, uma opção hermenêutica inadequada, haja vista afastar a descoberta de argumentos, ilações e definições aptos a enriquecerem o conhecimento sobre o objeto teórico investigado. E este é precisamente o risco inserido no encadeamento causal entre forças produtivas entendidas como saber e fazer tecnológicos, relações de produção e superestrutura jurídico-política.

Se a história da humanidade pode ser reduzida, sem mais, a um caminho em que as forças produtivas avançam até o limite de entrarem em contradição com as relações de produção, engendrando um período revolucionário, então a tese consignada em inúmeros escritos marxianos, como o *Manifesto*, de que a luta de classes é o motor das mudanças e das dinâmicas históricas seria, quando menos, mitigável ou, em uma hipótese mais radical, afastada. Sob tal perspectiva, o caminho mais coerente a ser seguido por Marx seria defender que os cientistas do mundo se unissem, de modo a permitirem o mais profundo avanço das forças produtivas que, como variáveis independentes, incidiriam por mecanismo de tensionamento sobre as intervenientes relações de produção e estas, enfim, engendrariam os elementos jurídicos, culturais, estéticos e políticos dos grupos sociais.

Todavia, como se sabe, a classe revolucionária para Marx é o proletariado e a luta

política é uma tarefa incontornável em todos os momentos em que o autor se referiu teoricamente ou atuou de modo militante quanto ao caminho em direção ao socialismo. Ler o Marx do Prefácio de 1859 (ou mesmo um anterior, dos excursos sobre a máquina em *A Miséria da Filosofia* – 1846/1847) como um determinista tecnológico seria, com efeito, a última leitura possível, já esgotadas as possibilidades de se vislumbrar qualquer coerência entre tais passagens e os reiterados libelos contra a alienação, chamados à ação política, panfletos em favor da ditadura do proletariado ou constatações praxeológicas fortes, como a que se vê no 18 Brumário a enunciar que os homens, mesmo que em condições legadas, fazem a sua própria história. Assim, é preciso buscar outros caminhos para a compreensão da relação entre política e economia em Marx – função da relação entre base e superestrutura? – que não se renda, *ab initio*, ao determinismo tecnológico¹⁵⁶. Marx, em nenhum momento, propugna que o avanço das forças produtivas se defina como condição suficiente da mudança social, ou como variável independente para fins de explicação do curso histórico. É a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção o que interessa ao autor. Ainda que se reduza vulgarmente o conceito de relações de produção a uma noção economicista, chega-se a um determinismo socioeconômico que, de qualquer modo, já não é mais tecnológico ou maquinal (cf. BIMBER, 1990).

A interpretação do materialismo histórico que concebe a política como determinação superestrutural da base econômica não se dá, todavia, apenas na mais facilmente refutável expressão de um determinismo diretamente tecnológico. Há, como a referência a Bimber na nota abaixo sugere, inúmeros pensadores que, inobstante resistam à leitura tecnológico-determinista, ainda atribuem a Marx um pensamento ancorado na determinação da política por parte da base econômica, assim composta por forças produtivas e por relações sociais de produção. As diferentes variantes desta leitura acabam por conformar inúmeras escolas dentro do próprio marxismo e, a um só tempo, dão o tom de distintas críticas oriundas de perspectivas rivais. Em suma, a relação entre economia e política no materialismo histórico é um aspecto da controvérsia sobre a relação entre base e superestrutura que, por sua vez, é seguramente a mais intensa, problemática, difícil e recorrente polêmica a orbitar em torno de Marx e do marxismo. Estabelecida a opção teórica que afasta o determinismo tecnológico,

¹⁵⁶ Para uma definitiva e minuciosa descaracterização de Marx como um determinista tecnológico confira-se BIMBER, 1990. Até mesmo para este autor, que sustenta haver um determinismo no materialismo histórico, não haveria como predicar tal determinismo como tecnológico, uma vez que os interesses da acumulação capitalista na sociedade atual seriam, por exemplo, muito mais relevantes na explicação marxiana das relações sociais do que a simples tecnologia enquanto tal.

argumenta-se, adiante, em favor da escolha interpretativa que tampouco endossa uma concepção da política como integralmente determinada pela economia no materialismo histórico¹⁵⁷.

A compreensão do papel conferido à política por Marx, em especial na fase madura de sua obra, exige um primeiro esclarecimento de ordem metodológica: não é teoricamente promissora, ou sequer coerente, a transposição, sem um longo discurso teórico de tradução, das categorias, clivagens e visões de mundo de marcos rivais ao materialismo histórico no processo de compreensão do sentido e alcance das suas ideias. De um modo mais simples: ler Marx com as lentes de outros referenciais, como o positivista ou o weberiano, não deveria ser a primeira escolha do intérprete e somente dever-se-ia efetivar após maiores explicações. Como adverte Boron,

a pergunta pela existência de uma teoria “política” marxista somente tem sentido quando construída a partir dos supostos básicos da epistemologia positivista das ciências sociais, irredutivelmente antagônicos com os que presidem a construção teórica do marxismo. Segundo essa visão, dominante nas ciências sociais, a teoria política se encarregaria de estudar, em seu esplêndido isolamento, a vida política, ao passo que a sociologia estudaria a sociedade; a economia estudaria a dinâmica dos mercados, deixando de lado toda consideração de “fatores exógenos” como a política e a vida social (BORON, 2006, p. 169).

Aqui já se dissertou com certo vagar sobre a crítica marxiana, desde os primórdios dos estudos do autor, à fragmentação humana e ao hermetismo entre Estado e sociedade civil. Já se indicou, outrossim, mesmo que brevemente, a gênese hegeliana das inquietações que moveram Marx e a forma como o pensador comunista se dispôs a realizar, radicalizando, a categoria totalidade, antes de abjurá-la. Tais premissas são suficientes para que não se atribua ao materialismo histórico uma determinação da sociedade pela economia, quando sequer o conceito de economia com que o pensador alemão lida é equivalente às noções que permitem

¹⁵⁷ Esta pesquisa teórica se concentra sobre a relação entre os fundamentos filosóficos de um modelo normativo de democracia (a teoria habermasiana em referência à democracia deliberativa) e as suas consequências quanto à criticidade e ao potencial emancipatório desta, à luz do materialismo histórico. Ocorre que o diálogo crítico entre materialismo histórico e um modelo democrático não pode prescindir de sua compatibilização com a ideia de democracia, o que somente se efetiva por meio de uma leitura não determinista do pensamento marxiano. Esta é a primeira conclusão de uma pesquisa de doutorado dedicada precisamente à relação entre marxismo e democracia, sob o *leitmotiv* das tensões deterministas a acometerem aquela corrente teórica: “*Primeira conclusão: É incorreto estabelecer uma linha de continuidade direta entre as vertentes autoritárias que vicejaram na cultura marxista deste século e a obra original de Marx que, como analisamos, não pode ser enquadrada em uma concepção determinista da história. O máximo que se pode dizer é que as interpretações deterministas da obra de Marx, forçando e ampliando unilateralmente tendências existentes em sua reflexão, alimentaram desdobramentos autoritários na cultura do marxismo*” (GUIMARÃES, 1999, p. 252 - itálicos já contidos no original).

um destaque hermético desta esfera. É certo, por um lado, que Marx reconhece e até elogia a diferenciação moderna, quando contraposta à totalidade alienada medieval. É igualmente certo, contudo, que o materialismo histórico não pereniza a separação e não a saúda ou rechaça como um destino insuperável da humanidade, mas a constata como uma passagem em direção a uma totalidade emancipada, realizada.

Sobre as bases acima expostas, firma-se aqui a opção por uma linha de interpretação do materialismo histórico que se inspira no veio hermenêutico aberto pelo “marxismo político”, porém, retificando-o. Para tanto, recorre-se às considerações críticas, ancoradas na relação entre os conceitos de reconhecimento e de relações sociais de produção, tecidas por Andrew Chitty em inovador artigo no âmbito da marxologia, seguidas de uma caracterização das lutas de classes como lutas por reconhecimento, aqui proposta como um discurso de aplicação da relação entre o ser genérico marxiano e o conceito Fichte-Hegeliano de reconhecimento, cunhada por Michael Quante.

Ellen M. Wood é a primeira referência aqui adotada para se iniciar um percurso rumo à justificação de uma escolha interpretativa que não dissolva o materialismo histórico em concepções amparadas em premissas antagônicas (como o individualismo metodológico *vis a vis* o ser genérico e o proletariado, a ideia de classe como posição relativa no mercado *vis a vis* o papel exercido nas relações sociais de produção, etc.) e, exatamente por isto, não se renda às leituras economicistas ou redutoras da relevância da política em Marx, de modo a identificá-la não apenas em escritos esparsos ou nas chamadas “obras históricas”, mas em todo o conjunto do projeto intelectual e militante de Marx¹⁵⁸.

O ponto de partida fundador da linha interpretativa em questão – que logo em seguida será aperfeiçoado e, portanto, retificado – é o de que um modo de produção é um fenômeno não apenas econômico, mas social, do que segue a inferência de que as relações sociais de produção se manifestam politicamente e encerram atributos atinentes às relações de dominação e ao direito de propriedade que se revestem de formas jurídicas e políticas próprias. Destas considerações chega-se à tese de que a distinção entre base e superestrutura não é objetiva, fixa, “regional”, mas encerra uma continuidade de relações e formas que vão se distanciando do imediato processo de produção e de apropriação, até suas cristalizações e

¹⁵⁸ Ellen M. Wood, aliás, comunga, em sua dignificação da política para o campo do materialismo histórico, da crítica acima apresentada por Boron, como sugere o seguinte trecho: “Why did the grand old man of bourgeois social science, Max Weber, insist on a ‘purely economic’ definition of capitalism without reference to extraneous *social factors* (like, for example, the exploitation of labour), evacuating the social meaning of capitalism in deliberate opposition to Marx?” (WOOD, 1999, p. 24-25).

legitimações em formas jurídicas (WOOD, 1999). As relações de propriedade, âmago das relações de produção, são entendidas como mais do que simples fatos, mas como liames sociais constituídos e conformados segundo os respectivos atributos jurídicos, tal como gestados politicamente. Os direitos de propriedade, portanto, não seriam uma simples decorrência das relações de produção que se dão em um plano estritamente fático, e sim suas partes constitutivas. Basta entender a diferença entre a simples pilhagem do trabalho e da riqueza alheias em relação à mesma prática quando legitimada pelo Estado e pelo direito para se alcançar a perspectiva a partir da qual esta linha de raciocínio se desenvolve. Assim, não se nega a primazia das relações de produção como fator explicativo das sociedades¹⁵⁹, mas amplia-se esta categoria semanticamente. Para Wood, o político-jurídico estaria implicado na base, antes da superestrutura, em ao menos dois sentidos: i) um sistema de produção se filia ao formato de determinações sociais específicas e; ii) historicamente, instituições políticas tendem a preceder as relações de produção (cf. WOOD, 1999).

A linha interpretativa acima entende, com efeito, que nem todas as formas jurídicas e políticas seriam superestruturais, já que a regulação jurídica da propriedade, por exemplo, seria imanente às relações sociais de produção, uma vez que estas não podem ser entendidas apenas como fatos “puros”. Assim, mantendo-se a clivagem entre base e superestrutura, mas procurando entendê-la como uma continuidade, antes de uma rígida fronteira, preserva-se o argumento da crítica à economia política marxiana em grau de compatibilidade com os escritos mais diretamente políticos do autor. Para o marxismo político, em suma, o Estado é essencial à compreensão da dominação ocorrente no modo de produção capitalista e a própria esfera econômica compreende, intrinsecamente, uma dimensão jurídica e política que, deste modo, estaria inserida nas relações sociais de produção, antes de se revelar como sua decorrência ou projeção.

O pensamento acima sumarizado tem o indiscutível mérito de harmonizar um corpo teórico que oscila do citado trecho do prefácio de 1859 à minuciosa formulação de programas de ação claramente políticos, como se vê em textos como o Manifesto ou a Guerra Civil em França. Ademais, há um proveito teórico no esclarecimento do papel dos direitos de propriedade, situando-os junto às relações de produção e, assim, remetendo à superestrutura normas jurídicas e formas políticas menos diretamente associadas à esfera da produção. Com

¹⁵⁹ Como afirma Ellen M. Wood: “Political marxism, as understood here, is no less convinced of the primacy of production than are the 'economistic tendencies' of Marxism. It does not define production out of existence or extend its boundaries to embrace indiscriminately all social activities. It simply takes seriously the principle that a mode of production is a *social* phenomenon” (WOOD, 1999, p. 25).

este salto lógico-interpretativo é possível estabelecer-se a diferença entre o modo de produção capitalista e a mera apropriação, de ordem fática, ocorrente sem o amparo normativo e político próprio às relações sociais sob o capitalismo. O “marxismo político” chega a avançar para quase inverter a relação entre economia e política pressuposta em leituras economicistas de Marx, de maneira a propor que, em certo sentido “the differentiation of the economic and the political in capitalism is, more precisely, a differentiation of political functions themselves and their separate allocation to the private economic sphere and the public sphere of the state¹⁶⁰” (WOOD, 1999, p. 31). Se a dominação econômica exercida pelo patrão sobre o empregado tem uma natureza última política¹⁶¹, então, por esta simples razão, já não seria possível considerar que todas as matérias associadas a tal esfera seriam superestruturais, mas apenas aquelas que não fossem imanentes às relações sociais de produção. A tese de que a política e o direito não seriam simplesmente determinações diretas do âmbito econômico, bem como de que o direito de propriedade estaria contido no espectro semântico das relações sociais de produção representa um importante avanço e contribui para a superação das leituras deterministas concedidas ao longo dos anos ao materialismo histórico.

Andrew Chitty constata, entretanto, que esta linha de raciocínio, inobstante todos os méritos, carrega em si um incômodo, ao se propor a divisão entre uma juridicidade correspondente à base (direitos de propriedade) e outra correspondente à superestrutura (normas jurídicas menos diretamente associadas à propriedade privada) assim sintetizada: “yet this seems to divide the legal system into a ‘basic’ and a ‘superstructural’ part in a way that simply does not match Marx’s way of talking about law¹⁶²” (CHITTY, 1998, p. 35). Para superar esta encruzilhada em que, por um lado, concebem-se os direitos de propriedade e toda a esfera jurídico-política como superestruturas determinadas pelas relações de produção, incorrendo-se em determinismo; e, por outro, formula-se uma clivagem entre direitos infra e superestruturais, de resto jamais presente, expressa ou tacitamente, nas obras de Marx; Andrew Chitty, inspirado nesta última linha interpretativa, retrocede, em um erudito e sofisticado argumento, aos antecedentes filosóficos do materialismo histórico, para reler Marx e propor um novo olhar sobre a categoria “relações sociais de produção”.

¹⁶⁰“a diferenciação entre o econômico e o político no capitalismo é, mais precisamente, uma diferenciação entre funções das mesmas políticas e sua alocação separada para a esfera privada econômica e a esfera pública do Estado” (tradução minha).

¹⁶¹ Basta, para lastrear esta definição da dominação capitalista como uma questão política, um regresso à definição marxiana de capital, cunhada em 1844 e jamais retificada expressamente, como “um poder de governo (*regierungsgewalt*) sobre o trabalho e seus produtos” (cf. MARX, 2004, p. 40)

¹⁶²“parece dividir o sistema legal em uma parte “básica” e outra “superestrutural” que simplesmente não se coaduna com o modo como Marx fala sobre o direito” (tradução minha).

A proposta do autor é entender que a categoria “relações sociais de produção” estampa um desenvolvimento, fruto de rupturas, da noção de *Recht* em suas versões observadas em Fichte e em Hegel. O termo *reconhecimento*¹⁶³ será central na condução do argumento, que adiante se resume.

Recapitulando o pensamento de Fichte como influência remota do materialismo histórico, Chitty constata que, para este autor, os humanos são um tipo de ser caracterizado pela racionalidade, no sentido de terem autoconsciência. Haveria, segundo sua apresentação em relação a Fichte, um encadeamento lógico entre a autoconsciência humana, a reflexividade e o direito (*recht*). Assim, o direito (*recht*) seria “a relation of mutually thinking of each other as free, and treating each other as free” (CHITTY, 1998, p. 5). Essas exigências da autoconsciência expressar-se-iam no conceito de reconhecimento, tanto em sua acepção cognitiva (conceber a liberdade do outro), como em sua acepção prática (tratar o outro como livre), ambas a coexistirem e a carregarem um sentido claramente normativo. A relação de direito, portanto, seria uma relação de reconhecimento. Essa é a constatação central que Andrew Chitty, de Fichte a Hegel, vai trazer de suas escavações teóricas para lapidar sua solução quanto à questão marxiana da clivagem entre base e superestrutura, especialmente no que tange à legalidade e às relações de propriedade.

A relação de direito fichteana, na forma como lida por Andrew Chitty, é interacional, assim como a relação de autoconsciência é interconstitutiva. Tais premissas conduzem à conclusão de que, em Fichte, a humanidade só existe no plural¹⁶⁴ (CHITTY, 1998).

Chitty prossegue em seu caminho rumo a uma renovada leitura da relação marxiana entre base e superestrutura, de modo a querer indicar como Fichte influencia Hegel e como este, a partir da influência, segue um caminho próprio, em especial no que tange à conexão entre autoconsciência e direito, bem como quanto às relações de recíproco reconhecimento

¹⁶³ O preciso sentido deste conceito deve ser delimitado desde já, em conformidade com o esclarecimento a seguir transcrito, formulado pelo próprio A. Chitty: “... the ideas of recognising a banknote as Swiss, recognising a figure in the street as one’s sister, or recognising the law of gravity imply no such respect and are not normative. In English (e, também, em português, nota minha) the normative content of the idea of recognition appears to depend on what the object of recognition is. In German, the term *Anerkennung* is standarly used only where some kind of respect is implied” (CHITTY, 1998, p. 5).

¹⁶⁴ Esta apresentação se limita a mostrar o caminho teórico traçado por A. Chitty para alcançar suas conclusões acerca da relação entre base e superestrutura no pensamento marxiano. Exorbita, assim, do escopo desta exposição, uma investigação sobre a diversidade de interpretações possíveis devidas à riquíssima obra de Fichte, tal como Balibar bem as sintetizou: “The ambivalence of Fichte’s political philosophy is one of the great common-places of our culture. Few intellectual generations in the last hundred and fifty years have been able to avoid the question of whether this “master thinker” should be grouped among the heralds of freedom or the forerunners of totalitarianism, the defenders of law and rational consciousness, or the precursors of irrationalism and organicism (not to speak racism)” (BALIBAR, 1994, p. 61). O que aqui se afirma quanto a Fichte aplica-se, igualmente, à leitura adotada por Chitty sobre a vasta, densa e tão complexa obra de Hegel.

como interconstitutivas dos sujeitos. Hegel, para Chitty, não seguiria uma lógica transcendental, que vai da autoconsciência ao desvelamento das condições necessárias à existência. De outro modo, o argumento se edifica fenomenológica e dialeticamente, levando cada forma de constituição da subjetividade a se transformar e a ceder terreno em favor de outras formas (como sugerido atrás, ao se apresentar a ideia de liberdade em Marx), como meio de superação das contradições internas notadas em seu seio (cf. CHITTY, 1998, p. 8). O pensamento hegeliano se desenvolve, para Chitty, nas trilhas pavimentadas da seguinte maneira:

Hegel's argument leads from "consciousness", to "desire" (corresponding to Fichte's "free practical activity"), to "particular or related self-consciousness" (corresponding to Fichte's individuality), to "mastery and servitude", to "universal self-consciousness" (corresponding to Fichte's "relation of right"), to "intelligence", to "will" and finally to "right"¹⁶⁵. (CHITTY, 1998, p. 8)

Para desenvolver o caminho supracitado, o autor inglês em questão parte da constatação de que o conceito hegeliano de direito (*recht*) é crucial no desenvolvimento e na significação da subjetividade própria aos seres autoconscientes. A compreensão desta categoria, por sua vez, pressupõe a reconstituição do argumento que caminha da autoconsciência particular para o direito (*recht*) enquanto tal. Preliminarmente à apresentação da leitura que Chitty efetiva em relação a Hegel, cumpre observar que o respectivo fio condutor é a ideia hegeliana, legada a Marx¹⁶⁶, de uma teoria da objetivação, a dispor que as ações pretendidas por sujeitos são objetificadas em sua relação com o meio externo, de modo que não significam um espelhamento das intencionalidades subjetivas¹⁶⁷. Os processos humanos de vida transcorrem, sempre, por meio de objetivações. E é precisamente no encadeamento dialético dessas objetivações que Chitty se volta ao argumento hegeliano, na forma abaixo parafraseada:

i) Primeiramente, na autoconsciência particular o sujeito concebe no outro uma réplica

¹⁶⁵“O argumento de Hegel segue da 'consciência' para o 'desejo' (correspondendo à 'atividade prática livre' de Fichte), para a 'autoconsciência particular ou assemelhada' (correspondendo à individualidade em Fichte), para 'senhorio e servidão', para 'autoconsciência universal' (correspondendo à 'relação de direito em Fichte), para 'inteligência', para 'vontade' e, enfim, para o 'direito'.” (tradução minha)

¹⁶⁶ Esta herança hegeliana sobre o pensamento marxiano é, aliás, a base sobre a qual se erige a criativa leitura recognitivista atribuída por Michael Quante ao pensador comunista: “In connection with Hegel's concept of action Marx advocates a theory of objectification” (QUANTE, 2011, p. 240).

¹⁶⁷ Este ponto é assim sintetizado por Andy Blunden: “The results of our activity are not what we intended. When we try to make something, what results is not a simple *externalisation* of our idea, but something different. And we objectify ourselves not so much through our own activity, but through the activity of *others*, these other subjects therefore mediate in the process of *our* objectification” (BLUNDEN, 2005).

de si, ou seja, um ser – apresentado objetivamente – que também possui o predicado da consciência de si. Esta representação, todavia, guarda uma contradição¹⁶⁸ interna, pois o outro passa a não ser apenas uma versão externa e semelhante do “eu”, senão sua replicação. Ora, não há um fechamento lógico na unidade entre um “eu” interno que é idêntico e equivalente ao “eu” manifestado externamente. Uma coisa não pode se transformar em duas (cf. CHITTY, 1998).

ii) A contradição acima é superada apenas à medida em que dois sujeitos não apenas identifiquem a consciência no outro, mas se reconheçam mutuamente como livres. Reconhecimento, aqui, possui a dimensão de compreensão da “liberdade do outro como algo que deve ser respeitado” (CHITTY, 1998, p. 10). Esta noção compreende tanto a esfera cognitiva (saber e conceber o outro como livre), quanto à prática (tratar e considerar o outro como livre nas relações estabelecidas). Entretanto, se a contradição identificada no tópico precedente se resolve por meio do reconhecimento da liberdade, uma nova contradição tem lugar. Ocorre que, sob a unidade referencial individual, não se compõe a ideia de que o outro é plena e absolutamente livre. A liberdade é tomada em Hegel como uma questão de tudo ou nada, de modo que não faz sentido a figura de uma liberdade parcial. Ora, se a vontade do outro é soberana e assim o é a do “eu”, como compô-las no momento em que ambos se relacionam?

iii) Da contradição acima surge a ideia de “luta por reconhecimento”, no contexto da qual um sujeito quer ter a sua liberdade plenamente reconhecida pelo outro. O resultado é que um polo da relação se afirma (senhor), ao passo que o outro reconhece a liberdade daquele com quem se relaciona (escravo). A contradição interna, aqui, reside no fato de que o senhor não consegue se projetar objetivamente de modo adequado¹⁶⁹, uma vez que não se identifica com o escravo. Como a relação de reconhecimento, conforme já exposto, é interconstitutiva, a liberdade do senhor, dada esta contradição, jamais se realiza, pois não tem a alteridade digna de constituí-la.

iv) A resposta hegeliana à contradição inerente à dialética senhor-escravo, tal como

¹⁶⁸O sentido da categoria contradição na paráfrase aqui construída guarda uma dignidade dialética de matriz hegeliana e expressa a seguinte ideia, assim exposta por João Antônio de Paula que, depois de citar Hartmann e sua afirmação de que a contradição não deve ser entendida como anomalia, mas como o negativo em sua determinação essencial, conclui que “[c]om Hegel, Marx aprende o sentido do negativo, aprende a negação do dado, do aparente. Com Hegel, Marx aprende o significado profundo da crítica (PAULA, 1994, p. 19).

¹⁶⁹ Os conceitos marxianos de estranhamento e de alienação irão se influenciar, em larga medida, de um raciocínio análogo a este. Confira-se, quanto à relação entre objetivação contraditória, estranhamento e alienação, o trabalho de Michael Quante (QUANTE, 2011).

lida por Chitty, demanda um deslocamento da unidade em que se aloja a liberdade. Livre, agora, não é mais o indivíduo, mas o “eu” coletivo. Esta liberdade do ser coletivo, representada em cada sujeito, mas manifestada no plural, condiz com a categoria da “autoconsciência universal”, antessala do conceito de “espírito” (*geist*) coletivo.

v) Mas o deslocamento da liberdade de um plano individual para a consciência universal ainda não é suficiente na superação das contradições internas. Ocorre, agora, uma tensão entre a indeterminação da liberdade universal e a determinação do mundo objetivo. É precisamente aqui que se chega ao conceito de direito (*recht*), como atribuição de uma determinação às relações de mútuo reconhecimento (A reconhece B como livre) e afirmação (A se afirma como livre). Nas palavras de Chitty:

We can therefore summarize Hegel's account of right as follows: right consists in that set of specific relations of (cognitive and practical) recognition and assertion which is required in order to resolve the contradiction of spirit, by giving a determinate content to the bare idea of 'mutual recognition and assertion as free' and thereby giving an objectivity to the substantial freedom that individuals constitute through such recognition and assertion¹⁷⁰ (CHITTY, 1998, p. 16).

A Filosofia do Direito hegeliana descreve múltiplas formas e subformas de direito (*recht*), como a moralidade, a família, a sociedade civil, dentre outras, as quais se referem a específicas relações de mútuo reconhecimento que, somadas, “objetificam a liberdade como um todo” (CHITTY, 1998, p. 16). Hegel, ademais, incorpora um elemento histórico em sua abordagem da determinação da liberdade universal, o que também não comparece ao pensamento de Fichte. Desde as relações de direito tradicionais até o Estado moderno, haveria uma continuidade – evolutiva e teleológica – entre a realização apenas parcial da liberdade e sua plena efetivação. Este ponto será de extrema relevância como influência na subsequente leitura que Chitty propõe para a categoria “relações de produção” em Marx, de modo que exige uma transcrição:

The different historical 'worlds' ... are systems of right which are partial realisations of substantial freedom. Because each is only a partial realisation,

¹⁷⁰“Nós podemos, então, sumarizar a concepção hegeliana do direito da seguinte forma: o direito consiste daquele específico conjunto de relações (práticas e cognitivas) de asserção e reconhecimento que são requeridas para se resolver a contradição do espírito, dando um conteúdo determinado para a ideia básica de 'mutuo reconhecimento e asserção como livres' e então dando objetividade à liberdade substancial que os indivíduos constituem por meio desse reconhecimento e dessa asserção.” (tradução minha)

it is eventually felt by the people that sustains it as restrictive, and has to give way to a system which realises freedom more adequately¹⁷¹ (CHITTY, 1998, p. 18).

É de modo correlato e igualmente dialético, mas sabidamente invertido, em relação ao pensamento hegeliano, que Marx erige a sua concepção materialista da história. Na sintética frase de Bernard Bourgeois, “o marxismo se apresentará como a verdade do hegelianismo” (BOURGEOIS, 2000, p. 148). O conceito de “relações sociais de produção” guarda, sob essa linha interpretativa, certa relação, ainda que formal, com a categoria direito (*recht*), acima desenvolvida. Chitty segue essa via teórica e alcança a seguinte conclusão:

Just as for Hegel individuals objectify freedom, and constitute each other as free, so for Marx individuals realise humanity, and constitute each other as fully human beings, by mutually enjoying each other's products and producing for each other's needs¹⁷² (CHITTY, 1998, p. 21).

A categoria “relações sociais de produção” atribui um caráter terreno, sensível, material, à construção hegeliana. A objetivação humana passa a se dar na relação com o meio e, desta forma, na produção de resultados objetificáveis. Em suma, a partir do trabalho. É assim que não faz nenhum sentido o ataque a Marx e ao marxismo fundado em uma eventual cegueira do “paradigma da produção”¹⁷³ em relação às interações sociais, ou à dimensão simbólica da práxis. Aliás, ainda menos generosa com a riqueza teórica da concepção materialista da história seria o enquadramento das relações sociais de produção como equivalentes a um conceito liberal, weberiano ou funcionalista de “economia”.

O conceito de “relações sociais de produção” logra, com efeito, emprestar um caráter material às relações de mútuo reconhecimento e afirmação. Se o ser humano se constitui na objetivação em Hegel e em Marx (cf. QUANTE, 2011), as relações de produção possuem o

¹⁷¹ “Os diferentes “mundos” históricos ... são sistemas de direito que se definem como realizações parciais da liberdade substancial. Porque cada mundo histórico é apenas uma realização parcial da liberdade, essa condição é afinal sentida pelas pessoas que o sustentam como restritiva e que tem de dar lugar a um sistema que realiza a liberdade mais adequadamente” (tradução minha)

¹⁷² “Assim como para Hegel os indivíduos objetificam a liberdade e se constituem mutuamente como livres, do mesmo modo, para Marx, os indivíduos efetivam sua humanidade e se constituem mutuamente como completos seres humanos por meio da fruição mútua dos respectivos produtos e da produção para as respectivas e recíprocas necessidades” (tradução minha).

¹⁷³ Este assunto será retomado no próximo capítulo. De qualquer modo, é válido lembrar a maneira a um só tempo simples e exata como Gabriel Cohn discerne produção e modo de produção: “A ideia simplesmente genial de Marx, de concentrar-se no *modo* de produção, ou seja, não na produção sem mais (como pensam aqueles que falam em 'determinismo econômico'), mas no modo como ela se organiza socialmente e, sobretudo, gera relações sociais determinadas, é de fecundidade sem par nas ciências sociais e na historiografia – e também na economia, suponho” (COHN, 2006, p. 122).

caráter interconstitutivo acima já assinalado para o reconhecimento em Fichte e em Hegel. Chitty, neste tom, chega à conclusão de que “uncoerced mutual production and enjoyment ... is Marx’s materialist version of the relation of mutual recognition and assertion as free that underlies the Philosophy of Right¹⁷⁴” (CHITTY, 1998, p. 21). Assim, é possível estabelecer-se a seguinte decomposição analítica, de modo a se esclarecer as rupturas e, a um só tempo, a influência de Hegel sobre Marx:

HEGEL	MARX
As relações de afirmação e de reconhecimento determinadas objetivamente no direito são interconstitutivas dos sujeitos como livres.	As relações de produção, objetificadas nos resultados da atividade humana (trabalho) e na lógica interacional produzir-para/transferir-para são interconstitutivas ¹⁷⁵ .
Sistemas pretéritos do direito (<i>recht</i>) foram formas inadequadas de objetivação da liberdade em todas as suas determinações.	Sistemas históricos de produção expressam manifestações inadequadas de realização /objetivação da humanidade.
As relações de troca, na forma contratual do direito privado, seriam uma dentre as formas de determinação objetiva – <i>recht</i> – das relações de recíproco reconhecimento e afirmação.	As relações de troca pautadas na propriedade privada seriam, antes de reconhecimento, estranhamento, que não deixariam nenhum espaço para relações intersubjetivas (cf. QUANTE, 2011).
O Estado, a cidadania, as instituições políticas, a arte, a religião e a filosofia seriam respostas, sublimações, de ordem determinadora, objetificadora, das relações de mutuo reconhecimento e afirmação (cf. QUANTE, 2011).	As figuras em questão preservariam a gramática social consubstanciada nas relações de produção, de modo que, antes de sublimações das contradições inerentes à interconstituição ¹⁷⁶ , seriam uma sublimação na superfície, ou seja, apenas aparente (cf. QUANTE, 2011).

A última linha da tabela acima pavimenta o terreno para uma composição entre base (forças produtivas e relações sociais de produção) e superestrutura que não relegue à política ou, ao menos, à integralidade do que se pode conceituar como política, um caráter estritamente determinado, a ser explicado, antes de determinante e a explicar os processos sociais e as transformações que têm lugar no curso da história. Do conceito de relações sociais

¹⁷⁴“A mutua produção e fruição de forma não coagida ... é a versão materialista de Marx para a relação de mutuo reconhecimento e asserção como livres que subjaz à Filosofia do Direito” (tradução minha).

¹⁷⁵ “In contrast to Hegel, the production of a material object dominates Marx’s model of action, but the bringing about of a fact by means of action can also be captured within Marx’s conception” (QUANTE, 2011, p. 240).

¹⁷⁶A interconstituição dos sujeitos em relações cognitivas ocorrentes no contexto da objetificação concernente ao trabalho é uma premissa bem mais robusta, filosoficamente, do que o atomístico indivíduo liberal a quem se atribuem preferências *a priori*. Ora, assim como o Estado e as demais formas superestruturais em Marx derivam da constituição subjetiva aqui esclarecida, a política e o direito no liberalismo também derivam do sujeito a que se direcionam. O curioso, portanto, é o modo como Marx foi chamado de determinista ao explicar a superestrutura a partir de um dinâmico e histórico ser social, mas nenhum liberal recebeu a mesma imputação ao construir um aparato jurídico-político sob uma forma menos elaborada e de cunho naturalista do ser.

de produção, cuja natureza é recognitiva e cujo efeito é interconstitutivo, como já exposto, chega-se à diferenciação dos tipos de humanos em conformidade com seu papel em tais lutas por reconhecimento. Aqui, a influência da dialética senhor-escravo é marcante¹⁷⁷. Tais tipos de seres humanos se enquadram, em Marx, na moldura conceitual da ideia de classe:

Relations of production would then be relations of producing-for and transferring-the-product-to between individuals by engaging in which they constitutively confer (factual) property on each other, factual property of a different type for each relation of production. Thereby they constitute each other as certain types of humans. Thus the kinds of humanity which have existed, at least up until now, consist at root in kinds of property-ownership, and thus (given Marx's definition of class) of class-membership.¹⁷⁸ (CHITTY, 1998, p. 29).

Fica claro, com o que se apresentou até aqui, o seguinte:

i) Marx repõe a lógica dialética hegeliana que vê a determinação objetiva da liberdade universal em formas como o direito, por uma lógica que supera as contradições (atrás sumarizadas na forma dos argumentos tecidos ao longo do Manuscrito de Kreuznach) e se volta à efetiva atividade humana, ou seja, à objetificação da consciência entendida como trabalho. Como resume o filósofo contemporâneo, celebrizado por seus comentários a uma edição alemã dos Manuscritos de Paris, “the human species being can only realise itself through the social interaction on the level of material reproduction”¹⁷⁹ (QUANTE, 2001, p. 255).

ii) Marx, “verdade hegeliana”, prosseguiu no itinerário dialético que caminhou da consciência particular ao direito (*recht*), de modo a, superando as contradições das últimas formulações hegelianas, encontrar-se com a materialidade consciente no trabalho. Daí, portanto, para entender que as relações de produção (relações de reconhecimento fático)

¹⁷⁷ Uma fundamentada interpretação divergente, a imputar a Marx uma clivagem entre uma jovem fase mais nitidamente hegeliana, seguida de uma obra madura jamais harmonizada entre o “expressivismo” das obras históricas e o “utilitarismo” da teoria econômica, pode ser encontrada em HONNETH, 2003. A crítica à leitura que Honneth atribui a Marx renderia outra pesquisa (talvez ainda mais necessária do que este estudo centrado em seu antecessor em Frankfurt), razão pela qual não poderia, com um mínimo de rigor, ser enfrentada aqui.

¹⁷⁸ “Relações de produção seriam, então, relações de produzir-para e transferir-o-produto-para entre indivíduos, por meio de cujo engajamento eles constitutivamente se conferem propriedade (fática) mutuamente, propriedade fática que é de um tipo diferente para cada tipo de relação de produção. Desse modo eles se constituem mutuamente como certos tipos de humanos. Assim, os tipos de humanidade que existiram, ao menos até agora, consistem, no fundo, em formas de detenção da propriedade e, assim (dada a deifinição marxiana de classe), de pertencimento a determinada classe” (tradução minha).

¹⁷⁹ “O ser genérico só pode se efetivar por meio da interação social no nível da reprodução material” (tradução minha). Nota: embora o verbo *to realise* não possua, no trecho citado, um ulterior objeto ou verbo que lhe conferiria inequívoco significado de “aperceber-se”, “tomar consciência de”, é certo que também é possível entendê-lo somado desse sentido, o que enriquece o texto e o sentido do excerto.

determinam a superestrutura, tem-se um mero encadeamento lógico.

iii) Não segue, todavia, da premissa acima, qualquer determinismo ou negação da política. Ao contrário, se é verdade que os assuntos de mera gestão do Estado e as oscilações em redor de noções abstratas, como cidadania¹⁸⁰, não têm lugar primaz na concepção materialista da história, ainda resta uma crucial apresentação das lutas por reconhecimento no mundo capitalista: as lutas de classes.

iv) Enfim, no âmbito das relações sociais de produção (verdade revelada dos processos cognitivos interconstitutivos do ser) têm lugar lutas entre posições opostas e irreconciliáveis, de modo que as pretensões cognitivas daqueles que produzem solidária e coletivamente, em relação àqueles que se apropriam da atividade humana, sem produzir, possuem nítido caráter “político” e estão inscritas no plano infraestrutural. Justificada está, assim, a maneira como a clivagem entre base e superestrutura faz sentido mas, igualmente, como daí pode decorrer, quando muito, um argumento contrário ao confinamento da política no campo intraestatal mas, jamais, uma negativa da forte tese marxiana das lutas de classes como motores da história.

As lutas de classes são pretensões cognitivas e, portanto, pretensões com potencial interconstitutivo dos sujeitos, a ocorrerem no âmago das relações sociais de produção e, assim, a ensejarem como resultado a própria consciência social e as formas jurídicas e estatais, em um permanente movimento dialético. Há, com efeito, práxis no campo infraestrutural e essa práxis reside precisamente nas lutas de classes. A opção interpretativa que aqui se desenhou, de Wood a Quante, preserva a riqueza teórica e a potência metodológica da diferenciação entre base e superestrutura sem, todavia, afastar a luta política e seu caráter crucial na obra do destacado ativista da AIT aqui em consideração.

Por uma via antagonicamente oposta, radicalmente filiada ao entendimento de que Marx teria abandonado em definitivo suas noções filosóficas da juventude, o filósofo marxista, estudioso da ideia de práxis, Sanchez Vasquez, parece chegar ao mesmo destino deste texto, de modo a validar e a controlar a tese aqui advogada, segundo a qual a distinção

¹⁸⁰ Há, reconhece-se, uma rica e promissora agenda de pesquisas teóricas, ainda por se cumprir, que tenta ir além desta constatação e reconciliar o pensamento de Marx com o dos seus adversários republicanos, como Bauer, na forma exemplificativamente sugerida por Douglas Moggach: “As revoluções de 1848 separaram os movimentos republicano e socialista e lançaram, para cada um, um curso de desenvolvimento independente. Uma nova e mais rica síntese espera por formulação. A possibilidade de uma democracia mais genuína e profunda, muita embora ainda não realizada, é talvez o legado mais duradouro de 1848” (MOGGACH, 2010, p. 69). O enfrentamento desta tentativa de síntese exorbita os limites temáticos desta pesquisa, concentrada sobre a crítica de uma outra empreitada de fôlego sintética, manifestada na composição entre materialismo histórico, funcionalismo e pragmática universal a que Habermas se propôs em sua teoria do agir comunicativo.

entre base e superestrutura não pode ser afastada do pensamento de Marx. O autor reforça, antes de repelir, a centralidade da luta política sintetizada, no atual tempo histórico, como luta entre o proletariado e a burguesia:

A necessidade da práxis revolucionária ... não surge de uma contradição entre a história e a verdadeira essência humana, mas sim de uma contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. O proletário já não é então o ser que encarna o sofrimento humano universal, ou o operário que nega sua essência humana no trabalho, mas sim, acima de tudo, o membro de uma classe social que pelo lugar que ocupa na produção e por estar vinculado à forma mais avançada de produção entra em conflito com a classe dominante, e, ao assumir a consciência da necessidade da revolução, a leva a cabo para abolir a dominação de todas as classes abolindo as próprias classes. (VÁZQUEZ, 1977, p. 167-168)

Está claro que o conteúdo do Prefácio de 1859 não destoa da integralidade da obra de Marx. Também patente está a tese de que, antes de suscitar um determinismo economicista no seio do materialismo histórico, o texto em questão - uma vez definido com precisão o conceito de relações sociais de produção ali contido, desde a sua influência em Fichte e Hegel – põe em cheque a própria cisão entre o político e o econômico, comum a uma hegemonia weberiana contemporânea, que se revela precária e teoricamente susceptível de reposição. Vencida esta questão, resta tecer considerações adicionais ao que já se apresentou quando da exposição dos argumentos consignados na Crítica de 1843, quanto à relação entre o materialismo histórico e a política democrática. É o que se efetiva a seguir.

2.4.3 – Ditadura do proletariado: a democracia realizada do materialismo histórico

Como a exposição teórica acima sugeriu, a política, assim entendida como luta de classes, possui um papel relevantíssimo e explicativo no curso da história para Marx. O conflito irreconciliável, simplificadamente condensado como oposto entre burguesia e proletariado, na sociedade dos produtores de mercadorias, é elemento primaz na compreensão e na realização das mudanças sociais, desdobrando-se e inserindo-se (como luta por reconhecimento) nas relações sociais de produção. Desse modo, a política no capitalismo pode ser entendida, segundo a leitura que aqui se atribui a Marx (justificada nas seções e subseções anteriores, mas, em uma frase, irreduzível à decomposição antitética entre um jovem e um maduro autor), como luta entre classes. Nela, os teatros de operações são

múltiplos e oscilam das reivindicações diretamente econômicas, seguindo pelas disputas parlamentares e alcançando elementos inseridos na divisão do trabalho. Historicamente, alguns destes se petrificam em cultura, como indicam as questões de raça e gênero. É importante, assim, em respeito analítico à riqueza da concepção materialista da história, estabelecer-se duas premissas quanto à dinâmica da política em Marx: i) sob o jugo da dominação sobre os trabalhadores em uma relação social denominada capital, a dimensão política das relações sociais de produção é a luta de classes e; ii) da assertiva anterior não segue que apenas uma disputa diretamente salarial ou fabril é compreendida como politicamente relevante em Marx, uma vez que a luta entre produtores e apropriadores tem lugar em todos os espaços sociais, das fazendas às fábricas, dos parlamentos¹⁸¹ à imprensa, dos campos de futebol¹⁸² ao carnaval e à cultura popular¹⁸³.

Parece suficientemente apresentada, até aqui, a política sob o capitalismo e contra o capitalismo. Surge, todavia, uma segunda e relevantíssima questão, em especial para a subsequente abordagem de um autor claramente democrata, Habermas, e conhecido por propor uma variante inédita da teoria democrática contemporânea, a democracia deliberativa, a inquirir sobre o sentido da democracia e do governo, de um modo mais específico, em Marx. A resposta para este problema, perfeita para o final do século XIX, é bastante simples e

¹⁸¹ É evidente, por toda a caracterização do Estado conferida por Marx, que a luta de classes no Parlamento só pode se manifestar, sob a perspectiva das pretensões reivindicativas do proletariado, como uma luta contra o Parlamento. Gramsci, em seus escritos pré-cárcere, traduziu este raciocínio dialético com impressionante clareza: “Os revolucionários conscientes, os operários e os camponeses que já estão convencidos de que a revolução comunista só terá lugar através da ditadura proletária ... lutaram para mandar muitos deputados socialistas ao Parlamento, já que raciocinaram do seguinte modo: (...) uma meta deste tipo (forçar a incapacidade da burguesia de governar pacificamente as massas, nota minha) só pode ser buscada hoje através da ação parlamentar, entendida como ação que visa a imobilizar o Parlamento, arrancar a máscara democrática da face equívoca da ditadura burguesa, mostrando-a em todo seu horror e feiura repugnantes (GRAMSCI, 2004, p. 304-305).

¹⁸² Os torcedores do Ferroviário do Ceará, time de futebol do nordeste brasileiro, parecem entender esta questão de uma maneira tão clara, como poucos estudiosos marxistas euro-centralizados puderam fazer. Nos jogos do seu clube estampam, sempre, uma grande faixa com o seu lema maior: “nem guerra entre torcidas, nem paz entre classes”.

¹⁸³ Por exemplo, não é ingenuamente ou de maneira apolítica que o malandro arrependido samba os versos “quem trabalha é que tem razão...ô bonde de São Januário leva mais um operário, sou eu que vou trabalhar”. Ingênuas, igualmente, não são as cordas a apartarem o proletariado das classes médias (burocratas, profissionais liberais, *shopkeepers*, etc.) e da burguesia nas festas assim-chamadas populares, tais como as que ocorrem em Salvador ou na avenida Marquês de Sapucaí (RJ), a estamparem crua e dramaticamente de que é feito o “povo” em um país dividido em classes. Do lado da resistência proletária, a música *rap* é um marcante exemplo de luta de classes – internacional – no âmbito expressivo-artístico: no Brasil, o poeta Mano Brown, cantor de *rap* paulistano reverenciado em todas as periferias brasileiras, é nítido ao expressar em suas letras que não reconhece uma unidade popular, senão como luta entre classes: “não adianta querer, tem que ser, tem que estar, o mundo é diferente da ponte pra cá...”, ou “hey boy, o que você está fazendo aqui, meu bairro não é seu lugar e você vai se ferir...”. MvBill, *rapper* do Rio de Janeiro, segue o mesmo caminho e, ao se referir ao povo, aponta para um referente que é, claramente, a classe e, ainda mais, a classe em luta: “o sistema faz o povo lutar contra o povo, mas na verdade o nosso inimigo é outro, o inimigo usa terno e gravata”.

incontroversa: o nome da democracia no materialismo histórico é ditadura do proletariado.

É certo que se pode indagar, a partir de aportes tão consistentes como indiscutivelmente anticapitalistas, que o proletariado descrito por Marx, aqui exposto anteriormente como classe universal na subseção 2.3.3, não remanesce na atual fase histórica do modo de produção capitalista. Hoje, outras identidades, transversais ou transcendentais à classe, incorporam-se aos processos sociais e desafiam, cada vez mais, a verossimilhança do argumento de um sujeito revolucionário manifestado na classe descrita em 1844 como portadora do sofrimento universal. O arranjo Keynes-mais-Beveridge após a II Guerra, a acomodação das tensões entre capital e trabalho em um sistema de direitos e de disputas reguladas, a universalização do sufrágio e o ingresso dos partidos proletários nas regras de jogos estatais definidos pela premissa inarredável da propriedade privada, além das próprias transformações produtivas na economia capitalista – cada vez menos fabril ou industrial, em direção a uma primazia do conhecimento – desautorizariam a atualidade da tese do proletariado como sujeito da revolução em direção ao socialismo e à realização da espécie humana¹⁸⁴. Na esteira de uma contribuição surpreendentemente atual, proferida por P. Sweezy ainda na década de 60 do século XX, pontua-se, quanto ao tema, o seguinte: i) em Marx, o proletariado não foi, sempre, o sujeito revolucionário e a classe universal mas, historicamente, adquiriu tais predicados, ao longo da maquinização dos processos industriais (cf. SWEEZY, 1990) e; ii) é, realmente, possível que as condições revolucionárias do início do período da indústria moderna tenham perecido e, assim, o proletariado dos países centrais tenha se tornado cada vez menos revolucionário. Porém, constata o autor, o sistema capitalista não é um objeto que possa ser compreendido em sentido local, mas apenas em seu funcionamento produtivo mundial. Dessa premissa, pode-se deslocar o foco para o proletariado atual dos países dependentes – como neste século XXI, trabalhadores da indústria de informática na China, ou de grandes obras de infraestrutura na Amazônia brasileira – e descobri-lo como um proletariado que “is revolutionary in the same sense and for the same reasons that Marx considered the proletariat of the early period of modern industries to be revolutionary”¹⁸⁵ (SWEEZY, 1990, p. 240). O mesmo se diga da tendência a uma nova proletarização nos países centrais, fruto do colapso dos arranjos social-democráticos.

Se o proletariado é mais do que um artefato histórico – como os escravos da Grécia Antiga – ainda faz sentido pensar, portanto, o que é dizer que, em Marx, a democracia se

¹⁸⁴ Para um aprofundamento sobre este debate, confira-se BALIBAR, 1994 e SITTON, 1996.

¹⁸⁵ “É revolucionário no mesmo sentido e pelas mesmas razões que Marx considerou o proletariado o nascente período das indústrias modernas como revolucionário” (tradução minha).

realiza com a imposição da sua ditadura. Como é sabido, este é um amplo e riquíssimo debate, a orbitar ao redor da pergunta sobre qual é o conteúdo de uma ditadura do proletariado e, ainda antes, qual é o método para a respectiva implementação. Não é possível ou necessária uma digressão tão profunda e ampla sobre este tema nos limites temáticos desta pesquisa. De qualquer modo, alguns esclarecimentos se revelam necessários.

Esses esclarecimentos seguem, em geral, a sistematização teórica e a leitura histórica formuladas por Hal Draper em seus apontamentos sobre a importância da ideia de ditadura do proletariado no seio do materialismo histórico. Draper é um dos mais prolíficos intérpretes de Marx e do marxismo, o que se nota em sua vasta, erudita e analiticamente precisa obra, concentrada fundamentalmente sobre o tema da revolução em Marx. Apenas esse assunto ensejou a redação de um monumental e seminal trabalho, em cinco volumes, em que temas como Estado, burocracia, guerra, organização partidária e, naturalmente, ditadura do proletariado, são enfrentados de modo autêntico e rigoroso. Curiosamente, trata-se de autor pouco discutido no âmbito acadêmico brasileiro, o que, talvez, decorra do fato de se tratar de um pensador que, em vida, não manteve uma trajetória formalmente acadêmica, mas ocupou-se, lado outro, de uma abnegada militância em favor do socialismo¹⁸⁶, o que se expressou na tarefa de concomitante combate ao liberalismo burguês e à burocratização stalinista.

Draper propôs que a renúncia à central categoria marxiana da ditadura do proletariado significa uma dupla rendição: i) de um lado, aceita-se que os horrores do Gulag possuem, em alguma medida, identidade com o projeto marxiano e com a ideia de ditadura do proletariado, o que significa uma renúncia a uma categoria fundamental de Marx e do marxismo como resposta a uma associação teórica e historicamente espúria que, antes de admitida, deve ser tematizada e afastada e; ii) de outro lado, encampa-se, mesmo que tacitamente, a tese liberal de que a ditadura do proletariado se define como antônimo da democracia, o que abre o caminho analítico para se entender que o socialismo marxiano não seria democrático.

Para Draper, a defesa da ideia de ditadura do proletariado diz respeito à própria defesa do materialismo histórico como campo radicalmente distinto do liberalismo e do stalinismo. Assim, um conceito de ímpar relevância na apreensão marxiana da política não

¹⁸⁶Dentre as incontáveis tarefas cumpridas pelo ativista Draper, lembra-se de sua influência intelectual fundamental sobre os protestos de Berkeley nos anos 60 do Século XX, como expressamente reconheceu o seu principal orador, Mario Savio. Quanto à relevância do respectivo trabalho intelectual, em especial no que tange aos volumes sobre a teoria marxiana da revolução, o testemunho de Heilbroner é emblemático, ao caracterizá-lo com as seguintes palavras: “[an] extraordinarily stimulating work written in a fresh, open style which comes as a welcome relief after the turgidities of so much Marxist writing” (FLINT, 1990).

poderia ser afastado como concessão às leituras enviesadas que essas duas tradições lhe imputaram, mas, opostamente, deve ser mantido e ter o seu significado defendido como meio de confronto – político e teórico – com tais linhas¹⁸⁷. Esse é o esforço a seguir conduzido, comprometido com a explicitação do conteúdo radicalmente democrático da categoria ditadura do proletariado, em detrimento dos significados que lhe foram atribuídos por campos teóricos rivais.

Antes de tudo, é importante constatar que, ao tempo em que Marx vivera, redigira sua obra e atuara como um ativista da causa socialista, não se colocava a contemporânea relação de contrariedade entre democracia e ditadura. O conceito de ditadura experimentava considerável polissemia na Europa do século XIX, mas é seguro dizer que, em grande medida, ainda se relacionava com uma figura própria à República Romana, de nome latino *dictatura*. Esta se definia por atributos em nada compatíveis com o significado atribuído ao longo do Século XX para a palavra ditadura, o que se pode extrair de suas características constitutivas: a) era prevista normativamente; b) era provisória e não costumava exceder o interím de seis meses; c) o ditador jamais impunha novas leis civis no exercício dos seus poderes e não tinha acesso, sem autorização, ao tesouro público; d) concluído o excepcional período do seu domínio, o ditador deveria prestar contas das ações que implementara e; e) a ditadura não originava tiranias, mas o contrário pode ser afirmado, uma vez que o Império Romano sucedeu as instituições republicanas e, assim, também a figura aqui em questão. (cf. BENDER, 1990; DRAPER, 1990b). Assim, uma premissa fundamental para a continuidade deste estudo, que pretende reler uma teoria democrática com as lentes do materialismo histórico, fica estabelecida: o conceito de ditadura utilizado no tempo em que Marx viveu não é o antônimo da democracia mas, frequentemente, o seu elemento garantidor¹⁸⁸.

¹⁸⁷Ao apresentar um estudo sobre o tema, Draper é claro quanto a esse ponto: “This study deals with the origin and history of the phrase “dictatorship of the proletariat” in Marx and Engels. It asks: What did this term mean to them? The larger subject behind it is “The State and Democracy” in Marx’s writings. But study of this subject is shadowed by the belief that Marx advocated a “dictatorship.” This is reinforced by the two types of exegetes who today carry on the cold war over the corpus of Marxism: the bourgeois ideologues who think they must prove Marx an authoritarian in order to defeat Moscow; and the Soviet schoolmen whose assignment it is to wrap Stalinism in quotations from Marx. Both these camps are anxious to prove the same thing. In fact, Marxian exegeses, once the property of a few socialist scholars, bids fair to become a minor world industry. The larger issue, then, is the image of Marx for the modern world. For me, Marxism is the gateway to *a revolutionary socialism which is thoroughly democratic and a democratic socialism which is thoroughly revolutionary*. Hence the need for the investigation which follows” (DRAPER, 1962).

¹⁸⁸Hal Draper, em um minucioso levantamento, apresenta exemplos que vão dos socialistas, passando pelos liberais e chegando aos monarquistas, de discursos políticos e textos teóricos de ampla aceitação e difusão na Europa oitocentista, cujo conteúdo se referia, seja crítica, seja apologeticamente, à soberania popular ou à democracia como a ditadura do povo, a ditadura de baixo para cima, ou a ditadura dos que não têm sabedoria e nobreza (cf. DRAPER, 1990b).

Uma segunda premissa quanto à ideia marxiana de ditadura do proletariado precisa ser exposta: esta categoria não possui a exacerbada carga semântica de descrição minuciosa da maneira como os socialistas haveriam de governar, assim como não aponta, detalhada e exaustivamente, para os pormenores da gestão, da definição de atribuições e da arquitetura institucional da transição entre a dominação burguesa e o governo dos trabalhadores. Não se filia, aqui, ao caminho interpretativo segundo o qual a ditadura do proletariado seria um receituário de governo marxiano e, ainda menos, que esse suposto algoritmo do poder proletário estaria, em diferentes fases da obra de Marx e Engels, acometido por ambiguidades ou contradições. A leitura de Bender (1990), por exemplo, para quem a recorrente tensão entre burocratização e descentralização, a definir os debates no seio do marxismo ao longo de décadas, já estaria presente – de modo não resolvido – na obra do fundador da filosofia da práxis, não encontra base textual ou histórica. Afirmar, por exemplo, que o Manifesto de 1848 sustenta um governo exercido pela Liga dos Comunistas, como um *bureau* de operários mais conscientes e que se sobressaíam (cf. BENDER, 1990) é avançar sobre um texto que não contém nada nesse sentido e, ademais, é claro ao declarar que “a elevação do proletariado a classe dominante” é a “conquista da democracia” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 58). Da mesma maneira, não há exatamente uma tensão, mas apenas uma coerente complementação, entre o Marx que advoga formas descentralizadas de proferição de decisões políticas e econômicas, juntamente com um planejamento central, em ampla escala, da atividade produtiva. Quanto ao tema, anui-se com a leitura do marxista inglês M. Johnstone:

Marx had always been and remained a centralist. However for him, as for subsequent marxists, the issue was not one of centralization versus decentralization, but of finding the right balance between the two. The equilibrium was inevitably a shifting one, varying from one country to another and as between different historical periods¹⁸⁹ (JOHNSTONE, 1990, p. 576).

Não se recomenda procurar no conceito de ditadura do proletariado um fundamento para o controle burocrático de toda a vida dos seres humanos – tal como ocorreu no modelo stalinista. Igualmente, ali não se deve buscar um modelo comunal, quase tribal, de localidades soberanas onde tudo é decidido face a face, sem uma organização central e de ampla escala da produção. Marx esteve equidistante destas leituras e, sem jamais apresentar qualquer modelo

¹⁸⁹ “Marx sempre foi e se manteve como um centralista. Todavia, para ele, assim como para os marxistas subsequentes, a questão não era sobre a centralização versus a descentralização, mas sobre descobrir o adequado equilíbrio entre ambas. O equilíbrio era inevitavelmente cambiante, variando de um país a outro, assim como entre diferentes períodos históricos” (tradução minha).

acabado e estático de forma política (o que não faria sentido para a sua visão histórica e dialética), apontou para uma democratização radical, em coordenação e dependência com decisões e medidas centralizadas de amplos alcances territoriais.

Estabelecidas as duas premissas acima, é possível prosseguir-se para a definição do conceito, radicalmente democrático, de ditadura do proletariado. Este conceito é, segundo o próprio Marx, uma contribuição de sua lavra, com um sentido específico cunhado pelo autor¹⁹⁰, conforme se afirma na Carta a Wedeymeyer de 1852:

Now as for myself, I do not claim to have discovered either the existence of classes in modern society or the struggle between them. Long before me, bourgeois historians had described the historical development of this struggle between the classes, as had bourgeois economists their economic anatomy. My own contribution was 1. to show that the *existence of classes* is merely bound up with *certain historical phases in the development of production*; 2. that the class struggle necessarily leads to the *dictatorship of the proletariat*; 3. that this dictatorship itself constitutes no more than a transition to the *abolition of all classes* and to a *classless society*¹⁹¹ (MARX (MEIA), 1852). (Itálicos no original)

A ditadura do proletariado, que aparece pela primeira vez, juntamente e em relação de clara complementariedade e mútua dependência com a ideia de revolução permanente, no ano de 1850, é uma resposta à lição histórica de 1848, a ensinar que já não seria possível esperar um caráter progressivo da burguesia, a abrir a vaga histórica para que o proletariado pudesse encontrar o seu tempo de tomar o poder e, enfim, de protagonizar a revolucionária edificação de uma sociedade sem classes. Para Marx, a conquista do poder político é uma condição necessária, mas não suficiente, no caminho em direção ao socialismo. Tal conquista

¹⁹⁰A minuciosa pesquisa elaborada por Draper reforça esta ideia de que, se é verdade que a palavra ditadura era comum e disseminada no debate político do Século XIX, também é certo que Marx, nesse contexto, propôs um conceito autêntico de ditadura do proletariado que não se explica como um legado de Blanqui sobre o materialismo histórico, como considerável porção do pensamento marxista sustentou ao longo dos anos. O conceito foi, isto sim, fruto de uma contraposição marxiana à ideia blanquista de ditadura, com vistas a uma composição política (entre Marx, cartistas e blanquistas) na tentativa de unificação de movimentos consubstanciada na *Société Universelle des Communist Revolutionaires*. A noção de ditadura do proletariado é uma reposição marxiana da ditadura de uma minoria proposta por Blanqui. Como resume Draper após uma longa e completa apreciação de fontes: “the term makes its appearance *in connection with* the Blanquists but not *by* the blanquists. (...) Class dictatorship is then counterposed to Blanquist dictatorship to make the contrast (DRAPER, 1990b, p. 301).

¹⁹¹ “Agora, de minha parte, eu não me reclamo como quem descobriu seja a existência de classes na sociedade moderna, seja a luta entre elas. Bem antes de mim, historiadores burgueses descreveram o desenvolvimento desta luta de classes, assim como economistas burgueses o fizeram em relação à sua anatomia. A minha própria contribuição foi 1. mostrar que a existência de classes é atada meramente a certas fases históricas no desenvolvimento da produção; 2. que a luta de classes necessariamente conduz à ditadura do proletariado; 3. que esta ditadura, enquanto tal, constitui não mais do que uma transição para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes” (tradução minha).

se expressa na ideia de um processo revolucionário que não cessa enquanto não se alcança internacionalmente a sociedade sem classes (revolução permanente) e que demanda, no contexto transitório, o uso da força e de um *sui generis* poder estatal de parte dos proletários, seja com vistas ao exercício do que posteriormente se definiria como hegemonia em relação às demais classes exploradas – como camponeses – seja para se extirpar em definitivo o maquinário coercitivo a serviço da ditadura da burguesia, *i.e.* o Estado capitalista.

A democracia realizada não cabe em uma sociedade pautada pela clivagem entre aqueles que vendem o seu tempo de vida por valor infinitamente inferior à riqueza que geram e aqueles que acumulam estoques de trabalho humano alheio, como senhores de poder e de controle sobre a ação humana do passado e do presente. As lutas cognitivas entre produtores e apropriadores não seriam redutíveis à mediação do Estado que reconhece a propriedade privada e que se vale do seu aparato com o afã de assegurá-la *manu militari*. As frustrações de 1848 e as lições – positivas e negativas – da Comuna em 1871 conduziram Marx à certeza sempre crescente de que o Estado não poderia ser apenas disputado e governado pelos trabalhadores, mas teria de ser destruído e de dar origem a uma nova forma, transitória, de poder. Em 1875, na Crítica ao Programa de Gotha, o autor assim se expressou:

...[O]s diferentes Estados dos países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas.

(...)

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*.

(...)

Suas reivindicações políticas (do programa de Gotha) não contêm mais do que a velha cantilena democrática, conhecida de todos: sufrágio universal, legislação direta, direito do povo, milícia popular, etc. (MARX, 2012, p. 42-43).

É fato que pouco mais se pode detalhar, a partir do próprio Marx, quanto aos pormenores procedimentais, normativos e funcionais da ditadura do proletariado. Daniel Bensaïd é certo quando constata que isto sequer faria sentido nos domínios do materialismo histórico e do método dialético adotado por Marx, o que “é um fato de acordo com sua recusa sistemática de qualquer escapada utópica e sua recusa de ferver as marmitas do futuro” (BENSAÏD, 2010, p. 83). É igualmente digno de nota que até mesmo o tão

recorrente exemplo da Comuna de Paris não pode ser compreendido de modo unânime ou sem nuances junto aos variados intérpretes como um referente histórico contemporâneo de Karl Marx para a ditadura do proletariado. Se o mesmo Bensaïd, parafraseando *A Guerra Civil em França*, entende que ali estaria a “forma finalmente encontrada da ditadura – democrática – do proletariado”¹⁹² (BENSAÏD, 2010, p. 83), Miliband pondera que esta caracterização se ajusta melhor ao pensamento de Engels (de resto, mais detalhado quanto ao conceito em questão), uma vez que “for Marx, the dictatorship of the proletariat would be the outcome of socialist revolution on a national scale”¹⁹³ (MILIBAND, 1990, p. 77). Seja como for, a partir do próprio Marx, é possível antever dois fundamentais elementos do que significa a ditadura do proletariado, os quais dialogarão intensamente com a abordagem da filosofia política habermasiana, matéria a ser perquirida adiante.

i) O aparato estatal não se coloca em favor de nenhuma forma de propriedade privada, o exército permanente tende a se dissolver e todos os responsáveis por tarefas públicas são diretamente escolhidos dentre os respectivos pares. Estes atributos se extraem das considerações elaboradas por Marx acerca da Comuna de Paris (MARX, 2011b). Há, portanto, uma radicalização democrática entendida como ampla participação de todos nos processos decisórios, assim como uma crescente desmobilização do aparato repressivo orientado à dominação de classe:

A Comuna foi formada por conselheiros municipais, eleitos por sufrágio universal nos vários bairros da cidade, responsáveis e revogáveis em qualquer momento. A maioria dos seus membros eram naturalmente operários ou representantes reconhecidos da classe operária. A Comuna havia de ser não um corpo parlamentar mas operante, executivo e legislativo ao mesmo tempo. Em vez de continuar a ser o instrumento do governo central, a polícia foi logo despojada dos seus atributos políticos e transformada no instrumento da Comuna, responsável e revogável em qualquer momento. O mesmo aconteceu com os funcionários de todos os outros ramos da administração. Desde os membros da Comuna para baixo, o serviço público tinha de ser feito em troca de salários de operários. Os direitos adquiridos e os subsídios de representação dos altos dignitários do Estado desapareceram com os próprios dignitários do Estado. As funções públicas deixaram de ser a propriedade privada dos testas-de-ferro do governo central. Não só a administração municipal mas toda a iniciativa até então exercida pelo Estado foram entregues nas mãos da Comuna (MARX,

¹⁹²Confira-se os termos do próprio Marx: “O que é a comuna, essa esfinge que atormenta o espírito burguês? Em sua concepção mais simples, [ela é] a forma sob a qual a classe trabalhadora assume o poder político em seus baluartes sociais (...) (MARX, 2011b, p. 169). Ou, ainda: “Tal é a *Comuna a forma política da emancipação social*, da libertação do trabalho da usurpação dos monopolistas dos meios de trabalho, sejam estes meios criados pelos próprios trabalhadores ou dados pela natureza (MARX, 2011b, p. 131.

¹⁹³ “para Marx, a ditadura do proletariado seria o resultado da revolução socialista em uma escala nacional” (tradução minha)

1871).

Assim, a ditadura do proletariado não se define como uma forma ordinária de governo tirânico ou opressor, o que confirma a premissa já adotada de que o vocábulo ditadura recebe, aqui, um conteúdo semântico rigorosamente distinto daquele atualmente empregado a partir do século XX. Portanto, criticar-se a ditadura do proletariado como “não democrática” ou anacrônica diante da era da democracia implica atacar qualquer outro alvo (como Stálin, possivelmente), mas jamais Karl Marx, que foi suficientemente claro ao expor que não propunha uma maneira de dominação a mais, ao declarar que

[a] primeira condição para a manutenção do poder político é transformar [a] maquinaria estatal e destruí-la”, pois “[a] classe operária não pode simplesmente se apossar da maquinaria estatal tal como ela se apresenta e dela servir-se para seus próprios objetivos. O instrumento político de sua escravização não pode servir como o instrumento político de sua emancipação (MARX, 2011b, p. 169).

ii) A radicalidade democrática acima enunciada não implica ausência de coerção ou de violência em relação às forças que tentam restaurar a ordem política anterior, segundo a medida assim identificada por Johnstone em seus comentários sobre A Guerra Civil na França:

If, for Marx, a proletarian dictatorship had to be prepared to have recourse to measures of coercion and repression, it should be solely against the minority of its active class enemies on behalf of the majority of the people, from whom it derived its mandate, and only under conditions of civil war (JOHNSTONE, 1990, p. 573)¹⁹⁴

iii) A ditadura do proletariado não se isola em um específico Estado nacional, assim como não se aquieta com avanços políticos ou meramente distributivos nos marcos do regime da propriedade privada. Se a forma da ditadura do proletariado é a desmobilização do aparato repressivo interno e a radicalização democrática entre os produtores, sua dinâmica é a luta incessante e inserida em um contexto mundial, com vistas ao fim da sociedade de classes e, portanto, à consecução da igualdade que, apenas formalmente, é assegurada nas democracias constitucionais, sejam liberais puras, sejam do Estado Social. O seguinte excerto, redigido por Marx e Engels em 1850, ainda sob o impacto dos episódios de 1848, explicita esta conexão

¹⁹⁴“Se, para Marx, uma ditadura do proletariado tinha de estar pronta para ter acesso a medidas de coerção e de repressão, ela deveria implementá-lo apenas contra a minoria de inimigos de classe ainda atuantes e em nome da maioria do povo, de quem seu mandato seria derivado, e apenas em condições de guerra civil” (tradução minha).

interna entre a política na transição à sociedade sem classes e a revolução permanente:

Ao passo que os pequeno-burgueses democratas querem pôr fim à revolução o mais depressa possível, realizando, quando muito, as exigências atrás referidas, o nosso interesse e a nossa tarefa são tornar permanente a revolução até que todas as classes mais ou menos possidentes estejam afastadas da dominação, até que o poder de Estado tenha sido conquistado pelo proletariado, que a associação dos proletários, não só num país, mas em todos os países dominantes do mundo inteiro, tenha avançado a tal ponto que tenha cessado a concorrência dos proletários nesses países e que, pelo menos, estejam concentradas nas mãos dos proletários as forças produtivas decisivas. Para nós não pode tratar-se da transformação da propriedade privada, mas apenas do seu aniquilamento, não pode tratar-se de encobrir oposições de classes, mas de suprimir as classes, nem de aperfeiçoar a sociedade existente, mas de fundar uma nova (MARX & ENGELS, 1850).

É pertinente avançar-se ligeiramente além de Marx, em direção à variante Bolchevique do marxismo, de maneira a se indicar uma aplicação ou pormenorização possível – dentre outras - do conceito aqui em estudo, apontando-lhe o caráter a um só tempo democrático, mas igualmente transitório, compatível com o emprego de violência e coerção, e estranho à inclusão da classe social que, sob o capitalismo, tiraniza os trabalhadores. Para Lênin, a luta de classes continua enquanto houver Estado.¹⁹⁵ Desse modo, a ditadura do proletariado se define como um governo democrático entre os proletários, destinado ao convencimento e ao exercício de hegemonia perante as outras classes exploradas (como os camponeses) e, sim, pronto à violência, à coerção e à guerra civil contra os elementos burgueses remanescentes na sociedade. Os seguintes elementos apresentados pelo Bolchevique expressam uma síntese sobre os objetivos do tempo de transição atinente à ditadura do proletariado: “Esmagar a resistência burguesa. Neutralizar os camponeses (...). Organizar a grande produção mecanizada nas fábricas expropriadas à burguesia e os meios de produção em geral. Construir o socialismo sobre as ruínas do capitalismo” (LÊNIN, 1985, P. 160). Tudo isto, sob inspiração crítica nas lições da Comuna, exercer-se-ia a partir do poder decisório centrado em formas radicalmente democráticas, denominadas Sovietes, nas quais “só se admitiam trabalhadores e explorados, ficando excluídos os exploradores” (LÊNIN, 1985, p. 161). É certo que a variante leninista da categoria em estudo não esgota todas as suas possibilidades, mas é igualmente relevante notar que, seja por sua força histórica, seja por sua qualidade teórica, revela-se como um indicador possível do que, mais concretamente, pode

¹⁹⁵Confira-se: “(...) ao conquistar o poder estatal, o proletariado não suspende, por isso, a sua luta de classe, mas prossegue-a de outra forma e por outros meios” (LENIN, 1985, p. 166).

significar a ditadura do proletariado.

Enfim, diante da constatação de que a ditadura do proletariado é, em Marx, transitória, radicalmente democrática, direcionada a uma sociedade sem classes e sem Estado, além de compatível com domínio e violência sobre os elementos burgueses remanescentes, pode-se aceitar a elaboração ampla e sintética de que Draper se vale para definir esta categoria:

For Marx and Engels, from beginning to end of their careers and without exception, dictatorship of the proletariat meant nothing more and nothing less than 'rule of the proletariat' – the 'conquest of political power' by working class, the establishment of a workers state in the immediate postrevolutionary period¹⁹⁶. (DRAPER, 1990b, p. 302).

Esta seção e as antecedentes apresentaram o caráter radicalmente democrático do materialismo histórico e da transitória figura da ditadura do proletariado, dele indissociável. Expôs-se, ademais, a profundidade crítica das apreensões marxianas sobre a relação entre classe burguesa e Estado capitalista. Dessa criticidade, como visto, ressaí uma proposta emancipatória que, se de fato tem algo de normativo, ao passo em que propõe as bases da superação das relações de produção hoje triunfantes, não tem nada de idealista, ao procurar buscar nas formas políticas a sua verdade concreta e o seu caráter conflitivo imanente, além de situá-las em suas especificidades históricas.

A compreensão da política no materialismo histórico, sob o ânimo aqui declarado de conformação de um campo teórico que apresente ferramentas para a ulterior identificação de limites à criticidade e de acomodações reificantes na teoria política de Jürgen Habermas, ainda pressupõe uma abordagem mais específica sobre o direito, em complementação às já discutidas contribuições do jovem Marx. Esse mister é alcançado na próxima seção, por meio de uma exposição não diretamente do pensamento de Marx, mas de um bolchevique, E. Pachukanis, que adequadamente erigiu uma teoria geral do direito marxista.

2.5 - Uma palavra sobre o direito: as formas jurídicas burguesas sob o prisma do materialismo histórico em E. Pachukanis

Uma leitura crítica da teoria política habermasiana – condensada na democracia deliberativa – a partir do materialismo histórico pressupõe, além da definição do caráter do

¹⁹⁶ “Para Marx e Engels, do começo ao fim de suas carreiras e sem exceção, a ditadura do proletariado significa nem mais nem menos do que o 'domínio do proletariado' – a 'conquista do poder político' pela classe trabalhadora, a imposição do Estado dos trabalhadores no período imediatamente pós-revolucionário” (tradução minha).

Estado e da política em Marx, uma complementar, ainda que breve, referência à teoria do direito e à deontologia que informa o Estado moderno. Como a última seção do terceiro capítulo indicará, o direito e o constitucionalismo são âncoras fundamentais do projeto emancipatório esposado pelo Habermas maduro. Testar-lhe a criticidade e a aptidão para inspirar práticas políticas renovadas, inclusivas e transformadoras demanda, então, um enfrentamento não apenas da questão diretamente político-estatal mas, igualmente, do âmbito jurídico sob o olhar do materialismo histórico. Para se cumprir essa tarefa, a fonte teórica eleita é um autor que apresenta características incomuns dentro da tradição marxista. Além de possuir rara erudição e compreensão da teoria geral do direito, o que se evidencia em uma fácil abordagem que perquire desde os jurisconsultos romanos, passando pelo pandectismo alemão e chegando às recentes controvérsias entre o realismo jurídico e o neopositivismo kelseniano, conheceu vastamente e com fundo entendimento a obra de Marx, de Engels e dos prosseguidores do materialismo histórico. Adicionalmente, trata-se de um quadro político que se viu incumbido de tarefas jurídicas áridas e complexas, como a magistratura em Moscou e a consultoria jurídica do Comissariado do Povo para as Relações Internacionais, além de proeminentes funções acadêmicas na nascente União Soviética. Ainda assim, não se rendeu à metamorfose do marxismo em um irreconhecível estatismo, emblematicamente representado na figura de Stálin mas, ao contrário, foi detido e desapareceu em 1937, sob a acusação de “trotskismo”.

O autor em questão é E. Pachukanis e se revela como um adequado ponto de apoio para um debate jurídico com Habermas por ostentar, em síntese, os seguintes atributos: i) é um marxista que, como raros, não foi tragado pela força gravitacional de Weber mas, igualmente, não se enveredou pelo pensamento mecanicista e estatizante do stalinismo e; ii) é, igualmente, um incomum exemplo de jurista que ostenta uma posição de reconhecimento da dignidade epistêmica da teoria geral do direito, mas de concomitante negativa veemente da relação entre juridicidade e emancipação social.

Pachukanis produz sua teoria do direito a partir de uma premissa que poderia afastar muitos marxistas mas que, ao final, revela-se não apenas compatível como necessária ao marxismo: cabe ao materialismo histórico lidar não somente com o conteúdo das normas jurídicas, a exemplo do que autores como Beltov vinham fazendo, em uma aplicação mecânica e desprovida de elementos dialéticos do teorema da relação entre base e superestrutura. Para o jurista em comento, é necessária “também uma explicação materialista sobre a regulamentação jurídica como forma histórica determinada” (PACHUKANIS, 1988,

p. 21). O autor percebe que, no intenso debate que teve lugar no século XX, em especial na primeira metade, entre normativistas e sociologistas do direito, era comum aos marxistas aderirem ao método e a algumas conclusões destes, acrescentando-lhes, por mera justaposição, a categoria luta de classes. Assim, as definições jurídicas seriam entendidas apenas como ficções ou projeções. Pachukanis pondera que, de fato, os conceitos próprios ao direito são invenções humanas, impregnadas de alta carga ideológica e inscritas de maneira indissolúvel nos interesses da classe dominante. O mesmo, contudo, dá-se com as categorias da economia política, como renda, lucro e valor. Cabe à crítica da teoria do direito, como coube à crítica da economia política, desvelar o caráter histórico específico dessas categorias, denunciar-lhe a verdade material subjacente e apontar para a respectiva superação. Em nenhuma medida, todavia, poderiam ser ignoradas ou liminarmente desqualificadas como “mera” ideologia desprovida de substância. Sob as abstrações jurídicas, destarte, assim como ocorre com as categorias fundamentais da economia política, escondem-se “forças sociais absolutamente reais” (PACHUKANIS, 1988, p. 25).

O achado de Pachukanis residiu, com efeito, em perceber que as formas jurídicas devem ser estudadas sob o prisma do materialismo histórico precisamente porque não são neutras e porque carregam um viés ideológico. Não caberia ao marxismo, diante do caráter histórico específico das formas jurídicas, apontar para algum futuro “direito proletário”, ou para a concepção de normas jurídicas ou preceitos deontológicos que possam ser revertidos favoravelmente aos dominados. Em tempos de discursos emancipacionistas orientados por bordões não apenas jurídicos, mas meta-jurídicos, como a máxima arendtiana do “direito a ter direitos”, a proposta do autor soviético ainda se mantém atual e desafiante.

A partir da constatação acima, Pachukanis propõe, em franca oposição aos neokantianos normativistas (dos quais Habermas é uma versão tardia e sutilmente modificada), que “apenas a sociedade burguesa capitalista cria todas as condições necessárias para que o momento jurídico esteja plenamente determinado nas relações sociais” (PACHUKANIS, 1988, p. 24). Assim como o capital, o direito só adquire sua forma por excelência, diferenciada e impregnada das propriedades que lhe parecem naturais e eternas, no momento histórico de domínio burguês. Em sua abordagem histórica, o autor nota que até mesmo os romanos conheceram a forma jurídica somente até o limite em que conheceram formas mercantis de relação social. Antes de um repositório revestido de conteúdos cambiantes ao longo dos séculos, o direito, como forma, é também histórica e logicamente inseparável do capitalismo.

O primeiro argumento para sustentar o ponto acima apresentado reside na homologia entre a separação do ser humano no capitalismo, em que o *bourgeois* se opõe ao *citoyen*, na forma já discutida anteriormente, com igual clivagem, no plano jurídico, entre o direito objetivo (normatividade abstrata) e o direito subjetivo (faculdade de exercício, liberdade individual). Esta última dicotomia, que está na base de toda a teoria jurídica contemporânea e não pode ser descolada da própria ideia de relação jurídica, indica que a formalização do direito carrega em si os traços e as contradições da sociedade capitalista, de maneira que, por exemplo, uma declaração conteudista de um direito subjetivo à liberdade de expressão ou à livre disposição do próprio corpo não logra atravessar uma cisão bem mais estrutural, entre ordem pública, objetiva, de um lado; e liberalidade egoísta, autointeressada, subjetiva, de outro lado (cf. Pachukanis, 1988).

Identificados o caráter de classe e a particularidade histórica da própria forma jurídica moderna, o autor avança para notar (no que é acompanhado por Habermas, como o terceiro capítulo demonstrará), que o núcleo do direito reside nas relações jurídicas privatistas, como aquelas que, nas nações de influência romano-germânica, costumam aparecer em códigos civis. O fato de haver relações jurídicas ou normas que não obedecem explicitamente à lógica do direito privado não é suficiente para demover o autor da sua posição. É assim porque, tal como a economia política deve lidar com aparentes fenômenos derivados ou artificiais (como no cômputo de preços da terra nua não trabalhada, ou de uma obra de arte) que não infirmam a liame devido entre valor e tempo de trabalho socialmente necessário, o direito pode contemplar prescrições no campo do direito administrativo ou eleitoral que, todavia, não afastam o dado de que há uma “relação social *sui generis* da qual a forma jurídica é o reflexo inevitável”, atinente à “relação dos proprietários das mercadorias entre si” (PACHUKANIS, 1988, p. 45). O núcleo da forma jurídica, portanto, é a relação da equivalência, conhecida no direito civil como obrigação sinalagmática. Alguém realiza uma prestação em favor de outrem, de quem espera, em função disso, uma contraprestação. Tal relação de equivalência, percebe Pachukanis, é histórica e específica da sociedade capitalista e da correspondente lógica de produção para a troca e de mercantilização de todas as coisas possíveis. Desse modo, assim como em uma sociedade sem classes e sem o chamado trabalho por peça não haveria sentido falar em lucro ou renda, na mesma formação humana o direito estaria aniquilado, haja vista assentar-se sobre a base das trocas de equivalências próprias da sociedade dos produtores de mercadorias. Essas trocas, todavia, não se revelam, como seria a economia em uma sociedade voltada à produção referenciada nas necessidades, como isentas

de potencial conflitivo. Ao contrário, outra idiossincrasia da forma jurídica – a opô-la às regras técnicas – é o litígio ou, ao menos, a litigiosidade.

Em suma, o direito pressupõe seres isolados, egoístas, revestidos de interesses privados. Adicionalmente, adota como premissa a condição desses seres de trocarem mercadorias - equivalências – com vistas à consecução das próprias finalidades individualmente pretendidas. Sobre essas duas bases, o autor arremata com a declaração de que “uma das premissas fundamentais da regulamentação jurídica é, assim, o antagonismo dos interesses particulares ou privados” (PACHUKANIS, 1988, p. 44). De fato, é difícil preservar-se a teoria geral do direito sem a ideia de relações sinalagmáticas como a forma de contato interpessoal própria à juridicidade, o que se percebe na maneira improvisada como o direito público tenta lidar, em geral, com sanções pecuniárias, direitos de resposta ou prestações indenizatórias para responder a ilícitos, pela ordem, ambientais, eleitorais e criminais. É igualmente difícil manter-se a ideia de que os seres humanos agem com orientação sinalagmática, senão admitindo-se uma antropologia derivada das robinsonicas (para usar uma expressão igualmente cara a Marx e a Pachukanis) pós-hobbesianas. E, finalmente, como o direito e a relação jurídica se definem não apenas como direito subjetivo, mas igualmente como direito objetivo, fica quase impossível conceber-se uma ordem normativa cogente, monista, estatal, como garantidora da liberdade de mônadas em busca de vantagens estabelecidas em relações sinalagmáticas, sem que se admita a cisão entre o ser político e o ser privado, que é indígena do capitalismo e geradora de efeitos alienantes e reificantes. Um direito voltado à emancipação social, tal como defendido ao longo dos tempos por inúmeras correntes críticas, hoje condensadas na linha de ideias que segue de H. Arendt a J. Habermas parece, aos olhos de Pachukanis, pouco ou nada provável.

Prosseguindo sobre as noções até aqui introduzidas, o jurista soviético vai em busca do elemento histórico-material do direito e nota que é a relação jurídica, antes da norma, o que prevalece sob tal perspectiva. O ordenamento jurídico é capaz de garantir e de preservar relações jurídicas – como contratos, casamentos etc – mas, em nenhuma hipótese, pode criá-las. A própria política, então, por mais democrática que seja, limita-se a dispor sobre a norma. Os preceitos deontológicos estatais, contudo, são um momento apenas secundário e derivado *vis a vis* as relações que informam a sociedade capitalista, quais sejam, as relações de propriedade. O sujeito econômico egoísta é o substrato da normatividade jurídica e, desse modo, as relações econômicas no modo de produção capitalista se definem como a fonte da relação jurídica, por meio do litígio, ou seja, dos conflitos de interesses. Esse argumento

histórico e teórico é de grande relevância para uma ulterior discussão da concepção habermasiana de direito. Vê-se, em Pachukanis, uma materialidade específica à forma jurídica (trocas de mercadorias, cisão entre ser privado e cidadão, interesses egoístas como motores da ação social etc.) em meio à qual, e somente em meio à qual, ressaem as lides, com as quais o direito se inicia. Não é a vontade comum politicamente deduzida o que cria o direito, mas a sociedade dos conflitos entre seres egoístas. No plano teórico, esses dados fáticos e históricos são traduzidos com o corolário de que “a lógica dos conceitos jurídicos corresponde à lógica das relações sociais de uma sociedade de produção mercantil” (Pachukanis, 1988, p. 56).

O autor consegue ir ainda além e, sobre os elementos até aqui parafraseados, chega ao âmago de sua concepção histórico-materialista do direito, que também irradia efeitos sobre a compreensão do Estado e da política. O ponto é que a forma mais simples e irreduzível da teoria jurídica se define como o sujeito. De fato, basta abrir-se qualquer código civil, como o brasileiro, para se entender que a subjetividade é o destino último e central das prescrições normativas. Esse sujeito, contudo, não é uma construção estritamente normativa, decorrente da pura razão, mas tampouco é uma figura concreta, observável nas relações sociais modernas.

A forma jurídica do sujeito (e, por derivação e complexificação, do direito, das relações jurídicas e do Estado) é o anverso da forma-mercadoria e a esta, portanto, se encontra inextricavelmente atada. Remetendo à lembrança marxiana de que a mercadoria não se põe em movimento por si só, mas depende de um proprietário para fazê-lo, Pachukanis consegue chegar ao entendimento de que a subjetividade jurídica do nosso tempo (e, sobre ela, todas as formas estatais e legais) nada mais é do que o complemento necessário à mercadoria. O trabalhador é, como se sabe, coisificado ao vender o seu tempo de trabalho como mercadoria. Mas, para que essa mercadoria seja levada ao mercado e transacionada, ele também é reconhecido como o sujeito jurídico, a quem se pode predicar como proprietário da própria força de trabalho. Cito:

Na realidade a categoria do sujeito jurídico é, evidentemente, estabelecida no ato de troca que ocorre no mercado. E é justamente neste ato de troca que o homem realiza na prática a liberdade formal da autodeterminação. (...) O objeto é a mercadoria e o sujeito o proprietário de mercadorias que dispõe delas no ato de apropriação e de alienação. (...) O fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico (Pachukanis, 1988, p. 75)

A partir das ideias acima, irresistíveis sob as lentes da trajetória dos grandes sistemas

do direito contemporâneo, é possível duvidar-se de conceitos como cidadania ou capacidade jurídica¹⁹⁷ como figuras derivadas de uma legitimidade popular ou de processos sociais que não sejam o das relações de trocas de mercadorias. A lógica em questão avança ainda mais e chega ao entendimento, amparado em citações textuais de O Capital, de que, assim como o trabalho mercantilizado se converte no trabalho abstrato, o sujeito jurídico também se generaliza e se transforma em uma abstração, o que corresponde à generalidade da norma. Pachukanis arremata com a aforismática assertiva de que “o sujeito jurídico é (...) um proprietário de mercadorias abstrato e transposto para as nuvens” (PACHUKANIS, 1988, P. 75).

É relevante, por fim, notar que Pachukanis, da teoria que estatui a forma-mercadoria e as relações sociais no capitalismo como fatores explicativos do direito, alcança conclusões quanto ao Estado e a política idênticas às que foram expostas nas seções anteriores. Ou seja, por outra via (quanto à fonte, mais ligada a O Capital do que às obras políticas de Marx e, quanto ao objeto social, mais dedicada ao direito do que aos processos diretamente políticos), o autor “tira a prova” de que, realmente, não é preciso cindir Marx em um jovem-político e outro maduro-econômico. Adicionalmente, Pachukanis valida, a partir de sua teoria centrada na forma-mercadoria e na teoria marxiana do valor, o entendimento de que o Estado é um poder, em sua forma, separado do direto domínio econômico, a elevar-se sobre toda a sociedade. No entanto, em seu conteúdo, conta com um nada neutro aparato, composto de armas e de funcionários, a garantir “a violência organizada de uma classe da sociedade sobre as outras” (PACHUKANIS, 1988, p. 103). Assim, sem as relações de assalariamento e de diferenciação entre dominação política (reconhedora da subjetividade jurídica e da propriedade) que dá um véu de liberdade ao assalariado; e sem o domínio armado da classe dominante sobre um aparato que, historicamente, precede as respectivas teorias justificadoras

¹⁹⁷ O entendimento de que a subjetividade jurídica – e, com ela, a cidadania no Estado capitalista – é o outro lado de uma esfera que se integraliza com a forma-mercadoria é o único, na ampla vastidão da teoria do direito e da ciência política dos nossos dias, que se afigura capaz de explicar a forma subjetiva mais atuante nos Estados contemporâneos, qual seja, a das pessoas jurídicas. Nenhuma teoria política é capaz de explicar como, das principais ações de jurisdição constitucional, passando pelo custeio de campanhas eleitorais, seguindo-se por representações para órgãos públicos e chegando-se a declarações para a coletividade, são as pessoas jurídicas, quase sempre com ânimo de lucro, os principais “sujeitos” da vida das repúblicas contemporâneas. Como se sabe, estas não têm sentimentos, juízos estéticos, valores pessoais ou conflitos de personalidade: são, por princípio, máquinas orientadas à acumulação de capital que, todavia, compartilham, em todos os países, de direitos de cidadania próprios às pessoas de carne e osso. Apenas esta razão já seria suficiente para que Pachukanis recebesse uma consideração sobremaneira maior do que o relativo silêncio que lhe é dedicado pela academia. Há países, como o Brasil, em que esta questão fica ainda mais evidente em prescrições como aquela que limita a legitimidade ativa para determinadas pessoas jurídicas – associadas à burocracia, ao segmento patronal ou aos sindicatos (ou seja, apenas o próprio Estado-classe ou associações ligadas aos conflitos no âmbito da produção) – para a proposição de ações referentes ao controle concentrado de constitucionalidade.

(basta lembrar que o capitalismo e o Estado absolutista se irmanam por longo período histórico); não há necessidade de Estado. Pachukanis sustentou, assim, coerentemente, pagando com a própria liberdade, a tese marxiana de que a construção do socialismo passa pela tomada do aparato estatal (já que este, mais do que uma mera abstração ideológica, encerra uma poderosa e violenta materialidade que precisa ser assumida pelos proletários), seguida de sua dissolução, pois um Estado comunista seria não mais do que uma contradição em termos.

2.6 – Conclusões Parciais

De tudo o que aqui se apresentou, é importante, para o debate que se vai iniciar com Habermas no próximo capítulo, guardar-se o seguinte: i) O melhor caminho interpretativo da vasta obra marxiana é aquele que produz a – possível – harmonização entre os escritos do autor a partir de 1843 e sua obra de maturidade; ii) Marx objeta a fragmentação do humano e seu projeto emancipatório, portanto, não pretende separar o homem/mulher do cidadão/cidadã, como, igualmente; iii) não se vê, na obra do pensador em questão, conceitos de política e de economia equivalentes aos de pensadores como Weber, de modo que a relação entre tais âmbitos não pode ser fruto de uma simples transposição de categorias não apenas estranhas, mas rechaçadas em seu corpo teórico; iv) a interconstituição dos sujeitos, em Marx, se dá por meio de relações de reconhecimento objetificadas na atividade produtiva, ou seja, no trabalho; v) as relações estabelecidas entre os seres humanos e que produzem decisões sobre produzir-para e transferir-para se enquadram no conceito de relações sociais de produção, a explicarem e desencadearem outras formas sociais, como o direito e o Estado; vi) as lutas por reconhecimento travadas no contexto das relações sociais de produção se definem, em Marx, como lutas de classes; vii) como Marx não fragmenta o humano, o seu conceito de democracia é de ordem tão radical que prevê a supressão da dominação consubstanciada na propriedade privada, a tomada do poder político pela única classe que pode efetivamente realizar o interesse universal e a permanência da revolução, até que todos os povos se vejam, no plano real, emancipados da dominação imposta pelo regime da propriedade privada e; viii) o direito e seus correspondentes conceitos de sujeito e de relação jurídica não estampam um fruto de acordos coletivos ou de decisões democráticas, mas são formas indissolivelmente acopladas à troca de equivalentes que informa as relações sociais capitalistas, à forma-mercadoria que reifica pessoas e à cisão entre homem e cidadão, do que se depreende que a emancipação social não se conclui com a conquista de direitos e não se

resume a um conteúdo diferente para uma forma que, por sua própria lógica, traduz dominação e relações sociais de exploração.

O modelo normativo da democracia deliberativa é fruto de uma filosofia política que, em diálogo crítico com o tipo de marxismo ocidental observado na linha que segue de Lukács a Adorno, encerra atributos específicos e concepções rivais em relação ao pensamento marxiano. Assumiu-se, neste texto, Marx e o marxismo como a grande influência e a mais consistente fundamentação do socialismo¹⁹⁸. De modo análogo, identifica-se na filosofia habermasiana o pavimento principal da concepção deliberativa de democracia. Uma vez estabelecida uma opção teórica quanto ao modo como a obra marxiana concebe a política, o Estado e a democracia, é necessário perquirir o trabalho de Jürgen Habermas, de modo a se identificar as afinidades e as diferenças entre esses dois campos. Da exposição desses dois autores e da respectiva contraposição, será possível antever a relação entre a democracia deliberativa e a emancipação social, de modo a se aproximar da solução do problema que esta pesquisa quer resolver.

Assim, o capítulo seguinte se dedica a uma leitura crítica da obra de Habermas, seguindo-se caminho semelhante ao que aqui se trilhou em relação a Marx. Diferentemente, porém, de uma definição do papel da política no pensamento do autor – o que se assume como tema pouco controvertido, já que enfrentado diretamente pelo pensador e resolvido nos termos do deliberacionismo, propõe-se uma reflexão que aponte as suas bases e influências no contexto do edifício teórico habermasiano e do conjunto de inquietações e conceitos que o particularizam.

¹⁹⁸É certo que há um corte nessa posição. De qualquer modo, diante da polissemia que a ideia de socialismo compreende, seria indispensável situá-la em alguma linhagem específica, sendo Marx a mais influente e longeva apreensão quanto ao tema. Para evitar um pântano conceitual e uma imprecisão teórica, define-se o socialismo segundo a (por si só já tão ampla) perspectiva de Marx e do marxismo, assim como, por motivos análogos, se enquadra a democracia deliberativa na moldura filosófica habermasiana.

3 – Nas trilhas de Jürgen Habermas: uma leitura crítica do arcabouço filosófico da democracia deliberativa

When I use a word,' Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, 'it means just what I choose it to mean — neither more nor less.'
'The question is,' said Alice, 'whether you can make words mean so many different things.'
'The question is,' said Humpty Dumpty, 'which is to be master — that's all' (CARROL, 1991)¹⁹⁹

No primeiro capítulo desta tese sugeriu-se a premissa de que a democracia deliberativa se sustenta, em grande medida, nos pilares filosóficos extraídos da obra de Habermas²⁰⁰. Concluiu-se, igualmente, que o debate teórico sobre o potencial crítico, inclusivo e transformador desse modelo democrático pressuporia uma releitura dos conceitos centrais manejados pela filosofia habermasiana. Essa tarefa não foi imediatamente cumprida, uma vez que o instrumento de controle da criticidade da democracia deliberativa habermasiana teve de ser previamente apresentado, o que se efetivou no segundo capítulo, dedicado à política em Marx. Isso ocorreu porque, como visto no primeiro capítulo, os estudos deliberacionistas encontraram um muro de silêncio quando avançaram em direção à igualdade, inclusão e crítica do *status quo* a partir de uma perspectiva interna ao modelo (cf. COHEN, 1989), como foi apontado ao se constatar a omissão quanto ao debate sobre a economia política.

Discutida a teoria adotada como ferramenta da crítica ao deliberacionismo habermasiano, agora é o momento de se chegar a Habermas e ao seu idiossincrático aparato conceitual, levantando-se as principais críticas que esse autor desferiu contra o materialismo histórico e identificando-se, ao final, as bases do respectivo pensamento. Antes, porém, de se iniciar propriamente a exposição dos principais elementos da obra de Habermas e de suas repercussões em matéria de economia e de política, são necessários alguns esclarecimentos, na forma a seguir declinada.

Habermas é, sem favores, uma das vozes mais ouvidas e influentes no pensamento filosófico e social dos nossos dias. A vocação para a produção de sínteses e de diálogos entre

¹⁹⁹“Quando eu uso uma palavra, disse Humpty Dumpty em tom de certo escárnio, isto significa precisamente o que eu escolho como seu significado, nem mais, nem menos. A questão é, disse Alice, se você pode fazer as (mesmas) palavras significarem muitas coisas diferentes. A questão é, disse Humpty Dumpty, quem é que manda – isto é tudo” (tradução minha).

²⁰⁰ Reforça essa constatação o dado de que até autores como Joshua Cohen e Archon Fung, usualmente associados a uma linha não ortodoxamente habermasiana da democracia deliberativa, referem-se à obra de Habermas quando explicam o processo argumentativo pressuposto na deliberação (COHEN, 1989; COHEN & FUNG, 2004).

tradições e pensamentos mutuamente estranhos ou rivais, a oceânica erudição, o fino rigor analítico, a criatividade para a formulação de novas leituras sobre a sociedade e a capacidade de contribuir como protagonista em interlocuções atinentes aos mais diversos campos disciplinares – como teoria política, direito, comunicação social, sociologia e filosofia da linguagem, dentre outros – fazem desse pensador uma referência indispensável nos grandes debates, para além das próprias fronteiras da academia, que pautam o tempo presente. Uma obra assim, tão acurada como vasta, não pode, nos limites deste estudo sobre a democracia deliberativa em interface com o materialismo histórico, ser abordada em toda a sua amplitude. Cortes e escolhas, com efeito, são necessários, o que se faz a partir das opções abaixo esclarecidas.

A primeira opção, efetivada com vistas à estabilização temática e à manutenção do prumo metodológico deste estudo, reside na busca, em meio à profusão inesgotável de categorias, controvérsias e contribuições habermasianas, apenas daquilo que diz respeito mais diretamente ao objeto da pesquisa, qual seja, a democracia deliberativa em interface crítica com o materialismo histórico. Implementar essa escolha, contudo, não é trivial. A teoria democrática proposta por Habermas é o destino de um longo caminho intelectual, de tal ordem que, em maior ou menor medida, quase toda a obra do autor contribui para o delineamento das respectivas teses e formulações sobre a democracia. Um indicativo dessa constatação é o fato de que, em 2009, indagado sobre o que havia de mais importante em toda a sua carreira, o pensador respondeu que acreditava se tratar da democracia, afirmando o seguinte: “a democracia é a minha principal fonte. É um ponto importante no meu trabalho desde o começo” (HABERMAS, 2009b). Na mesma ocasião, a própria ideia de racionalidade comunicativa fora classificada pelo filósofo como nada além do “segundo mais importante” elemento da sua obra, dedicando-se a primazia, reitera-se, à democracia deliberativa. É possível, com efeito, encontrar-se elementos da democracia deliberativa habermasiana em passagens que oscilam do técnico – e hermético - debate acerca da teoria dos atos de fala de Austin, seguindo-se por interlocuções com o conceito parsoniano de sistemas regulativos, até os processos de constituição do sujeito em Piaget, apenas para se mencionar alguns exemplos de assuntos perquiridos por Habermas, propositadamente aleatórios. O fato é que quase tudo na longa - e farta em referências e influências - trajetória intelectual desse pensador contemporâneo contribui para a sua teoria política, tal como condensada na democracia deliberativa.

A exposição adiante apresentada anseia lidar com essa dificuldade por meio de uma

dupla estratégia, concernente à exposição dos elementos centrais da obra de Habermas desde os escritos de 1962 à atualidade, os quais, porém, não de ser observados sob o seletivo ângulo de uma busca por aspectos dignos de impacto mais nítido na apreensão dos fundamentos do modelo normativo deliberativo de democracia.

Em harmonia com essa primeira opção, atinente a uma abordagem que seja seletiva quanto aos elementos claramente impactantes sobre a democracia deliberativa em sua relação com a economia política, mas que não restrinja Habermas à sua grande obra filosófica – a Teoria do Agir Comunicativo – ou ao seu trabalho máximo em filosofia e teoria política – Direito e Democracia: entre facticidade e validade – procede-se a uma segunda escolha, no seio da qual se encerra uma filiação teórica. A escolha consiste em não entender Habermas como um autor cuja produção se explica e se condensa apenas na sua magna obra publicada em 1981. Opta-se, então, por um estudo que volte ao primeiro trabalho de impacto redigido pelo autor, publicado ainda em 1962, chamado A Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Essa alternativa carrega uma filiação à linha interpretativa de Ádrian Lavallo, para quem

os problemas que dão corpo a essa programa [o programa de pesquisas habermasiano] e as soluções que ao longo de décadas de reflexão veio a desenvolver encontram sua origem, nitidamente, no primeiro grande trabalho de 1962 sobre as transformações estruturais da esfera pública. Nesta visão, a influente teoria da ação comunicativa e seus múltiplos desdobramentos, que fizeram de Habermas um dos teóricos mais influentes da segunda metade deste século, seria ao mesmo tempo um desdobramento daquele núcleo de problemas originais e não constituiria, como se acredita com frequência, um bom início para se “discutir com Habermas”. (LAVALLE, 1997, p. 147-148).

Na esteira das duas opções acima expressadas, chega-se a uma terceira escolha, que também traduz uma filiação teórica. De modo coincidente com a maneira como Marx foi lido e apresentado no segundo capítulo, adota-se, aqui, o entendimento de que Habermas também não é um autor que se possa predicar como cindido entre as suas fases de juventude e de maturidade. Em que pesem as tensões e as inflexões – em geral explicitamente reconhecidas e dirimidas pelo autor – que um trabalho tão amplo e redigido ao longo de tantos decênios inexoravelmente carrega, filia-se, nesta exposição, à corrente para a qual o programa de estudos de Habermas manteve-se suficientemente coerente e estável em seu itinerário intelectual²⁰¹. Concorda-se, nesse aspecto, com Christina Andrews, para quem “a opção

²⁰¹ A ideia de esfera pública e a prática social ocorrente nos espaços estudados por Habermas em sua obra de

radical de Habermas pela democracia está profundamente enraizada no seu pensamento teórico, constituindo-se a base normativa sobre a qual se assenta a teoria da ação comunicativa”, o que se harmoniza com a tese de que “não temos um contraste entre o Habermas jovem e o maduro, mas sim uma continuidade de uma linha central de argumentação” (ANDREWS, 2003, p. 131).

A apresentação da filosofia e da teoria social de Habermas será orientada, em resumo, por três opções: i) serão priorizados os elementos impactantes mais diretamente sobre a democracia deliberativa e sobre a crítica a Marx e ao marxismo; ii) o trabalho de Habermas será entendido como um amplo programa de pesquisas, cujos elementos mais relevantes remetem a 1962 e, assim, desde lá devem ser garimpados e; iii) não será traçado um corte que oponha ou rivalize o autor jovem em relação ao maduro, já que o enfoque conferido aos escritos de Habermas haverá de se concentrar sobre os elementos de coerência e de continuidade presentes ao longo do seu caminho teórico e filosófico.

Em compasso com o enquadramento acima delineado, as seções deste capítulo seguem a seguinte rota: primeiramente, discute-se o conceito habermasiano de esfera pública e o modo como a pesquisa conduzida pelo autor ainda em 1962 carregou o embrião das inquietações filosóficas, epistêmicas, sociais e, de uma forma especial e com maior atenção, políticas que acompanhariam o autor futuramente, pavimentando o terreno intelectual habermasiano (i); a começar por uma reconsideração crítica do materialismo histórico, em especial no que tange àquilo que Habermas entendeu como as noções marxianas de trabalho, de superestrutura, de produção e de totalidade (ii); chegando-se à crítica das leituras – influenciadas por Weber – que Lukács e a primeira geração da Escola de Frankfurt dedicaram ao problema da reificação e da inevitabilidade da racionalização como processo antiemancipatório de domínio da racionalidade instrumental, o que Habermas acreditou superar por meio de uma teoria da ação e da racionalidade ancorada no paradigma da linguagem (iii); e, enfim, em grau de paralelismo com o capítulo antecedente, alcançando-se a leitura habermasiana sobre o direito burguês, estampada no livro de 1992 denominado *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (iv).

1962 são o fio condutor de todo o seu trabalho. Os referenciais teóricos e as ferramentas – tanto metodológicas como conceituais – com que o autor conduziu o seu programa de pesquisas sofreram, contudo, como seria inevitável, importantes alterações. Essas, entretanto, não modificaram os núcleos tanto da inquietação que deu a partida como do projeto normativo que sugere a chegada dos estudos de Habermas. Scheuerman, em artigo publicado na ocasião do cinquentenário de Mudança Estrutural da Esfera Pública, constata que Habermas, de fato, abandonou o marco teórico hegel-marxiano, comprometido com a ideia de totalidade, próprio ao texto de 1962, mas, de outro lado, manteve continuidades entre a “agenda construtiva” consignada na seção final daquela obra e as propostas mais recentes de reforma política e social encampadas pelo autor (SCHEUERMAN, 2012).

3.1 – A aurora burguesa hipostasiada: a esfera pública como gérmen dos modelos de ação social, de racionalidade e de legitimação política em Habermas

Em 1962, Jürgen Habermas publicou o primeiro trabalho de amplo alcance, cuja tradução para o português recebeu o nome de *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*²⁰². O conteúdo ali apresentado ainda rende amplas discussões e anima um sem número de pesquisas empíricas e teóricas, além de encerrar, como acima se afirmou, a gênese de uma visão de mundo e de um conjunto de inquietações que acompanhariam o curso da produção habermasiana.

Em oposição às outras grandes obras de Habermas (em especial *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*), o trabalho de 1962 é o resultado e a exposição de uma rigorosa pesquisa histórica (cf. ANDERSON, 2012a). Nessa obra, debruçou-se sobre o processo de constituição do espaço público e de diferenciação entre Estado e sociedade experimentado na Europa Ocidental (os exemplos abordados no livro se reportam, em suma, à Inglaterra, à França e à Alemanha) entre os séculos XVII e XIX²⁰³, além da decadência que essa publicidade assistiu entre os séculos XIX e XX. O objeto histórico investigado pelo autor é, com efeito, a constituição e a crise do espaço público como âmbito de livre interlocução, crítica intercâmbio argumentativo estabelecido entre pessoas iguais, cultas, inseridas em contexto alheio ao reino da necessidade e concentrado estritamente sobre a práxis dialógica mediada pela linguagem e validada por razões. Trata-se de uma categoria elucidativa de um tempo (a fase liberal e iluminista da modernidade) em relação ao qual fica evidente uma indisfarçável nostalgia, bem como de uma classe (a burguesia) cujo comportamento fora vertido em arquétipo e, posteriormente, hipostasiado. Nesse tempo e nessa classe, como adiante se fundamenta, estaria o âmago das noções de humanidade, de ação racional e de

²⁰² Há alguma controvérsia quanto à tradução da expressão alemã *Öffentlichkeit* como “esfera pública”, em português, ou “public sphere”, em inglês. Para mais comentários sobre o assunto, confira-se a nota de tradução redigida por Peter Labanyi em NEGT & KLUGE (1988), além de LAVALLE (1997).

²⁰³ Há quem não acompanhe essa datação habermasiana, para sustentar que algo como uma esfera pública teve lugar ainda na Itália renascentista: “Alguns historiadores, entre os quais me incluo, acreditam que Habermas começou sua história tarde demais, tratando o século 18 como um início e, portanto, ignorando, por exemplo, o lugar do debate político nas cidades-Estado italianas dos séculos 14 e 15. Na Florença renascentista, por exemplo, artesãos e donos de lojas participavam até certo ponto do governo da sua cidade, de modo que as discussões na piazza della Signoria podiam ter sérias consequências políticas.” (BURKE, 2002). Ainda além, Gwedollin Collaço descreve uma esfera pública secular, composta por pessoas livres e iguais, situada em cafeterias, já no Império Otomano, entre os séculos XVI e XVII. Ou seja, ao argumento de que Habermas cometera um deslize histórico ao identificar a origem da esfera pública na Europa dos séculos XVIII-XIX, some-se a constatação de um deslize igualmente geográfico: cafeterias onde as pessoas se reuniam livremente, eram tratadas como iguais e exerciam o tirocínio segundo a força do melhor argumento já teriam existido no mundo islâmico, em pleno Império Otomano, ao menos desde o século XVI (COLLAÇO, 2011).

emancipação social com as quais o autor laboraria ao longo de sua carreira. Para se justificar essa assertiva, procede-se, a seguir, a um resgate das noções principais contidas no livro em exame, seguido de uma avaliação crítica dos respectivos desdobramentos, fundamentais para o entendimento dos passos percorridos pelo autor em obras subsequentes.

A esfera pública estudada no trabalho em tela é definida, desde as primeiras linhas, como “esfera das pessoas privadas reunidas em um público” (HABERMAS, 2003b p. 42). Em grau de coerência com a sua constituição a partir de indivíduos particulares que se encontram em um espaço público, essa esfera não se confundia com a autoridade política. Distintamente, era constituída de individualidades privadas que se organizavam segundo uma dialética composta por oposição à autoridade política e por exigência quanto à legitimação da dominação estatal segundo a força das razões engendradas em discussões promovidas por essas pessoas em espaços públicos, as quais eram movidas apenas pela força do melhor argumento. A conformação da publicidade composta por pessoas privadas pressupõe, portanto, uma diferenciação entre Estado e sociedade própria à modernidade capitalista. As subjetividades constituídas nas formas de socialização familiar, por pessoas livres para estabelecerem trocas de mercadorias (entendendo-se o próprio trabalho como algo que se mercantiliza) comparecem a um espaço público que não corresponde à esfera do Estado ou da dominação. Nas palavras de Habermas,

a esfera privada compreende a sociedade civil burguesa em sentido mais restrito, portanto o setor da troca de mercadorias e do trabalho social; a família, com sua esfera íntima, está aí inserida. A esfera pública (...) intermedia (*sic*), através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade (HABERMAS, 2003b, p. 46).

Essa ainda preliminar exposição do objeto da investigação conduzida por Habermas em 1962 já permite a identificação de uma relação entre aquele estudo e dois elementos teóricos discutidos em capítulos anteriores, de ímpar relevância para o curso desta investigação: i) pressupõe-se uma esfera de pessoas privadas reunidas em público que não corresponde, por um lado, à sociedade civil em exatos termos hegel-marxianos (aquela que Marx entendeu como o “corpo sem gênero”, entregue aos interesses egoísticos das pessoas privadas em suas relações de troca), como abordada no capítulo segundo, mas a uma mediação entre esta e as formas estatais do poder público e; ii) prevê-se um âmbito social em que, diferentemente de trocas econômicas ou de relações associadas ao reino da necessidade, tem lugar um processo crítico, discursivo, orientado por argumentos, que faz o papel de intermediação entre a esfera

privada e o Estado, o que revela uma forma larval das práticas sociais esperadas pelas formulações ideais do modelo democrático detalhado ao longo do primeiro capítulo.

A pesquisa que culmina nesse livro revelou que a esfera pública não surgiu já em sua variante política, mas assim se constituiu por mecanismos de derivação ocorrentes no âmbito de uma forma anterior, a esfera pública literária. As *coffee houses* inglesas, os salões franceses e, a seu modo, as sociedades de comensais alemãs significaram a institucionalização de espaços onde as prerrogativas nobiliárquicas passaram a não prevalecer sobre as razões apresentadas pelos particulares. Estes últimos, naquele contexto foram reconhecidos como iguais e igualmente capazes de criticarem e de opinarem sobre concertos, romances ou peças, constituindo-se como um “público-leitor” em meio ao qual, mais do que especialistas ou portadores de títulos pré-definidos, “qualquer um pode reivindicar competência” (HABERMAS, 2003b, p. 56). Esses espaços, inobstante todas as diferenças entre si, estamparam a institucionalização da ideia de um público no interior do qual a respeitabilidade de cargos, a força do poder econômico e os privilégios aristocráticos cederam terreno para que prevalecesse a igualdade e para que valesse “a autoridade do argumento (...) contra a hierarquia social” (HABERMAS, 2003b, p. 50). Cafés, salões e associações se comportaram como “centros de uma crítica inicialmente literária e, depois, também política, na qual começa a se efetivar uma espécie de paridade entre aristocracia e intelectualidade burguesa” (HABERMAS, 2003b, p. 48). Esse processo de politização da esfera pública é investigado com interesse e de maneira detalhada por Habermas.

A personalidade formada no contexto familiar, na esfera íntima, associada à economia orientada por trocas efetivadas em um mercado formalmente livre, respaldou uma ideia de autonomia privada e da autoridade individual como portadora de razões e de argumentos inédita em relação ao contexto da sociedade feudal e dos correspondentes privilégios de origem, pré-determinados. A reunião dessas personalidades privadas em um público culminou em formas institucionais próprias aos leitores que conversavam e se submetiam, como visto, à razão, em detrimento da autoridade. Não tardou para que essas formas, em um contexto histórico europeu no qual Estado e sociedade se diferenciavam progressivamente, se comunicassem aos assuntos da política e do poder público. Contra o argumento da autoridade como meio de legitimação da dominação estatal, passou a triunfar a autoridade do argumento, invertendo-se a máxima hobbesiana.

Utilizando-se da Inglaterra como caso-modelo de surgimento da esfera pública política, Habermas identifica três fatores históricos que influenciaram esse processo de modo

significativo: i) um fato econômico, concernente à criação do Banco da Inglaterra, a indicar uma nova fase do modo de produção capitalista; ii) um fato jurídico, referente à supressão da censura prévia, permitindo que os periódicos se constituíssem como suportes para os debates entre pessoas privadas na esfera pública, fortalecendo a institucionalização desta e impulsionando a ideia de um poder público transparente, pautado por atos que, antes de secretos, deveriam ser justificados perante a opinião dos integrantes do público e, posteriormente, reverberá-la e; iii) um curso de fatos políticos, condensados como o desenvolvimento do sistema parlamentar, evidenciado no governo de gabinetes, levando ao próprio espaço da autoridade política a prática discursiva própria à esfera pública.

O segredo dá lugar à publicidade dos atos da administração pública. O poder da autoridade como decorrência da vontade divina ou da lei natural é, paulatinamente, legitimado pela opinião pública e a ela deve se reportar. Nas palavras de Habermas, “[a] esfera pública com atuação política passa a ter o status normativo de um órgão de automediação da sociedade burguesa com um poder estatal que corresponda às suas necessidades” (HABERMAS, 2003b, p. 93).

A esfera pública assegura que a razão pública, em sentido kantiano, seja o fundamento de legitimidade do poder. A opinião pública, gestada criticamente, entre iguais, orientada apenas por razões, passa a ser o fator de mediação entre a sociedade e o Estado. Das opiniões de ordem literária compartilhadas em espaços como cafés e salões à política referenciada em argumentos válidos por sua própria qualidade, em detrimento da origem ou dos títulos carregados por seus emissores, toda uma concepção de poder, de legitimidade e de relação entre a esfera do político e os âmbitos da sociedade e das relações econômicas, própria ao ocidente capitalista e autoproclamado como esclarecido, consolida-se. Os participantes desse espaço público composto de pessoas privadas são, todavia, poucos. Habermas, desde o título do seu estudo histórico, não se esquece de predicar a esfera pública (não importa se literária ou política) como burguesa.

A opinião pública era gestada e ganhava trânsito em meio a um conjunto assaz restrito de pessoas, sempre proprietárias, de gênero masculino e suficientemente educadas para emitirem um juízo estético sobre romances e peças, ou para lerem periódicos e se posicionarem sobre as questões do Estado e do poder, impenetráveis para a grande maioria dos seres humanos, para quem até mesmo a alfabetização era uma improvável exceção²⁰⁴. Não

²⁰⁴Confira-se: “O ‘grande’ público, que se constitui difusamente fora das instituições de público, tem, apesar de tudo, em relação à massa da população rural e do ‘povo’ citadino, sempre ainda um volume bastante limitado. (...) as massas não só são em grande parte analfabetas, mas também tão pauperizadas que nem sequer poderiam

eram todos que chegavam às igualitárias instâncias da esfera pública, uma vez que “formação cultural [era] um de seus critérios de admissão – a propriedade [era] o outro critério” (HABERMAS, 2003b, p. 105). Essa restrição - que, ademais, se ancorava em uma economia privada baseada nas trocas e na exploração do trabalho próprias ao modo de produção capitalista, além de se reportar a formas de personalidade e de socialização engendradas no seio da família patriarcal – leva Habermas a constatar que, para além de razões abstratas ou de alguma argumentação revestida *a priori* do potencial para a validade universal, a verdade subjacente à esfera pública seria outra, pois o “interesse de classe é a base da opinião pública” (HABERMAS, 2003 (b), p. 108). Estas três categorias (interesse, classe e opinião pública) possivelmente não voltariam a ser coordenadas com tamanha clareza e em termos similares pelo autor, embora jamais deixassem o léxico habermasiano, em meio ao qual, todavia, noções como interesse e opinião pública tenderiam a se relacionar de modo crescentemente rival – senão antitético – em trabalhos posteriores.

Habermas constata que, em uma fase inicial, a opinião pública que encerra um interesse de classe foi capaz de coincidir objetivamente com o interesse geral. Tal constatação se dá sob a premissa de que qualquer pessoa, potencialmente, em um mercado livre (definido pela ideia de que todos podem empreender e são proprietários ao menos da própria força de trabalho, sem subjugações ou seletividades fundadas em estamentos e distinções tradicionais ou prerrogativas clericais), poderia ascender à burguesia. A afirmativa se faz conforme a seguinte lógica, de matriz lockeana: “se cada um, como podia parecer, tinha a possibilidade de se tornar um ‘cidadão burguês’, então só burgueses deveriam também poder ter acesso à esfera pública politicamente atuante” (HABERMAS, 2003b, p. 107). Esse arranjo, todavia, não subsistiria. A equiparação do interesse de classe burguês como interesse humano geral conduziria a esfera pública burguesa à ideologização, assim definida por Habermas como, mais do que falsa consciência, a transcendência utópica do existente para além de si, ainda que apenas para justificá-lo (HABERMAS, 2003b, p. 108). O autor explica esse processo em um trecho digno de transcrição:

A sua origem [da esfera pública] seria a identidade dos “proprietários” com os “homens simplesmente”: tanto no papel que cabe às pessoas privadas enquanto público na esfera pública funcionando politicamente do Estado de Direito burguês – na identificação da esfera pública política com a literária – quanto também na própria opinião pública, na qual o interesse de classe, intermediado pelo debate público, pode assumir a aparência de universal –

na identificação da dominação com a sua dissolução em razão pura (HABERMAS, 2003b, p. 109).

A contradição entre uma esfera pública política que se opunha à dominação, para reclamar legitimidade apenas para as melhores razões, mas que, ao mesmo tempo, estava ancorada nas relações sociais próprias ao capitalismo e à exploração de classe inexoravelmente inscrita nesse modo de produção apresentaria suas consequências, notadamente após a efêmera fase liberal²⁰⁵ do capitalismo europeu. O “Estado burguês [que] estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão de Estado para assegurar institucionalmente o vínculo entre lei e opinião pública” (HABERMAS, 2003b, p. 101) incorre em séria contradição, quando se constata que a esfera pública não estampa as razões do gênero humano, mas apenas a abstrata universalização do burguês que, somente a custo de uma falsa consciência ou de uma fantasiosa extrapolação utópica, acredita poder projetar a sua opinião pública como razão universal, ou seja, como o governo da verdade que se impõe sobre o governo da autoridade. Em outros termos, a esfera pública não é universalmente acessível, pois ali ingressam apenas os homens, proprietários e cultos. Tampouco é alheia à dominação, antes, pressupõe e legitima um Estado estribado na propriedade, relação jurídica que, como a crítica da economia política desvelou e como o depauperamento do proletariado na Europa Ocidental do século XIX atestou de maneira dramática, reside na exploração da humanidade pela própria humanidade.

O caminho acima resumido, de uma esfera pública burguesa que se constitui, se pretende universal e defronta-se com a sua imanente contradição é, no livro em questão, reconstruído não apenas de modo narrativo, segundo elementos fático-históricos. A pesquisa de Habermas também se concentra sobre a história das ideias e, igualmente por esse rumo, identifica a constituição de uma esfera pública burguesa como elemento de mediação e de legitimação do poder público que, todavia, não consegue superar as suas contradições intrínsecas, o que culmina em sua decadência.

O autor, primeiramente, resgata a ideia de opinião anterior ao iluminismo e à fase liberal do capitalismo. Mediante um sucinto, mas amplo, resgate desse conceito, que aborda desde a sua gênese como *doxa* na filosofia grega, até a sua associação ao campo privado do palpite, inapto a fundamentar ou criticar o poder soberano, como em Hobbes e a máxima absolutista,

²⁰⁵ Essa efemeridade é descrita por Habermas como não mais do que um “feliz instante” específico da Inglaterra de finais do século XVIII, que sequer fora plenamente alcançado em inúmeras localidades, mas que, ainda assim, contraditoriamente, esteve na base das relações entre opinião pública, normas jurídicas, Estado e economia capitalista pressuposta pela esfera pública burguesa que se pretendia como portadora de razões correspondentes ao interesse geral.

devidamente invertida no ulterior momento iluminista, de que *“auctoritas non veritas facit legem”*.

Superados os prolegômenos contextualizadores da jornada histórica da categoria opinião, é em Kant que Habermas encontra o amadurecimento teórico da ideia de esfera pública burguesa. A publicidade, na obra do filósofo de Königsberg, se revela como um “princípio transcendental e afirmativo do direito público” (KANT, 2004, p. 86), ao tempo em que assegura a necessária conexão, na filosofia política do autor, entre o caráter cogente das obrigações jurídicas e a condicionalidade do “amor aos homens”, duas dimensões da moral de que se vale a política, harmonizáveis precisamente pela publicidade²⁰⁶.

A esfera pública, como a narrativa histórica apresentada por Habermas indica, não era, todavia, universalmente acessível, ou alheia à dominação. Havia, como já dito, uma contradição em sua constituição, que Habermas perquire, primeiramente, na linha que segue de Hegel a Marx. A sociedade burguesa (e a opinião culta em seu meio circulante), observaria Hegel em oposição a Kant, não encerra a potencial universalidade que se atribui, de tal arte que, na paráfrase habermasiana, “impregna a opinião pública também o ocasional da generalidade apenas formal, que encontra a sua substância em uma outra coisa que não ela: ela é o conhecimento apenas como aparição” (HABERMAS, 2003b, p. 143). Como corolário dessa contradição imanente, chega-se, na leitura que Habermas procedeu sobre Hegel no texto de 1962, à ideia de que “[a] opinião pública das pessoas privadas reunidas num público não conserva mais uma base para a sua unidade e verdade: retorna ao nível de uma opinião subjetiva de muitos” (HABERMAS, 2003b, p. 144). Como se abordou no capítulo anterior, a solução proposta por Hegel se socorre de um arranjo corporativo expressado no Estado e se condensa em termos que podem ser assim dispostos: “como avalista da concordância, o raciocínio político do público, a opinião pública está (...) desqualificada; o Estado assume para si, enquanto realidade da ética, tal responsabilidade, através da mera existência.” (HABERMAS, 2003b, p. 146).

O capítulo antecedente apontou, igualmente, Marx como a verdade de Hegel e o

²⁰⁶ Nas palavras do próprio filósofo iluminista, extraídas do Apêndice 2 de *À Paz Perpétua*: “*Todas as ações referentes ao direito de outros homens cujas máximas não são compatíveis com a publicidade, são injustas*” (KANT, 2004, p. 81). “*Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu intento) concordam com o direito e a política em conjunto*. Pois se apenas pela publicidade podem alcançar o seu intento, cumpre então que elas sejam conforme ao propósito geral do público (a felicidade), uma vez que o verdadeiro dever da política é o de estar em concordância com ele (deixá-lo contente com a situação). Mas se este fim for alcançável só pela publicidade, isto é, pelo afastamento de toda desconfiança contra as máximas da política, então estas devem também estar de acordo com o direito público, pois somente nele é possível a união dos designios de todos.” (KANT, 2004, p. 87).

materialismo histórico como o prosseguimento consequente da dialética hegeliana, para além das contradições que esta não se ocupou em debelar. Habermas parece assumir esse tom ao notar que o jovem Marx vai além na crítica da universalidade da esfera pública e se opõe a Hegel porque “sabe que os estamentos ‘políticos’ da sociedade pré-burguesa se reduziram a meros estamentos ‘sociais’ na sociedade burguesa” (HABERMAS, 2003b, p. 148). O desdobramento último desse raciocínio é que “Marx denuncia a opinião pública como falsa consciência: ela esconde de si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse de classe burguês” (HABERMAS, 2003b, p. 148).

Em Mudança Estrutural da Esfera Pública, Habermas identifica a crítica do governo legitimado e controlado pela opinião pública não apenas nos termos hegel-marxianos, mas, igualmente, no pensamento liberal do século XIX, tal como exemplificado pelo autor nas figuras de Mill e Tocqueville. De fato, Habermas considera a crítica do liberalismo oitocentista superior à dialética marxiana, porquanto não teria a fragilidade de não dar conta do ulterior desenvolvimento histórico em que “[a] expansão dos direitos de igualdade política para todas as classes sociais ocorreu no âmbito desta mesma sociedade política” (HABERMAS, 2003b, p. 155)²⁰⁷. Referindo-se a Mill e Tocqueville, ele identifica a chegada de um tempo em que se “considera a opinião pública antes como coerção à conformidade do que como uma força da crítica” (HABERMAS, 2003b, p. 160). A democracia de massas teria aberto as portas da história para um tipo de condução da opinião pública não mais crítico, que “de um instrumento de libertação foi pervertida numa instância de repressão” (HABERMAS, 2003b, p. 164).

Na síntese formulada pelo próprio Habermas, a ideia de esfera pública burguesa teria encontrado “a sua formulação clássica na doutrina kantiana do direito”, para ser “levada à sua problemática por Hegel e por Marx, tendo de reconhecer, na teoria política do liberalismo,

²⁰⁷Sobre a relação potencialmente inversa entre democratização e o agir orientado por razões e pela força do argumento nas democracias de massa, de modo que a opinião pública prevalecente se transmuta de um elemento oposto contra o poder para uma forma de dominação enquanto tal, o seguinte excerto de Mill é representativo: “The ascendancy of the numerical majority is less unjust, and on the whole less mischievous, than many others, but it is attended with the very same kind of dangers, and even more certainly; for when the government is in the hands of One or a Few, the Many are always existent as a rival power, which may not be strong enough ever to control the other, but whose opinion and sentiment are a moral, and even a social, support to all who, either from conviction or contrariety of interest, are opposed to any of the tendencies of the ruling authority. But when the Democracy is supreme, there is no One or Few strong enough for dissentient opinions and injured or menaced interests to lean upon. The great difficulty of democratic government has hitherto seemed to be, how to provide, in a democratic society, what circumstances have provided hitherto in all societies which have maintained themselves ahead of others, a *point d'appui*, for individual resistance to the tendencies of ruling power; a protection, a rallying point, for opinions and interests which the ascendant public opinion views with disfavour” (MILL, 1991, p. 290).

por volta da metade do século XIX, a sua ambivalência de ideia e ideologia” (HABERMAS, 2003b, p. 110). A decadência da esfera pública, nas bases tanto histórica como teoricamente explicadas por Habermas, passa a ser subsequentemente enfrentada pelo autor.

Dois fatores críticos (cf. LUBENOW, 2007) explicam a mudança ocorrida na esfera pública:

i) O crescente intervencionismo estatal sobre o âmbito econômico-privado incorre contra o ambiente de nítida separação entre o Estado e a sociedade. Nas palavras de Habermas “esta dialética de uma socialização do Estado que se impõe, simultaneamente com a estatização progressiva da sociedade, é que pouco a pouco destrói a base da esfera pública burguesa: a separação entre Estado e sociedade” (HABERMAS, 2003b, p. 170).

ii) A irrupção das massas, em detrimento do público crítico, de modo que, em um ambiente de novas e passivas mídias (eletrônicas), o que outrora fora um público-leitor, crítico, se amplia numericamente em medida colossal, mas degrada-se como público consumidor de cultura. Deixando transparecer a influência dos seus antecessores em Frankfurt, em especial Adorno, Habermas constata que:

A decadência da esfera pública literária se sintetiza mais uma vez nesse fenômeno: está rebentado o campo de ressonância de uma camada culta criada para usar publicamente a razão; o público fragmentado em minorias de especialistas que não pensam publicamente e uma grande massa de consumidores por meio de comunicação pública de massa. Com isso, perdeu-se sobretudo a forma de comunicação específica de um público (HABERMAS, 2003b, p. 207).

A opinião pública, nessa trajetória, teria seguido de um sentido crítico ao manipulativo, de maneira que “de um espaço de discussão e exercício da crítica, a esfera pública torna-se uma esfera dominada pelos meios de comunicação de massa, infiltrada pelo poder” (LUBENOW, 2007, p. 37).

O diagnóstico de decadência da esfera pública burguesa, tão detalhada e rigorosamente exposto na pesquisa cujos resultados apareceram no livro de 1962, não traduziu o fim da história estabelecida entre o autor e o tipo de prática discursiva desinteressada, orientada ao entendimento, digna de se institucionalizar em fóruns livres, aptos ao controle, por mediação e influência, da autoridade estatal. A verdade é que o filósofo não se rendeu às suas primeiras conclusões de ordem histórica e envolveu-se, obstinadamente, ao longo dos decênios seguintes, em uma empreitada orientada à busca daquela práxis perdida, mas em outras bases,

mais estáveis e longevas do que permitira o espaço público de um só gênero masculino e uma só classe proprietária.

O próprio livro da década de sessenta fora objeto, trinta anos após a sua publicação, de um longo debate com renomados autores, no contexto do qual Habermas pode responder a inúmeras objeções e, assim, retificar-se parcialmente. Sobre o longo interregno entre o aparecimento de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e o ano de 1992 (quando vieram a lume trabalhos habermasianos de magnânima relevância para o pensamento ocidental contemporâneo, como a *Teoria do Agir Comunicativo e Direito e Democracia: entre faticidade e validade*, vieram a lume), Habermas afirmou que “my own theory (...) has also changed, albeit less in its fundamentals than in its degree of complexity”²⁰⁸ (HABERMAS, 1992b, p. 422), atestando, explicitamente, o nexo de continuidade em seus escritos, como acima se propôs. As reconsiderações, de qualquer modo, são dignas de nota.

Primeiramente, Habermas reconhece, na esteira da crítica ao particularismo formulada por Eley, que teria subestimado o papel e as especificidades de uma “esfera pública plebeia” e declara que, em contato com o livro *Rebelais and His World*, de Bakhtin, pode perceber que essa esfera pública contava com uma lógica própria, antes de se definir como um “eco passivo da cultura dominante” (HABERMAS, 1992b, p. 427). Essa admissão, contudo, não teve um dia seguinte no fluxo da obra de Habermas, que, como será visto logo adiante, não se concentrou demasiadamente sobre a práxis, a cultura e as formas políticas que emergem de ações como greves ou protestos de rua, conforme, aliás, a abordagem sobre a pouco recorrente associação entre ativismo antirregime e deliberação pública, conduzida no primeiro capítulo, sugere.

Habermas se ocupou, igualmente, em direto contato com a crítica apresentada por Nancy Fraser (1992), do problema da exclusão e das limitações de acesso à esfera pública, assunto já antevisto, em uma abordagem mais diretamente interessada na democracia deliberativa, ao longo da seção 1.4 do primeiro capítulo.

A autora avançou sobre os limites de admissibilidade à esfera pública tal como considerados no estudo de Habermas, para notar que a simples inclusão formal de participantes não elide as exclusões e formas de dominação existentes na sociedade, o que significa que a solução liberal típica, concernente à colocação das desigualdades sociais entre parênteses no interior da esfera pública, para que todos/as se comportem “como se” fossem

²⁰⁸ “A minha própria teoria também mudou, ainda que menos em seus fundamentos do que em seu grau de complexidade” (tradução minha)

iguais, é precária. O exemplo oferecido, referente às desigualdades de gênero, decorrente de pesquisas empíricas, é deveras elucidativo:

... we are talking about informal impediments to participatory parity that can persist even after everyone is formally and legally licensed to participate. That these constitute a more serious challenge to the bourgeois conception of the public sphere can be seen from a familiar contemporary example. Feminist research has documented a syndrome that many of us have observed in faculty meetings and other mixed-sex deliberative bodies: men tend to interrupt women more than women interrupt men; men also tend to speak more than women, taking more turns and longer turns; and women's interventions are more often ignored or not responded to than men's²⁰⁹ (FRASER, 1992, p. 119)²¹⁰.

Como se discutiu ainda no primeiro capítulo deste trabalho (seção 1.4), Habermas reconhece essa crítica, avança para admitir que o caráter patriarcal da esfera pública burguesa

²⁰⁹ “Nós estamos falando sobre impedimentos informais à paridade participativa que podem persistir mesmo depois de todas/os serem formalmente e legalmente licenciadas/os a participarem. Que isto constitui um desafio mais sério à concepção burguesa de esfera pública se pode ver por um familiar exemplo contemporâneo. Pesquisas feministas documentaram uma síndrome que muitas de nós temos observado em encontros de docentes e outros corpos deliberativos compostos por homens e mulheres: homens tendem a interromper as mulheres mais do que as mulheres interrompem os homens; homens também tendem a falar mais do que as mulheres, por mais vezes e em falas mais prolongadas; e as intervenções das mulheres são mais frequentemente ignoradas ou não respondidas do que as dos homens.” (tradução minha)

²¹⁰ Nancy Fraser, como se vê aqui e na abordagem conduzida na seção 1.4, chega muito perto de apresentar uma crítica mais contundente a Habermas, pautada na contradição entre a orientação normativa da filosofia política do autor e uma sociedade de classes. A autora, entretanto, ao decompor as lutas por justiça social nas esferas cognitiva e redistributiva, recai em uma opção analítica que lhe subtrai o instrumental necessário para uma recusa mais veemente do modo de produção capitalista. Ainda que a estrita redistribuição, de ordem material e não imediatamente cognitiva, seja reconhecidamente insuficiente para o conceito de justiça da autora, ao tempo em que benefícios de um Estado de Bem-estar Social, por si sós, tendem a “stigmatize recipients, casting them as deviants and scroungers and invidiously distinguishing them from “wage-earners” and “tax payers” who “pay their own way” (FRASER, 2003. p. 65), concluindo pela divisa “no redistribution without recognition”, Fraser não consegue ir longe com sua crítica. O problema é que se insiste em entender a questão econômica como uma matéria de “distribuição”, ignorando-se a primazia do âmbito da produção (e das relações de produção) e, assim, o bordão acima acaba por andar em círculos, à falta de um bom começo para se materializar historicamente (o que transforma uma potente teoria da justiça em uma recomendação para que todos/as participem e sejam incluídos, sem um mecanismo claro para que se alcance tal objetivo), tal como a ideia cognitiva de luta de classes (eis o mecanismo!), abordada no segundo capítulo, pode permitir. A diferença entre focar a justiça social em sentido econômico como matéria de produção ou distribuição não é menor e, como lembra Rosa Luxemburgo, é o que separa a boa vontade cristã da práxis revolucionária comunista: “Suponhamos, por exemplo, que os ricos proprietários, influenciados pela doutrina cristã, oferecessem para distribuir para o povo todas as riquezas que possuíam em forma de dinheiro, cereais, frutas, vestuário e animais. Qual seria o resultado? A pobreza desapareceria por algumas semanas e, durante este tempo, a população poderia alimentar-se e vestir-se. Mas os produtos acabados são rapidamente consumidos. Após um pequeno lapso de tempo, as pessoas, tendo consumido as riquezas distribuídas, teriam uma vez mais as mãos vazias (...) Não é de modo algum uma partilha entre ricos e pobres que nós desejamos, mas a completa supressão de ricos e pobres. Isto é possível desde que as fontes de toda a riqueza, a terra, em comum com todos os outros meios de produção e instrumentos de trabalho, se tornem propriedade coletiva do povo trabalhador que irá produzir para si próprio, de acordo com as necessidades de cada um. Os primeiros cristãos acreditaram que podiam remediar a pobreza do proletariado por meio das riquezas oferecidas pelos possuidores. Isso seria deitar água numa peneira! O comunismo cristão foi não só incapaz de mudar ou melhorar a situação econômica, como não subsistiu.” (LUXEMBURGO, 2003).

não era apenas contingencial, mas estrutural, e aponta, como se viu, um caráter reflexivo, autocrítico e autorreformador da esfera pública, que lhe permita alterar-se em sentido mais inclusivo até mesmo quanto a questões estruturais.

Outra crítica em relação à qual Habermas efetivou inflexões reside sobre o modo como, no texto de 1962, os meios de comunicação de massa foram compreendidos. Em inúmeras oportunidades o autor reconsiderou a tendência do público-leitor de se degenerar em um público-consumidor de bens culturais. Tão recentemente quanto em 2006, por exemplo, Habermas publicou um texto em que, normativamente, propôs uma autorregulação da mídia e da comunicação de massa que seria capaz de prediar tais instrumentos como facilitadores, antes de óbices, à constituição da práxis social igualitária e orientada ao entendimento descrita na fase áurea da esfera pública burguesa:

First, a self-regulating media system must maintain its independence vis-a-vis its environments while linking political communication in the public sphere with both civil society and the political center; second, an inclusive civil society must empower citizens to participate in and respond to a public discourse that, in turn, must not degenerate into a colonizing mode of communication

The latter condition is troubling, to say the least. (...) However, this picture has been changed by recent studies. (...) They suggest that in the long term, readers, listeners, and viewers can definitely form reasonable attitudes toward public affairs, even unconsciously (HABERMAS, 2006, p. 419).²¹¹

O Habermas dos dias atuais, em oposição aos seus mestres em Frankfurt, prevê a possibilidade de um sistema de mídia autorregulado que tenha o efeito de fomentar uma esfera pública em sentido contemporâneo e de viabilizar as práticas políticas esperadas do modelo democrático deliberativo, para além da massificação irremediável prevista em Mudança Estrutural da Esfera Pública. Os estudos de recepção midiática que tiveram lugar nos anos seguintes à pesquisa de Habermas influenciaram o autor a rever suas conclusões sobre o mecanismo explicativo do processo de decadência da esfera pública que, assim, passou a ser considerado como uma narrativa muito simplista, em especial no que concerne à unilinear apresentação do processo degenerativo de um público debatedor, para um público

²¹¹ Primeiramente, um sistema de mídia auto-regulado deve manter sua independência *vis a vis* seus ambientes, quando conectando a comunicação política na esfera pública tanto com a sociedade civil como com o centro político. Em segundo lugar, uma sociedade civil inclusiva deve empoderar os cidadãos para participarem e responderem a um discurso público que, em contrapartida, não pode degenerar-se em uma modo de comunicação colonizante. Esta última condição é problemática, para dizer o mínimo. Entretanto, esse quadro tem sido transformado por estudos recentes (...) Eles sugerem que, no longo prazo, leitores, ouvintes e espectadores podem definitivamente formar atitudes racionais em relação às questões públicas, mesmo sem terem consciência disso. (tradução minha)

consumidor de cultura (HABERMAS, 1992b, p. 438-439).

A travessia percorrida pelos estudos habermasianos sobre a esfera pública burguesa permite a observação, já em sua delta, de ao menos dois canais conclusivos relevantes para a compreensão do autor e de sua teoria democrática: i) Habermas não alterou os fundamentos do seu grande esquema teórico, assim como, quanto à sua agenda de pesquisas e conjunto de problemas tratados, manifestou-se, em alusão à nascente de 1962, que “I continue to stay with the intention that guided the study as a whole²¹²” (HABERMAS, 1992b, p. 441), ao mesmo tempo em que; ii) não se furtou à influência e à força argumentativa (talvez como quem pretendesse coerência com a práxis comunicacional pela qual sua teoria tem tanto apreço) de uma gama multivariada de escolas, autores e referenciais, de modo a comentar e abordar, expressamente, com rara generosidade, críticas advindas de pensadores como Eley, Fraser, Rawls e Goode, além de se revelar atento para resultados de trabalhos empíricos e transições no repertório teórico que o conduziram a citar, em suas inflexões, contribuições advindas de autores como S. Hall ou M. Foucault. O aspecto referido em “i” indica o rigor e a força teórica do pensamento habermasiano, enquanto o atributo apresentado em “ii” atesta, antes de contradições ou desvios teóricos titubeantes, a força e a abertura de um projeto de investigações não apenas longo, mas disposto a se enriquecer por meio do diálogo com objeções e críticas.

Ao que parece, a base filosófica da democracia deliberativa é fruto de uma longa trajetória intelectual que conseguiu a rara coincidência entre unidade de fundamentos e de eixo investigativo com generosidade e abertura para críticas e ponderações oriundas de um amplo campo teórico e metodológico. As coisas, todavia, não se passam exatamente dessa maneira. Há seletividades no conjunto de críticas que Habermas está disposto a encarar frontalmente e, como abaixo se argumenta, essas seletividades geradoras de omissões podem dizer muito mais sobre o conjunto da obra habermasiana e sobre a democracia deliberativa do que os debates explícitos e expressos são aptos a efetivar.

É sabido que Habermas sempre teve ímpar solicitude para responder a artigos e interpelações públicas de autores anglófonos como Rorty, Rawls e Dworkin. Não parece haver explicações razoáveis, portanto, para o relativo silêncio²¹³ em relação às expressas críticas formuladas por uma das mais impressionantes erudições contemporâneas, além de leitor refinado e rigoroso, com quem, por exemplo, Bobbio se entusiasmou em uma longa

²¹² “Eu continuo a ficar com a intenção que guiou o estudo como um todo” (tradução minha)

²¹³ A entrevista concedida em 1985 à *New Left Review* (HABERMAS, 1987b) é uma exceção, mas remanesce muito aquém da dedicação que inúmeros escritos do historiador inglês dedicam a Habermas.

correspondência científica, como é o caso do historiador inglês Perry Anderson (cf. ANDERSON, 2004; ANDERSON 2012a; ANDERSON 2012b). Críticos de grande inserção no debate da teoria política francófona, como M. Löwy (LÖWY, 1999), também se dedicaram à obra de Habermas e não foram merecedores de réplicas e, ainda menos, de reconsiderações. A disposição do autor de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* para o livre debate e o pluralismo de ideias raramente atravessa a fronteira da inevitabilidade do capitalismo, seja na versão da primeira geração da teoria crítica (tal como lida, controvertidamente, pelo próprio Habermas) de uma impossibilidade de superação da dominação inscrita na racionalidade teleológica, seja nas variantes liberais ou pós-modernas do pensamento contemporâneo. Uma exceção digna de nota talvez se encontre na resposta que Habermas oferta a uma Agnes Heller ainda marxista (HABERMAS, 1982; HELLER, 1982), em que, todavia, não aparecem reconsiderações ou inflexões da parte do frankfurtiano, as quais, posteriormente, haveriam de contemplar precisamente a sua interlocutora.

O certo é que, em regra, o marxismo revolucionário e o discurso de superação da economia capitalista são, quando muito, caricaturas criticadas apressadamente por Habermas, antes de interlocutores com quem se dialoga segundo a convenção hermenêutica da máxima atribuição de sentido e de força de verdade à expressão interpelante. Esse dado possui notáveis consequências para o itinerário das inquietações filosóficas e científicas nascidas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Um exemplo, em especial, é crucial para indicar os rumos do trabalho de Habermas e sua resistência em contemplar críticas e debates egressos de um campo socialista (aqui entendido como distinto de um pensamento social-democrático ou liberal igualitário), conforme abaixo se expõe.

Ainda nos anos setenta do século XX, dois pesquisadores alemães, um dos quais era assistente de Habermas, publicaram um trabalho que rivaliza em riqueza filosófica e inovação no campo da teoria crítica com *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Trata-se de *Esfera Pública e Experiência*: para uma análise das esferas públicas burguesa e proletária, de autoria de Oskar Negt (que fora assistente de Habermas) e Alexander Kluge. A obra em questão não recebeu a mesma consideração que Habermas costuma dedicar aos seus interlocutores liberais. Ocupou, por exemplo, uma discreta nota de rodapé, alusiva ao conceito de “esfera pública plebeia”, no artigo de 1992 em que Habermas passa em revista inúmeras críticas e contribuições aos seus estudos sobre esfera pública (cf. HABERMAS, 1992a).

A contribuição dos autores tem como eixo a categoria “esfera pública proletária”, cuja definição, antes de tudo, se dá por distinção em face da esfera pública burguesa mas,

igualmente, não se confunde com a noção, ainda presente no léxico habermasiano, de “esfera pública plebeia”. Sobre a diferença entre estas últimas ideias, os autores assim se expressam:

We have nonetheless chosen the designation *proletarian* public sphere because we believe that what is at issue here is not a variant of the bourgeois public sphere, but rather an entirely separate conceptualization of the overall social context, which has been established in history but has not been included within the parameters of the term public sphere. Thus, a plant where there is a strike or a factory that is being occupied is to be understood not as a variant of the plebeian public sphere, but rather as the essential core of a *conception of public sphere that is rooted in the production process*. The same difficulty would also arise if one were to speak of "the people" (*Volk*) (a term Habermas always uses in quotation marks), since this term is inadequate for expressing the quality of working people as producers. (NEGT & KLUGE, 1993, p. XV)²¹⁴

O estudo em tela parte de uma perplexidade diante das formulações habermasianas quanto à esfera pública burguesa e considera impressionante que essa categoria se pretenda tão ampla e adequada a uma multiplicidade de fenômenos quando, ao mesmo tempo, exclui do seu espectro o que os autores consideram as duas mais importantes áreas da vida, nomeadamente a socialização familiar e a produção industrial²¹⁵. Para além das contradições detectadas por Habermas em seu estudo sobre a esfera pública burguesa, os autores descem mais uma camada e descobrem, em termos nitidamente marxianos, que “the bourgeois public sphere excludes substantial life-interests and nevertheless claims to represent society as whole” (NEGT & KLUGE, 1993, p. XVI).

A esfera pública proletária²¹⁶, até aqui existente apenas de forma episódica e efêmera,

²¹⁴ “Nós, inobstante, escolhemos a designação esfera pública *proletária* porque nós acreditamos que o que está em questão aqui não é uma variante da esfera pública burguesa, mas uma conceituação do contexto social em geral completamente específica, a qual foi estabelecida na história mas não se incluiu nos parâmetros do termo esfera pública. Assim, uma usina onde há uma greve ou uma fábrica que está sendo ocupada devem ser entendidas não como uma variante da esfera pública plebeia, mas como o núcleo essencial de um *conceito de esfera pública que está enraizado no processo da produção*. A mesma dificuldade também surgiria se alguém fossa falar do “povo” (*volk*) (um termo que Habermas sempre usa entre aspas), uma vez que é inadequado para expressar a qualidade das pessoas trabalhadoras como produtoras.” (tradução minha)

²¹⁵ Negt e Kluge (1993, p. XVI) estabelecem uma interessante analogia entre o conceito habermasiano de esfera pública e o jardineiro que quer fazer um loureiro redondo, em “forma e conteúdo”, de B. Brecht. É válida uma transcrição de parte da composição brechtiana: “(...)A alguns artistas acontece, quando observam o mundo, o mesmo que aos filósofos. Na preocupação com a forma, se perde o conteúdo. Certa vez trabalhei com um jardineiro. Ele me passou uma tesoura e me disse para cortar um loureiro. A árvore ficava num vaso e era alugada para festas. Por isso tinha que ter a forma de uma bola. Comecei imediatamente a cortar os brotos selvagens, mas não conseguia atingir a forma de uma bola, por mais que me esforçasse. Uma vez tirava demais de um lado, outra vez do outro. Quando finalmente ela havia se tornado uma bola, esta era pequena demais. O jardineiro falou, decepcionado: ‘Certo, isto é uma bola, mas onde está o loureiro?’” (BRECHT, 2006, p. 33). É inevitável a comparação entre a metáfora da cebola descascada que Draper utiliza para mostrar o caminho de ida percorrido por Marx (apresentada no segundo capítulo) em direção ao mundo da produção e a analogia de Negt e Kluge para indicar o caminho de volta trilhado por Habermas rumo às abstrações universais.

²¹⁶ Os autores adotam o conceito de proletariado próprio do Marx de 1843-44 (abordado no segundo capítulo) e,

(em momentos listados pelos autores como algumas greves, ocupações de fábricas, as atividades da oposição de esquerda lideradas por Trotsky, dentre outros) se distingue da esfera pública burguesa porquanto não afasta a dimensão da produção, não escamoteia os interesses da classe produtora e emerge das necessidades, antes de remetê-las para outro plano. Trata-se da forma de publicidade que dá um passo adiante nas encruzilhadas encontradas pela dialética seguida na primeira geração da Escola de Frankfurt, ao encontrar, no seio da própria cultura de massas e da totalização das relações mercantilizadas, um contraponto dialético, atinente ao “bloco da vida real”, no contexto do qual novas lutas por emancipação podem ter lugar. Para que a publicidade proletária possa emergir, os autores listam a reunião de três fatores, ainda não observados de modo concomitante no Ocidente:

[T]he interests of the productive class must be the driving force; it must be possible to create a medium of intercourse that relates the particular interests of the productive sector and society as a whole to one another; finally, the inhibiting and destructive influences that emanate from a disintegrating bourgeois public sphere must not be overpowering during the development of a proletarian public sphere. In all these respects, the proletarian public sphere is none other than the form in which the interests of the working class develop themselves²¹⁷ (NEGT & KLUGE, 1993, p.91).

A tese da esfera pública proletária se inscreve no contexto de investigações da teoria crítica, mas não corrobora o diagnóstico habermasiano de que a esfera pública burguesa teria decaído, ou se perdido em relação às suas bases constitutivas. O que se coloca sob a mira de

assim, mais complexo e profundo do que uma espécie do gênero classe como “um componente causal específico (das) oportunidades de vida”, “representado exclusivamente pelos interesses econômicos da posse de bens e oportunidades de renda” (WEBER, 2008, p. 127). Esta, talvez, esteja de fato perecida historicamente como primaz sujeito social ou, quando menos, é uma gama de interesses, dentre tantos outros, em luta na sociedade. O termo com que Negt e Kluge lidam é, diferentemente, assim contextualizado: “For Marx, the concept of “the proletarian” resonates with a meaning content that is not reflected in sociological and political-economic definitions of the working class, although it constitutes their material foundation. In the proletariat there is concentrated the practical negation of the existing world that need only be conceptualized to become part of the history of the political emancipation of the working class.” (NEGT & KLUGE, 1993, p. XV). Ou, ainda, “no matter how the composition and function of the working class may have changed, it continues to be the material bearer of the production of wealth in society and therefore the subject of a new, humane social order.” (NEGT & KLUGE, 1993, p. 94). Os pesquisadores em questão, ao longo da obra, objetam em diversas oportunidades a tese de que a fase atual do capitalismo não comportaria algo como um proletariado nos termos definidos por Marx. Ao contrário, entendem que este diagnóstico é que encerraria uma incompreensão do mais adequado sentido devido ao conceito marxiano de proletariado.

²¹⁷ “Os interesses da classe produtiva têm de ser a força dirigente; tem de ser possível a criação de um meio de intercuro que refira reciprocamente os interesses particulares do setor produtivo aos da sociedade como um todo; finalmente, as influências inibidoras e destrutivas que emanam de uma desintegrante esfera pública burguesa não devem ser predominar durante o desenvolvimento da esfera pública proletária. Em todos esses respeitos, a esfera pública proletária não é outra coisa senão a forma na qual os interesses da classes operária se desenvolvem.” (tradução minha)

Negt e Kluge são precisamente essas bases, das quais, portanto, a sociedade de massas e os correspondentes mecanismos manipulativos atinentes à mídia eletrônica seriam um desdobramento dialético, identificado sob o conceito de “esferas públicas da produção”. Para além do regresso à pureza normativa de inspiração kantiana atribuído pelos autores a Habermas, e em busca de uma solução para os achados pessimistas das pesquisas de Adorno, Negt e Kluge avançam no método dialético e notam, na sociedade de massas, uma contradição, a gerar necessidades reais e potencialidades emancipatórias a cada passo massificante. Essas necessidades e potencialidades (o bloco da vida real) seriam o contrapeso dialético da reificação e poderiam permitir a constituição de uma esfera pública proletária, a forma de publicidade que não afastaria a dimensão produtiva da vida humana. Conforme a síntese de Knödler-Bunte *et.al.* “the specific achievement of the proletarian public sphere is to provide the foundation for the potential formation of class consciousness as a partisan consciousness of totality enriched by substantive vital interests” (Knödler-Bunte *et.al.*, 1975, p. 56).²¹⁸

Habermas não se interessou por seguir o caminho acima apresentado e sequer o considerou, em que pese sua gênese em autores com o qual teve estreito contato,²¹⁹ com o mesmo cuidado e atenção com que se dedicaria a figuras como o Cardeal Ratzinger²²⁰. A opção do autor que encontraria na democracia deliberativa a forma última de sua teorização seguiu por outro rumo. Como afirma Adrian Laval “[a] saída por ele escolhida (...) é uma aposta pela incerta possibilidade de revitalização da esfera pública” (LAVALLE, 1997, p. 153). Essa saída, ainda com Laval, levou Habermas à construção de “um modelo universal da interação social e de sua relação com o poder, isto é, uma hipóstase da sociedade civil burguesa do século XIX como sociedade em geral” (LAVALLE, 1997, p. 156).

A teoria habermasiana jamais se desligou da apologia de um modelo de ação social inspirado na burguesia oitocentista. A universalização de uma classe social como gênero humano, portanto, não é predicado exclusivo da obra do autor abordado no segundo capítulo,

²¹⁸“O feito específico da esfera pública proletária é prover as fundações para a formação potencial da consciência de classe como uma consciência partidária da totalidade enriquecida por interesses vitais substantivos” (tradução minha)

²¹⁹ Oskar Negt teve uma relação oscilante com Habermas. Após ter sido seu assistente, ele integrou o grupo que elaborou uma resposta ao autor da Teoria do Agir Comunicativo, rechaçando a tese de que o movimento estudantil alemão estaria a efetivar um “fascismo de esquerda” (conceito que Marcuse, acertadamente, também criticou como uma *contradictio in adjecto*). Posteriormente, entretanto, Negt iria se desculpar pelo engajamento no que definiria como uma “campanha anti-habermas”. Kluge, que se firmou como cineasta, deslocando-se de uma vida estritamente acadêmica, foi o prolator do discurso de homenagem a Habermas por ocasião da entrega do Prêmio Heine a este, em dezembro de 2012.

²²⁰ No ano de 2004, Habermas se dedicou a uma tarde de discussões com o Cardeal J. Ratzinger. A transcrição das intervenções, vertida ao espanhol, pode ser encontrada em REDONDO, 2004.

ainda que ali isso ocorra de modo expresso e, aqui, por meio de uma hipóstase nem sempre assumida claramente por seu propositor. De qualquer modo, no afã de avançar (comunicando-a ao capitalismo em fase oligopolista, chamado eufemisticamente por Habermas de “tardio”) com uma teoria que valoriza a livre discussão, orientada ao entendimento, entre pessoas alheias ao reino da necessidade, que podem deixar suas diferenças e desigualdades na chapelaria de cafés ou salões, para ingressarem em um espaço público orientado apenas pela força do melhor argumento, foi necessário a Habermas despojar-se dos inconvenientes referentes ao mundo do trabalho e da produção. Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* esse caminho já começou a ser trilhado.

A primeira obra de grande repercussão publicada pelo filósofo em tela não se encerra com uma pessimista constatação de decadência da esfera pública. O autor aponta para uma saída positiva. Na leitura de Scheuerman,

Structural Transformation of The Public Sphere concluded by pointing to the possibility of a radical democratic – and ultimately socialist – reform of the social welfare state as the best way to revitalize the principle of critical publicity (SCHEUERMAN, 2012, p. 831)²²¹.

Essa possibilidade, todavia, ancora-se em um pressuposto que desloca nitidamente o pensamento habermasiano do materialismo histórico (como não poderia deixar de ser em um esquema teórico que hipostasia o modo de interagir do burguês na fase áurea do liberalismo) consoante abaixo se explica.

Ainda no penúltimo capítulo de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas propõe que uma “esfera pública reorganizada em suas funções críticas” dependeria de um consenso em relação a determinados “interesses gerais” (HABERMAS, 2003b, p. 272). O autor vê esperanças nesse sentido, mas não as ancora em nenhuma variante do projeto revolucionário de matriz marxiana. O argumento que informa essa leitura seria o de que a sociedade da abundância - fruto da produção tecnicamente desenvolvida e apta a atender às necessidades materiais - poderia afastar um “antagonismo de interesses estruturalmente insuperável” (HABERMAS, 2003b, p. 272). Com isso, a ideia de que as necessidades econômicas dos trabalhadores seriam atendidas em função dos desdobramentos da luta de classes fica inviabilizada, pois é esta luta, na condição de antagonismo de interesses irreconciliáveis, que Habermas afasta. Em perspectiva negativa, os mesmos avanços técnicos

²²¹ “Mudança Estrutural da Esfera Pública conclui-se por meio da indicação da possibilidade de uma reforma do Estado de Bem Estar Social de ordem radical-democrática – e, em última instância, socialista – como a melhor maneira de se revitalizar o princípio da publicidade crítica.” (tradução minha)

que permitiriam a geral satisfação material, coagulada em um potencial interesse geral a congruar burgueses e proletários, poderiam conduzir a humanidade a “um potencial de auto-aniquilamento” (HABERMAS, 2003b, p. 272), contra o qual um interesse geral na preservação da espécie, estribado em um ideal de ordem cosmopolita, cuja expressa matriz é Kant, poderia emergir.

A segunda fase da obra do autor, que prossegue os estudos de 1962, pode ser sintetizada como um esforço, na esteira das conclusões acima sumarizadas, de revisão crítica da categoria marxiana trabalho, associada a um diagnóstico da segunda metade do século XX como um tempo em que as noções marxianas de luta de classes e de ideologia deveriam ser substancialmente reelaboradas para se adequarem ao novo cenário histórico. Tudo isso se deu sob uma grande empreitada, nomeada pelo autor como reconstrução do materialismo histórico, mas efetivamente implementada com ânimo menos reconstrutivo e mais nitidamente associado à recusa e confrontação desse referencial. Esse momento habermasiano é o objeto da seção seguinte.

3.2 – A Reconstrução do Materialismo Histórico: trabalho e interação nos escritos preparatórios à Teoria do Agir Comunicativo

O programa teórico que parte do modelo de ação próprio à esfera pública burguesa e encontra um ponto de chegada na democracia deliberativa precisou, ainda nos seus primeiros momentos, referir-se ao materialismo histórico e ofertar aos seus pressupostos uma fundamentada e instigante crítica, animada por um ímpeto reconstrutivo, mas concluída, como acima se antecipou, com uma ruptura em relação aos principais elementos inscritos na visão marxiana sobre o gênero humano e sua história.

É certo, por um lado, que os estudos de Habermas, como reconheceu o autor em entrevista conferida no ano de 1985, encontraram no materialismo histórico, especialmente no marxismo ocidental, uma fundamental influência desde os seus primeiros momentos:

Minhas intenções e convicções fundamentais foram cunhadas na metade dos anos 50 pelo marxismo ocidental, através de uma relação crítica com Lukács, Korsch e Bloch, Sartre e Merleau-Ponty, e obviamente com Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tudo o mais de que me apropriei adquire significado somente em relação ao projeto de uma renovação da teoria social fundada nesta tradição (HABERMAS, 1987b, p. 79)

A relação entre Habermas e o marxismo fora, desde o início, intensa e crucial mas,

como a seção anterior já indicou, nunca se definiu como tranquila e estável. Opostamente, o autor, em busca de uma esfera pública revigorada, tomou o materialismo histórico, nos quatro lustros entre *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e a *Teoria do Agir Comunicativo*, como um interlocutor fundamental e influência indispensável, mas o fez, em grande medida, segundo um sentido negativo, ou seja, sob o auspício de rever, criticar e, enfim, repor as premissas e teses centrais de Marx e do marxismo. O percurso seguido por Habermas chegou a um ponto em que se entendeu necessária a negação expressa do materialismo histórico e dos respectivos apontamentos teóricos. O autor assim procedeu, surpreendentemente, sob o alegado intuito de preservar os objetivos contidos na tradição teórica marxista. Rockmore resumiu esse ponto com clareza:

If one is committed to the intentions of historical materialism, Habermas tacitly suggests, one can be a Marxist who denies the validity of the theory. In a word, at this moment, when he has left historical materialism behind, when he has interpreted, fail to reconstruct and decisively criticized Marx's theory, Habermas has never been more committed to its intrinsic goals²²² (ROCKMORE, 1989, p. 110).

Habermas, primeiramente, interpretou o materialismo histórico, em seguida tentou reconstruí-lo e, finalmente, o abandonou de forma manifesta. A tensão que esta seção (dedicada ao momento alegadamente reconstutivo) e a seguinte (já centrada na ruptura) hão de indicar, reside precisamente em uma obra que identificou o modelo de ação social do burguês do Século XIX como referente de um projeto marxiano de emancipação humana que, por sua vez, só poderia ser preservado por meio da renúncia ao método e aos conceitos principais de Marx e do marxismo.

Para se apresentar a leitura crítica que o pensamento habermasiano oferta ao materialismo histórico, a se iniciar por sua fase ainda reconstitutiva, é pertinente, preliminarmente, situar-se o tempo e o contexto a partir do qual Habermas se propõe a falar. Em oposição ao capitalismo liberal do século XIX, em que vivera Karl Marx, o autor de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* se referenciou no marco do capitalismo tardio, cujos elementos constitutivos, colhidos de diversos escritos do autor por John Keane (1975), seriam

²²²Se alguém está comprometido com as intenções do materialismo histórico, Habermas tacitamente sugere, esse alguém pode ser um marxista que nega a validade da teoria. Em uma palavra, nesse momento, quando ele deixa o materialismo histórico para trás, quando ele já interpretou, falhou em reconstruir e decididamente criticou a teoria marxiana, Habermas jamais estivera tão comprometido com os seus objetivos intrínsecos.” (tradução minha)

os seguintes:

i) O quadro de um Estado garantidor de direitos sociais; de grandes oligopólios transnacionais como novos e decisivos atores no capitalismo global; de alegada latência da luta de classes no contexto da qual, todavia, crises fiscais do Estado que a um só tempo regula e se nutre da acumulação podem emergir (OFFE, 1984); e de controle e condicionamento das necessidades humanas por meio de artifícios da indústria cultural. Nas palavras de Keane, “freedom becomes a Honda” (KEANE, 1975, p.84).

ii) O processo de acumulação capitalista passa a depender cada vez mais da ciência, que se torna a principal força produtiva²²³. (KEANE, 1975).

iii) O conhecimento científico assiste a uma primazia do positivismo que, nas ciências sociais, se apresenta na forma de uma engenharia social (KEANE, 1975).

iv) A política tende a se reduzir à administração e processos políticos tendem a se tornar cada vez mais tecnocráticos, em um contexto no qual o espaço público é “colonizado”. A esfera pública se converte em palco para um agir próprio ao espetáculo e a legitimidade democrática dos governos é emblematicamente reduzida nos termos da virada schumpeteriana ocorrente no pensamento democrático (KEANE, 1975).

v) Keane (1975) identifica como quinto atributo da leitura habermasiana do capitalismo tardio a tendência às crises, como resultantes dos quatro elementos acima apresentados. Ainda que menos pessimista do que Weber ou Marcuse²²⁴ quanto ao momento histórico definido pelas características listadas acima, Habermas (2002c) também vê, no momento posterior à fase liberal do capitalismo, os riscos de crises que, no âmbito político, podem recair em ameaças à sua legitimação. Como afirmei em outro momento:

Uma crise econômica (a contradição insuperável entre os interesses do capital e do trabalho) a desencadear uma crise de racionalidade do sistema administrativo (o Estado não conseguiria dar conta das contradições do sistema econômico que se propôs a regular); e, por fim, uma crise de legitimação (o Estado, quando muito, pode assegurar o processo de acumulação que favorece uma classe em detrimento de outra, mas não os interesses generalizáveis de seus jurisdicionados) (TAVARES, 2008, p. 71).

²²³Conforme o próprio Habermas: “Desde a última quarta parte do século XIX, nos países capitalistas mais avançados, duas tendências de desenvolvimento podem ser notadas: (1) um acréscimo da atividade intervencionista do Estado, que deve garantir a estabilidade do sistema, e (2) uma crescente interdependência entre a pesquisa e a técnica, que transformou a ciência na principal força produtiva” (HABERMAS, 1983a, p. 328).

²²⁴A diferença que Habermas reivindica para a sua interpretação em relação aos citados autores reside em uma reformulação quanto à designação e explicitação dos processos de racionalização social, pois, no entender de Habermas, “nem Max Weber nem Marcuse conseguem fazê-lo satisfatoriamente” (HABERMAS, 1983a, p. 319).

É a partir desse contexto, marcado por um capitalismo distinto daquele em que se deu a elaboração da obra de Marx, que Habermas, principalmente ao longo da década de 70 do século XX, vai se engajar no projeto – malogrado – de reconstrução do materialismo histórico.

O primeiro passo²²⁵ desse esforço reconstrutivo repousa sobre a escolha habermasiana quanto aos aspectos da história do gênero humano que permitem a sua caracterização em contraste com outras espécies da natureza. À velha pergunta, que chegou a dar título a um texto de Engels, sobre “o que diferencia o humano do macaco”, Habermas oferece uma resposta na qual já se identifica a semente de uma crítica – repleta de consequências – que ele viria a ofertar a Marx e ao marxismo.

Habermas indaga, em um artigo denominado Para a Reconstrução do Materialismo Histórico²²⁶, publicado em livro homônimo, se “o conceito de trabalho social é suficientemente caracterizante no que se refere à forma de reprodução da vida humana” (HABERMAS, 1983b, p. 114). A partir dessa questão, o autor, com o apoio de estudos sobre a antropogênese, vai tentar definir a forma de vida especificamente humana e encontrar eventuais paralelismos ou correlações entre a espécie em evolução e a sociedade em evolução. Ao notar a presença de algo como um trabalho social (ao menos segundo a definição que o autor empresta à categoria) em grupos de hominídeos, Habermas chega a uma primeira constatação revestida de potencial polêmico em relação a Marx e ao marxismo, segundo a qual “o conceito marxiano de trabalho social, portanto, é adequado à tarefa de delimitar a forma de vida dos hominídeos com relação à dos primatas, mas não capta a reprodução especificamente humana da vida” (HABERMAS, 1983b, p. 115). Resta apurar,

²²⁵ Opta-se por uma apresentação guiada por uma ordem lógica, antes de cronológica, do projeto de reconstrução do materialismo histórico em Habermas. Essa escolha decorre do fato de que *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1973) traduz um contexto histórico, em relação ao qual *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (1976) fornece as chaves metodológicas e substantivas para a interpretação, as quais, por sua vez, encontram em *Técnica e Ciência como Ideologia* (1968) uma heurística, atinente a perspectivas e rumos para a ação política e emancipatória já exorbitante aos contornos das lutas de classes. Na exposição que segue, as questões mais diretamente epistemológicas discutidas por Habermas entre 1962 e 1981 – com destaque para aquelas apresentadas em *Conhecimento e Interesse* (1968) e *Lógica das Ciências Sociais* (1970) serão negligenciadas. Trata-se de um corte inevitável em função da delimitação objetiva deste estudo, que procurará compensá-lo com uma tradução adequada da teoria social subjacente à política em Habermas, coerentemente com a interpretação que vê em Habermas a tese de que “epistemology is only possible in the form of social theory” (KEANE, 1975, p. 87).

²²⁶ É surpreendente a delimitação do objeto do texto em questão, adiante reproduzida, tendo em vista que o autor é um fruto do marxismo ocidental, leitor de Lukács, Korsch, Horkheimer, Adorno e outros: “em 1938, Stalin codificou o materialismo histórico numa forma plena de consequências. As pesquisas histórico-materialistas empreendidas a partir de então permanecem, em ampla medida, prisioneiras desse quadro teórico. A concepção do materialismo histórico – que se consagrou e se enrijeceu com Stalin – exige uma reconstrução que sirva à elaboração crítica dos enfoques concorrentes...” (HABERMAS, 1983b, p. 112).

assim, o que seria próprio à espécie na antropogênese a que Habermas se filia. A resposta para essa indagação se condensa na identificação de “um sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem” (HABERMAS, 1983b, p. 117).

Em prosseguimento à resposta acima delineada, estatui-se que a dimensão das trocas linguísticas, já complexas o bastante para se orientarem segundo uma razão prático-moral, cujas regras não podem ser reduzidas às do modelo de ação próprio ao trabalho social, designam “um novo grau de desenvolvimento” (HABERMAS, 1983b, p. 118), próprio ao gênero humano. Esse modelo se define como o “agir comunicativo”, que se rege por normas cuja validade “é fundamentada exclusivamente na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações” (HABERMAS, 1983a, p. 321)²²⁷.

Para Habermas, com efeito, diferenciam-se o “trabalho social”, de um lado; e o modelo de ação próprio às interações mediadas simbolicamente em conformidade com parâmetros normativos (atribuição e reconhecimento de papéis sociais, permitindo-se a troca de papéis entre atores e a sua concepção reflexiva, convertendo-se os atores em observadores), de outro.

O trabalho social estaria situado em um plano de ação racional específico, em que finalidades pré-determinadas seriam alcançadas mediante o emprego dos expedientes adequados, seja por “regras técnicas baseadas no saber empírico ” (HABERMAS, 1983a), p; 321) que definiriam o agir instrumental, seja “regido por estratégias baseadas no saber analítico”(HABERMAS, 1983a), p; 321), próprias ao agir estratégico. Para ambos os casos, Habermas aplica a seguinte ideia:

Entendo por “trabalho”, ou agir racional-com-respeito-a-fins, seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. (...) O agir racional-com-respeito-a-fins realiza objetivos definidos em condições dadas; mas, ao passo que o agir instrumental organiza os meios adequados ou inadequados segundo os critérios de um controle eficaz da realidade, o agir estratégico só depende de uma avaliação correta das possíveis alternativas do comportamento, que resulta exclusivamente de uma dedução feita com auxílio de valores (HABERMAS, 1983a, p. 321).

Aparentemente, ao equiparar o trabalho à atividade humana pautada por uma racionalidade com respeito a fins, Habermas não destoaria da ideia marxiana de que “no processo de trabalho, a atividade do homem opera uma transformação, subordinada a um

²²⁷É possível vislumbrar-se, aqui, algo como um princípio U (descrito no primeiro capítulo) *avant la lettre*, o que já permite a constatação de que as suas mais remotas bases se firmam em um descolamento da deliberação em relação ao trabalho social e, por conseguinte, às questões referentes à produção.

determinado fim, no objeto sobre que atua por meio do instrumental de trabalho” (MARX, 2008, p.214). Acontece que o pai do materialismo histórico, coerentemente com a sua aceção da ideia hegeliana de objetivação exposta no segundo capítulo desta tese, prossegue para afirmar que a produção material é o “fundamento de toda a vida social e, em consequência, de toda a história humana” (MARX, 2008, p. 114). Nesse ponto, Habermas já não pode mais aderir ao pensamento marxiano, porquanto, em que pese a relevância que confere ao trabalho, seu entendimento quanto à ação social humana não referencia toda a experiência do gênero nessa categoria²²⁸.

Habermas se ocupa, adicional e separadamente, de um plano prático-moral, em que se resolvem os problemas de integração social. Esse plano segue uma racionalidade própria, as regras do agir comunicativo. Nas palavras do autor,

estruturas normativas não seguem simplesmente a linha de desenvolvimento do processo de produção, nem obedecem simplesmente ao modelo dos problemas sistêmicos, mas têm – ao contrário – uma história interna (HABERMAS 1983b, p. 31).

A partir das ideias acima consignadas, já é possível chegar mais precisamente ao entendimento de Habermas sobre a evolução do gênero humano. Para o autor, a evolução ocorre não apenas no que se refere ao âmbito da crescente complexidade da produção, mas, igualmente, no que concerne à sua dimensão prático-moral, que é explicada a partir de uma transposição do modelo piagetiano de desenvolvimento da personalidade e do modelo de Kohlberg quanto ao desenvolvimento moral. A ideia condutora desse processo evolutivo é, em uma palavra, a aprendizagem. O autor parte de um pensamento pré-operacional: criança, noção hedonista de satisfação imediata de impulsos, em paralelismo com as sociedades neolíticas no que se refere ao nível pré-convencional em que se encontram as regulações jurídicas de situações conflituosas. Segue para um pensamento concreto-operacional: adolescentes, desejo de integração ao grupo social e reconhecimento dos respectivos usos e valores, em paralelismo com um nível convencional de competência interativa, observado, por exemplo, nas imagens míticas de mundo das sociedades neolíticas ou já no sistema de regulação jurídica de conflitos das primeiras grandes civilizações. E, por fim, desemboca em até um pensamento formal-operacional: adulto, que se afirma autonomamente em relação ao

²²⁸Honneth notou esse estreitamento do espectro semântico da categoria trabalho em Habermas e assim o traduziu: “Habermas removes from his concept of work the dimension of consciousness, with the help of which Marx interprets the act of work as the objectification of human capabilities in his early, more hegelian writings; for this dimension Habermas provides no categorical correlate” (HONNETH, 1982, p. 52).

meio e com ele estabelece uma atitude crítica e, a um só tempo, de colaboração, em paralelismo, por exemplo, com a estruturação dos âmbitos de ação presente na era moderna, que se dá em termos pós-convencionais, permitindo-se o surgimento de espaços próprios ao agir estratégico, regulamentados de modo universalista, como a empresa capitalista²²⁹. Com esse percurso, Habermas estabelece o seu esquema lógico quanto à evolução humana.

Até aqui, portanto, estão claros dois destaques habermasianos a uma leitura ortodoxa do materialismo histórico: i) o gênero humano não se particulariza apenas pelo trabalho social e; ii) a história de sua evolução não se explica apenas a partir da sucessão de modos de produção, uma vez que o plano do aprendizado moral (associado às regras do agir comunicativo) conta com uma lógica interna. A partir dessas bases, abre-se o caminho para se reconsiderar dois aspectos fundamentais do materialismo histórico, nomeadamente a relação entre base e superestrutura e o liame dialético entre forças produtivas e relações de produção.

Quanto à relação entre base e superestrutura proposta por Marx no Prefácio de 1859 e discutida, nesta tese, no capítulo anterior, Habermas propõe uma leitura não economicista do teorema, sustentando que apenas no capitalismo as relações de produção se revestem de um caráter econômico, o que não ocorre, por exemplo, em sociedades primitivas, nas quais essas relações se atrelam a sistemas de parentesco, ou no caso das grandes civilizações, em que assumem a forma de relações políticas.

O raciocínio acima sintetizado se explica porque Habermas, leitor de Lukács, não acompanha o pensador húngaro em sua dialética afirmadora de uma unidade da história, apta a respaldar a conclusão de que a sociedade capitalista encerraria a verdade das formas sociais que a antecederam. Confira-se um excerto de Lukács sobre essa questão para, em seguida, identificar-se o seu contraste com o pensamento de ânimo reconstrutivo cunhado por Habermas:

O homem da sociedade feudal não podia tomar consciência de si como ser social, porque suas relações sociais ainda tinham, sob muitos aspectos, um caráter natural, porque a sociedade em seu conjunto ainda estava desorganizada e tinha pouquíssimo controle sobre a totalidade das relações entre os homens, para aparecer à consciência como *a* realidade do homem (...). A sociedade civil cumpre esse processo de socialização da sociedade. O capitalismo derruba todas as barreiras espaciais e temporais entre os diferentes países e domínios, do mesmo modo que os muros de separação

²²⁹Sobre essa escolha da ontogênese piagetiana e da psicologia de Kohlberg como inspiração para explicar a evolução social no nível prático-moral, é sagaz a ponderação dos entrevistadores (Perry Anderson e Peter Dews) que conversaram com Habermas para a edição de número 155 da *New Left Review*, publicada em português em 1987: “À primeira vista seria mais plausível imaginar que historiadores marxistas (e outros) poderiam contribuir mais para o empreendimento de reconstrução do materialismo histórico do que estudiosos da psicologia infantil” (HABERMAS, 1987b, p. 88).

jurídica entre os estamentos. Em seu universo de igualdade formal entre todos os homens, desaparecem cada vez mais aquelas relações econômicas que regularam as trocas materiais imediatas entre homem e natureza. O homem torna-se – no verdadeiro sentido da palavra – ser social. (...) Somente no terreno capitalismo é possível reconhecer a sociedade como realidade (LUKÁCS, 2003, p. 95-97)²³⁰.

Se o hegel-marxista acima citado identifica nas relações de produção da sociedade capitalista o desvelamento, sem as nuances de outras civilizações, da lógica motora da história e da evolução social, Habermas a atribui o caráter de apenas mais uma forma, em que comparece um “sistema” parcial da economia, o qual, citando Touraine, poderia, na “sociedade pós-industrial”, ter o seu papel evolutivo substituído, por exemplo, pelo “sistema” educativo e científico (HABERMAS, 1983b).

O caminho do raciocínio de Habermas é o seguinte: (1) a relação entre base e superestrutura não deve ser lida de maneira economicista (até aqui, está junto a diversos marxistas, de Gramsci a E. Wood, do marxismo analítico a Andrew Chitty); (2) algo como um “primado evolutivo do sistema econômico” (HABERMAS, 1983b, p. 127) é um atributo específico das sociedades capitalistas, as únicas em que o mercado tem uma função de “estabilizar as relações de classe” (HABERMAS, 1983b p 127) e; (3) a relação marxiana entre base e superestrutura indica, de um modo mais formal do que fora lida até então, uma ferramenta explicativa para os contextos críticos – repletos de potenciais evolutivos – em que os problemas sistêmicos (avanço das forças produtivas para a reprodução material, por exemplo) não conseguem ser resolvidos no marco de uma forma dominante de integração social (relações de produção, por exemplo).

Ressai dessa lógica a ideia de que a tensão entre asserção e reconhecimento no processo de objetificação das ações humanas em sociedade, cuja forma e motor se condensam nas lutas de classes, já não se revela suficiente para a explicação habermasiana da história do gênero humano. A evolução quanto ao plano de ação teleológico (trabalho), associado à técnica, à dominação da natureza e da humanidade sobre a própria humanidade não explica, por si só, a evolução no terreno do agir comunicativo, associado ao aprendizado prático-moral.

Assim, o vínculo entre forças produtivas e relações de produção definido por Marx é,

²³⁰Lukács, aqui, apenas aplica o método da economia política, na forma que Marx o conceberia nos Grundrisse (divulgados entre 1939 e 1941), não conhecidos à época em que História e Consciência de Classe veio ao público (1923). Confirma-se a profunda identidade entre o seguinte excerto dos esboços póstumos marxianos e o trecho acima reproduzido: “A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas (...) A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco (...) Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga, etc.” (MARX, 2011, p. 58).

em Habermas, reposto pela distinção entre formas instrumentais e comunicativas de ação (HONNETH, 1982). Estas, como já visto, contam com uma lógica interna, de tal arte que não podem ser explicadas estritamente nos termos dos conflitos de classe ocorrentes no âmbito da produção. Aqui, portanto, chega-se a uma terceira divergência fundamental do autor em relação ao esquema marxiano: avesso à categoria totalidade (ponto que será perquirido mais detidamente na próxima seção deste capítulo), Habermas separa os planos da ação racional-com-respeito-a-fins (ou ação teleológica) e da ação comunicativa, relegando àquele, para o qual estabelece uma sinonímia com a categoria trabalho, um caráter perene e insuperável de alienação. O comentário crítico de John Keane a esse propósito merece ser lembrado, ao tempo em que chama a atenção para uma dificuldade na forma como se coloca a clivagem habermasiana entre trabalho e interação:

What is disputed here is not the analytical separation of work from interaction, but the failure at this point to understand them as *dialectically* interwoven. To equate work with technical activity is either to ontologize that activity, or ... to give that category an a priori character (...) Habermas has therefore eternalized late capitalism's alienated work process²³¹(...) (KEANE, 1975, p. 96).

Habermas, até aqui, em sua reconstrução do materialismo histórico, já rechaçou a antropologia marxiana, a relação entre base e superestrutura e a tensão entre forças produtivas e relações de produção na forma entendida pelo autor de O Capital. Para tanto, adotou um conceito de trabalho social estranho a Marx e ao marxismo, de modo a liberar, para além do universo da produção, as práticas de interação mediada simbolicamente, que passariam a ser entendidas em sua lógica própria. Nessa distinção entre o trabalho (agir racional-com-respeito-a-fins)²³² e interação (agir comunicativo) está o âmagdo do impasse entre os estudos

²³¹O que está em controvérsia aqui não é a separação analítica do trabalho em relação à interação, mas a falha, neste ponto, em entendê-la como dialeticamente alinhavada. Equiparar o trabalho à atividade técnica é ou ontologizar essa atividade, ou ... dar a essa categoria um caráter a priorístico (...) Habermas, então, eternizou o processo de trabalho alienado do capitalismo tardio (...)” (tradução minha).

²³²Fernando Haddad publicou um primoroso artigo em que a equiparação entre trabalho e agir teleológico, na forma efetivada por Habermas, é criticada. Haddad nota que Habermas não considera o texto dos Grundrisse em sua apreensão do conceito marxiano de trabalho social e, assim, incorre no erro de não notar a relação dialética entre interação e trabalho em Marx, relação esta que tornaria sem propósito não apenas a crítica reconstrutiva habermasiana, como toda a parafernália conceitual e lógica que, a partir dessa crítica, foi preciso erigir. Confira-se um excerto do argumento de Haddad: “Marx jamais viu o processo de trabalho como um processo meramente instrumental entre homem e natureza, mas igualmente como um processo interativo, não apenas estratégico, entre os homens. Dessa forma, não se pode entender o processo social a partir de dualidades: interação social, de um lado, reprodução material, de outro; integração social, de um lado, integração sistêmica, de outro; mundo da vida, de um lado, sistema, de outro; desenvolvimento moral, de um lado, desenvolvimento cognitivo, de outro; e, finalmente, ação orientada para o acordo, de um lado, e ação orientada ao êxito, de outro. Em todos esses momentos há uma conexão dialética entre essas dualidades que se impõe pela impossibilidade de dissociar a

de Habermas e a obra marxiana. Por conseguinte, é aí que se situa o cume da tensão teórica e metodológica que forçou o projeto reconstrutivo até o seu limite, a partir do qual foi necessário seguir um caminho próprio, não apenas distinto, mas invariavelmente antagônico em relação ao materialismo histórico.

Como argumentou a crítica de Keane, acima copiada, o trabalho social, tal como Habermas o vislumbra, é o reino da alienação, da dominação imposta pela humanidade contra a natureza, ou entre humanos, a variar entre os modelos de ação instrumental e estratégico. Não haveria, portanto, potencial emancipatório nessa prática.

Ao separar de modo não alinhavado dialeticamente os campos da interação e do trabalho, Habermas encontra o solo adequado para semear uma teoria social cujo cerne já não é a luta de classes, na forma definida no segundo capítulo, mas a pressão dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins sobre as práticas orientadas ao entendimento e normativamente estruturadas. É a partir dessa perspectiva que o autor, em diálogo com o marxismo ocidental de mais intenso legado weberiano – Marcuse, Horkheimer e Adorno, em especial – vai buscar uma solução para a questão da racionalização social e de sua relação com processos de reificação, sem retornar à ideia de totalidade presente na obra de Lukács²³³. O primeiro interlocutor de Habermas em sua abordagem reconstrutiva do materialismo histórico, ainda antes, portanto, de Teoria do Agir Comunicativo, foi Herbert Marcuse, em homenagem a quem ele publicou Técnica e Ciência como Ideologia. Abaixo, alguns detalhes desse diálogo são apresentados, pois deles se extrai uma aplicação mais concreta das formulações teóricas que Habermas apresenta ao marxismo, tal como acima sintetizadas.

Marcuse, de fato, foi um autor preocupado com a sociedade do capitalismo industrial em sua era oligopolista. A atenção do autor sobre os “processos tecnológicos” próprios ao desenvolvimento da maquinaria associada à grande indústria perpassa boa parte dos seus estudos. Os tipos de indivíduo, de racionalidade, de potencial para a manifestação da autonomia e de brechas para a promoção eficaz de protestos ou subversões sociais que ressaem da fase imperialista, não mais liberal, comprimida pela rigidez organizacional da burocracia e massificada do capitalismo são uma especial inquietação do autor com cuja obra

relação entre homem e natureza da relação dos homens entre si” (HADDAD, 1999, p. 21). Outra crítica de raro rigor se encontra em Wolfgang Leo Maar, para quem Habermas teria ignorado que Marx entende o trabalho em sentido universal, determinado pela classe, antes do indivíduo. Somente ao se manter fiel ao pensamento liberal, que individualiza o trabalho, Habermas é capaz de contrapô-lo à interação. Em suma, a categoria trabalho a que Habermas opõe a interação não seria a marxiana. Nessas bases, portanto, não ficaria firme uma “reconstrução do materialismo histórico” (cf. MAAR, 2000).

²³³ A seção a seguir vai se dedicar a este ponto, aqui apenas superficialmente exposto.

Habermas dialoga.

Em paralelismo com o diagnóstico de um tempo próprio à sociedade de massas que sucedeu a decadência da esfera pública burguesa, o autor de *O Homem Unidimensional* temia que a árdua jornada modernizante do gênero, em busca de liberdade e emancipação entendidas como controle e individuação, poderia ser inglória e esvanecer-se em um cenário de ocaso da própria humanidade. Este se reduziria às mais pessimistas distopias *cyberpunks*, a desviarem o belo e sublime apregoado em Kant para um caótico quadro que, por ironia ou mais do que isso, a cultura de massas dos últimos dias do século XX haveria de exhibir nas cenas de *Blade Runner* ou nas imagens de uma inescapável *Matrix*.

A primeira preocupação de Marcuse recai sobre a tendência totalizante do “processo tecnológico” na sociedade do capitalismo oligopolista. Mais do que um simples avanço da técnica, o contexto investigado pelo autor assiste a um “Poder Tecnológico”, que recai sobre todas as manifestações da vida humana, desde a personalidade, seguindo-se pela cultura e chegando-se à dominação político-estatal. Vivemos, para Marcuse, na “era da máquina”, em meio à qual soçobram os ideais liberais. Os signos desse mundo dirigido e heterônimo em que a tecnologia avança, mas não liberta, emancipa ou sequer contribui para algum mister desse jaez, se revelam nas categorias racionalidade e individualidade. Afirma o filósofo que inspirou os movimentos do poder jovem na década de 60 do século XX que “o processo tecnológico engendra uma nova racionalidade e uma nova individualidade” (MARCUSE, 1999a, p. 77).

Quanto à racionalidade engendrada pelo processo tecnológico, Marcuse, na esteira do pensamento marxista que se influenciou por Weber e seguiu o caminho aberto por Lukács, identifica um tipo novo de racionalização, em que a ideia de adequação entre meios e fins se traduz em processos de reificação. O ser humano se torna uma peça em favor das finalidades da máquina. A otimização de processos, o uso eficiente do corpo, do tempo e da disciplina, além da ação orientada à eficiência em favor do aparato são os principais elementos dessa nova racionalidade, que condiz com o conceito habermasiano de racionalidade teleológica, mas é mais pessimista sob o critério da autonomia humana, uma vez que sequer as finalidades, na fase avançada do capitalismo, estão ao alvedrio das pessoas. Marcuse é expresso ao afirmar que, de fato, a racionalidade da sociedade do processo tecnológico se limita a uma adequação entre meios e fins. Mais dramaticamente ainda, o pesquisador nota que as finalidades se traduzem, sempre, em noções de eficiência e padrões comportamentais cujo valor a orientar é a acumulação capitalista. “A eficácia em termos de razão tecnológica é,

ao mesmo tempo, eficácia em termos de eficiência lucrativa, e a racionalização é, ao mesmo tempo, padronização e concentração monopolistas” (MARCUSE, 1999a, p. 81). A razão assim comprimida tecnologicamente se converte em forma de dominação, da qual não parece haver maneira aparente de se escapar e contra a qual protestos individuais não se revelam efetivos. É um mundo em que até mesmo os movimentos de oposição tendem a se enredar na racionalidade do aparato, como se vê na atuação de sindicatos burocratizados e partidos socialistas no poder estatal.

À racionalidade crítica, própria à era liberal, em que os indivíduos exerciam o tirocínio sobre suas vidas e sobre as questões públicas, segue uma racionalidade tecnológica, orientada ao controle, à eficiência em termos mecânicos, à produção em prazo mais curto e escala mais ampla, à dominação e ajuste da vida humana.

As individualidades, órfãs da racionalidade crítica, misturam-se em meio à massa na racionalidade tecnológica e, neo-hobbesianamente, atuam instrumentalmente com vistas à própria autopreservação, assim entendida como alguma segurança e longevidade em meio ao aparato racionalizado e orientado à acumulação. Torna-se mais racional, em detrimento do juízo crítico, o modo de agir mais adequado, produtivo, enquadrado. O indivíduo da racionalidade tecnológica não possui autonomia e vê “vantagens” em não transgredir, em seguir sua vocação (afinal, trabalhar com o que se tem aptidão gera mais rendimentos), em cumprir horários, em obedecer aos manuais de instruções, às placas, aos guias de viagem e a toda a rotina, binária e maquinal, que lhe garante maior potência e eficiência à mesma medida em que lhe subtrai liberdade e faculdade de juízo (MARCUSE, 1999a).

Marcuse, ao estudar o fenômeno da racionalização e de sua degeneração em uma racionalidade tecnológica, não viu motivos para reconstruir o materialismo histórico. Opostamente, como revelam os seus manuscritos de 1947, encontrados no arquivo Max Horkheimer, o autor defende uma impiedosa crítica do fascismo e das burocracias soviéticas sob o prisma da “teoria marxista ortodoxa”, além de apontar a classe operária como sujeito revolucionário ou, supletivamente, os partidos de vanguarda. Ademais, encampa a dialética entre teoria e práxis pressuposta na Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, segundo a qual a teoria deve se apoderar das massas e, ao mesmo tempo, tem seu desenvolvimento determinado pelas lutas de classes. O autor é enfático na crítica à social-democracia, ao liberalismo, ao fascismo e ao stalinismo, ao mesmo momento em que fala em correção da teoria leninista do partido, em revolução socialista e em derrocada do aparato estatal concorrente à socialização dos meios de produção. Este seria o caminho para a

superação de uma sociedade intoxicada pela dominação tecnológica, ainda que isso implicasse algum “atraso” em relação ao progresso produtivo. Para Marcuse, o avanço humano contido na socialização dos meios de produção seria o verdadeiro progresso, que poderia até mesmo compensar algum retrocesso tecnológico (MARCUSE, 1999b).

Habermas concentrou-se de modo profundo no diagnóstico de Marcuse quanto à racionalização e ao caráter opressor do processo tecnológico, mas olvidou um debate mais aprofundado com a tese de que a revolução socialista poderia ser um caminho na direção oposta a esses processos. Não constam, aliás, quaisquer publicações de Habermas em diálogo com as 33 Teses (pertencentes aos manuscritos de 1947), divulgadas para o público no ano de 1988.

O autor de *Técnica e Ciência como Ideologia* ofertou, assim, uma resposta diferente da revolução socialista para o problema da dominação no modo de produção capitalista em sua fase oligopolista. Habermas traduz a tese marcusiana - acima sintetizada - do avanço tecnológico como fator potencialmente dominador, na forma de uma percepção de que o desenvolvimento das forças produtivas as levaria à condição de fatores legitimadores, antes de críticos, das relações de produção (HABERMAS, 1983a). Sobre essa leitura da obra de Marcuse, Habermas apresentará, em mais um aspecto da sua reconstrução do materialismo histórico, uma alternativa.

No diálogo que Habermas estabelece com a obra de Marcuse em *Técnica e Ciência como Ideologia*, as seguintes ideias são lançadas com vistas ao resgate de um projeto emancipatório: i) O objetivo da emancipação social (ou seja, o problema a se resolver) se orienta à liberação do terreno do agir comunicativo em relação à esfera da racionalidade teleológica (trabalho); ii) coerentemente com a identificação desse problema, ancorado na ideia de que técnica e ciência teriam se tornado a principal força produtiva, o autor afasta a plausibilidade da teoria marxiana do valor, estatuidando que “se o progresso científico tornou-se uma forma independente de mais valia ... a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso” (HABERMAS, 1983a, p. 331); iii) afastada a teoria marxiana do valor e isolado o trabalho social na alienada e dominadora lógica da racionalidade com respeito a fins, identifica-se a necessidade de uma aplicação restrita das categorias marxianas luta de classes e ideologia; iv) quanto à ideologia, Habermas entende que a dominação pressuposta na iniquidade do assalariamento já foi desvelada, de tal arte que a “nova” forma ideológica a ser combatida se apresenta como obstáculo à interação e; v) no que concerne à luta de classes, o autor, como já anotado acima, a identifica em estado de latência e acrescenta

que o conflito social se desloca da exploração do trabalho pelo capital para a situação de subprivilégio, acrescentando que o potencial de protesto e resistência dos subprivilegiados é limitado, pois “o sistema não vive mais de seu trabalho” (HABERMAS, 1983a, p. 331).

O itinerário do pensamento de Habermas entre a publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *A Teoria do Agir Comunicativo*, aqui ordenado de modo mais lógico e menos cronológico, pode ser recapitulado - sob o enfoque da relação estabelecida com o materialismo histórico e sob uma seletividade temática que não adentra nos escritos mais especificamente epistemológicos – da seguinte maneira: i) o ponto de partida é uma espécie de paraíso perdido do modo de agir do burguês oitocentista, hipostasiado pelo autor; ii) o conceito marxiano de trabalho social (dialeticamente alinhavado com a interação e realizado coletivamente pelo sujeito classe social) é interpretado com lentes liberais, de modo a se separar do plano das relações simbolicamente mediadas e validadas normativamente; iii) esse específico conceito de trabalho é entendido como insuficiente para caracterizar o ser humano, uma vez que, diferentemente da interação, já estaria presente em grupos de homínídeos; iv) a evolução no plano do trabalho (agir racional teleológico) não segue a mesma lógica da evolução no plano da interação (agir racional comunicativo); v) no contexto histórico do capitalismo tardio a dominação social não se coloca nos termos pensados por Marx, haja vista que a ideologia da exploração do trabalhador assalariado já havia se dissolvido em consciência dessa espoliação, assim como a luta de classes teria chegado a um quadro de latência, sob o pálio do Estado social e; vi) as lutas por emancipação, assim, teriam se deslocado do conflito entre capital e trabalho em direção à defesa do terreno do agir comunicativo em relação aos subsistemas sociais do agir racional com-respeito-a-fins.

Vê-se que os elementos acima apresentados entre “i” e “vi” estampam um esquema teórico que irrompeu para além de um esforço reconstrutivo do materialismo histórico, para se definir como o prelúdio de um projeto filosófico e político independente e inédito²³⁴. O problema, o método, os conceitos fundamentais, o diagnóstico do tempo e as unidades de análise com que Habermas passou a operar deixaram de se inserir no campo marxiano, para assumirem um projeto próprio, recorrentemente crítico ou mesmo rival em relação ao

²³⁴ Habermas não admitiu inequivocamente essa ruptura quase total com Marx, como lembra Rockmore: “What appears paradoxical is how Habermas can claim to be a marxist at all, while declining to accept the overall theory of historical materialism as he comprehends it” (ROCKMORE, 1989, p. 110). Rockmore tenta explicar esse paradoxo por meio de uma analogia com Lukács, para quem a filosofia burguesa apresentava questões pertinentes, mas que não poderiam ser resolvidas em seu interior, tarefa cujo deslinde apenas o marxismo seria capaz. Se a analogia de Rockmore estiver correta, chega-se à conclusão de que Habermas é tão marxista quanto Lukács seria um filósofo burguês.

materialismo histórico. Esse projeto se coagulou na Teoria do Agir Comunicativo, objeto da próxima seção.

3.3 – A Crítica da Crítica da Razão Instrumental: racionalidade e modernização em Teoria do Agir Comunicativo

Não há dúvidas de que a publicação de Teoria do Agir Comunicativo, no ano de 1981, traduziu um grande acontecimento na filosofia, nas ciências sociais e, de um modo decisivo, na teoria crítica. Giddens deverá acertar em seu vaticínio, proferido em meados da década de 90 do século XX, quando afirmou que essa publicação “representa um feito esplêndido, e todos nós que trabalhamos com teoria social vamos recorrer a esse livro durante muitos anos depois de a maior parte da literatura atual sobre ciências sociais ter sido esquecida” (GIDDENS, 2001, p. 277). Em dois longos volumes, Habermas dialoga com uma miríade de influências, em busca de uma saída para a racionalização social - inexorável e crescente na modernidade, segundo a premissa assumida pelo autor - que não se faça acompanhar pela reificação²³⁵. Uma síntese de tão abrangente obra traduz riscos quanto à subtração do respectivo rigor e quanto à incursão em uma exposição meramente escolar, que não se coadunará com o grau de polêmica ou de criticidade necessários. De outro lado, as frequentes leituras desse livro que selecionam, como objeto de análise, elementos específicos segundo o critério do campo de conhecimento ou do conjunto de problemas específicos (a exemplo de filosofia e sociologia, em um caso; ou, também exemplificativamente, da teoria dos atos de fala e da crítica ao funcionalismo, em outro caso) podem acarretar indesejáveis cortes sobre a integralidade do argumento erigido ao longo dos dois volumes da obra. Assim, o caminho abaixo seguido tenta controlar esses dois problemas, por meio de uma apresentação que acompanhará, tanto quanto necessário, o itinerário expositivo de Teoria do Agir Comunicativo e, ao mesmo tempo, buscará um argumento crítico que, sinteticamente, associe a obra, em sua completude, às tensões e dificuldades presentes no esforço de reposição do materialismo histórico efetivado por Habermas.

Adiante, pois, expõem-se uma apresentação e um diálogo crítico com o livro Teoria do Agir Comunicativo, de acordo com a seguinte ordenação: 3.3.1) A categoria racionalidade em Habermas; 3.3.2) o agir comunicativo como associado a uma racionalidade que pressupõe

²³⁵ Aqui não é o espaço para um aprofundamento sobre a relação ou mesmo mútua pressuposição entre a racionalização social (em sentido weberiano) e a reificação humana, na linha do marxismo ocidental que segue de Lukács até a primeira geração da Teoria Crítica. É um tema que, por si só, motiva uma tese que lhe seja inteiramente dedicada, o que, aliás, foi empreendido por Darrow Schecter (2012).

argumentação e, esta, como prática atada à condição contrafactual da situação ideal de fala; 3.3.3) os modelos de ação e de racionalidade identificados na obra; 3.3.4) a crítica a Weber e ao modelo teleológico de ação; 3.3.5) a crítica a Lukács e aos primeiros frankfurtianos como tentativa de superação dos supostos impasses decorrentes da associação entre racionalização social e reificação; 3.3.6) as categorias sistema e mundo da vida, a diferenciação social na modernidade, a racionalização do mundo da vida e a disjunção entre este e os subsistemas da economia e da administração e; 3.3.7) a crítica, com Marx, ao caráter cego da sociologia weberiana e do funcionalismo de T. Parsons à alienação e à exploração, seguida da crítica à teoria do valor marxiana e da tese da “insuficiência de Marx” no “capitalismo tardio”.

3.3.1 – Racionalidade segundo a Teoria do Agir Comunicativo

Uma nova teoria da racionalidade, tal como a que se edificou no livro em questão nesta seção, demandou, coerentemente, uma precisa e, além disso, *sui generis* definição desse conceito. Assim, logo de início Habermas se diferencia da tradição para a qual o tema se insere em um discurso exclusivamente filosófico, orientado à busca de fundamentos últimos – metafísicos ou naturais – para a razão universal. Nas palavras do autor, é necessária uma nova aproximação entre a filosofia e as ciências, uma vez que “hoje, a filosofia já não pode remeter-se ao mundo, à natureza, à história e à sociedade como um todo, no sentido de um saber totalizante” (HABERMAS, 2012a, p. 20).

Sob um aspecto disciplinar (e epistêmico), Teoria do Agir Comunicativo identifica a sociologia, dentre as ciências sociais, como o domínio apropriado para a formulação de discursos sobre a racionalidade, o que se deve a duas razões. Primeiramente, em oposição à economia ou à ciência política, e em identidade com a antropologia cultural, a sociologia não pode se ocupar apenas de sistemas parciais da sociedade. Antes, deve ter como referência a experiência humana em campos que não são explicados por finalidades redutoras como o lucro ou a competição pelo poder político, para alcançarem aspectos da “reprodução cultural, da integração social e da socialização” (HABERMAS, 2012a, p. 26) que obedecem a uma lógica própria e distinta daquela que move o Estado moderno ou a economia capitalista. Em segundo lugar, já em contraste com a antropologia cultural, a sociologia se define, para Habermas, como disciplina especialmente disposta à compreensão do problema da racionalidade porque “nasce como teoria da sociedade burguesa” (HABERMAS, 2012a, p. 27), preocupada, por conseguinte, com a explicação da transição entre comunidades ou sociedades pré-modernas em direção à sociedade moderna capitalista. A sociologia, em

Habermas, seria por excelência o domínio da compreensão da modernidade e, igualmente, dos “problemas da sociedade como um todo” (HABERMAS, 2012a, p. 27).

Os clássicos da sociologia, em especial Weber, seriam o exemplo a se lembrar quando o assunto é a “compreensão de orientações racionais da ação” como referência para “a compreensão de todas as orientações da ação” (HABERMAS, 2012a, p. 28). No livro em análise, atribui-se ao pensamento sociológico uma primazia quanto ao estudo da racionalização, que se manifesta em três planos ou níveis: a) no plano metateórico, vê-se a sociologia como discurso orientado à compreensão da transição entre comunidade e sociedade, concentrado no processo de racionalização da ação social; b) no plano metodológico, a ação racional se torna o parâmetro para a compreensão de todas as formas de ação e; c) enfim, no plano empírico pode-se descrever e considerar as condições em que se dá o processo de racionalização (cf. HABERMAS, 2012a, p. 28-29). Habermas ainda acrescenta que o plano metodológico centrado na ação racional como critério para a compreensão empírica da racionalização social e cultural na modernidade “está particularmente marcado na obra de Max Weber” (HABERMAS, 2012a, p. 29).

Esse entendimento habermasiano conferido à sociologia, em especial em sua variante weberiana, “provoca perplexidade”, como afirma Catherine Colliot-Thelène, uma vez que, ainda com a autora, “resta demonstrar (...) que os autores nos quais Habermas gosta de reconhecer verdadeiros sociólogos visam constituir uma teoria social de pretensões tão englobantes quanto as que lhes imputa” (COLLIOT-THELÈNE, 2001, p. 45). De fato, Weber foi inequívoco ao desautorizar o tipo de ciência social de alcance geral que, segundo Habermas, o distinguiria. A transcrição abaixo é suficientemente clara sobre essa questão mas, estranhamente, não comparece à Teoria do Agir Comunicativo sequer como objeto de alguma interpretação alternativa:

Não há dúvida de que acentuar o aspecto econômico-social da vida cultural implica uma delimitação muito sensível dos nossos temas. Argumentar (sic) sobre que o ponto de vista econômico ou, como se dizer de maneira imprecisa, “materialista”, a partir do qual consideramos a vida cultural, revela-se como sendo algo “parcial”. Isso é verdade e essa parcialidade é intencional. A convicção de que a tarefa do trabalho científico consiste em curar essa parcialidade da perspectiva econômica mediante a sua ampliação, até se chegar a uma ciência geral do social, tem desde logo o defeito de o ponto de vista do social – isto é, o das relações entre os homens – possuir precisão suficiente apenas para delimitar problemas científicos quando estes estão providos de algum predicado especial que determine o seu conteúdo (WEBER, 2001, p. 121).

O modo como Habermas concebe a sociologia e, em especial, como efetiva uma leitura não isenta de controvérsias sobre Weber logo na primeira delimitação conceitual apresentada na obra *Teoria do Agir Comunicativo*, possui consequências substantivas e emblemáticas para o curso do edifício teórico e filosófico erigido nesse livro. Quanto àquelas, o curso da apresentação de *Teoria do Agir Comunicativo* indicará que as mais centrais críticas habermasianas a Marx e ao marxismo residem na identidade desse campo teórico com o hegeliano ponto de vista da totalidade. Entretanto, isso não parece se harmonizar com o tom laudatório de uma sociologia como ciência “mais intimamente ligada, em seus conceitos fundamentais, à problemática da racionalidade” (HABERMAS, 2012a, p. 23) exatamente porque assume uma perspectiva direcionada à sociedade como um todo para explicar a modernização²³⁶. Quanto às consequências emblemáticas, vê-se que, logo nas primeiras linhas de sua mais influente obra, Habermas revela uma atitude de pouca generosidade com a economia política que, atualmente, teria se convertido apenas na ciência do sistema parcial da economia, descolada da “sociedade como um todo”. O autor não abrange diretamente a crítica da economia política e sua vocação à investigação da totalidade que permite um entendimento mais claro – e crítico - da ideia de racionalidade, para associar o estudo desta categoria de modo mais direto com a sociologia, mormente a weberiana, a qual, todavia, na forma da transcrição acima, se afasta expressamente da perspectiva metodológica que Habermas lhe atribui. Sob tais turbulentas premissas, arremata com a indicação de que o seu estudo apontará “o nexos interno entre a teoria da racionalidade e a teoria social” (HABERMAS, 2012a, p. 30), o que, como adiante se verá, permitirá uma tentativa de renovação desta a partir da ampliação ancorada na racionalidade comunicativa que se empreenderá naquela.

Antes de avançar para uma relação entre tipos de ação social e racionalidade, mas em um plano ainda conceitual e formal, encontra-se em Habermas a associação entre racionalidade e saber, liame costurado pelo adjetivo da confiabilidade deste como condição de ocorrência daquela. O saber confiável, em uma primeira apreensão que Habermas oferece para em seguida repor por outra mais completa, emerge em exteriorizações simbólicas que, fundamentadamente, expressam saberes quanto à existência de coisas no mundo (verdade) ou

²³⁶ A sociedade “como um todo”, conforme se verá adiante, só se compõe, em Habermas, a partir da soma de uma dualidade composta por sistemas e por mundo da vida. O problema é que o entendimento daqueles não é sequer remotamente possível senão mediante incursões nos meandros da ciência política convencional e da economia, enquanto a compreensão deste último exige fundamentais conceitos próprios da fenomenologia, da teoria da argumentação e da filosofia da linguagem. A sociologia como ciência orientada à sociedade como um todo se revela como uma afirmação que o próprio Habermas parece não levar adiante em sua prática intelectual.

à pertinência de intervenções no mundo para a provocação de estados de coisas (eficácia). Exteriorizações são racionais na medida em que reivindicam para si, justificadamente, pretensões de validade.

Esse ponto de partida permite que o autor se aproxime do conceito de racionalidade e chegue mesmo a assim apresentá-lo a título provisório. No entanto, cede terreno a uma definição mais complexa, uma vez que, por um lado, trata-se, no juízo de Habermas, de definição demasiadamente abstrata, que não contempla importantes diferenciações e; por outro lado, se revela muito estrita, uma vez que as práticas sociais humanas associadas ao predicado da racionalidade não se resumem a questões de verdade ou falsidade e de eficácia ou eficiência (cf. HABERMAS, 2012a, p. 34).

Para resolver a questão da abstração, Habermas opõe a posição do realista à do fenomenólogo. Para aquele, o mundo sobre o qual se refere e no qual se age racionalmente é um pressuposto e, enquanto tal, não precisa ser justificado ou fundamentado, o que o faz “preso a um saber descritivo e a uma racionalidade cognitivo-instrumental” (ALVES, 2009, p. 183). Já para o fenomenólogo, “o mundo só conquista objetividade ao tornar-se válido enquanto mundo único para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e de utilizar a linguagem” (HABERMAS, 2012a, p. 40). Em busca de uma síntese, Habermas resolve o problema da abstração ao formular que ao “conceito de racionalidade comunicativa mais abrangente, desenvolvido a partir de um enfoque fenomenológico, pode-se acrescentar um conceito de racionalidade cognitivo-instrumental, desenvolvido a partir do enfoque realista” (HABERMAS, 2012a, p. 42)²³⁷. Assim, a definição de racionalidade do autor passa a dar conta das importantes distinções entre conceitos de mundo objetivo e, em especial, entre tipos de emprego do saber proposicional. Essa clivagem é fundamental para o curso da argumentação estampada ao longo de Teoria do Agir Comunicativo e, ademais, para a própria compreensão da filosofia habermasiana em geral, pois pavimenta o terreno para a distinção entre agir comunicativo e agir teleológico.

Para resolver o problema da estreiteza, o pensador alemão amplia o leque de exteriorizações passíveis de boas razões. As pretensões de validade, assim, passam a se definir não apenas como verdade ou eficiência, mas como verdade/eficiência, sinceridade e

²³⁷ Nesse momento de sua exposição, Habermas não admite sua preferência pelo enfoque fenomenológico, mas já fica clara a ênfase na intersubjetiva troca de razões entre seres competentes para usarem a linguagem como o cerne do conceito de racionalidade do autor. Talvez por isso, há quem entenda que o problema da abstração do conceito provisoriamente apresentado para a categoria racionalidade é resolvido mediante uma opção pela perspectiva do fenomenólogo (cf. ALVES, 2009) que, todavia, não é explicitamente admitida pelo autor, como se depreende da transcrição acima.

justiça. Na precisa paráfrase de Jessé de Souza, comparecem à constelação de pretensões universais de validade as seguintes três distinções:

[a] distinção entre ser e aparência (*Sein und Schein*), que confere sentido à reivindicação da verdade; a distinção entre ser e dever ser (*Sein und Sollen*), que inspira a reivindicação à justiça; e, finalmente, a distinção da antinomia entre realidade e ilusão (*Wesen und Erscheinung*), que confere sentido à reivindicação à sinceridade (SOUZA, 1997, p.28)

Em Teoria do Agir Comunicativo a racionalidade é uma categoria que vai além da correspondência entre meios e fins (eficácia) e entre uma afirmação pertinente sobre um estado de coisas no mundo (verdade), remetendo-se a um espectro mais amplo, como se indicou acima. Esta é a semente da teoria da racionalidade associada a uma teoria social que há de se descolar do que Habermas acredita ser o pensamento weberiano e do que entende como limites do paradigma da consciência. Dos pares de conceitos que compõem a tríade da ação racional, Habermas deriva tipos de comportamentos linguísticos e, adiante, de ação social, cruciais para o desenvolvimento de suas inquietações teórico-sociais e filosóficas. Esses serão os objetos das duas próximas subseções.

3.3.2 – A Argumentação como Expediente da Racionalidade Comunicativa

Em sua teoria do agir comunicativo, apresentada no livro homônimo, Habermas postula um conceito de racionalidade que amplia os horizontes da posição identificada como realista, acrescentando-lhe um ingrediente fenomenológico apto a permitir uma dimensão intersubjetiva, linguisticamente produzida, dos saberes confiáveis. Em prosseguimento à sua linha de raciocínio, o autor identifica uma prática apta a permitir a gestação de razões em casos-limite, nos quais “não se pode abrandar um dissenso por meio das rotinas do dia a dia, mas ainda se deve, não obstante, decidir (...) sem o emprego imediato ou estratégico da violência” (HABERMAS, 2012a, p. 48). Tal prática é a argumentação, entendida como “o tipo de discurso em que os participantes tematizam pretensões de validade controversas e procuram resolvê-las e criticá-las com argumentos” (HABERMAS, 2012a, p. 48). Uma teoria da argumentação se revela, com efeito, indispensável para a maneira habermasiana de enfrentar a questão da racionalidade.

Este não é, por um lado, o espaço adequado para se pormenorizar uma apresentação ou uma crítica da teoria da argumentação de Habermas (em especial, para o caso, quanto ao seu diálogo com Toulmin, Perelman e Klein), a qual está inserida em um debate mais amplo de

filosofia da linguagem. Por outro lado, a prática argumentativa apresentada ainda nas primeiras linhas de Teoria do Agir Comunicativo é de ímpar relevância para a política deliberativa, pois encerra um vínculo entre a hipostasiada conduta do burguês das *coffee houses* de Mudança Estrutural da Esfera Pública e os elementos procedimentais que escoram a validade das normas na variante de democracia radical que é objeto desta pesquisa e foi apresentada no primeiro capítulo. Abaixo, então, breves considerações sobre as opções e contribuições da teoria habermasiana para a ideia de argumentação serão apresentadas.

A prática argumentativa se associa à racionalidade porquanto não apenas compreende a exposição de exteriorizações à crítica, mas engendra a “capacidade de aprender a partir de fracassos, a partir da refutação de hipóteses e do insucesso de algumas intervenções” (HABERMAS, 2012a, p. 49), ou seja, assegura uma racionalidade não meramente casual, mas vinculada ao aprendizado. O ser racional, em Habermas (leitor de Piaget), é, mais do que aquele que age eficientemente, o que aprende. A racionalidade e os processos de aprendizado estão mutuamente pressupostos, uma vez que “é por meio destes últimos que angariamos conhecimentos teóricos e discernimentos morais, renovamos e ampliamos a linguagem avaliativa e suplantamos autoenganos e dificuldades de entendimento” (HABERMAS, 2012a, P. 57). A pessoal racional é aquela que se revela susceptível a argumentos e, assim, aprende. O aprendizado se dá por meio da prática da argumentação, em que, como visto, pretensões de validade são levadas à crítica e devem se fundamentar. As pretensões de validade, por sua vez, não podem ser reduzidas a uma só lógica formal e tampouco a uma descrição uniforme. Habermas, coerentemente com sua identificação de múltiplas formas de pretensões de validade, identifica os tipos de discursos²³⁸ que lhes são correspondentes. Tais modalidades discursivas são abaixo enumeradas, ressaltando-se que, além delas, Habermas considera dois tipos de argumentação enquadrados como críticas (estética e terapêutica), que não se definem como discursos na medida em que não se referem a pretensões de validade universais.

Primeiramente, os discursos teóricos se associam às exteriorizações problemáticas de ordem cognitivo-instrumental e às pretensões de validade controversas referentes à verdade de proposições ou à eficiência de ações teleológicas. Em seguida, o discurso prático se refere às exteriorizações de ordem moral-prática e tem sua validade controlada segundo juízos atinentes à correção das normas de ação. Há, ainda, o discurso explicativo, que assegura entre os interlocutores suficiente compreensibilidade e garante que se expressem por mecanismos

²³⁸ Confira-se a seguinte síntese quanto ao conceito de discurso em Habermas: “O discurso suspende o pano de fundo de obviedades em que vivemos e problematiza os pressupostos das ações. No discurso deve ser decisiva apenas a força do melhor argumento” (SOUZA, 1997, p. 32).

simbólicos adequados.

Das três reivindicações universais da racionalidade em Habermas – verdade, adequação normativa e sinceridade – apenas esta última não pode ser pretendida por meios discursivos, tendo em vista “o acesso privilegiado do emissor em relação ao seu próprio mundo subjetivo”, que faz com que essa reivindicação de validade “seja criticável apenas a partir do comportamento subsequente do emissor” (SOUZA, 1997, p. 33).

Em Teoria do Agir Comunicativo, entende-se, ademais, que a prática argumentativa se situa em três planos analíticos que, na contribuição de Habermas tecida como crítica aos teóricos da argumentação que o precederam (como Klein), não podem ser separados. Trata-se (i) do plano retórico, que diz respeito à argumentação como um processo, no qual surgem estruturas de “uma situação ideal de fala e especialmente imunizada contra repressão e desigualdade” (HABERMAS, 2012a, p. 63); (ii) do plano dialético, atinente aos procedimentos pragmáticos e em que surgem “estruturas de concorrência ritualizada em torno dos melhores argumentos” (HABERMAS, 2012a, p.63) e; (iii) do plano da lógica, concernente aos produtos da argumentação e em que surgem “as estruturas que determinam a constituição de argumentos individuais e as relações que eles mantêm entre si” (HABERMAS, 2012a, p. 63).

O aspecto acima enunciado em (i) é especialmente relevante para uma compreensão da teoria política que, futuramente, Habermas erguerá a partir das noções filosóficas encampadas no livro aqui em exame. A categoria situação ideal de fala é, por um lado, reconhecidamente contrafactual, ou um “horizonte regulativo”. Para o autor, todavia, como sintetiza Marco Antônio Alves, “não há motivos para se considerar como impossível *a priori* a realização aproximativa” (ALVES, 2009, p. 194) dessa situação. As exteriorizações de pretensões de validade criticáveis, quando se tornam problemáticas, devem ser elevadas à corte de apelação da argumentação, prática compreendida por Habermas em três indissolúveis planos, sendo que um dos quais, o retórico, exige uma situação de igualdade e de ausência de coerção entre os participantes que, se não alcançada integralmente na experiência concreta, deve sempre ser perseguida.

Ressai daí, portanto, a virtual impossibilidade de práticas argumentativas entre negros e brancos nas sociedades racistas, homens e mulheres sob o patriarcado, proprietários e produtivos sob o capitalismo etc. Assim é porque a situação ideal de fala não é um resultado a ser alcançado por meio da argumentação na teoria do agir comunicativo, mas uma estrutura associada aos pressupostos da prática do discurso. Uma política fundada na argumentação

seria, assim, uma política entre iguais ou, de saída, comprometida radicalmente em se aproximar da igualdade (suprimir a propriedade privada, por exemplo, no último caso).

Em resumo, até aqui foi visto, em 3.3.1, um autor preocupado com um conceito de racionalidade que se ocupa da sociedade como um todo, o que Habermas, perplexamente, encontrou na sociologia e, de modo ainda mais surpreendente, em sua variante weberiana. Já aqui em 3.3.2 conheceu-se a prática argumentativa como meio de solução das situações problemáticas e viu-se que tal prática se pretende imune à desigualdade e à repressão.

A partir dessas problemáticas bases, já é possível prosseguir-se da abstração filosófica para a teoria da ação social. Assim, o objeto da próxima subseção são os tipos de ação e a sua relação com diferentes pretensões universais de validade em Teoria do Agir Comunicativo.

3.3.3- Modelos de Ação Social em Teoria do Agir Comunicativo

A seguir, expõe-se de modo mais detalhado o elo entre a noção filosófica pragmático-universal de racionalidade manejada no livro em comento e a teoria social, o que reside, em grande medida, na taxonomia habermasiana quanto aos modelos de ação social, a qual, por meio de uma citação de Jessé Souza, fora apenas perfunctoriamente referida na subseção antecedente. Segundo Habermas, o agir pode ser entendido de acordo com as seguintes variantes: agir teleológico (do qual o agir estratégico é um caso ampliado), agir regulado por normas, agir dramaturgico e agir comunicativo. Nas palavras do filósofo alemão “[a] profusão de conceitos de ação empregados em teorias das ciências sociais, muitas vezes de maneira implícita, pode-se atribuir essencialmente a quatro conceitos básicos” (HABERMAS, 2012a, p. 163). Esses conceitos são abaixo esclarecidos.

No modelo teleológico²³⁹ de ação, um agente, concebido individualmente, propõe-se a alterar algo em sua realidade externa-objetiva com vistas à obtenção de alguma finalidade que lhe é desejada de modo pré-determinado. O critério de racionalidade a controlar essa ação humana é a eficiência, ou seja, a capacidade de se alcançar um proveito ou interesse de saída pretendido. Quando se trata de direta atuação sobre o meio, uma racionalidade cognitivo-instrumental tem lugar. Quando é o caso de se considerar, como em um jogo, as escolhas e

²³⁹ Toda ação, para Habermas, possui uma estrutura teleológica. Expressividade, adequação normativa ou entendimento são, assim, finalidades de quem age segundo os modelos adiante abordados. Apenas no modelo teleológico, contudo, a finalidade é suficiente para explicar e fundamentar a validade da ação: “apenas o modelo estratégico de ação dá-se por satisfeito com a explanação das características do agir imediatamente voltado ao êxito; os demais modelos de ação, por sua vez, especificam as condições sob as quais o ator persegue seus fins – condições de legitimidade, de autorrepresentação ou do comum acordo linguisticamente almejado, sob as quais o *alter* pode 'juntar' suas ações à do ego” (HABERMAS, 2012a, p. 195). Dessa forma o autor explica porque um dos modelos de ação recebe o específico nome de teleológico em sua teoria.

alternativas que serão efetivadas por outros agentes, fala-se em uma racionalidade estratégica. Salienta Habermas que, nesse modelo, “o conceito central é o da decisão entre diversas alternativas, voltada à realização de um propósito, derivada de máximas e apoiada em uma interpretação da situação” (HABERMAS, 2012a, p.163).

O agir regulado por normas pressupõe, além de um mundo objetivo, um mundo social. Não se refere a “um ator, em princípio solitário, que encontra outros atores no entorno, mas a membros de um grupo social, que orientam seu agir segundo valores em comum” (HABERMAS, 2012a, p. 164). Aqui, portanto, mais do que os juízos de verdade proposicional e de eficiência entre meios e fins atinentes ao modelo de ação acima apresentado, é a validade (aceitação mútua) das normas pelos agentes potencialmente atingidos por seu conteúdo o juízo norteador da ação social. Em complementação a um “complexo cognitivo”, como no agir teleológico, exige-se dos atores, aqui, um “complexo motivacional” a lhes permitir reconhecer como válidas determinadas práticas em relação aos outros seres humanos com os quais o agente se enreda socialmente. O conceito central é, com efeito, o de cumprimento da norma.

No agir dramático, antes do mundo externo objetivo (agir teleológico), ou do mundo intersubjetivo social (agir regulado por normas), é o mundo “interno” dos agentes que recebe ênfase e a maneira como elementos desse universo são filtrados e levados à experiência social que dá o tom desse modelo de ação. Assim, diferentemente da eficiência e da validade, é a sinceridade o elemento primaz de validação do agir. O conceito central, nessa variante de ação social, é de autorrepresentação, a significar não “um comportamento expressivo espontâneo, mas a estilização da expressão de vivências próprias, endereçadas a espectadores” (HABERMAS, 2012a, p. 165).

O agir comunicativo - modelo de ação que Habermas propõe a partir de uma tripla influência do interacionismo simbólico de Mead, da teoria dos jogos de linguagem do segundo Wittgenstein e da hermenêutica de Gadamer – conta com um grau de reflexividade ausente nos demais e pressupõe uma tripla referência ao mundo, como mundo objetivo, social e subjetivo. No agir comunicativo, por meio do uso da linguagem, atores intercambiam posições e pretensões de validade, orientados à obtenção de um entendimento, que será alcançado de modo cooperativo e com o emprego das três noções de racionalidade acima mencionadas, em grau de mútua articulação. Aqui, a questão da racionalidade transborda do interesse do cientista social, para integrar a perspectiva do próprio ator-participante. Ademais, a linguagem, no agir comunicativo, não é compreendida de maneira unilateral. Explica-se: no

modelo teleológico da ação, a linguagem não é mais do que um dentre outros meios utilizados por agentes para a obtenção de êxito; já no agir regulado por normas, entende-se a linguagem como “um *medium* que transmite valores culturais e sustenta um consenso que simplesmente se reproduz com qualquer ato adicional de entendimento” (HABERMAS, 2012a, p. 183); e, enfim, no agir dramatúrgico a linguagem é reduzida a meio de autoencenação e, assim, fica “assimilada a partir de formas de expressão linguísticas e estéticas” (HABERMAS, 2012a, p. 183). É, reitera-se, apenas no agir comunicativo que a linguagem se refere a um entendimento “não abreviado”, em que os agentes intercambiam externalizações que cuidam, a um só tempo, do mundo objetivo, social e subjetivo. Para avançar em uma definição desse tipo de emprego da linguagem, Habermas lança mão de considerações sobre duas questões:

a) O caráter de ações autônomas: o autor diferencia ações de meras operações (por exemplo, levantar um braço, contar até dez, ou resolver uma equação de primeiro grau seriam operações; ao passo que sinalizar para alguém parar, estabelecer um intervalo de descanso em uma luta de boxe, ou prestar um exame vestibular, seriam ações). As ações de fala, salienta Habermas, “expressam a um só tempo um teor proposicional, a oferta de uma relação pessoal e uma intenção do falante” (HABERMAS, 2012a, p. 185). Os movimentos, seja com impacto causal (um agente intervém no mundo de maneira instrumental), seja com impacto semântico (corporifica-se um significado por meio de exteriorização comunicativa) são elementos de ações, mas ainda não as definem. Da mesma maneira, atuações condizentes com regras pré-determinadas não têm existência em si, mas apenas em um jogo em que a validade de determinados movimentos (seja a gramática e a validade do emprego de uma pontuação, seja o xadrez e o emprego de um movimento em diagonal do bispo etc) não está em questão. As verdadeiras ações autônomas são aquelas que “estão acessíveis a uma crítica sob pontos de vista da verdade, eficiência, correção ou veracidade” (HABERMAS, 2012a, p. 189). Essa constatação é importante para o curso do caminho teórico da teoria do agir comunicativo, pois se vê, aqui, que Habermas entrega à ação comunicativa uma autonomia que não reconhece nos outros modelos de ação.

b) Outro aspecto é relevante para se alcançar o conceito habermasiano de agir comunicativo e o seu primaz papel na obra do autor, a produzir direto e central impacto sobre a democracia deliberativa. Trata-se da referência reflexiva ao mundo por parte dos atores. Ao agirem orientados ao entendimento, os atores não se referem ao mundo diretamente, como nos outros modelos de ação, mas reflexivamente, de modo que não é o observador ou qualquer parâmetro externo quem procura o consenso, medido pelas pretensões universais de validade

à verdade, à sinceridade ou à justiça. Quem o faz são os próprios interlocutores. As interações, no agir comunicativo, são orientadas ao entendimento e se coordenam por ações de fala, mas não se confundem com elas. A objetividade, a intencionalidade e a adequação normativa dos atos de fala são objeto de mútua problematização e fundamentação no agir comunicativo. Este, assim, é o único modelo de ação capaz de explicar as condições em que um mundo naturalizado pela ingenuidade positivista existe; em que os interesses pré-determinados (conferidos arbitrariamente por uma linha de pensamento social de matriz hobbesiana aos indivíduos) podem ser resgatados desde a sua origem e passam a ser objeto de fundamentação racional; e em que as regras e práticas culturais socialmente aprendidas e reproduzidas também podem ser tematizadas, criticadas, racionalizadas e, destarte, ganharem referência ao mundo.

Habermas acredita que a sociologia que o precedeu não se atentou para esse modelo de ação, de modo que, ao explicar a racionalização ocorrente na sociedade ocidental moderna, incorreu em dificuldades que podem ser dirimidas com a terapia pragmática proposta pelo autor. Essas supostas dificuldades, tal como concebidas em Teoria do Agir Comunicativo, são brevemente referidas na próxima subseção.

3.3.4- A Crítica ao Modelo Racional-teleológico da Ação Social: a reposição da teoria weberiana da ação por meio de um aporte pragmático

Habermas, na esteira do pensamento weberiano e do marxismo ocidental que segue de História e Consciência de Classe a Dialética do Iluminismo, associa a compreensão da modernidade e da sociedade ocidental à questão da racionalização social. Nesse fundamental aspecto, referente à própria colocação da problemática orientadora das suas inquietações, não há dúvidas de que o autor em estudo é sobremaneira influenciado pelo prócer da sociologia compreensiva. Ainda além, como as seções posteriores não de elucidar mais claramente, o autor de Teoria do Agir Comunicativo, ao objetar os traços marcadamente hegelianos de Lukács e da primeira geração da Escola de Frankfurt, acaba por, tácita ou expressamente – conforme a situação – ceder mais posições a Weber e distanciar-se mais claramente de Marx e do hegel-marxismo. O primeiro esforço da teoria habermasiana centrada na categoria agir comunicativo, todavia, como indicou o conceito de racionalidade acima abordado e conforme a tentativa de reposição da teoria weberiana da ação – por meio de um arsenal pragmático-universal – discutida nesta seção evidencia, foi de crítica e de superação do que o autor imputou como limites e incompletudes ocorrentes no pensamento do sociólogo nascido em

Erfurt²⁴⁰.

Para contrapor a própria teoria da ação social aos problemas que atribui indiscriminadamente a Weber e ao marxismo de Lukács e dos frankfurtianos²⁴¹, Habermas se antecipa em apresentar a sua leitura quanto ao que seria a teoria weberiana da ação ou, mais precisamente, o que seriam suas duas versões, nomeadamente a (a) “oficial” e a (b) “não oficial”. O autor esclarece a posição weberiana sobre a questão da coordenação de ações a partir da abordagem dessas duas versões, tal como abaixo resumidas.

a) A “versão oficial” da teoria weberiana da ação – e da consequente explicação quanto à coordenação de ações – teria como referência primaz o modelo teleológico. Se em Weber o agir se define por um sentido, este, por sua vez, se prende à intencionalidade do agente quanto à provocação, no mundo, de algum efeito pretendido, na interpretação que Habermas oferta ao autor de *Economia e Sociedade*. O entendimento entre falantes, nesse esquema, não passaria de uma derivação da ação e de seu sentido, uma vez que o fundamental seria “a atuação propositada de um sujeito solitário da ação” (HABERMAS, 2012a, p. 486). É certo que Weber elaborou uma tipologia dos modelos de ação racional em que não há apenas a variante racional-teleológica, mas Habermas identifica na adequação entre finalidades pretendidas por um sujeito e os meios por ele escolhidos o modelo, por excelência, de racionalidade em Weber, conforme se detalha abaixo.

Na ação racional-teleológica, o sentido subjetivo seguiria da eleição dos meios para o alcance, segundo um controle consequente, dos fins que, por sua vez, seriam escolhidos com base em valores. Esse seria o modelo completo, pleno, da racionalidade do agir no autor com quem e contra quem Habermas dialoga ao desenvolver a ideia de racionalidade comunicativa. No agir racional-valorativo, uma prática consequente (responsável) já não estaria presente; no agir passional, haveria apenas meios e fins, mas o horizonte valorativo e as consequências já faltariam ao senso subjetivo da ação e; por fim, sequer os fins integrariam o residual (não moderno) modelo do agir tradicional. Nessa “versão oficial”, a racionalidade em seu grau mais elevado seria a do agente que, com base em valores, opera no mundo de modo a alcançar, eficientemente, os fins pretendidos. Os fundamentos de validade, então, são

²⁴⁰ A arquitetura dessa crítica é a seguinte: “A crítica habermasiana a Max Weber está direcionada, desde o início, através da reconstrução da problemática da racionalidade e da racionalização, para uma interpretação alternativa da modernidade” (SOUZA, 1997, p. 105).

²⁴¹ A leitura habermasiana sobre o marxismo ocidental será discutida adiante. Desde logo, todavia, é pertinente apresentar-se o tom da crítica tecida pela teoria do agir comunicativo ao alvo comum identificado em Weber e na crítica da razão instrumental, assim condensando nas palavras de M. Löwy: “... a crítica de Habermas dirige-se ao mesmo tempo a Weber, a Lukács e à Escola de Frankfurt, já que esses últimos estão só retomando por conta própria o diagnóstico weberiano, radicalizando-o num contexto marxista” (LÖWY, 1999, p. 83).

estritamente a verdade e a eficácia. Racionalização social, portanto, equivale ao desenvolvimento e à extensão da estruturas do agir racional teleológico para os mais distintos âmbitos da vida humana. Habermas lembra, ainda, que “Weber não aborda aqui a relação social” (HABERMAS, 2012a, p. 489).

b) Sob o diagnóstico de que “a ‘versão oficial’ é conceitualmente tão estreita que nesse âmbito só se podem julgar ações sociais sob o aspecto da racionalidade teleológica” (HABERMAS, 2012a, p. 494), avança-se para uma consideração acerca da versão “não oficial” da teoria weberiana da ação. Nesta, detecta Habermas, já comparece um tratamento sobre a questão da coordenação das ações, o qual se apoia sobre os interesses dos agentes ou, ainda, sobre um comum acordo normativo. Dessas duas possibilidades, desdobram-se as ideias de ordem econômica (associada ao imbricamento fático de interesses) e de ordem jurídica (associada ao reconhecimento de pretensões de validade normativas). Sob essas premissas, Habermas chega a vislumbrar a possibilidade de se edificar uma tipologia da ação social baseada em dois critérios, nomeadamente o tipo de coordenação social e o “grau de racionalidade da relação social estabelecida” (HABERMAS, 2012a, p. 492). Seguindo esse caminho, a coordenação obtida por força do alinhamento de interesses seria menos racional quando alcançada conforme a reprodução de hábitos ou usos e mais racional quando associada às formas do agir estratégico, das quais as “relações modernas de comércio” (HABERMAS, 2012a, p. 492) seriam um emblemático exemplo. Já a coordenação de ações obtida por mecanismos de reconhecimento comum da validade normativa seria de menor racionalidade quando tradicional (comunitária) e de maior carga racional quando pós-convencional (social).

Aparentemente generoso com Weber e com a complexidade do seu aporte quanto ao agir em sociedade e sua relação com diferentes critérios de validação racional, Habermas retoma o tom crítico e pondera que “embora Weber chegue a discernir entre comum acordo ligado à tradição e comum acordo racional, é insatisfatória sua explicação deste último” (HABERMAS, 2012a, p. 493). É esta alegada dificuldade na obra weberiana que a proposta de uma teoria do agir comunicativo, fruto das inquietações de um autor que elevou à categoria de definição essencial da humanidade a desinteressada conversa entre proprietários liberados das necessidades materiais, ambiciona suprir.

A chave para essa crítica à teoria weberiana da ação social (em ambas as versões) reside na clivagem habermasiana entre agir orientado ao êxito e agir orientado ao entendimento. Habermas explica que, em oposição a Weber, a sua distinção entre o agir social estratégico e

o comunicativo não é apenas analítica, centrada em diferentes ângulos para se observar uma mesma ação, mas vai além, tendo em vista que “ou os participantes assumem uma atitude orientada pelo êxito ou assumem uma atitude orientada pelo entendimento” (HABERMAS, 2012a, p. 496). O objetivo a se alcançar por meio dessa diferenciação, que vai buscar os seus fundamentos em um diálogo crítico com a teoria dos atos de fala de Austin, reside na delimitação da especificidade do agir comunicativo e, por conseguinte, na justificação da tese de que, inobstante o reconhecimento da premissa de que a estrutura de toda ação é teleológica, o agir comunicativo não pode ser reduzido a um agir teleológico.

Primeiramente, Habermas pontua a distinção entre entendimento e concordância fática. Aquele exige um acordo baseado em convicções, antes de uma simples compatibilidade observável exteriormente entre diferentes agentes. Nos dizeres do autor, “[m]eu objetivo não é a caracterização empírica de disposições comportamentais, mas a apreensão de estruturas gerais de processos de entendimento” (HABERMAS, 2012a, p. 497). É a atitude dos atores (disposição para a submissão a argumentos), antes do meio escolhido para a ação (por exemplo, linguagem ou força física) o que designa a distinção entre agir orientado ao entendimento e agir orientado ao êxito²⁴². De modo mais preciso, tem-se que todo agir orientado ao entendimento se vale do *medium* da linguagem e, ainda mais, que a forma originária de uso desta se dá nesta variante do agir. Ocorre, porém, que há outras possibilidades -derivadas, parasitárias – de uso da linguagem, as quais, adverte Habermas, submetem-se ao modelo teleológico da ação. Quando, por exemplo, um ator se apresenta na televisão e, sorridente, declara “eu amo muito tudo isso e me sinto pleno e feliz ao saborear os sanduíches Delta”, não há dúvidas de que o *medium* daquele agir social foi a linguagem, mas, igualmente, fica evidente que a racionalidade dessa ação se condiciona ao efeito causado no mundo (derivado, pois, da troca linguística enquanto tal) antes do intercâmbio de

²⁴² Deve-se notar, a propósito, que inúmeras práticas hodiernamente incorporadas à política deliberativa, tal como mencionadas na seção 1.3.1 do primeiro capítulo, seriam mais precisamente anti-habermasianas (ou weberianas), do que, como costumam se definir, extra-habermasianas. A ideia de “força não coerciva do melhor argumento” como sustentáculo da validação de normas e políticas está com tal intensidade atada à teoria do agir comunicativo, que não parecem possíveis remendos em sua arquitetura quanto à relação entre agir social, racionalidade e coordenação de ações, apenas para torná-la mais palatável à realidade dos Estados capitalistas contemporâneos. A perda de um mínimo de rigor ou coerência devidos a um discurso teórico sobre a política é a inevitável consequência do realismo weberiano, paradoxalmente auto-proclamado deliberacionista, presente em textos como o de Mansbridge et. al (2009), em que se tenta “ampliar” a democracia deliberativa para práticas como a seguinte: “*Incompletely theorized agreements* originate with conflicting opinions on the common good and conclude with participants agreeing on a single outcome, but for different reasons” (MANSBRIDGE et. al., 2009, p. 7). Ora, a tese de que a noção de deliberação pública pode se enquadrar em um uso derivado da linguagem carrega o incontornável efeito colateral de subtrair do modelo democrático em questão quaisquer elementos analíticos precisos que o permitam se distinguir de apreensões alternativas ou rivais.

fundamentos para pretensões de validade defendidas por atores racionais. É em Austin que Habermas vai buscar as pistas para erigir uma diferenciação sólida, tanto teórica como filosoficamente, para essas duas possibilidades.

Da teoria dos atos de fala do supracitado filósofo extrai-se a diferença entre os atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. No ato locucionário, o falante “expressa estados de coisas”, “diz algo” (HABERMAS, 2012a, p. 500), a exemplo de quem afirma “chove há trinta dias em Buenos Aires”. No ato ilocucionário, o falante não apenas exterioriza algo, mas “executa uma ação ao dizer algo” (HABERMAS, 2012a, p. 500), como ocorre com quem diz “comprometo-me, por meio desta declaração, em cumprir rigorosamente os prazos acadêmicos da minha instituição”. Já no ato de fala perlocucionário, o falante causa um efeito em seu ouvinte por intermédio da sua expressão, de modo que a fala é um ato subordinado ao alcance de alguma finalidade por ela apenas desencadeada, como na situação em que X adverte Y sobre a existência de aparições fantasmagóricas no cemitério da cidade, como meio de, por um interesse qualquer, despertar neste um receio quanto a comparecer ao local. Na síntese de Habermas, “os três atos que Austin distingue podem ser caracterizados, portanto, com as seguintes palavras-chave: dizer algo; agir enquanto se diz algo; realizar algo por meio de se estar agindo enquanto se diz algo” (HABERMAS, 2012a, p. 501).

A teoria da ação comunicativa não se filia integralmente à formulação de Austin, porquanto esta entende que as perlocuções, quando exitosas, pressupõem uma anterior ilocução, ou seja, compreensão por parte do ouvinte em quem se pretende ocasionar determinado efeito por intermédio da fala. Austin concentrou os seus estudos sobre a prática da comunicação enquanto tal, antes de associá-la à temática da coordenação de ações sociais. Habermas, ao formular a noção de agir orientado ao entendimento, pondera sobre o modo como a clivagem ilocução/perlocução pode obscurecer uma abordagem deste último tema, ao tempo em que, na ocorrência do efeito estratégico esperado do ato perlocucionário, soçobra o entendimento legítimo próprio da ilocução. Isso se deve à ideia de que “o falante só pode almejar objetivos perlocucionários quando engana seu parceiro no que se refere a estar agindo de maneira estratégica” (HABERMAS, 2012a, p. 509). A ação social cuja racionalidade é diversa daquela conhecida em Weber e que dá o tom da proposta habermasiana – o agir comunicativo – seria aquela em que todos os participantes estariam engajados em relações coordenadas apenas com vistas à obtenção de efeitos ilocucionários. É pertinente a citação do seguinte trecho:

... inclui no agir comunicativo as interações mediadas pela linguagem nas quais todos os participantes buscam atingir efeitos ilocucionários, e tão somente fins como esses. Ao contrário, considero agir estratégico mediado pela linguagem as interações em que ao menos um dos participantes pretende ocasionar com suas ações de fala efeitos perlocucionários em quem está diante dele. (HABERMAS, 2012a, p. 510).

A definição acima ainda precisa ser lapidada, em especial para as suas ulteriores consequências no campo da teoria política. Há atos de fala ilocucionários que, compreendidos sob o prisma da coordenação das ações sociais, não preenchem os requisitos esperados do agir comunicativo. Por exemplo, quando A dá uma ordem O a P, advertindo a este que o seu descumprimento implicará uma sanção S e P, por seu turno, demonstra compreensão do preciso conteúdo de O e do que deve fazer, sob pena de se submeter a S, ocorre uma prática ilocucionária. Não ocorre, entretanto, agir comunicativo, uma vez que, lembra Habermas, “os falantes podem, sem restrições, perseguir fins ilocucionários utilizando imperativos autênticos ou exortações não normalizadoras e, não obstante, agir de maneira estratégica” (HABERMAS, 2012a, p. 529). Mas qual seria a diferença – ou, o que realmente importa, qual o critério para se estabelecer a diferença – entre uma perseguição de fins ilocucionários em uma ação estratégica e em uma ação comunicativa? Para resolver esta questão, o autor em análise se vale da distinção entre pretensões de poder e pretensões de validade.

Atos ilocucionários que exteriorizam pretensões de poder estampam ações estratégicas. Ilocuções irrestritas que exteriorizam pretensões de validade dizem respeito às ações comunicativas. Reivindicar a validade de uma pretensão é, com efeito, diferente de fundamentá-la com a ameaça de uma sanção, ou sob o chamariz de um prêmio. A validade pode ser criticada, precisa ser fundamentada e deve estar sempre pronta a se ancorar em razões. Como visto acima, no agir comunicativo a validade das pretensões deve, sempre, estar pronta para se fundamentar em referência a três mundos, quais sejam, o objetivo, o social e o subjetivo. Por exemplo, alguém pode reconhecer a validade normativa em tese a um comando “faça silêncio”, mas este não estará validado enquanto não se atribuir sinceridade a quem determina o comando, pois o ouvinte pode retrucar “você está brincando ou devo mesmo fazer silêncio”? No mesmo sentido, um ouvinte pode admitir a verdade da minuciosa narrativa de um crime no noticiário da TV, mas entender essa ação social praticada por meio da linguagem como uma inválida ofensa à norma do respeito à dignidade das vítimas e dos autores de crimes. No agir comunicativo, portanto, cada ato ilocucionário deve poder lastrear a sua validade quanto ao plano da veracidade, da verdade e da correção normativa. Nessa

tríade encerram-se os elementos universais para a fundamentação da pretensão de validade para um ato de fala.

Ressai dessa linha de entendimento um questionamento sobre qual é o fundamento da veracidade, da verdade e da correção normativa, à falta de um lastro metafísico. É aqui que o autor apresenta pela primeira vez as linhas gerais de uma categoria fundamental para a sua teoria da ação social construída em oposição a Weber: o mundo da vida. Este encerra o pano de fundo, o cenário em que se dão as relações sociais e é nesse repositório que o fundamento (que, citando Wittgenstein, Habermas declara não precisar fundamentar a si mesmo) de validade das pretensões de sinceridade, justiça e verdade será encontrado. É nesse mundo da vida que opera a racionalidade própria ao agir comunicativo, de modo que ocorrem ali processos de racionalização social que “[se] concretizam mais nas estruturas do mundo da vida conhecidas implicitamente, e não nas orientações da ação conhecidas de maneira explícita, como propunha Weber” (HABERMAS, 2012a, p. 581).

Habermas propõe um giro quanto à questão weberiana da racionalização social, de modo que essa não fica contida na racionalização passível de detecção sob a perspectiva do observador da sociedade e relacionada aos processos de agir orientado ao êxito. Nas palavras do próprio autor “racionalização social (...) não significa difusão de um agir racional-teleológico, nem transformação de campos do agir comunicativo em subsistemas do agir racional-teleológico” (HABERMAS, 2012a, p. 585). Weber não teria se dado conta, segundo o juízo do filósofo em discussão neste capítulo, dos processos de racionalização do mundo da vida, em meio aos quais o acordo prescrito cede terreno àquele que se alcança por meio da comunicação. A lacuna atribuída ao pensamento de Weber e a chave para uma teoria crítica da sociedade estaria na virada – ampara na teoria da argumentação, na pragmática e na hermenêutica – para a compreensão da coordenação social também sob a perspectiva do participante e relacionada aos processos de agir orientado ao êxito, tal como estruturados segundo ações ilocucionárias irrestritas que reclamam para si validade (verdade, veracidade e adequação normativa) a partir do substrato informal presente no mundo da vida, conceito que adiante será abordado de maneira mais detida. A mesma estrutura da crítica a Weber é aproveitada por Habermas para objetar o marxismo de Lukács e dos primeiros frankfurtianos. Esse é o tema da subseção seguinte.

3.3.5 – Uma tentativa de superação da crítica da razão instrumental: a leitura habermasiana sobre a relação entre reificação e racionalização no marxismo ocidental

Na esteira da crítica à teoria weberiana da ação social e da racionalização, acima sintetizada, Habermas avança para mirar sobre os seus antecessores na teoria crítica, de Lukács a Adorno. O ponto de partida dessa empreitada é a noção de que há “convergências entre a tese weberiana da racionalização e a crítica da razão instrumental” (HABERMAS, 2012a, p. 593)²⁴³. Com efeito, Habermas nota que Horkheimer - e, de um modo mais geral, o pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt - aceitam as teses weberianas da perda de sentido e da perda de liberdade nos processos de racionalização que acompanham a modernidade capitalista. Esse seria um relevante solo comum entre as duas linhas em questão, conforme abaixo se pormenoriza.

A ideia weberiana da perda de sentido é, segundo a maneira como o livro *Teoria do Agir Comunicativo* concebe Weber e Horkheimer, “deduzida a partir do processo de racionalização cultural” (HABERMAS, 2012a, p. 602). Na abordagem dessa questão identificam-se importantes acordos entre os supracitados pensadores alemães no que tange aos respectivos diagnósticos de época, com destaque para o seguinte: a) Habermas atribui à caracterização de Weber e de Horkheimer sobre a modernidade algo como a identificação de uma crítica imanente como traço constitutivo da racionalização: “a credibilidade das imagens de mundo metafísicas e religiosas é acometida por um processo de racionalização ao qual elas mesmas devem seu surgimento” e, nessa medida, “a crítica do esclarecimento à teologia e à ontologia é... discernente e irreversível por razões internas” (HABERMAS, 2012a, p. 601); b) o processo de racionalização, já na fase de crítica às apreensões religiosas e míticas, compreende uma subjetivação da fé e do saber; c) a razão subjetiva passa a se ancorar apenas na autopreservação, de tal sorte que os fundamentos da fé subjetiva, enquanto tais, não podem ser racionalizados e; d) daí ressaí a perda de sentido, que revela a base irracional dos processos de racionalização, já que a separação entre ciência (sem referência à prática comunicativa e vinculada ao agir racional-teleológico), arte e moral (acopladas a pretensões de verdade proposicional e, assim, separadas), “não pode ser considerada pura e

²⁴³O nexos entre a racionalização weberiana e o modo como a definição de Lukács para reificação fora apropriada pelo pensamento frankfurtiano é assim sintetizado, em uma leitura crítica do legado de Weber sobre Horkheimer e Adorno, por Juarez Guimarães: “Através do conceito de reificação altamente hipostasiado, até as zonas mais íntimas da personalidade no mundo contemporâneo foram simplificadamente assimiladas à coisificação gerada pelo mundo mercantil. Pelo menos no último Horkheimer, tal determinismo societário apresentar-se-ia em registros bastante assemelhados à inelutável mecanização e desencantamento do mundo teorizados por Max Weber. Este determinismo societário expressa-se particularmente na negação ou desvalorização da política” (GUIMARÃES, 1999, p. 170).

simplesmente racional, ainda que essa cisão remonte a processos de aprendizagem e à razão” (HABERMAS, 2012a, p. 602).

Quanto à tese weberiana da perda de liberdade (dedutível a partir de processos de racionalização social), Habermas propõe que Weber e Horkheimer também adotariam uma visão comum, apesar de que aquele a conceberia em termos de teoria da ação e este segundo em termos preponderantemente psicanalíticos. Assim, em Teoria do Agir Comunicativo confere-se à primeira geração da Escola Hegeliana de Frankfurt um acordo com o pensamento weberiano quanto ao deslocamento de um agir orientado segundo valores, próprio ao ascetismo protestante, em direção à “liberação da subjetividade ante as determinações da racionalidade moral-prática” (HABERMAS, 2012a, p. 605). O autor em destaque neste capítulo vai ainda além em sua interpretação direcionada à detecção de liames entre o sociólogo nascido em Erfurt e a primeira teoria crítica do *Institut für Sozialforschung* na versão dos escritos de Horkheimer: ambos teriam laborado sobre a premissa dos “fundamentos religioso-ascéticos do agir economicamente racional dos empresários capitalistas” (HABERMAS, 2012a, p. 603), ou de que a ética protestante, guiada por princípios, é o “fundamento da reprodução cultural e da independência pessoal” (HABERMAS, 2012a, p. 603)²⁴⁴.

Desde aqui, fica desvelada uma notável limitação na paráfrase habermasiana dos autores em tela, a justificar o emprego, por Colliot-Thelène, da tão forte quanto precisa expressão “torções de leitura” para se referir à maneira como Habermas lida com o pensamento de Weber, de Marx e do marxismo. A objeção da autora merece ser considerada, em especial quando salienta que não é possível, com Weber, proceder-se a uma “atribuição às representações normativas de uma função motora na emergência de estruturas sociais novas” (COLLIOT-THELÈNE, 2001, p. 55). Thelène chama a atenção para o trecho conclusivo de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Ali, de fato, Weber é claro ao expor que a ascese protestante, que realmente contribuiu para plasmar a sociedade moderna, foi “por sua vez influenciada, em seu vir-a-ser e em sua peculiaridade, pelo conjunto das condições sociais e culturais, também e especialmente as econômicas” (WEBER, 2004, p. 167), para, logo adiante, arrematar que não tivera a intenção de “substituir uma interpretação causal unilateralmente 'materialista' da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral” (WEBER, 2004, p. 167). Ao derivar da conduta ascética do protestante um tipo de

²⁴⁴As traduções em inglês e em espanhol da obra se referem à palavra “fundamento”, acima transcrita, como, respectivamente, “basis” e “base”.

agir que, paulatinamente, autonomiza-se e engendra as formas da ação teleológica próprias à modernidade, Habermas parece não processar a complexidade e a fartura de nuances no pensamento weberiano. Isso produzirá consequências no decorrer da exposição de sua teoria do agir comunicativo, em especial, por efeito reflexo, no que concerne a uma apressada refutação do “economicismo” marxiano e marxista e na afirmação de uma, por assim dizer, teoria política determinista em que a mecânica relação entre base e superestrutura presente no marxismo vulgar do Diamat será apenas invertida. Antes de se chegar a esse ponto, contudo, é preciso prosseguir-se na abordagem habermasiana sobre a corrente de ideias que segue de Lukács a Adorno.

O “mundo administrado” adorniano equivaleria à “jaula de ferro” weberiana. Em ambos os casos, faltaria uma motivação ou lastro racional-objetivo para a ação humana que, entregue à racionalidade formal (é dizer, teleológica), não poderia ser livre. Sob a linha da teoria da ação (Weber) identifica-se um quadro em que as máquinas burocráticas assumem o papel do juízo racional-valorativo. De uma perspectiva mais psicanalítica, Habermas encontra em Horkheimer o diagnóstico de uma época em que “[o]s sujeitos precisam orientar-se cada vez menos de acordo com seu superego e têm de adaptar-se cada vez mais aos imperativos de seu entorno” (HABERMAS, 2012a, p. 606).

É certo que Habermas não classifica Weber como um frankfurtiano *avant la lettre*, mas é, ao contrário, bastante cuidadoso em explicar o rumo próprio adotado por Horkheimer e Adorno (estes são os principais interlocutores da teoria crítica em Teoria do Agir Comunicativo, diferentemente de Técnica e Ciência como Ideologia, texto em que Marcuse é a referência central) a partir do conceito de reificação que herdaram de Lukács, além de discutir em detalhes a aporia em que, segundo Habermas, acabaram por incorrer. É assim que, logo após se referir às teses da perda de sentido e da perda de liberdade, Habermas prossegue para lidar com a noção de reificação no pensamento do referido marxista húngaro.

O capítulo de título A Reificação e a Consciência do Proletariado, inserido em História e Consciência de Classe, maneja a ideia – de matriz weberiana – da racionalização. Lukács, como marxista, procura explicá-la de maneira alternativa, fiel à leitura mais nitidamente hegeliana que oferece ao materialismo histórico. Nessa linha, tem-se que o processo de separação entre valor de uso e valor de troca, no contexto da sociedade dos produtores de mercadoria, impacta severamente a dimensão humana. O ser dividido entre a sua subjetividade e a necessidade de vender o seu tempo como quantidade abstrata se vê ao um só tempo como singularidade concreta e abstração quantitativamente expressável. Ao

transformar o seu próprio tempo de vida em mercadoria, o proletário²⁴⁵ se submete a um processo de coisificação, que seria o anverso do fenômeno da racionalização. O quadro que o léxico weberiano chamou de perda de sentido e de perda de liberdade corresponde a um conjunto de fenômenos que podem, então, se explicar com base nos elementos críticos já consignados por Marx em *O Capital*. A partir desse referencial, descobre-se que o cálculo, a administração do tempo com referência na produção e a subtração da subjetividade em favor da otimização (sob o critério do incremento de produtividade) da mercadoria inscrita no trabalho são o motor e o sentido da racionalização. Como afirma Lukács:

[s]e perseguirmos o caminho desenvolvido pelo processo de trabalho desde o artesanato, passando pela cooperação e pela manufatura, até a indústria mecânica, descobriremos uma racionalização continuamente crescente, uma eliminação cada vez maior das propriedades qualitativas, humanas e individuais do trabalhador (LUKÁCS, 2003, p. 223).

Essa racionalização, explicada pela conversão da vida humana em coisa a se vender no mercado e, por esse mecanismo, indispensável à marcha do modo de produção capitalista, seria, na verdade, limitada, irracional, dado seu caráter estritamente formal, explica Lukács. É importante notar que a diferenciação social, coerentemente, também se revela como um desdobramento das relações de produção no capitalismo, segundo o pensamento do marxista húngaro, para quem “com a especialização do trabalho, perdeu-se toda a imagem da totalidade” (LUKÁCS, 2003, p. 228). A partir daqui, o autor começa a encontrar a chave para uma saída da racionalização reificante própria ao capitalismo. O desvelamento das contradições imanentes ao modo de produção, por uma via racional de ordem hegeliana, coincidiria, no âmbito da práxis, à consciência de classe do proletariado. Esta classe poderia, então, resgatar a hipoteca do ponto de vista da totalidade, perdido na cisão entre vida humana e trabalho abstrato (ou, ainda antes, entre valor de uso e valor de troca). Habermas, já anteriormente à abordagem das retificações apresentadas pela teoria crítica ao pensamento de Lukács, antecipa-se em identificar nesse autor um idealismo objetivo hegeliano que não poderia se sustentar, no contexto do qual demandou-se da filosofia a dupla – e hercúlea – tarefa de “dominar a noção de totalidade, hipostasiada como ordem mundial” e, ademais, a de

²⁴⁵ A separação entre o trabalhador e o seu tempo de vida como forma abstrata a ser quantitativamente apreciada é a forma geral da reificação a que corresponde a racionalização capitalista. Daí a referência ao trabalhador. Lukács, entretanto, esclarece que essa estrutura se comunica a toda a sociedade, donde se conclui que, no capitalismo, não há emancipação para ninguém. Confirma-se: “essa estrutura unitária exprime-se justamente pelo fato de que os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, por outro lado, intensificada” (LUKÁCS, 2003, p. 222).

“processo histórico mundial, o desenvolvimento dessa totalidade por meio de uma práxis autoconsciente por parte dos que puderem ser esclarecidos pela filosofia sobre seu papel ativo no processo de autorrealização da razão” (HABERMAS, 2012a, p. 626).

Das supostas aporias ocorrentes na tentativa frankfurtiana de superação dessa incursão operada por Lukács, tal como lido por Habermas, em um “idealismo objetivo”, ele derivará sua última despedida do marxismo, que segue a bandeira de uma mudança paradigmática na teoria social. É relevante, portanto, discutir-se o modo como o livro *Teoria do Agir Comunicativo* concebe o pensamento frankfurtiano – em especial o de Horkheimer e Adorno – em relação à apropriação crítica da questão lukácsiana da reificação.

Segundo Habermas, os frankfurtianos precisaram de rever a teoria da reificação de Lukács, por força do seguinte: 1) sob o aspecto histórico, tiveram de lidar com o malogro da revolução proletária mundial e; 2) sob o aspecto filosófico, tiveram de enfrentar o problema do idealismo objetivo hegeliano presente em Lukács. Em função desses problemas, a primeira geração da teoria crítica de Frankfurt teve de; 3) levar a reificação a um plano ou ponto anterior à modernidade; 4) o que trouxe problemas, como a negação de referências à práxis por parte da teoria e a delegação à arte da representação de uma razão que passa a ser evocada apenas indiretamente, o que levaria à conclusão, Habermasiana, de um (5) esgotamento do paradigma da filosofia da consciência.

Quanto a “1”, Habermas se limita a expor – e endossar – a desesperança frankfurtiana diante dos horrores do chamado totalitarismo. O autor aceita, assim, a história do presente elaborada por seus antecessores, de modo a fazer coro ao entendimento, já discutido nas seções anteriores deste capítulo, de que o avanço das forças produtivas não engendraria, por si só, condições de revolução social. É certo que o balanço histórico de Horkheimer e de Adorno pode ser revisto e criticado sob inúmeros aspectos²⁴⁶, mas é igualmente correto constatar que os autores não se encontravam a uma distância segura do stalinismo e do nazismo que, compreensivelmente, influenciaram, sobremaneira, como referências negativas, as suas trajetórias filosóficas²⁴⁷. Outro é o cenário na década de 80 do século XX, quando

²⁴⁶Confira-se, a propósito, o capítulo de Juarez Guimarães sobre os problemas, ocorrentes na teoria crítica frankfurtiana, atinentes aos traços deterministas invertidos, que irrompem da crença acrítica no triunfo da revolução (determinismo histórico) para um desolamento que conformou “um quadro histórico angustiante de perversão de qualquer noção linear de progresso”, diagnóstico próprio a um “rígido determinismo societário” (GUIMARÃES, 1999, p.169-170).

²⁴⁷Perry Anderson foi quem melhor contou a história do amplíssimo conjunto de ideias que veio a se albergar sob a categoria marxismo ocidental. São conhecidas as críticas do autor às limitações – o próprio nome “ocidental” já atentaria contra a universalidade esperada do marxismo – desse pensamento, o que não o impede de reconhecer tanto os méritos quanto (o que é relevante aqui) a pressão dos dramas históricos sobre o rigor do pensamento acadêmico. Anderson correlaciona positivamente as “tragédias” do stalinismo e do fascismo com o

Teoria do Agir Comunicativo aparece. Sobre as últimas cinzas do fascismo já caíam os cravos da Revolução de Portugal de 1974, as burocracias stalinistas já se abalavam em direção à derrocada – conduzida por revoluções populares – que teria lugar entre o final daquela década e o início da seguinte e, avançando-se para os dias atuais, no contexto dos quais Habermas não retificou sua leitura sobre o pessimismo frankfurtiano, o capitalismo continua a semear crises e os protestos proletários²⁴⁸ insistem em desautorizar as generalizações indutivas e as hipóteses hiperbólicas compreensivelmente fundadas sob a peculiar tensão do tempo que Victor Serge chamou de meia noite no século XX.

Desmentir a crítica à reificação e sua superação por meio da aposta na consciência de classe de proletariado com base na derrota das revoluções europeias no início do século passado é o tipo de generalização histórica que pode, sob tão simplório método, desqualificar qualquer ideia humana e condenar o gênero ao mais profundo pântano relativista. Por exemplo, poder-se-ia desqualificar o liberalismo democrático com base na constatação de que a Carta Magna de João Sem Terra vigorou por menos de um mês quando originalmente firmada com os barões em 1215 (ínterim inferior à Comuna de Paris), a Revolução Francesa incorreu em tortuosos caminhos como o terror e Napoleão (este último não menos traumático do que o stalinismo) e o projeto de humanidade liberal nunca conseguiu, sequer em sua limitada e precária forma europeia, se internacionalizar, como o demonstram, por exemplo, os rumos da sempre esquecida – e em grande medida excepcional - revolução haitiana. Em suma, trata-se de um indutivismo que, por si só, nada autoriza em termos de conclusões com alcance minimamente mais amplo.

Quanto ao elemento acima referido em “2” e aos desdobramentos da teoria crítica de primeira geração que dele seguiriam, é preciso decompor-se os principais aspectos de que se constitui a leitura de Habermas sobre os autores com cuja obra discute, para então identificar-se o teor da alegada aporia no caminho filosófico que trilharam e, enfim, a via que a teoria do agir comunicativo pretende percorrer para superá-la.

insulamento acadêmico e o pessimismo obstinado dos autores associados a esse campo (cf. ANDERSON, 2004).

²⁴⁸ A universidade e os intelectuais em sua maioria ainda não notaram, por exemplo, que em 2012 organizou-se uma fortíssima greve coordenada entre países europeus. No Brasil, apenas o historiador Valério Arcary, não por acaso um ativista, deu ao episódio sua real dimensão: “O dia de greve geral unificada de 14 de novembro de 2012 em Portugal, Grécia e Estado Espanhol, com ações simultâneas como a greve metalúrgica na Itália e outras, seja qual for a sua dimensão e repercussão imediata, entrará para a história como um novo momento do internacionalismo. Nada remotamente semelhante já aconteceu, e isso diz tudo.” (ARCARY, 2012). Enquanto o ativismo internacional proletário dá-se a feitos inéditos e ineditamente ousados, como reação a uma crise do capitalismo, a teoria social de autores como Habermas permanece ancorada na premissa anacrônica de que o stalinismo e o fascismo desautorizam a crença na revolução e, assim, vai buscar nas “elites políticas europeias” a saída para a crise do capital, como o frankfurtiano tem efetivado ultimamente. Esse ponto será retomado nas conclusões.

A crítica ao “idealismo objetivo” se inicia pela constatação de que a modernidade, em sua fase atual, define-se como época do ocaso da razão objetiva, em favor da razão formal, equivalente conceitual para razão instrumental ou subjetiva. Ocorre que o pensamento racional-objetivo não poderia ser simplesmente restabelecido, sequer por via dialética, uma vez que teria caído em função dos seus próprios – e irremediáveis – deméritos. Nas palavras de Horkheimer:

el paso de la razón objetiva a la subjetiva no fue precisamente una causalidad; el proceso de evolución de las ideas no puede reorientarse arbitrariamente en sentido contrario en un momento determinado. Si la razón subjetiva disolvió, bajo la forma de la ilustración, la base filosófica de las convicciones fideístas que habían sido parte esencial de la cultura occidental, ello fue posible porque esta base se había revelado como demasiado débil²⁴⁹ (HORKHEIMER, 2002, p. 92).

O resgate das filosofias objetivas em tempos de triunfo da razão instrumental – a exemplo do budismo ocidental e da ioga – seria, ironicamente, um emprego para uso subjetivo (logo, como meio) de supostos fundamentos racionais dos fins, da objetividade. A impossibilidade de resgate da razão objetiva não é menos estarecedora do que a obstrução dos caminhos quanto a qualquer superação, por via imanente, do caráter reificante da razão subjetiva/formal/instrumental. Horkheimer e Adorno, em oposição a Lukács, veriam na reificação, segundo Habermas, uma forma “não apenas do contexto histórico específico relativo ao surgimento do sistema econômico capitalista, mas até mesmo da dimensão das relações inter-humanas em geral” (HABERMAS, 2012a, p. 653).

Na primeira geração da teoria crítica, em especial no pensamento de Adorno e Horkheimer, encontra-se uma gênese da reificação humana e de sua relação com a racionalidade na própria – e longínqua, na história do gênero – prática de controle da natureza ancorada sob um ânimo de autopreservação. A sujeição da natureza – outrora vista com ares emancipatórios e assimilada à ideia de avanço das forças produtivas – carregaria em si a sujeição de humanos sobre humanos e, daí, a prevalência da razão subjetiva, calculadora, reificante. Uma vez mais, é pertinente reproduzir-se a literalidade das palavras de Horkheimer:

²⁴⁹“A passagem da razão objetiva à subjetiva não foi precisamente uma casualidade; o processo de evolução das ideias não pode reorientar-se arbitrariamente em sentido contrário em um momento determinado. Se a razão subjetiva se dissolveu, sob a forma do iluminismo, a base filosófica das convicções fideístas que haviam sido parte essencial da cultura ocidental, isso foi possível porque essa base havia se revelado como demasiadamente débil.” (tradução minha)

En el proceso de su emancipación el hombre comparte el destino de todo el resto de su mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana quanto extrahumana²⁵⁰ (HORKHEIMER, 2002, p.116).

A emancipação estaria, então, inelutavelmente condenada à dominação e a razão não reuniria meios para se desvencilhar da reificante sina de se conformar como racionalidade formal. Este não é o lugar para se pormenorizar os caminhos de Horkheimer e Adorno, seguindo-se até as hodiernas controvérsias no âmbito da filosofia inspirada na teoria crítica, percorridos sobre as trilhas que vão da denúncia do pensamento identitário, seguindo-se pela crítica da razão instrumental e chegando-se à relação entre dominação do meio com autodomação humana. É suficiente, para se entender a maneira como Habermas labora em sua inédita filosofia, contentar-se com os elementos até aqui expostos, somados à constatação, na maneira como Habermas lê os primeiros frankfurtianos, do seguinte: i) a impossibilidade de se retroceder à razão objetiva; ii) o caráter reificante da razão formal e; iii) a identificação de uma reserva da intersubjetividade residente na prática mimética, a qual, todavia, é “vista como mero oposto da razão, como impulso” (HABERMAS, 2012a, p. 671).

Habermas quer reabilitar a razão e entende que tal mister coincide com o escopo crítico de se reafirmar caminhos possíveis para a emancipação humana. Antes de se conhecer as opções do autor para desobstruir a via que entendeu bloqueada no âmbito da crítica da razão instrumental, é recomendável que se indiquem, mesmo que especulativamente, as linhas que o autor optou por não seguir ou, o que é mais grave, esteve entre ignorar ou discutir apenas perfunctoriamente.

a) A narrativa da autopreservação como *leitmotiv* da história humana: Habermas poderia ter criticado, na gênese da aporia frankfurtiana, a premissa – liberal – da autopreservação como elemento que acompanha e dita o ritmo da história humana. Do Hegel lido por Kojève (para quem o ser humano é precisamente o que está disposto a arriscar a própria existência física²⁵¹), seguindo-se pelo ser que padece na antropologia do jovem Marx, havia inúmeros caminhos que permitiriam afastar, na raiz, a ideia de manipulação da natureza como

²⁵⁰ “No processo da sua emancipação o homem compartilha o seu destino com todo o resto do mundo. O domínio da natureza inclui o domínio sobre os homens. Todo sujeito tem que participar da subjugação da natureza, tanto humana quanto extrahumana” (tradução minha).

²⁵¹ Confira-se: “O homem confirma-se como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo (...) Falar da origem da consciência de si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento” (KOJÈVE, 2002, p. 14).

fenômeno de ordem análoga aos desígnios de um rato quando persegue um queijo.

b) Por não ter revisto essa premissa hobbesiana-lockeana, Habermas tampouco foi capaz de discutir a equiparação entre atividade produtiva (trabalho) e ação instrumental, como se abordou anteriormente nesta tese. Fotini Vaki cuidou dessa questão de forma precisa:

Could not it be the case (to think with Marx against Habermas and the Frankfurt school) that what is called instrumental reason is implied by the historically specific character of commodity-determined labour as means? (...) Instrumentality is rooted in the historically and socially specific character of labour in capitalism (...) the explication of instrumental reason and action in terms of production *per se*, namely in terms of the subject-object relation, would rule out critical theory as immanent critique, since theory would then approach its object with the aid of historically indeterminate categories that purportedly grasp the interaction between subject and object always and everywhere²⁵² (VAKI, 2005, p. 89).

O conceito de ser social, discutido no segundo capítulo, em especial na referência a Wartenberg, como saída marxiana para se entender o ser humano em sua historicidade, mas para se evitar um abismo relativista na mesma medida, acaba por ser ignorado no momento em que Habermas dialoga com Adorno e Horkheimer. Resta, assim, um entendimento sobre o gênero duplamente contraditório em relação aos objetivos de uma teoria crítica, já que fundado em bases metodologicamente naturalistas e substantivamente egoístas.

c) As opções da leitura ofertada pela teoria do agir comunicativo à primeira geração da teoria crítica de Frankfurt denotam, ainda, uma lacuna quanto à abordagem cognitivista do pensamento marxiano, tal como empreendida ao longo do segundo capítulo, bem como da relação, ali discutida, entre essa abordagem e o conceito de ser genérico. Habermas critica a aporia da crítica da razão instrumental, mas não se ocupa em tentar resolvê-la por meio de uma redefinição das relações humanas em termos do binômio asserção/reconhecimento, a desencadear um processo dialético que culminaria na realização do gênero enquanto tal, ou seja, enquanto coletividade solidariamente organizada.

De um modo geral, o que a teoria do agir comunicativo, coerentemente com sua gênese remota na hipótese da conversa informal de um improdutivo burguês, acaba por efetivar em

²⁵² “Não poderia ser o caso (para pensar com Marx contra Habermas e a Escola de Frankfurt) que o que é chamado de razão instrumental está implicado pelo caráter historicamente específico do trabalho como meio determinado pela mercadoria? (...) A Instrumentalidade está enraizada no caráter social e historicamente específico do trabalho no capitalismo (...) a explicação da razão e da ação instrumentais em termos de produção *per se*, nomeadamente em termos de relação sujeito-objeto, iria mover a teoria crítica para fora dos limites da crítica imanente, uma vez que a teoria iria, então, visar a seu objeto com o auxílio de categorias historicamente indeterminadas que alegadamente apreenderiam a interação entre sujeito e objeto sempre e em qualquer lugar” (tradução minha).

relação à teoria crítica de Adorno e Horkheimer é a manutenção dos seus elementos weberianos e liberais (associação entre trabalho e autopreservação) somada à recusa dos seus traços mais nitidamente marxistas (como a crítica implacável do mercado capitalista e do Estado, haja vista sua total incompatibilidade com formas não reificadas de vida). A esse movimento - que se completa com a proposição de um modelo dual de sociedade, inspirado em Durkheim e Parsons, além dos autores até aqui já discutidos como influências de Habermas – corresponde uma filosofia que descola os processos de reprodução material das sociedades de sua reprodução simbólica, partindo de uma precedência desta em relação àqueles e fundando-a em uma figura de ordem quase-transcendental, antes de histórica, atinente à competência universal para a comunicação (cf. VAKI, 2005). Essa filosofia, contornada ao redor dos conceitos de mundo da vida e de sistema, é detalhada na subseção seguinte.

3.3.6– O Modelo Dual de Sociedade: sistema e mundo da vida na teoria do agir comunicativo

A estratégia aqui eleita para se apresentar a concepção de sociedade como sistema e mundo da vida compreende uma prévia busca, na estilização estética, de uma forma caricatural que, precisamente por extremar e estereotipar os contornos do modelo dual habermasiano, se afigura como uma adequada entrada em seu estudo. Parte-se, assim, de uma figuração contida na obra de um cineasta conterrâneo e contemporâneo de Habermas que, também como o autor em estudo, procura um liame entre os mundos germanófonos e anglófonos, com vistas a uma síntese do Ocidente.

Em 1982, não mais do que um ano após a publicação de Teoria do Agir Comunicativo, W. Herzog filmou uma obra prima, representada em inglês, do chamado Novo Cinema Alemão, habilitando-se a láureas como o prêmio de melhor direção e a Palma de Ouro em Cannes. Trata-se de Fitzcarraldo, a história de um empreendedor excêntrico, arrojado e visionário; um anti-herói europeu, radicado na amazônia peruana, que se empenha em investimentos capitalistas mirabolantes e revela uma paixão desmedida pela ópera, em especial por Caruso. Fitzgerald (ou Fitzcarraldo, na pronúncia dos nativos) é uma só pessoa, aparentemente coerente em seu modo intenso e megalomaniaco de viver mas, igualmente, passível de ser concebido como cindido em duas esferas relativamente específicas, ainda que mutuamente interligadas: a do artista que quer unificar culturas, classes e nações sob a insígnia da beleza estética das grandes peças musicais e a do capitalista que, entre a

construção de ferrovias, fabricação de gelo ou exploração de borracha, mira-se no resultado econômico de sua atividade.

De um lado, Fitzcarraldo é um homem confiante em sua aptidão para se relacionar harmonicamente com os mais selvagens e temidos indígenas, como os Jivaros, conhecidos por dizimarem os aventureiros que adentram suas terras. Ancorada no entendimento humano que a voz de Caruso semeia em todos os integrantes da espécie, a personagem de Herzog acredita ser capaz de estabelecer novas relações, propor situações e firmar sociabilidades com a argamassa de uma sensibilidade estética comum, universal, transcendente à história e à contingência, ainda que, como experiência musical, possa ser apropriada de diferentes maneiras, a depender do contexto (se de uma exibição para dezenas de índios potencialmente agressivos, ou para crianças em precárias casas de pau a pique). Confiante na universalidade da música, Fitzcarraldo tem um sonho em favor do qual se vê obstinado: quer edificar um suntuoso teatro de ópera no meio da longínqua amazônia.

O mesmo amante das artes é, igualmente, um empreendedor capitalista, em contexto análogo ao processo narrado por Marx como o de acumulação primitiva de capitais. Na condição de empresário, Fitzcarraldo não se exime das práticas próprias à sua classe, como o custeio de suas empreitadas com recursos egressos da prostituição de adolescentes, a condenação de escravos ao trabalho exaustivo (ou mesmo à morte) etc. A lealdade dos índios, crê Fitzcarraldo, está ancorada em vínculos sociais que transcendem o próprio cotidiano do árduo trabalho (o protagonista pretende criar um mecanismo para erguer e atravessar um navio por sobre uma pequena colina na inóspita Amazônia), já que legitimados segundo o plano da universal linguagem mediante a qual se expressa a ópera de Caruso. O trabalho árduo, por sua vez, galvanizaria fundos para que enfim fosse construído o desejado teatro. A narrativa segue, entretanto, caminhos distintos daqueles esperados por Fitzcarraldo. Sua integração social se dá, em geral, com base em orientações de agir voltadas ao êxito, antes de entendimentos alicerçados no terreno comum da linguagem musical, como atesta o fato de não seduzir nenhum burguês com execuções públicas de peças musicais eruditas, mas de contratar com um barão da borracha esteticamente insensível as transações comerciais que acredita necessárias para o custeio de suas quimeras. Na relação com os indígenas, ademais, a personagem de Herzog se vê confusa, por tentar lidar seja com uma noção de entendimento (a ópera) descolada da atividade produtiva, seja com uma noção de produção (a transposição do navio) codificada apenas em termos de rentabilidade monetária, escapando-se ao anti-herói, assim, o caráter holístico e mágico daquelas sociedades, a integrarem técnica e mito, trabalho

e transcendência. Esse confronto entre o mundo cindido do europeu e as formas integrais de sociabilidade tribal desencadeará os rumos da história contada no filme.

Na visão de mundo do europeu que habita a Amazônia, o plano das relações sem linguagem, orientadas ao êxito é sempre distinto do plano das relações estabelecidas por meio de uma linguagem universal, orientada ao entendimento, ainda que entre ambos haja conexões e relações de mútua influência. Assim, a música universal e o mercado capitalista devem se relacionar e se garantir mutuamente, ao passo que, sem o dinheiro dos empreendimentos, não haverá ópera, mas, sem a ópera, haverá apenas a vida que o protagonista entende como vazia e sem sentido (reificada?) daqueles que são escravos do dinheiro pelo dinheiro.

A alegoria de Fitzcarraldo é uma adequada entrada para se pensar o projeto teórico habermasiano, no contexto do qual a sociabilidade moderna deve ser entendida em dois níveis de cuja relação depende a emancipação humana, nomeadamente o mundo da vida e o sistema. Os indígenas como caricatura de mundos da vida tradicionais, a ópera como o agir comunicativo que tem lugar em mundos da vida racionalizados e os empreendimentos econômicos como submetidos a um sistema deslinguisticado conduzido pelo meio do dinheiro são representações inspiradoras não apenas para a compreensão do modelo habermasiano de sociedade, mas também dos seus limites lógicos e empíricos, como adiante discutidos.

O modelo dual de sociedade é a saída encontrada por Habermas para preservar o liberalismo econômico, o Estado burguês e, ao mesmo tempo, as práticas de livre interlocução identificadas na decaída esfera pública. Trata-se, portanto, da tentativa final de se resgatar, em uma robusta teoria social, o modelo de ação que a sociedade de massas e o capitalismo oligopolista teriam inviabilizado, nos termos da história contada em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Esse entendimento sobre a sociedade como sistema e mundo da vida, aqui apresentado a título provisório no primeiro capítulo, será abordado de modo crítico nas linhas abaixo.

Primeiramente, é preciso abordar-se o mundo da vida habermasiano, já que se trata da dimensão da sociedade que possui precedência ou prioridade na teoria do agir comunicativo, por força de três razões: 1) os aspectos sistêmicos da vida social só surgem após (e devido às) mudanças culturais ocorrentes no âmbito do mundo da vida; 2) processos-chave relacionados aos sistemas devem estar ancorados no mundo da vida, acaso pretendam possuir legitimidade e; 3) a identidade de uma sociedade depende dos entendimentos dos participantes, os quais se

gestam no âmbito do mundo da vida (cf. SITTON, 2003).

A categoria em questão é apresentada por Habermas, de início, conforme cinco elementos: 1) relaciona-se concomitantemente com os mundos objetivo, normativo e interno, ou seja, com os três mundos a que deve se referir um falante quando busca validade para suas externalizações mediadas pela linguagem; 2) é elaborado sobre a base “das análises fenomenológicas do mundo da vida e referido ao conceito durkheimiano de consciência coletiva” (HABERMAS, 2012b, p. 219); 3) não pode ser aplicado imediatamente para trabalhos e análises empíricas, a menos que; 4) tais trabalhos e análises foquem as “funções assumidas pelo agir comunicativo para a manutenção de um mundo da vida estruturalmente diferenciado” (HABERMAS, 2012b, p. 220), o que assegura a explicação das condições de racionalização do mundo da vida, as quais, enfim; 5) conduzem ao limite a compreensão da sociedade sob esse prisma, de tal sorte que, compreendendo-se tanto a sua diferenciação estrutural como a sua racionalização, chega-se à constatação de que a sociedade é mais do que o conceito em exame, o que leva à proposição de que “... seja concebida, ao mesmo tempo, como mundo da vida e como sistema” (HABERMAS, 2012b, p. 220).

Coerentemente com a referência do mundo da vida aos três aspectos da validação dos atos orientados ao entendimento, Habermas o associa à reprodução e ao desenvolvimento de três componentes estruturais, nomeadamente a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade, assim definidas pelo autor:

Cultura é aquilo que definimos como reserva de conhecimento à qual os participantes na comunicação, ao entender-se uns com os outros, vão buscar as suas interpretações. Quanto à sociedade, consiste nas ordens legítimas através das quais os participantes na comunicação regulam as suas filiações em grupos sociais e salvaguardam a solidariedade. Na categoria estruturas de personalidade, incluímos todos os motivos e competências que permitem ao indivíduo falar e agir, assegurando desta forma a sua identidade (HABERMAS, 2002a, p.139).

O mundo da vida, na concepção habermasiana, ao compreender os três elementos estruturais apresentados na definição acima, avança sobre as noções fenomenológicas (como a de Husserl) em ao menos dois aspectos: 1) como “conceito complementar ao do agir comunicativo” (HABERMAS, 2012b, p. 218), o mundo da vida é estruturado pela linguagem, antes da consciência (cf. SITTON, 2003) e; 2) a categoria não se refere apenas à cultura, mas, como visto, possui implicações sociológicas mais extensas.

As pré-compreensões humanas, o palco e cenário onde nós, atores sociais, nos

relacionamos uns com os outros e o corte de realidade – composto sob a mesma medida por elementos referentes à subjetividade, à objetividade e à normatividade – em que nos situamos definem, de modo sintético, a categoria em tela. Sobre essa caracterização estática, avança-se para a identificação de três elementos importantes para se compor a descrição da dinâmica do mundo da vida e sua articulação com o agir comunicativo: i) a situação - “conjunto de referências, enfatizado por temas e articulado por objetivos e planos de ação” (HABERMAS, 2012b, p. 225), como, por exemplo, um grupo de estudantes a planejarem um trabalho de escola - que é provocada por um; ii) tema - a exemplo da feitura do trabalho escolar - e; 3) um por um plano de ação - como a decisão de se consultar determinados livros, distribuir-se tarefas segundo as aptidões de cada aluno etc. Cada situação é formada por círculos concêntricos que, de acordo com o respectivo distanciamento em relação ao tema e ao plano de ação, ganham maior ou menor ênfase. No exemplo dado, integram o pano de fundo de referências dos jovens o *status* de estudantes obrigados a fazerem um trabalho, as normas acadêmicas vigentes e os saberes compartilhados sobre a disciplina, em um quadro que permite, a depender do curso argumentativo, a acessibilidade a questões que integram o mundo da vida, mas não estão em ênfase no momento, como o sistema educacional do país e as idiossincrasias do idioma em que o trabalho será redigido.

As situações (e, a conformarem-nas, os temas e planos de ação), não se engendram a partir de pré-programações na consciência dos participantes da sociedade e, tampouco, são oriundas de uma pré-definição formal. Na leitura de Habermas, um autor que acopla a ideia de mundo da vida à sociologia e à teoria da ação, elas proveem de “um estoque de saber cultural com o qual estamos familiarizados” (HABERMAS, 2012b, p. 230). Assim, toda situação parte de um quadro (objetivo, subjetivo e normativo) já pré-interpretado, a conformar as referências a partir das quais os falantes hão de interagir. Não há, pois, margem para a dúvida absoluta nas relações sociais, uma vez que sempre atuamos sobre o chão firme dos pressupostos referenciais presentes no mundo da vida que, desse modo, pode ser descrito pelo autor de Teoria do Agir Comunicativo como não menos do que um “lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram” (HABERMAS, 2012b, p. 231).

O que, então, faz o mundo da vida? Primeiramente, sustenta as condições de entendimento mútuo pela transmissão e renovação de saber cultural. Ademais, habilita a ação social conformando estabilidade quanto ao *status* dos agentes, mantendo a solidariedade e engendrando um senso de “nós”. Finalmente, molda as identidades pessoais, na medida em que o sentido de “eu” que possuímos é fruto - na leitura habermasiana que destoa da filosofia

da consciência e denota a adesão do autor aos resultados da virada linguística - das nossas interações com os outros (SITTON, 2003).

Para a teoria do agir comunicativo, o conceito de mundo da vida (já retirado dos limites da fenomenologia e mergulhado em uma apropriação sociológica) é imprescindível para a formulação de uma nova teoria da racionalização social. A ideia é que a modernidade experimenta um processo de racionalização que não se enquadra apenas na narrativa oferecida por Lukács, ou mesmo por Weber, ao processo. A marcha do ocidente capitalista não pode ser compreendida apenas em termos de avanço do cálculo e dos sistemas do agir racional-teleológico mas, igualmente ou mesmo precedentemente, como racionalização do mundo da vida.

O processo acima mencionado recai sobre os três componentes do mundo da vida (cf. SITTON, 2003): i) perda de força da tradição para estabilizar uma vida social coerente, já que o repositório de saberes culturais passa a depender de reflexão racional, em detrimento das sociabilidades pretéritas, associadas a pré-determinações tradicionais (para voltar à alegoria que introduziu esta subseção, o homem moderno é cada vez menos um índio Jivaro envolto em mitos de origem que informam sua ação, mas crescentemente um Fitzcarraldo a se comportar com base em planejamento e juízo refletido); ii) os liames normativos que compõem as sociedades, tendo em vista o crescente pluralismo, têm de se submeter a fundamentos racionais, antes de dogmas estabelecidos *a priori*, de modo que o consenso pressuposto deve ceder terreno ao consenso alcançado (é suficiente pensar-se na imagem das estações de metrô em São Paulo ou em Londres, repletas de cristãos, judeus, ateus, ativistas ambientalistas, *punks*, integrantes do movimento hip hop, senhoras espectadoras de novelas, hinduístas, praticantes de ioga etc, para se entender que, onde cada um pode ter uma explicação objetiva, potencialmente totalizante, para o sentido da vida, e onde todos vivem sob as mesmas normas e preceitos, esses jurisconsortes que esposam valores últimos rivais não podem ter nos elementos de validade normativa do mundo da vida um ponto de partida, mas somente um arrazoado ponto de chegada) e; iii) também as identidades pessoais e autobiografias se encontram em um quadro de individuação e fluidez de papéis sociais, no contexto do qual as pessoas assumem a responsabilidade por suas escolhas (basta lembrar que a modernidade contempla a sociedade em que o bisneto de um ferreiro, neto de um ferreiro e filho de um ferreiro, criado desde a mais tenra idade na ferraria, pode se dedicar, como não seria dado em outras formas sociais, à carreira de vendedor de picolés, operário do setor de brinquedos ou corretor de imóveis).

Habermas vai além, decompõe o processo de racionalização do mundo da vida (acima referido apenas resumidamente) e, sob a influência de Mead e Durkheim, o sistematiza segundo três pontos de vista: a) o da diferenciação estrutural na relação entre cultura e sociedade (cosmovisões e sistema de instituições se separam) e entre sociedade e personalidade (amplia-se o espaço de contingência de que necessitam as relações interpessoais), entre cultura e personalidade (a tradição só se renova após ser submetida ao crivo crítico e à capacidade inovadora dos indivíduos); b) o da separação entre forma e conteúdo e; c) o da “especificação funcional dos processos de reprodução social” (HABERMAS, 2012b, p. 266), a indicar a prevalência da *expertise* sobre a tradição e do planejamento sobre o improvisado, de modo que a transmissão cultural ganha um grau de reflexividade, associada à profissionalização, sem precedentes na história do gênero humano.

Quanto à reprodução jurídico-política da sociedade, a racionalização do mundo da vida, vista sob este último aspecto descrito em “c”, traduz, além do avanço da ciência, a alegada aquisição evolutiva atinente às formas democráticas. Essas, entendidas pelo Habermas herdeiro de Mead e Durkheim como “não apenas resultados de um deslocamento do poder em benefício das camadas que carregam o sistema capitalista” (HABERMAS, 2012b, p. 266), mas - segundo uma nada trivial ou evidente base histórica, haja vista a controvertida relação entre democracia e modernização que, inobstante, o autor parece entender, sem mais, como de mútua pressuposição – como aquelas que

afetam a naturalidade do poder legitimado pela tradição, do mesmo modo que a ciência natural moderna, a jurisprudência instruída pelos especialistas e a arte autônoma decompõem as tradições eclesíásticas (HABERMAS, 2012b, p. 266).

A racionalização do mundo da vida, como se vê, compreende “a liberação do potencial de racionalidade embutido no agir comunicativo” (HABERMAS, 2012b, p. 65), como expõe Habermas ao se referir aos processos de diferenciação estrutural. Assim, não é vista pelo autor com o olhar crítico e pessimista encontrado nas teses weberianas da perda de sentido e da perda de liberdade, ou no conceito de reificação com que labora Lukács. Essa abertura para que o mundo da vida silenciosamente firmado em bases tradicionais dê sua vez histórica à tematização das mais profundas bases da cultura, da identidade e da sociedade encontra, todavia, limites.

Ocorre que o processo de complexificação social concorrente à racionalização do mundo da vida pode levar o agir comunicativo à incapacidade de coordenar toda a ação

social. Precisamente nesse momento Habermas faz uma importante passagem no curso expositivo de sua teoria e vai se reportar à dimensão sistêmica da sociedade moderna. É válido citar as palavras do próprio autor acerca da relação entre racionalização do mundo da vida e o surgimento dos sistemas:

A racionalização do mundo da vida pode ser interpretada como liberação sucessiva do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo. Nesse contexto, à proporção que o agir orientado pelo entendimento adquire uma autonomia maior em relação aos contextos normativos, o mecanismo do entendimento linguístico, cada vez mais solicitado e, finalmente, sobrecarregado, é substituído por meios de comunicação que não necessitam mais da linguagem (HABERMAS, 2012b, p. 280).

Estribada em uma longa apresentação que percorre pesquisas e interpretações antropológicas, a obra *Teoria do Agir Comunicativo* explica e fundamenta a constatação acima transcrita como projeção de uma trajetória do gênero humano que se faz acompanhar por um fio evolutivo detectável na racionalização do mundo da vida, na complexificação dos sistemas e também na diferenciação entre estes e aquele. A exposição perquire desde os grupamentos humanos arcaicos, nos quais “[o] conceito de sociedade delineado em termos do mundo da vida encontra respaldo empírico” (HABERMAS, 2012b, p. 281), até as sociedades ocidentais modernas, nas quais a diferenciação entre sistema e mundo da vida se exacerba e o crescimento daqueles é tamanho, que este passa a se atrofiar, reduzindo-se à condição de apenas mais um subsistema que, todavia, ainda guarda o privilégio de definir a manutenção dos demais.

Os processos de diferenciação sistêmica incidem sobre os chamados “mecanismos de troca” e “mecanismos de poder”, conforme uma trajetória que deságua na modernidade, quando a administração pública e a economia passam a se autonomizar como subsistemas alheios às trocas linguísticas e guiados, respectivamente, pelos meios do poder e do dinheiro. Essa diferenciação dos sistemas da administração e da economia, denominada por Habermas como “desengate entre integração social e integração sistêmica” (HABERMAS, 2012b, p. 333) permite, para o autor, maior eficiência no tocante à reprodução material de sociedades complexas²⁵³ mas, por outro lado, guarda um potencial reificante, conforme o paradoxo assim

²⁵³ A diferenciação do sistema da economia, por exemplo, sob o argumento da eficiência alocativa, parece persuasiva. Basta que se tente imaginar um processo decisório comunicativo orientado à definição do estoque de madeira que deve ingressar na cidade de Budapeste ou de Estocolmo em uma determinada semana. Naturalmente, tal submissão das relações de produção ao agir comunicativo habermasiano seria inviável e caótica. Seguindo-se essa linha de raciocínio, torna-se verossímil a ideia de que sistemas conduzidos por meios (como o dinheiro) asseguram a “redução generalizante” já referida no primeiro capítulo desta tese e, por

equacionado:

O fato de a integração social e a sistêmica estarem desligadas uma da outra impede o estabelecimento de dependências lineares numa direção ou noutra. Aqui podemos imaginar dois casos distintos: ou as instituições que ancoram os mecanismos de controle do mundo da vida, tais como o dinheiro e o poder, canalizam a influência do mundo da vida para as esferas da ação organizadas formalmente, ou, ao contrário, levam a influência do sistema para os contextos da ação estruturados comunicativamente. No primeiro caso, elas funcionam como moldura institucional que submete a manutenção do sistema às restrições normativas do mundo da vida; no segundo, funcionam como uma base que submete o mundo da vida às coações sistêmicas da reprodução material, desencadeando o processo da “mediatização” desse mundo (HABERMAS, 2012b, p. 334).

O mundo da vida racionalizado possibilita o surgimento e o crescimento de certos subsistemas, cujos imperativos, ao se tornarem autônomos, ricocheteiam de modo destrutivo sobre o próprio mundo da vida (HABERMAS, 2012b, 336).

Por um lado, a teoria do agir comunicativo sustenta, por meio de sua associação entre evolução social e diferenciação sistêmica, que o Estado moderno (reconhecido por Habermas, nos termos de expressa referência a Schumpeter, como Estado tributário, ou seja, dependente da acumulação de capital por meio de exações fiscais, o que significa estar atrelado à exploração do trabalhador, sem a qual não se geram rendas e demais fatos imponíveis de tributos) e a economia capitalista são aquisições evolutivas capazes de garantirem eficiência no trato das questões materiais (tese que irmana Habermas e o liberalismo de pensadores como Hayek, como bem observado em SITTON, 1998). Pondera-se, todavia, que a economia capitalista e o Estado se ancoram, normativamente, no agir comunicativo ocorrente no mundo da vida e recebem os seus parâmetros de legitimidade daí, segundo o meio condutor referente a não menos do que o direito burguês. Aqui já se pode perceber a profunda diferença entre o tratamento conferido ao direito pelo autor abordado no segundo capítulo e a teoria habermasiana. É possível, igualmente, antever-se que o modelo democrático discutido no primeiro capítulo se desdobra de um marco filosófico para o qual o modo de produção capitalista é uma conquista evolutiva, cujos potenciais reificadores e de exploração devem, apenas, ser contidos ou calibrados segundo o direito. O propósito habermasiano reside, na

consequente, a reprodução de sociedades com a complexidade própria à modernidade. É certo, entretanto, que essa lógica só faz sentido diante do reconhecimento de uma rígida clivagem entre interação e trabalho, que não se sustenta, como já exposto. Sobre a dicotomia sistema/mundo da vida como reapresentação, agora no plano da coordenação das formas de ação social, das mesmas ficções presentes na clivagem trabalho/interação, confira-se HONNETH, 1991.

esteira das citações acima, em assegurar a eficiência própria aos sistemas guiados por meios mas, principalmente, em preservar o mundo da vida da intromissão sistêmica sobre as suas práticas orientadas ao entendimento. A teoria democrática habermasiana está indissolúvelmente atada a essa concepção dual de sociedade e, do mesmo modo, a crítica final da teoria do agir comunicativo ao materialismo histórico depende fundamentalmente dessa clivagem. Antes de se prosseguir com a reconstrução crítica do itinerário filosófico e teórico-social de Habermas é preciso registrar-se ao menos duas ordens de objeções ao modelo dual de sociedade aqui discutido, conforme se efetiva abaixo.

i) Limites Teoréticos: A tese da disjunção entre sistema e mundo da vida, assim como a identificação entre evolução social e racionalização no plano do mundo da vida acompanhada de incremento de complexidade sistêmica reclama por respostas a questionamentos que a levam ao limite da sua aceitabilidade, como se infere das perguntas a seguir.

a) A funcionalidade e eficiência da economia capitalista, sob o critério da reprodução material de sociedades complexas, a justificar que o subsistema econômico abrigue relações desprovidas de linguagem, é um argumento lógico-formal ou empírico? Se o mundo da vida, por razões de eficiência, deve mesmo se ver exonerado da assim-chamada “sobrecarga comunicativa” - o que é curioso, pois Habermas define a humanidade como interação comunicativa e, assim, parece se preocupar com uma paradoxal “sobrecarga humana” a acometer os humanos – por que logo a economia capitalista responde a tal necessidade? As relações díspares entre economias centrais e dependentes, homens e mulheres, proprietários e empregados imanentes ao capitalismo condizem com a ideia habermasiana de eficiência? Historicamente, o capitalismo não se explicaria melhor como fruto de lutas, pilhagens e guerras que seguem da acumulação primitiva à contemporaneidade, do que como uma resposta em termos de otimização à reprodução material de sociedades complexas?

b) Se a economia capitalista é mais funcional e libera o mundo da vida de interlocuções a seu respeito, por que, então, ela deve operar controlada por um Estado que haverá de lhe garantir a eficiência que, sozinha, não parece possuir? Ademais, se a política democrática é inerente à racionalização do mundo da vida e a autonomização do subsistema é uma consequência dessa racionalização, então como pode esta preceder aquela historicamente?

c) Como a racionalização do mundo da vida – pautado por ações orientadas ao entendimento – engendra um direito burguês alicerçado na antirrecongnitiva relação de

propriedade e, ademais, legitima um Estado que regula e assegura *manu militari* essa forma reificante? Habermas não teria, por via oblíqua, recaído na associação entre racionalização e reificação, após uma longa volta que percorreu a filosofia da linguagem até a teoria dos sistemas, ao derivar os subsistemas da economia e da burocracia de processos de racionalização do mundo da vida? A tese de que o sistema ricocheteia sobre o mundo da vida não significa a rendição, por outros meios, à gaiola de ferro? Faz sentido esperar da racionalização do mundo da vida (democratização, movimentos sociais etc) que contenha os efeitos da mesma racionalização do mundo da vida (complexificação de sistemas que ricocheteiam sobre o mundo da vida)?

d) O capitalismo é o fim da história econômica humana em Habermas, ou pode ser superado? Acaso seja apenas uma específica forma histórica, susceptível de superação, como é possível imaginar-se a ultrapassagem desse modelo, em direção, por exemplo, à ideia marxiana de autoadministração, se o plano da reprodução material fora, na clivagem entre sistema e mundo da vida, subtraído de qualquer perspectiva quanto a uma organização de ordem comunicacional da produção material (cf. HONNETH, 1991; VAKI, 2005)?

ii) Limites fático-históricos do modelo: Ressai da apresentação acima que o conflito social moderno vislumbrado por Habermas reside na “mediatização” do agir comunicativo em áreas nas quais a coordenação social depende de ações orientadas ao entendimento, sob pena de mácula à reprodução simbólica das sociedades. Nesse caso, perfaz-se uma colonização do mundo da vida pelos sistemas conduzidos por meios, segundo a figuração do ricocheteamento de sistemas oriundos da racionalização do mundo da vida sobre e contra esse mesmo processo. Procede logicamente dessa caracterização o diagnóstico de tensões que não se enquadram no conflito cognitivo lido por Marx com lentes materialistas e históricas, tal como abordadas no segundo capítulo. Habermas entende que, na trajetória evolutiva da complexificação dos sistemas e da racionalização do mundo da vida, as questões de ordem econômico/redistributivas são “engessadas” no arranjo do Estado regulador, estruturado na forma Keynes-mais-Beveridge. O ponto é que o capitalismo tardio assistiria a uma institucionalização dos conflitos de classe, na forma de uma burocracia reguladora dos mercados, de modo que os potenciais de protesto e os correspondentes conflitos sociais recairiam “sobre questões envolvendo a gramática das formas de vida, não por problemas de distribuição” (HABERMAS, 2012b, p. 706). No atual contexto atravessado pelo capitalismo global, em que do Ocupe Wall Street às lutas antiausteridade, os principais movimentos de protesto social residem precisamente na resistência ao desmonte do Estado Social e na defesa

de direitos acoplados diretamente às relações de produção, a ponta histórica e fática da noção dual de sociedade, que conclui por conflitos iniciados “preferencialmente nas esferas da reprodução cultural, da integração social e da socialização” (HABERMAS, 2012b, p. 706), parece não se manter. Se o momento histórico do suposto congelamento das lutas de classes nos termos do Welfare Keynesiano fora um argumento primaz de que Habermas se valera na edificação de sua compreensão da sociedade moderna como sistema e como mundo da vida, então é plausível que o tempo presente de crise da social-democracia sugira uma revisão, ou reformulação, desse modo de se entender a sociedade (cf. SCHECTER, 2012; SITTON, 1998; SITTON, 2003). O erro habermasiano, aqui, foi o de decompor as questões distributivas e as simbólicas nas lutas sociais, de modo a perder potencial heurístico em suas formulações. Essa decomposição, como visto, é, por sua vez, fruto de um duplo erro (coagulado na negativa de atuar com referência no ponto de vista da totalidade) concernente à cisão entre trabalho e interação e, em seguida, à proposição da dualidade entre mundo da vida e sistema²⁵⁴.

Sobre essa controvertida concepção dual de sociedade aqui apresentada e sem responder satisfatoriamente às dificuldades acima arroladas, Habermas se sentiu à vontade para, enfim, celebrar um ajuste de contas último com Marx e o marxismo. Esse é objeto da próxima subseção.

3.3.7 – Com Marx, contra Marx: o último adeus habermasiano ao materialismo histórico

Após uma longa discussão sobre o funcionalismo, apta a explicar de modo crítico e aprofundado a ideia, acima sintetizada, da disjunção entre sistema e mundo da vida,

²⁵⁴ O filósofo Bryan Smith notou como essa clivagem sistema/mundo da vida maculou o potencial crítico e radical até mesmo das obras mais à esquerda no espectro de influência habermasiana. Confirma-se a crítica que o autor tece em relação à Nancy Fraser mais recente (que destoa daquela que escrevera *What is Critical about Critical Theory*) e sua divisão da justiça social em redistribuição e reconhecimento: “Her point is just that however interwoven they may be with struggles over economic inequality, struggles for recognition transpire at a distinct cultural level in a way that necessitates an at least *dual* approach to social justice. (In theoretical terms, this is based on the Habermasian distinction between ‘system’ and ‘lifeworld’, understood functionally and hermeneutically respectively.) Marxists might be tempted by this. For it can be taken as responding to the rejection of Marxism by identitarian recognition theory by reaffirming the priority of economic justice while also embracing cultural struggles for recognition. But is this coherent? The worry would be that the connection between the respective dimensions of injustice is ultimately arbitrary—no compelling reason could be given as to why they couldn’t be remedied separately, or at least why recognition couldn’t be achieved through social reforms devoid of redistributive measures. But Marxism’s conception of capitalism as a totality militates strongly against such division. The basic issue is thus poorly posed if it is seen as concerning the relation between justicial struggles located in social spheres that differ in kind. The problem with Fraser is that in adopting the system/lifeworld distinction, she (like Habermas) effectively reiterates the old base/superstructure model in a way that precludes any coherent alternative to economism or idealism. *Some* theoretical distinctions need to be drawn, of course. But to hive off the economy as a distinct domain is politically problematic and possibly unfounded from a materialist perspective” (SMITH, 2012).

Habermas propõe um retorno a Marx como meio para arrematar, em sua teoria do agir comunicativo, as bases de uma teoria crítica que possa avançar sobre o terreno alegadamente obstruído pelas aporias encontradas na crítica da razão instrumental elaborada por seus mestres em Frankfurt. O Marx com quem o autor debate, todavia, é especificado como o que ressaí de uma interpretação “sugerida pela recepção de Weber no marxismo ocidental” (HABERMAS, 2012b, p. 598). O materialismo histórico com o qual o texto em comento discute é, portanto, assaz distinto daquele exposto ao longo do segundo capítulo e, ousa-se dizer, empobrecido em influências e em complexidade quando postado diante da linha de pensamento que vai do marxismo político (expressa e consistentemente antiweberiano) de Ellen Wood ao cognitivismo de Andrew Chitty e Michael Quante.

Na conclusão do livro *Teoria do Agir Comunicativo* Habermas louva a contribuição marxiana estampada na teoria do valor e a reputa como correspondente à sua própria crítica, concernente à denúncia da intromissão colonizadora dos sistemas sobre o mundo da vida. Pondera-se, contudo, na esteira de Weber, que Marx e o marxismo pecariam por serem apenas parciais em seus aportes contestatórios à exploração na modernidade, já que situados estritamente sobre a questão econômica e as relações de classe. O caminho traçado por Habermas para encerrar o seu ponto sobre Marx parte da recepção de Lukács sobre a racionalização como reificação. Passa, então, pela desconexão dessa problemática em relação às lutas de classes, na forma da primeira geração da teoria crítica e, enfim, foca-se na separação entre agir comunicativo e agir teleológico – ação – e mundo da vida e sistema – integração social – no afã de superar as alegadas ciladas em que Adorno e Horkheimer teriam caído, as quais, como visto, seriam para Habermas as mesmas de Weber nas teses da perda de sentido e da perda de liberdade.

Para cimentar sua premissa de que a crítica marxiana é homóloga da sua (mas limitada e parcial), Habermas procede a uma peculiar interpretação da teoria do valor, de acordo com a qual o desvelamento do duplo caráter da mercadoria (valor de uso e valor de troca) seria um “lance genial”, pois teria permitido uma apreensão do processo de surgimento das sociedades capitalistas em dupla perspectiva: a “do observador como processo de autoaproveitamento do capital (que se desdobra em meio a crises) e na perspectiva histórica dos interessados (...) como interação conflituosa entre classes sociais” (HABERMAS, 2012b, p. 602).

Habermas, porém, para considerar Marx como um profeta da teoria do agir comunicativo, efetiva um ajuste potencialmente contraditório em sua liturgia, inobstante não o declare expressamente. O autor estabelece, na explicação da gênese e desenvolvimento do

capitalismo (ou seja, não se trata, aqui, de sociedades holísticas, arcaicas, em que o mundo da vida não se diferencia estruturalmente e tampouco dá origem a sistemas parciais guiados por meios), um paralelismo entre trabalho concreto com ações de cooperação (mundo da vida) e trabalho abstrato com processos organizados (sistema). O problema é que esse paralelismo que vê em Marx a semente, ainda que parcial e limitada, da teoria do agir comunicativo, acaba por carregar, tacitamente, a existência de trabalho (produção), em plena modernidade, no âmbito do mundo da vida²⁵⁵. Em suma, o elogio habermasiano a Marx pode estar correto, mas ao preço da renúncia à separação entre trabalho (agir racional teleológico) e interação (agir comunicativo), bem como entre sistema (reprodução material, ações conduzidas por meios não linguistificados) e mundo da vida (reprodução simbólica, ações comunicativas)²⁵⁶.

Ancorado em uma leitura de Marx com lentes weberianas e em uma introdução do trabalho concreto no mundo da vida (minando a sua antropologia que, desde os estudos da década de 60 do século XX, iam dos achados antro-po-arqueológicos sobre a conduta dos hominídeos à obra de Piaget, chegando a H. Arendt, para distinguir trabalho de interação), Habermas avança em seu derradeiro debate com o materialismo histórico e identifica entre este e a teoria parsoniana dos meios de controle uma semelhança metodológica e uma diferença quanto ao conteúdo.

Em oposição a Parsons, Marx teria o mérito de denunciar “o processo de manutenção da integridade sistêmica como um processo de exploração” (HABERMAS, 2012b, p. 608)²⁵⁷. O mérito do materialismo histórico, com efeito, seria o de identificar por detrás do funcionamento dos sistemas diferenciados da modernidade capitalista uma lógica de dominação, o que o faria apto, como o funcionalismo não tinha sido capaz, a “apresentar as

²⁵⁵ O termo expressamente utilizado é “relações de trabalho concretas inseridas em contextos do mundo da vida” (HABERMAS, 2012b, p. 608).

²⁵⁶ Adota-se aqui a interpretação de Axel Honneth, para quem, em um nível conceitual, o mundo da vida se associa ao agir comunicativo: “the social lifeworld already assumes at the conceptual level the character of a power-free sphere of communication, which will actually be attested to with the development of the evolutoin-theoretical arguments” (HONNETH, 1991, p. 300).

²⁵⁷ Separar método e conteúdo em Marx, o autor que tanto protestou contra o primado hegeliano das coisas da lógica em prejuízo da lógica das coisas, não é trivial. Habermas, leitor de Lukács, sabe do longo processo argumentativo erigido por esse marxista húngaro para propor que o marxismo é um método e, igualmente, sabe que, nessa apreensão, entende-se, em todo caso, que “a essência do método do materialismo histórico não pode, portanto, ser separada da atividade 'crítica' e 'prática' do proletariado” (LUKÁCS, 2003, p. 98). Logo, se a teoria do agir comunicativo pretendia separar a “denúncia” da exploração do “método” marxiano, as poucas linhas dedicadas por Habermas à questão, equiparando o método de O Capital ao funcionalismo parsoniano, são insuficientes para lastrear tão polêmica ideia. Seria necessária uma pesquisa dedicada apenas a tão nada evidente ponto. À falta de tal empreendimento, recomenda a parcimônia teórica que não se aceite tal leitura de que Marx e Parsons comungam de um método e divergem quanto ao conteúdo. Como de costume, o generoso leitor de múltiplas influências - que oscilam da anglófona pragmática à pedagogia infantil piagetiana, passando pela fenomenologia de Husserl e sem se esquecer das contribuições de Durkheim quanto à “consciência coletiva” - se revela menos paciente e cuidadoso quando se trata de lidar com Karl Marx.

faturas dos custos da modernização capitalista” (HABERMAS, 2012b, p. 609). Tal achado que somente teria sido possível porque, além da perspectiva sistêmica do processo de acumulação do capital, Marx teria contemplado em seus estudos a perspectiva do participante a desvelar os conflitos entre classes sociais. Vê-se, aqui, que Habermas segue um tortuoso caminho: i) assemelha os métodos de Marx e Parsons; ii) enfatiza as diferenças de conteúdo entre funcionalismo e materialismo histórico e; iii) elogia neste precisamente um método, concentrado duplamente sobre a perspectiva do sistema e dos sujeitos históricos, em oposição àquele.

Após o “elogio” acima, Habermas passa ao exame daquilo que entende propriamente por críticas a Marx e ao marxismo. Tais considerações se apresentam sob a forma da identificação de fraquezas na teoria do valor marxiana. Não se trata, logo, de um esforço reconstrutivo ou crítico de toda a obra de Marx, mas de uma crítica concentrada sobre a condensação das conclusões do autor de *O Capital* no específico âmbito da teoria do valor.

A primeira “fraqueza” marxiana estaria na incapacidade do materialismo histórico de perceber que a diferenciação sistêmica própria à modernidade não seria um processo idêntico ao da exploração inscrita nas relações de classes institucionalizadas. Segundo a peculiar tradução habermasiana, o “reino da liberdade” seria um equivalente conceitual ao “mundo da vida” e o “reino da necessidade” corresponderia ao sistema. A limitação de Marx, segundo essa maneira de lê-lo, residiria em não notar, como Weber iria fazer posteriormente, a inevitabilidade da diferenciação social, que daria origem à burocracia e ao mercado, nas complexas sociedades modernas. Para a teoria do agir comunicativo, a diferenciação estrutural seria inerente à modernidade e comportar-se-ia como fator não necessariamente acoplado às relações conflituosas entre classes sociais. De fato, há aqui uma importante diferença entre os campos marxiano e habermasiano, cuja gênese, conforme se discutiu, reside na aceitação ou recusa à separação entre trabalho e interação proposta por Habermas bem antes da publicação de *Teoria do Agir Comunicativo*. Viu-se, igualmente, que a explicação histórica, associada às lutas por reconhecimento da condição de humanos (e não de mercadorias) conduzidas por produtores que objetificam e externalizam suas ações no trabalho contra aqueles que os interpelam como coisas a serem negociadas, não pode ser definida como uma “fraqueza” de quem “não resistiu às tentações do pensamento hegeliano apoiado na totalidade” e, assim, não pode reconhecer que “qualquer sociedade moderna, independente de sua estrutura de classes, tem de oferecer um elevado grau de diferenciação estrutural” (HABERMAS, 2012b, p 613). Ora, a longa exposição apresentada no curso do

segundo capítulo parece suficiente para indicar que precisamente a análise sócio-histórica pautada em uma compreensão da realidade “independente de sua estrutura de classes” é que peca por uma miopia em relação a um elemento, no mínimo, muito importante para a explicação das mudanças e transformações ocorrentes nos grupos humanos ao longo dos tempos. De qualquer modo, a partir dessa primeira crítica, Habermas prossegue para identificar uma segunda “fraqueza” em Marx (já reduzido em sua prolífica obra à teoria do valor), conforme abaixo se apresenta.

Ao se comprometer, ainda que sob os termos de uma virada materialista, com a noção hegeliana de totalidade, Marx teria perdido, segundo o veredito de Habermas, os elementos analíticos necessários para a diferenciação entre os processos de racionalização do mundo da vida, de um lado, e os riscos de mediatização extrema das relações humanas, por outro lado. Em outros termos, o materialismo histórico seria incapaz de discernir a destruição das formas tradicionais de vida em relação à reificação de mundos da vida pós-tradicionais. Segundo Habermas, reificação e diferenciação estrutural seriam indissolúveis e indiscerníveis em Marx, o que acarretaria em uma certa glorificação das sociedades tradicionais, desvelada em um pensamento que não seria capaz de identificar a alienação própria à exploração do trabalho das formas de individuação relacionadas à racionalização do mundo da vida. Essa falha analítica levaria o materialismo histórico a medir a reificação com apego a “formas de vida do passado pré-moderno, evocadas nostalgicamente, muitas vezes romantizadas” (HABERMAS, 2012b, p. 615).

A consideração crítica efetivada pela teoria do agir comunicativo ao materialismo histórico (reduzido à teoria do valor) consubstanciada nessa segunda “fraqueza” precisa ser analisada em dois níveis. Primeiramente, no plano da falta de elementos para discernir a racionalização do mundo da vida em relação à respectiva reificação, é preciso questionar: Habermas os possui? Deve-se reconhecer que a teoria do agir comunicativo, desde o seu primeiro volume, compromete-se com a produção de uma minuciosa narrativa sobre a gênese da modernidade, ancorada, em grande medida, na obra de Weber. Essa narrativa, todavia, não diferencia, no âmbito empírico ou segundo uma ordenação cronológica, a destruição das formas de vida tradicionais em relação à reificação. Os fenômenos são concomitantes e mutuamente imbricados, sob o prisma fático. Já sob um ângulo analítico, é verdade que Habermas separa os dois fenômenos, erigindo, assim, um hipostasiado mundo da vida no seio do qual tem lugar o agir comunicativo. Daí não segue, porém, que é possível, mesmo na teoria do agir comunicativo, pensar-se em destruição das formas tradicionais de vida sem a

autonomização dos sistemas e o seu “ricocheteamento” de efeito reificador. Outro plano compreende a avaliação desse processo. Marx e Habermas, nesse segundo aspecto, não divergem da maneira como este sugere. Consoante se infere do que foi exposto no segundo capítulo, com especial ênfase à referência a Reichelt e ao papel da diferenciação em Marx, não se pode vislumbrar no pai do socialismo científico nenhum vínculo nostálgico com as sociedades tradicionais. Ora, Marx é precisamente o autor que, em parceria com Engels, escreveu nada menos do que o Manifesto de 1848, panfleto em que afirmam a impossibilidade de se girar para trás a roda da história, além de reconhecerem um papel histórico não apenas progressista, mas revolucionário, à burguesia que deu lugar à dominação de ordem feudal.

É imperioso admitir, de qualquer maneira, uma diferença entre Habermas e Marx quanto ao tema da alegada segunda “fraqueza” marxiana. Este autor, em oposição àquele, não entende que a história acaba na diferenciação estrutural moderna, não vê a cisão entre atividade produtiva e prática comunicativa ou a eficiência do capitalismo como um ponto de chegada do gênero humano. Marx aponta, sim, para a reconquista da totalidade, em um plano evidentemente superior ao das sociedades tradicionais. Habermas, por outro lado, não parece ver horizonte além da diferenciação que informa o modo de produção capitalista. Nota-se, assim, que em nome da negativa da ideia hegeliana de totalidade, Habermas petrifica a diferenciação social moderna. Dessa forma, cai em um diagnóstico de tempo que, se não é condizente com o espírito absoluto inerente ao conceito hegeliano de fim da história, revela-se, no mínimo, igualmente pretensioso ao eternizar um marco civilizatório específico e situar toda crítica apontada ao futuro (como a totalidade vislumbrada por Marx no comunismo) como nostalgia do passado, dada a aparente presença de apenas dois tempos verbais na análise habermasiana que, assim, remete ao pretérito, por exclusão, tudo o que destoa do presente. A leitura sobre Marx vai ainda além sobre a refutação de Marx e identifica uma terceira e derradeira “fraqueza”, a seguir exposta.

O problema “decisivo” identificado por Habermas em Marx reside sobre o limitado olhar deste último, que teria reduzido os processos de colonização do mundo da vida pelo sistema a apenas uma das respectivas manifestações, situada sobre a economia. Ao propor o que entende como um “economicismo” de Marx, a teoria do agir comunicativo reconhece um “primado evolutivo da atividade econômica” (HABERMAS, 2012b, p. 617) nas sociedades capitalistas, mas pondera que isso não implica um desprezo às demais esferas e, muito menos, “uma relação trivial entre base e superestrutura” (HABERMAS, 2012b, p. 617). Não é o caso de se retomar tudo o que já foi declinado no segundo capítulo. É suficiente lembrar que

“trivial” não é o adjetivo mais adequado para se caracterizar a relação marxiana entre base e superestrutura, bem como que Marx, o autor comprometido desde a juventude com a categoria liberdade, não deve ser lido, à moda dos apologistas do Diamat ou dos críticos weberianos, como um “economicista”.

Se a interpretação habermasiana sobre Marx sofre de todos os limites aqui sugeridos e respaldados na leitura alternativa oferecida no capítulo anterior, melhor sorte não encontra sua aplicação para a história econômico-política do capitalismo tardio. Para Habermas, o “economicismo” de Marx seria inferior à teoria do agir comunicativo e isso ficaria evidente no fato de que aquele, em detrimento desta, não reuniria elementos para “explicar a pacificação dos conflitos de classes e o sucesso alcançado, no longo prazo, pelos programas reformistas” (HABERMAS, 2012b, p. 618), o qual seria evidenciado pela constatação empírica de uma “elevação ininterrupta do nível de vida” (HABERMAS, 2012b, p. 629) no Estado Social. Apenas para ficar na Alemanha, maior potência econômica da União Europeia, terra natal de Habermas e quase não afetada pela crise fiscal da segunda década do século XXI *vis a vis* nações como Espanha, Irlanda e Grécia, tem-se que, em Berlim, a pobreza subiu de 19,7% para 21,1%; em Nuremberg, de 18,1% para 19,6%; em Dortmund, de 18,6% para 24,2%; e na média das 15 maiores cidades de 17,5% para 19,6% apenas entre 2005 e 2011 (cf. POOR, 2012)²⁵⁸.

Parece suficientemente claro que Marx e o marxismo não dão conta da “pacificação do conflito de classes no Estado Social” (HABERMAS, 2012, p. 633) por um motivo bastante razoável, ignorado por Habermas em Teoria do Agir Comunicativo e que hoje, no dramático momento econômico experimentado pela Europa, está patente: o conflito de classes não se pacificou no Estado Social, os níveis de vida já não melhoram ininterruptamente e esse modelo de relação entre Estado e economia não apresenta, como Habermas acreditou, bons resultados em longo prazo (cf. SITTON, 2003). Quanto a esse tema, tudo o que Habermas afirma em sua crítica a Marx pode ser validado, desde que concebido em idêntica direção e sentido inverso: das fraquezas teóricas de Habermas ressaem suas insuficiências na compreensão de um capitalismo em crise, um empobrecimento em alta e um Estado Social que, no longo prazo, não apresenta bons resultados, além de jamais afastar a dinâmica social

²⁵⁸ O próprio Habermas, em seu mais recente livro, admite esse quadro: “... [T]here has been an increase in social inequality and status insecurity in most of the OECD countries, even as the governments have covered their need for legitimation through sharp rises in public debt” (HABERMAS, 2012, p. 5). Não são extraídas, entretanto, as devidas conclusões dessa constatação, a exigirem uma revisão da teoria que adotou como base a permanente evolução do nível de vida.

explicada a partir das lutas de classes.

O problema é que a teoria do agir comunicativo não parece satisfeita em declarar a falência teórica do marxismo com base nas sólidas conquistas do Estado Social, mas vai adiante para negar a crítica da ideologia. O ponto é que o mundo da vida racionalizado já não permite a germinação das ideologias, de modo que a intromissão dos imperativos sistêmicos com ânimo colonizador deve ocorrer, nas palavras do autor, “às claras” (HABERMAS, 2012b, p. 637). É o caso, aqui, de se endossar o argumento de Žižek em um aclamado ensaio em que o autor é movido pela denúncia do caráter ideológico inscrito nas contemporâneas teses do fim da ideologia. Ao se referir à versão habermasiana do problema, o filósofo esloveno ressalta que “o que Habermas percebeu como saída da ideologia é aqui denunciado como ideologia por excelência” (ŽIŽEK, 1996, p. 16). O argumento é o de que precisamente a ideia (condensada na racionalização do mundo da vida) de um plano discursivo, comunicativo, não ideológico, se revela problemática, uma vez que a “argumentação racional não coercitiva” só poderia ser identificada, na forma habermasiana, por meio de uma “naturalização da ordem simbólica”, a qual, citando Barthes, Žižek identifica como correspondente à “noção de ideologia” (cf, ŽIŽEK, 1996). Uma vez mais, o descolamento do mundo da vida em relação aos sistemas da burocracia e da produção, na forma elaborada em Teoria do Agir Comunicativo, sob o pretexto de uma superação do “idealismo objetivo” acoplado à noção hegeliana de totalidade, se revela como a semente dos respectivos problemas de fundamentação e de rendimento heurístico.

Esta apresentação do livro Teoria do Agir Comunicativo permite a conclusão de que, inobstante o legítimo ânimo de renovar a teoria crítica, propor novas e eficazes formas de protestos e lutas sociais, superar as dificuldades teóricas encontradas pelo marxismo ocidental e pavimentar um caminho promissor para os discursos emancipatórios no capitalismo tardio, ficou aquém dos seus desígnios. Como argumentado, Habermas não foi além dos problemas decorrentes da separação entre trabalho e interação, mas os radicalizou, ao elevá-los ao nível da clivagem entre sistema e mundo da vida. Ademais, dos limites teóricos atinentes a uma leitura – weberiana – de Marx como autor economicista resultaram dificuldades na caracterização do capitalismo sob o Estado Social e uma incapacidade de antevisionar sua crise atual e da respectiva superação. De modo ainda mais grave, o deslocamento do modo de produção capitalista para um plano sistêmico, associado à eficiência produtiva e distributiva, somado à desqualificação das críticas radicais de Marx como arroubos de nostalgia tradicionalista, acabou por se revelar como um discurso teórico, ainda que contra as intenções

do autor, voltado não apenas à justificação, mas à quase naturalização do capitalismo e, assim, da dominação nele inscrita.

Habermas prosseguiu com o plano de estudos conduzido no livro em tela e, na sequência de sua trajetória intelectual, desenvolveu um impactante e profundo trabalho de cunho mais heurístico, referido diretamente à filosofia do direito e à teoria política. Ali surge o modelo democrático discutido no primeiro capítulo e, do mesmo modo, ficam claros os argumentos habermasianos para o respeito que o autor nutre pelo direito burguês. Não é necessária uma nova exposição da democracia deliberativa, mas, de qualquer modo, a próxima seção discute, muito brevemente, o livro em questão, denominado *Faticidade e Validade*, com o principal objetivo de apresentar algumas interpretações críticas que lhe foram ofertadas nos últimos anos e, acredita-se, são condizentes com a leitura marxiana sobre o Estado, a política e o direito que se expôs no segundo capítulo. Assim, a seção abaixo discute muito rapidamente o papel conferido à juridicidade no livro *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, apenas para reforçar o ponto de que, aos olhos do materialismo histórico, falta à democracia deliberativa uma carga de radicalidade e de criticidade que lhe permita inspirar os desígnios contemporâneos por emancipação e as correspondentes lutas contra a dominação.

3.4 – Uma palavra sobre o direito: as formas jurídicas burguesas sob o prisma da teoria habermasiana

Em 1992, Habermas publicou *Direito e Democracia: entre Faticidade e Validade*, obra em que o projeto filosófico que seguiu desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública* até o livro *Teoria do Agir Comunicativo* ganhou contornos mais nítidos quanto à sua aplicação na realidade social. A contribuição estampada nesse texto, cuja relevância e impacto talvez excedam aos dos dois volumes de 1981, já foi discutida ao longo do primeiro capítulo, quando se tratou do modelo normativo deliberativo de democracia. Neste momento, cabem apenas algumas considerações complementares sobre as esperanças depositadas por Habermas no direito burguês, após a publicação do livro que autoras como Nancy Love (2002) associaram à “virada legalista” do pensador.

Correr os olhos pelo índice onomástico de *Direito e Democracia: entre Faticidade e Validade* é um exercício que permite a lembrança de quase todos os pensadores que já disseram algo de relevante no campo da filosofia do direito, da teoria da constituição, da hermenêutica jurídica e até mesmo da teoria da norma. Continentais e juristas do *common*

law, naturalistas de diferentes linhagens, positivistas, realistas e toda uma gama de autores e ideias, não apenas modernos, mas pertencentes a distintas épocas históricas, são referidos por Habermas em suas considerações sobre o direito.

Uma omissão, todavia, é digna de nota: o autor discutido na última seção do segundo capítulo, E. Pachukanis, não é lembrado no livro em questão, seja como influência de quem se poderia colher alguma contribuição positiva, seja como objeto de controle crítico dos argumentos expostos ao longo da obra. Esse silêncio se mostra ainda mais notável quando se identifica um certo paralelismo temático, embebido em uma quase frontal rivalidade quanto às conclusões, no modo como esses dois autores lidam com a questão jurídica. Assim, sem o ânimo de suprir a lacuna referente a um debate teórico ausente – entre as teorias jurídicas de Habermas e de Pachukanis – o que por si só já desafiaria uma tese no âmbito da filosofia do direito, a apresentação a seguir se propõe a expor o modo como aquele autor oferta respostas diferentes a questões que encerram natureza semelhante à daquelas que moveram o jurista soviético.

Habermas, de saída, estabelece uma premissa também presente na concepção do marxista Pachukanis, a dispor que “as regras do direito privado, apoiadas na liberdade de contratos e na propriedade, valem como protótipo para o direito em geral” (HABERMAS, 2003, P. 48). As conclusões extraídas desse ponto de partida comum são, porém, distintas ou mesmo opostas. O autor não associa a arquitetura do direito privado à forma mercadoria e tampouco direciona o olhar para as relações sociais de produção como elementos explicativos das relações jurídicas mas, distintamente, propõe que, complementarmente às regras prototípicas acima mencionadas, o moderno direito estatal compreende as chamadas liberdades de defesa, que lhes seriam homólogas e determinariam os limites do domínio jurídico-político sobre a vida privada dos integrantes de uma comunidade de jurisconsortes. Desses direitos de defesa chega-se à ideia liberal de legalidade, que permite um liame – tenso e paradoxal, mas funcional e legítimo – entre a supremacia de um ordenamento jurídico objetivo e as liberdades individuais dos cidadãos, ou seja, entre direito objetivo e subjetivo.

O conceito de legalidade pavimenta a tensa relação entre as normas do direito positivo moderno, a política e a moral, ao dar conta de mandamentos que não precisam apenas ser objetivamente seguidos pelas pessoas, sob pena de sanções, mas que, igualmente, demandam legitimidade social. No que segue, sumariza-se o caminho trilhado pelo autor para chegar até essas conclusões e, adicionalmente, detalha-se o modo como ele entende o direito em relação à sua teoria dual da sociedade, como sistema e mundo da vida.

Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade apresenta a noção de direito e de legalidade a partir do costumeiro modo adotado por seu autor, concernente a uma reconstrução focada a um só tempo na história dos fatos políticos e econômicos e na trajetória seguida pelas ideias prevalentes em cada tempo específico. Focado na modernidade, o ponto de partida do trabalho é o jusnaturalismo racionalista, a igualar correntes, épocas e tradições muito diferentes entre si sob o denominador comum sintetizado na máxima de que “de Hobbes até Hegel, a categoria do direito foi utilizada como uma chave para desenvolver o modelo de legitimação de uma sociedade bem ordenada” (HABERMAS, 2003, p. 66). Como um sucedâneo racional do sagrado, o direito, segundo as apropriações prescritivistas e racionalistas, seria o elemento maior para a mediação das relações sociais.

Essa concepção, todavia, perdeu terreno e foi repostada tanto pelas noções da economia política como pelo aporte da crítica da economia política. Na linha que segue dos filósofos morais escoceses até Marx, o direito natural passa a ser desacreditado como fator de ordenação social. Habermas propõe que após Marx se completa um processo de supressão do jusnaturalismo como elemento de explicação da ordenação social na modernidade. Nesse quadro, “o modelo realista de uma socialização anônima não intencional, que se impõe sem a consciência dos atores, vai substituir o modelo idealista de uma associação intencional de parceiros do direito” (HABERMAS, 2003, p. 69). Inicia-se aí, segundo Habermas, o processo de “desencantamento do direito pelas ciências sociais” (HABERMAS, 2003, p. 66).

Em Marx, tal como lido pelo autor de Teoria do Agir Comunicativo, o direito seria reduzido à condição de um epifenômeno do processo global de autoaproveitamento do capital. Em que pese essa redução do seu significado e da sua importância em comparação com o precedente ideário jusnaturalista racionalista, aqui ainda estaria presente uma filosofia da história que reservaria um lugar, mesmo que no futuro, à totalidade e à “socialização intencional” expressada na “associação futura dos produtores libertos do fetiche do capital” (HABERMAS, 2003, p. 70).

Para Habermas, o direito como elemento maior de integração total da sociedade é, paulatinamente, substituído pela ênfase nas relações sociais de produção, segundo o pensamento que vai da filosofia moral escocesa até o materialismo histórico. Mas é no funcionalismo marxista, já despido da filosofia da história acima referida, que Habermas vê a abertura de uma porta para o escanteamento sociológico do direito, que poderá, nas teorias vindouras, com ápice na sociologia do direito luhmaniana, passar à condição de “mero” sistema social separado de outros (HABERMAS, 2003).

Por um lado, o pensamento da sociologia jurídica funcionalista deixa de considerar o direito como um epifenômeno, conforme Habermas acredita ocorrer no materialismo histórico. Por outro lado, fica em uma posição cada vez mais periférica, até o momento em que, na forma da sociologia jurídica de Niklas Luhmann, reduz-se à condição de um sistema incapaz de influir sobre os demais sistemas sociais, senão por vínculos de reações indiretas. A redução do direito à condição de um sistema social autopoietico, codificado binariamente segundo a forma lícito/ilícito, que guarda com os demais sistemas uma relação horizontal, em que uns são ambientes diante dos outros, mas jamais se regulam mutuamente implica, para Habermas, duas consequências, como abaixo se expõe.

A primeira implicação da concepção sistêmica do direito é o seu desengate em face dos demais sistemas de ação social. Assim, já não cabe mais à normatividade jurídica regular a sociedade de um modo geral. A segunda consequência diz respeito à extinção da dimensão deontológica da validação das normas jurídicas. Habermas entende que, com essa desqualificação sociológica do plano do dever-ser, as normas de ação perdem “sentido ilocucionário” (HABERMAS, 2003, p. 74). É assim que, em Luhmann, apenas os efeitos perlocucionários dos argumentos jurídicos passam a ter relevância no funcionamento do sistema, de modo que a argumentação, enquanto tal, no forte sentido ilocucionário, não teria lugar. O velho bordão da advocacia brasileira, a entoar que “as decisões do STF não são definitivas porque são corretas, mas são corretas por serem definitivas” seria o corolário dessa maneira sistêmica de se apreender a juridicidade. A consequência dessa lógica é o desacoplamento entre a política, a moral e o direito, que Habermas denuncia com o diagnóstico de que “passa despercebido o nexos interno entre o direito e a organização democrático-constitucional da gênese, aquisição e aplicação do poder político” (HABERMAS, 2003, p. 74). Aqui, começa a se desenhar a noção habermasiana de direito, erigida como crítica à concepção sistêmica. É de extrema relevância, sobre esse propósito, constatar que não fica claro se a queixa consignada na transcrição acima encerra um estatuto normativo ou empírico. O autor entende que Luhmann não é capaz de reconhecer o fato histórico de que o direito possui um nexos interno com a legitimação democrático-constitucional ou, o que é bem diferente, se ressentir porque a teoria dos sistemas não acopla às suas descrições uma recomendação quanto à ligação entre direito e política democrática, pelo bem de uma legitimidade fundada em algum elemento racional, metafísico, moral, funcional ou de qualquer outra natureza extrajurídica? Antes de se avançar nesse ponto incumbe prosseguir na reconstrução habermasiana, que passa da crítica ao pensamento

sistêmico de Luhmann à reflexão sobre o que define como um novo racionalismo rawlsiano.

Habermas percebe que na década de 70 do século XX deu-se algo como uma nova valorização do direito racional, impulsionada como reação à desqualificação científico-social do normativismo, na forma acima referida. O autor considera que o marco da virada do pêndulo teórico desde o pensamento sistêmico a um resgate do racionalismo jurídico foi a publicação de Teoria da Justiça, em 1971, por John Rawls. O autor de Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade, que é um incontestado crítico do “desencantamento do direito pelas ciências sociais” não se identifica, porém, como a tese oposta, de maneira que objetiva essa guinada neocontratualista rawlsiana como um momento em que “[se] introduziu um discurso ingênuo que retoma teorias do século XVII e XVIII, como se não fosse preciso tomar ciência do desencantamento do direito” (HABERMAS, 2003, p.83).

Na crítica desferida por Habermas, a teoria da justiça de J. Rawls teria cometido um erro inverso ao da sociologia que desencantou o direito. O racionalismo do liberal estadunidense não teria se cuidado devidamente da concreta base social do Estado de Direito. Sua teoria, cindida nos níveis da justificação racional e da aplicação factual, revelou-se especialmente frágil quanto a este último. Rawls teria atrelado o direito a uma justificação ética, antes de se referir “aos processos de decisão realmente institucionalizados” (HABERMAS, 2003, p. 93).

O caminho sugerido por Habermas em resposta a esse problema seria a consideração dos efetivos processos políticos, permitindo-se uma superação do racionalismo rawlsiano por meio de uma perspectiva que, de um só fôlego, lograsse reconstruir e desencantar o direito, considerando a perspectiva sociológica do observador e a perspectiva política dos participantes, definidos como um público de cidadãos. Equidistante em relação ao sociologismo de Luhmann e ao normativismo de Rawls e em busca de considerar o direito para além de sua dimensão fática, mas, igualmente, em não atá-lo a uma fundamentação moral ou ética, Habermas vai em busca das pegadas de Parsons para pensar uma juridicidade que leve em conta a moral e a política, mas que com elas não se confunda. Essa proposta é recapitulada abaixo.

Habermas, em seu esforço de se distanciar a um só tempo do “desencantamento do direito” pela sociologia e do “novo racionalismo” dos anos 70 do século XX, vai a Weber para colher a ideia de que a juridicidade, como ordem social legítima, só gera obediência aos respectivos ditames quando estampa valores que estejam internalizados pelas pessoas. Assim, edifícios normativos não se firmam apenas em uma estabilização vetorial de interesses, mas

dependem de um “consenso reciprocamente oposto” (HABERMAS, 2003, p. 96) entre os partícipes das relações jurídicas. Nessa linha de raciocínio, são reconhecidos por Habermas os méritos da sociologia weberiana, ao atentar-se para a racionalização do direito, para a ideia de legitimação racional-legal e para a adequada narrativa sobre o processo histórico de descolamento entre a dimensão do sagrado e as formas jurídicas modernas.

Habermas, contudo, tem o direito em conta ainda mais elevada e, assim, se ressentido ao constatar que Weber o atou à dominação legítima na modernidade, ou seja, à lógica de surgimento e desenvolvimento do poder burocraticamente organizado e racionalizado, revelando-se míope ao não se cuidar da dimensão sócio-integradora que lhe seria intrínseca.

É a partir da suposta lacuna acima referida que Habermas se direciona para Parsons, em cujos escritos encontra o direito como solidariedade social, mais do que apenas como contributo da dominação. Aqui, o direito fica acoplado ao sistema da comunidade, a partir do qual se chega à ideia de uma sociedade civil que já não é mais a esfera econômico-capitalista, mas espaço da “integração social da sociedade em seu todo” (HABERMAS, 2003, p. 104). A concepção parsoniana, entretanto, estaria associada a processos lineares de inclusão (segundo o esquema de categorias de direitos fundamentais de Marshall) mediante formas jurídicas, o que não a impediria de ser “cega em relação ao gozo real de um *status* de cidadão ativo, através do qual o indivíduo singular pode influir na transformação democrática de seu *status*” (HABERMAS, 2003, p. 109). É sobre essas bases e procurando responder ao caráter linear do direito como inclusão que Habermas prossegue para encontrar a um só tempo um conceito e um papel de destaque às prescrições e formas jurídicas no contexto de sua teoria do agir comunicativo.

O direito seria, por um lado, ordem legítima, racionalizada, associada à personalidade, à cultura e à sociedade. Estaria, portanto, presente no mundo da vida e suas regras seriam referidas “reflexivamente à integração social realizada no fenômeno da socialização” (HABERMAS, 2003, p. 112). Adicionalmente e em distinção à moral (que só está no mundo da vida), o direito conseguiria carrear para os sistemas da administração e da economia os impulsos egressos do mundo da vida, funcionando como um transformador ou uma charneira entre ambos. Seria o direito, assim, o responsável pela sensibilização dos sistemas conduzidos pelos meios do poder e do dinheiro às comunicações coloquiais ocorrentes nas redes comunicativas do mundo da vida. Para o autor:

Mensagens normativas só conseguem circular em toda a amplitude da

sociedade através da linguagem do direito; sem a tradução para o código do direito, que é complexo, porém aberto tanto ao mundo da vida como ao sistema, estes não encontrariam eco nos universos de ação dirigidos por meios (HABERMAS, 2003, p. 82).

Como se vê, Habermas critica com acuidade o desencantamento do direito pelas ciências sociais e, nessa crítica que desvela os limites de um insulamento do direito em relação à política e à moral pode, mesmo que tacitamente, objetar, com igual rigor, todas as variantes de positivismo jurídico. Em seguida, o autor oferta convincentes objeções ao que entende por um novo racionalismo jurídico em Rawls e seus continuadores, que teriam sido, nas palavras do frankfurtiano, ingênuos ao tentarem atar o direito a uma ética, sem se cuidarem da dimensão histórica, social e, para se referir a outro termo do próprio Habermas, empírica quanto à base social das normas jurídicas. Para evitar o normativismo dos novos racionalistas e o sociologismo de Luhmann e seus seguidores, Habermas faz uma inflexão semelhante à que se vê no livro *Teoria do Agir Comunicativo*: vai a Weber buscar o conceito de ordens legítimas, chega a Parsons para propor o direito como ordem legítima que está além da dominação, mas associada à integração social e, finalmente, repõe o funcionalista nos termos do seu modelo dual de sociedade, identificando o direito como *medium* que permite a circulação de comunicação entre a coloquialidade do mundo da vida e os pulsos codificados em dinheiro e poder, próprios aos sistemas.

Antes de se prosseguir na concepção habermasiana do direito é preciso estabelecer, desde logo, algumas considerações críticas:

i) O papel que Habermas confere ao direito está indissolúvelmente inserido em sua contraposição entre sistema e mundo da vida, a qual pressupõe uma clivagem entre trabalho e interação que, como se fundamentou, não se sustenta.

ii) Habermas, como anverso de Pachukanis, associa o direito ao consenso e ao entendimento, antes de entender a sua arquitetura formal e o seu aparecimento histórico como vinculados ao conflito, conceito que move qualquer teoria que se pretenda crítica.

iii) Não está claro, empiricamente, o que significa dizer que o direito se encontra nas práticas coloquiais da socialização no mundo da vida. Habermas, como se sabe, não ousa dar passos tão radicais como o das correntes neo-republicanas que se referem a um direito achado na rua. Assim, a dúvida que remanesce diz respeito ao seguinte: em qual sociedade histórica algo como o direito (seja como normas jurídicas *in concreto* ou como disposições legislativas) se relaciona como meio contendor de mercados e da burocracia a partir da coloquialidade de

experiências sociais orientadas informalmente ao entendimento? O quão menos distante do racionalismo eticamente fundando que Habermas objeta em Rawls esta proposta estaria?

O início de uma resposta aos problemas acima listados, especialmente ao ponto levantado em “iii”, reside na constatação de que, ainda no livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas afasta a categoria ideologia do rol de questões atinentes ao capitalismo tardio. Assim, discursos legitimadores das universalidades abstratas dinheiro e Estado já não podem, em *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*, serem tratados por seu nome.

É a partir dessas problemáticas bases que Habermas detalha o seu projeto de sociedade e sustenta que “a teoria do discurso concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de Direito como uma resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático” (HABERMAS, 2002b, p. 280). Aquilo que Marx definira como universalidade abstrata e que Pachukanis percebeu como anverso da forma-mercadoria, a igualar todos e todas como proprietários que põem em marcha suas mercadorias (naturalizando-se o caráter coisificado do trabalhador e de sua força de trabalho) torna-se, aqui, condição de possibilidade da democracia deliberativa e, ao mesmo tempo, sua resultante. O direito, por óbvio, não visa à superação do Estado e do sistema da economia pautado na abstração do dinheiro, mas apenas os conecta à vida das pessoas, em um mecanismo que sequer Marx poderia definir tão bem como ideologia, mas que Habermas entende como elemento de crítica ou de emancipação.

Para que fique clara a maneira como o autor deposita suas esperanças de alcance da deliberação pública nas formas do direito burguês, chama-se a atenção para o modo como a concreta existência das pessoas em suas relações efetivamente ocorrentes (ou seja, como padrões ou empregados, como negros ou brancos, como homens ou mulheres²⁵⁹) fica afastada dos elementos formais de sua teoria política, como revela o seguinte excerto:

No processo legislativo os cidadãos só podem tomar parte na condição de sujeitos do direito; não podem mais decidir, para tanto, sobre a linguagem de que se devem servir. A ideia democrática da autolegislação não tem opção senão validar-se a si mesma no *medium* do direito (HABERMAS, 2002b, p. 293).

Habermas entende como pré-condição da deliberação pública um sistema de direitos, sem se interessar pelos limites inerentes à forma jurídica, que está necessariamente associada,

²⁵⁹ Para uma crítica à forma do direito, para além do respectivo conteúdo, sob o critério das desigualdades de gênero, confira-se LOVE, 2002.

conforme se viu na exposição do jurista soviético (que não foi refutado ou discutido em *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*), à subjetividade reificada própria à sociedade dos produtores de mercadoria.

Assim, pode-se dizer que a tese de Marx e de Pachukanis do aniquilamento do direito e da supressão das relações jurídicas, de modo que os humanos sejam concebidos enquanto tais (antes de “sujeitos de direito”) traduz um claro elemento normativo. A hipótese sobre a qual incidem as proposições do materialismo histórico é, de qualquer modo, assaz realista e historicamente fundamentada: entende-se o direito como forma que só se realizou em plenitude no capitalismo e que nesse modo de produção ancora a sua sorte, a partir da ideia de litigiosidade e da definição de sujeitos formalmente iguais, inobstante negociem o trabalho alheio roubado, ou o próprio tempo de vida. Habermas é igualmente normativo em sua democracia deliberativa e, por propor que as coisas sejam diferentes do que são, não pode ser objetado. O ponto débil não reside, entretanto, no elemento mandamental de sua teoria normativa, mas no elemento hipotético-incidente, que toma o direito como consenso, como igualdade e como possibilitador de práticas democráticas reais.

Habermas propõe um direito legitimado em bases diferentes das ocorrentes nos ordenamentos jurídicos do Ocidente contemporâneo, ou vê nos processos jurídicos concretos formas emancipatórias? A resposta dessa questão caminha para esta última hipótese, pois, se é verdade, como visto no primeiro capítulo, que a democracia deliberativa se pretende normativa e transformadora, é igualmente certo que ela busca se viabilizar em direitos e em tudo o que essa categoria traduz na efetiva realidade histórica, seja lógica, seja materialmente.

Um exemplo disso é que, depois de muito discutir as oscilações do Estado Liberal, em direção ao Estado Social e ao seu modelo procedimentalista do direito, além de tecer considerações sobre hermenêutica constitucional, Habermas assevera que “o tribunal constitucional deve proteger o sistema de direitos que possibilita a autonomia privada e pública dos cidadãos” (HABERMAS, 2003, p. 326). Para que fique claro, o controle sobre os “pressupostos comunicativos e condições procedimentais do processo de legislação democrático” (HABERMAS, 2003, p. 326), ou seja, sobre as condições da deliberação pública, é entregue àquelas que são as mais oligárquicas, patriarcais e herméticas das instituições do Estado burguês, nomeadamente as Cortes Constitucionais.

Sobre a oscilação entre uma justificação laudatória dos aparatos de dominação da modernidade e uma formulação crítica com potencial transformador, recaindo afinal naquela prática em detrimento desta, a crítica de Perry Anderson a Habermas se revela tão dura

quanto sensata:

Se a visão de Habermas da lei e da democracia é tachada de abstração fundamental das realidades empíricas de uma ordem política em que a formação da vontade popular é, no melhor dos casos, espasmódica ou vestigial, ele pode recorrer à sua vocação contrafactual. Se é acusada de não especificar nenhuma alternativa desejável, pode recorrer ao valor daquilo que já existe: uma base sólida de comunicação que só precisa ser consumada (...) Que críticas reais da ordem social se depreendem do “padrão crítico” oferecido por essa teoria? Onde exatamente podemos encontrar a “eficácia” das idealizações que ela discerne nas práticas existentes, e por que elas são “inevitáveis”? Quão “parcial” - e “distorcida” é a inscrição das normas nas condutas observáveis? (...) Tais questões estão além do trânsito dessa teoria, que foi concebida para evitá-las. Seu efeito é apologético. Nossas sociedades são melhores do que as concebemos (ANDERSON, 2012b, p. 154-155) .

O direito é um importante vestígio da relação entre materialismo histórico, teoria do agir comunicativo e crítica social. Marx, em busca da liberdade, produziu uma crítica ao direito, seguida de uma crítica ao Estado e, enfim, de uma denúncia veemente das universalidades abstratas, sobretudo o capital, cuja realização se prende ao papel exercido pelo dinheiro nas sociedades dos produtores de mercadorias. Habermas, igualmente comprometido com a liberdade, seguiu de um reconhecimento dos limites materiais ao ingresso na esfera pública do Século XIX, caminhou para uma cisão entre trabalho e interação que resgatasse a forma daquele espaço com um novo conteúdo, e chegou a uma teoria social em que o direito é o fator de conexão entre a vida social coloquial das pessoas e os (impregnados de valor evolucionário intrínseco) sistemas conduzidos pelos meios do dinheiro e do poder. Na estação do direito, de onde Marx parte em direção à concretude da vida humana e onde Habermas chega com sua teoria do agir comunicativo para encontrar um fator de legitimação do dinheiro e do poder de Estado (dois outros destinos assumidos por Habermas e origens criticadas por Marx), esses autores têm não mais do que um brevíssimo encontro em suas contrapostas trilhas.

3.5- Conclusões Parciais

A exposição crítica do curso seguido ao longo dos anos pela monumental obra de Jürgen Habermas ajuda a compreender os potenciais mas, sobretudo, os limites da teoria da democracia deliberativa. Ainda no primeiro capítulo, notou-se que o modelo de democracia em questão não consegue responder às demandas igualitaristas consignadas, por exemplo, nas ações de ativistas antirregime. De modo ainda mais profundo, constatou-se que a questão da

economia política, tão relevante e central na modernidade, não comparece com a devida importância aos estudos deliberacionistas e não é contemplada pelos sucessivos remendos que essa corrente da teoria democrática tem sofrido nos últimos tempos.

Em qualquer variante, a democracia deliberativa é tributária de J. Habermas e do seu conceito de deliberação pública, vinculado à teoria do agir comunicativo. É razoável propor que, assim como o debate sobre o socialismo possui, desde o século XIX, em Marx a sua central e inescapável referência, Habermas é o “poeta forte” inarredável do deliberacionismo. Do potencial do pensamento habermasiano para a formulação de uma teoria crítica dependem os rumos da democracia deliberativa. Como se viu, todavia, esse potencial é muito restrito.

Habermas labora sobre a hipóstase da classe burguesa, em seus debates descolados do mundo da produção e abertos apenas a homens e proprietários. Nostálgico quanto ao modo de se atuar nos espaços públicos decaídos daquela idealizada burguesia, o autor mobiliza um colossal aparato teórico e filosófico para propor uma antropologia segundo a qual os seres humanos se definem pela interação, prática, desde então, diferenciada e até mesmo oposta em relação ao trabalho na obra em comento. Essa antropologia, por sua vez, se projeta ao estatuto de filosofia e de teoria social, permitindo a produção de uma teoria da racionalidade que separa a razão teleológica da razão comunicativa e de uma teoria da sociedade que isola o poder político e a produção econômica no campo sistêmico, o qual, por sua vez, opera segundo princípios diferentes daqueles atinentes à cultura, à personalidade e à sociedade, próprias ao mundo da vida.

O desafio contemporâneo, quando as lutas de classes estariam contidas e os padrões de vida evoluiriam de forma ininterrupta, seria garantir que os sistemas da economia capitalista e da administração burocrática (inevitáveis em sociedades complexas e impregnados de valor evolucionário intrínseco) não invadissem o mundo da vida, mediatizando-o indevidamente. A relação entre esse racionalizado mundo da vida e os sistemas conduzidos pelo meio do dinheiro e do poder é mediada pelo direito gestado democraticamente e interpretado pela jurisdição constitucional, do qual, portanto, dependem os propósitos emancipacionistas do autor. O tipo de teoria crítica de Habermas é, então, aquele que preserva a administração pública burocrática, as cortes jurídicas superiores do Estado, a economia capitalista e o direito burguês, para propor, quando muito, sutis reparos no arranjo ou alinhamento entre esses elementos.

Ao menos sob os olhos de marxistas, agonistas, anarquistas, feministas radicais, republicanos e de toda a ampla gama de correntes críticas contemporâneas, isso é pouco e

insuficiente para que a teoria do agir comunicativo e a democracia deliberativa não sejam entendidas como mais um discurso de insuficiente reforma – ainda que em sentido progressivo - das formas hegemônicas do pensar e do agir sociais²⁶⁰. As conclusões a seguir procurarão arrematar esse ponto.

²⁶⁰ Habermas e os deliberacionistas não apresentam, por exemplo, uma resposta à natureza, quando menos, paradoxal do direito, mesmo em suas formas mais igualitárias, tal como aponta a pensadora crítica, identificada com o campo feminista, Wendy Brown: “The paradox, then, is that rights that entail some specification of our suffering, injury or inequality lock us into the identity defined by our subordination, and rights that eschew this specificity not only sustain the invisibility of our subordination but potentially even enhance it” (BROWN, 2002, p. 423). Brown é explícita ao esclarecer que a sua preocupação não é ser contra ou a favor do direito, mas lidar com paradoxos como o acima apresentado (a autora ainda inventaria outros paradoxos atinentes ao direito), de modo a encontrar respostas para a questão da igualdade de gênero. Ou seja, alheia à ortodoxia marxista aqui adotada, a professora de Berkeley ainda permanece no campo crítico, em especial no que tange à identificação de problemas imanentes à própria forma jurídica liberal. O mesmo não se pode dizer, a esse respeito, de Habermas.

Conclusões

Na introdução deste trabalho, ao se esclarecer o sentido aqui atribuído à polissêmica categoria “teoria crítica”, recorreu-se ao jovem Marx, endossado por Nancy Fraser, para se associar o termo à conexão entre a elaboração teórica e as lutas reais do tempo presente. Coerentemente com essa premissa, nota-se que a teoria política de Habermas, na forma como aplicada pelo próprio autor aos desafios da cena política contemporânea, sugere, concomitantemente, o potencial e os limites de sua criticidade. O mais recente livro que ele publicou é um oportuno e emblemático prelúdio às conclusões desta tese. Trata-se de uma justaposição de breves ensaios que, de algum modo, compactam o que há de crítico e o que há de conservador em seu pensamento.

O título, *A Crise da União Europeia: uma resposta*, já diz muito. Por um lado, o autor, que sempre revelou um exacerbado entusiasmo com a unificação do Velho Continente e com as instituições que lhe correspondem, reconhece a ocorrência de uma crise e, com as armas de sua elaboração teórica, pretende ofertar-lhe uma resposta. Nesse sentido, Habermas é crítico.

É possível, inobstante, extrair-se do mesmo título elementos de natureza oposta. O fato é que, em meio a uma crise do processo de acumulação capitalista que assola todo o planeta, dos EUA à Ásia, da América Latina ao Oriente Médio, o corte temático estampado em um livro concentrado sobre a crise geograficamente situada da União Europeia não é ingênuo ou ausente de consequências nocivas à criticidade dos argumentos. Ora, enquanto, por exemplo, sob a atual conjuntura, Oscar Guardiola se pergunta como seria se a América Latina governasse o planeta, Drucilla Cornell se direciona para a África em busca de emancipadoras formas de sociabilidade e I. Wallerstein se ocupa do complexo sistema-mundo, Habermas está concentrado sobre a crise e os problemas do centro. Olvida, com efeito, os problemas e soluções próprios à periferia.

Os textos apresentados na obra em comento seguem o mesmo tom do respectivo título. Por um lado, Habermas objeta inequívoca e explicitamente o pensamento neoconservador de autores como R. Kagan, clama por maior democratização da União Europeia, rechaça as políticas de austeridade defendidas pelo governo alemão de Merkel, lamenta a redução de direitos sociais e sai em busca de uma Europa em que os imperativos mercadológicos sejam contidos por uma política radicalmente democrática e voltada a um neokantiano ideal cosmopolita. O potencial crítico desse recente livro, por outro lado, não vai

além disso.

Enquanto, para trazer outro exemplo, C. Douzinas se debruça sobre o caráter emancipatório dos violentos protestos conduzidos pelo povo grego e S. Žižek se interessa pela juventude aderente ao movimento que ocupou Wall Street, Habermas reduz os protestos juvenis na Espanha ou na Inglaterra à natureza de signos da ameaça à paz social²⁶¹, antes de vetores da superação da crise.

Em mais um exemplo, ao tempo em que Boaventura Santos tenta encontrar novos caminhos para a política democrática nas experiências de países periféricos, como o Brasil, e Zygmunt Bauman faz longas citações do Comandante Marcos, líder da guerrilha zapatista mexicana, para explicar o mundo atual, Habermas declara que “the European Union can be understood as an important stage along the route to a politically constituted world society”²⁶² (HABERMAS, 2012c, p. 12).

Prosseguindo-se com as exemplificativas comparações, registra-se que enquanto todo o amplo espectro da teoria crítica contemporânea oscila ao vislumbrar no proletariado, nas mulheres organizadas, nos jovens, nos indígenas da Bolívia, nos negros das periferias urbanas, nos trabalhadores rurais sem terra ou em outras variantes de sujeitos oprimidos, um papel primaz na conformação de novas práticas políticas e na superação dos problemas contemporâneos, Habermas, em seu último livro, foca-se em um sujeito que o afasta de qualquer caráter crítico, qual seja, as elites políticas europeias. O autor entende que as necessárias alterações no Tratado de Lisboa em direção à democratização de sua Europa têm como requisito “a decisive change in behaviour on the part of the political elites” (HABERMAS, 2012c, p. 51)²⁶³. Após essa afirmação, segue-se uma longa relação de conselhos, clamores e sugestões às elites, de quem se espera, portanto, um protagônico papel na transposição da atual conjuntura. A Europa radicalmente democrática se inicia, assim, não por protestos dos jovens (que são caracterizados como ameaças à paz social), mas por uma mudança comportamental das elites políticas. Schumpeter não iria tão longe.

Os autores acima mencionados em contraponto a Habermas não se filiam a concepções ortodoxas do materialismo histórico e, recorrentemente, se apresentam como críticos de Marx e do marxismo. Sob o marxiano critério do engajamento nas lutas de nossos

²⁶¹“The youth revolts in Spain and Great Britain are a portent of the threat to social peace” (HABERMAS, 2012c, p. 5).

²⁶² “A União Europeia pode ser entendida como um importante estágio na rota para uma sociedade mundial politicamente constituída” (tradução minha).

²⁶³ “uma decisiva mudança comportamental da parte das elites políticas” (tradução minha).

dias, todavia, não lhes pode ser negado o epíteto de críticos. Com Habermas e a corrente da teoria democrática que ele lidera, todavia, o mesmo não ocorre. Apesar de se declarar radicalmente democrático e de se opor retoricamente ao neoliberalismo, o autor concretiza a sua teoria política em um arranjo eurocêntrico, alheio às lutas sociais travadas nas ruas e associado a um protagonismo social das elites políticas. Tudo isso sob a fatalista e, destarte, anticrítica, premissa de que “[s]ince 1989-1990 it has become impossible to break out the universe of capitalism”²⁶⁴ (HABERMAS, 2012c, p. 106).

A leitura sobre a democracia deliberativa a partir do materialismo histórico, na forma conduzida nesta tese, forneceu argumentos teóricos para a constatação de que Habermas e o pensamento sob sua influência são coerentes em sua defesa de inúmeras formas opressivas do *status quo*, como o direito burguês, a propriedade privada e o vínculo de mera influência entre uma opinião pública situada na periferia e um centro ocupado pelo Estado e pela economia capitalista. Esses atributos decorrem diretamente do edifício filosófico e teórico correspondente à teoria do agir comunicativo e, posteriormente, ao deliberacionismo apresentado em *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*.

Assim, por um lado a democracia deliberativa não pode ser equiparada *in totum* ao elitismo democrático ou ao neoliberalismo, pois se associa a objetivos transformadores e emancipatórios críticos dessas tradições. Lado outro, também é verdade que o esquema habermasiano não se propõe a ir além do arranjo capitalista próprio às democracias efetivamente existentes. Antes, nas palavras do próprio autor, atém-se apenas a “taming the capitalist dynamic from within”²⁶⁵ (HABERMAS, 2012c, p. 106).

As conclusões abaixo condensam analiticamente os achados teóricos desta pesquisa e formulam de modo mais claro essa problemática condição da democracia deliberativa, situada entre um ideal transformador e a sua realização em termos conservadores.

1ª Conclusão – A teoria da democracia deliberativa é uma das variantes contemporâneas do pensamento radical-democrático que, derivada da filosofia habermasiana, apresenta respostas inovadoras a inúmeros problemas atinentes à relação entre política e legitimidade, assim como entre política e emancipação social.

Como se viu no limiar do primeiro capítulo, a democracia deliberativa vive a sua era no pensamento democrático contemporâneo. Sob a influência da filosofia da linguagem e

²⁶⁴ “Desde 1989-1990 tornou-se impossível irromper-se para fora do universo do capitalismo” (tradução minha).

²⁶⁵ “Controlar a dinâmica capitalista a partir de dentro” (tradução minha).

valendo-se da ênfase na sociedade civil e nos processos discursivos, essa corrente trouxe noções como a mútua pressuposição entre autonomias pública e privada, a ênfase nos processos comunicacionais em detrimento da contagem de votos ou da substância das decisões e a apresentação de uma visão sobre a política voltada à síntese superadora das principais divergências entre liberais e republicanos. Essas ideias influenciaram um amplo conjunto de atores sociais e de acadêmicos, interessados em novas práticas políticas, dignas do cenário imposto após a queda da União Soviética e em meio a um crescente protagonismo dos movimentos sociais. É, com efeito, uma variante da democracia de primeira relevância nas publicações científicas e até mesmo nas formulações de políticas na atualidade.

2ª Conclusão – O pensamento democrático-deliberacionista não se afigura crítico ou radical ao lidar com a questão do ativismo antirregime.

Um primeiro e decisivo limite ao caráter crítico da democracia deliberativa reside, conforme a crítica tecida por Iris Young, sintetizada no primeiro capítulo, na relação entre esse modelo democrático e as práticas de ativismo social taticamente contrárias à estrita legalidade (como greves ilegais, ocupações de terras, fechamento de estradas etc) e estrategicamente orientadas à derrocada do Estado capitalista (como defendido por anarquistas, comunistas, ambientalistas radicais etc.). A orientação para o consenso, as reservas em face do agir teleológico como potencialmente legitimador da política e a própria relação da deliberação pública com o direito e a legalidade tendem a afastar essa corrente da prática social específica dos grupos e movimentos antirregime, o que também a distancia das lutas concretas do nosso tempo.

3ª Conclusão – A ampla corrente da democracia deliberativa é lacunosa e teoricamente insuficiente na abordagem dos laços entre os seus propósitos normativos e as relações sociais de produção no capitalismo.

Os democratas deliberacionistas têm se ocupado, nos últimos anos, de uma infinidade de temas que visam ao aprimoramento teórico do modelo e, adicionalmente, à sua viabilidade fática. A questão da relação entre democracia deliberativa e economia política, entretanto, não é sistematicamente abordada por essa corrente teórica, em suas múltiplas variantes, desde a década de 80 do século XX. Em que pese pressupor a igualdade, a racionalidade e o mútuo respeito entre os agentes da deliberação, essa teoria não se ocupa na medida necessária da incompatibilidade entre esses predicados e uma economia baseada na propriedade excludente,

na reificação e na irreconciliabilidade dos interesses do capital e do trabalho. Esse é o mais claro limite ao caráter crítico da teoria da democracia deliberativa.

4ª Conclusão – O campo teórico marxista é um marco promissor para a conformação de uma leitura crítica sobre a democracia deliberativa e sobre a filosofia política de Jürgen Habermas, desde que seja concebido em sua amplitude, complexidade e riqueza.

A precedência cronológica de Marx em relação a Habermas e o fato de que este ajustou suas contas com o materialismo histórico antes de propor as bases da democracia deliberativa não são suficientes para se afastar a fecundidade de uma reapreciação da relação entre essas duas linhas de pensamento. O fato é que Habermas não abordou Marx e o marxismo em sua complexidade e vastidão. Assim, é possível que uma leitura distinta do marxismo seja capaz não apenas de afastar a objeção habermasiana ao materialismo histórico, mas de se constituir como elemento para uma crítica das próprias teorias do agir comunicativo e da democracia deliberativa.

5ª Conclusão - A interpretação mais ajustada ao fluxo criativo da obra de Karl Marx é aquela que rechaça uma clivagem hermética entre as fases de juventude e maturidade do autor, ou entre suas elaborações políticas e econômicas²⁶⁶.

Marx escreveu e viveu sob o ponto de vista da totalidade. A interpretação desse pensador com as lentes weberianas da separação nítida entre economia e política prejudica seriamente a compreensão do rico sentido da sua obra. Do mesmo modo, o estabelecimento de fronteiras entre o autor jovem que se ocupava da política e lidava com categorias como o ser genérico, em face do autor maduro concentrado sobre as relações sociais de produção e sobre os atributos universais do proletariado, compromete o entendimento de ambos, haja vista a clara presença de um liame de continuidade e de coesão no itinerário intelectual e militante percorrido por Marx.

6ª Conclusão - A categoria liberdade possui centralidade no pensamento marxiano.

Marx não é um autor originariamente voltado à redistribuição de recursos ou à esfera

²⁶⁶ As conclusões desta tese concernentes a Marx são provisórias e ainda precárias. Por um lado, cumprem o seu objetivo no que tange ao problema da pesquisa aqui relatada, nomeadamente a justificação da ideia de que Habermas não abordou esse campo em sua complexidade e riqueza, o que fragilizou sua reconstrução e subsequente reposição do materialismo histórico. Por outro lado, a investigação teórica sobre Marx e o marxismo aqui anunciada em elementos como cognitivismo, sentido contemporâneo da ditadura do proletariado, solução das tensões deterministas, dentre outros, haverá de prosseguir em pesquisas e trabalhos vindouros.

econômica, assim entendida apartadamente em relação às demais expressões da vida humana. O autor, desde os escritos da Gazeta Renana até as suas obras de maturidade, se envolveu em uma busca pela realização da liberdade do ser humano, e é nessa busca que se deve contextualizar o sentido do seu materialismo e da sua crítica da economia política.

7ª Conclusão - É mais adequada uma leitura não determinista da maneira como Marx apreende a sociedade e a história do gênero humano.

A denominação gramsciana de Marx como o autor da filosofia da práxis merece permanente lembrança nos estudos sobre o autor. Coerentemente com a sexta conclusão, acima, nota-se que o conjunto de escritos de Marx se revela mais coeso e alcança mais claro sentido quando submetido a uma interpretação que não se apresse em rotulá-lo, com fundamento textual em excertos isolados, como um determinista, seja tecnológico, seja econômico.

8ª Conclusão - Marx é melhor compreendido quando se dedica uma compreensão dialética e ancorada na ideia hegeliana de reconhecimento para a relação entre base e superestrutura proposta no Prefácio à Crítica da Economia Política de 1859.

Os escritos de autores como Andrew Chitty e Michael Quante têm revelado um promissor potencial, ainda não suficientemente explorado, da leitura de Marx e do marxismo, especificamente quanto à dimensão política desse campo teórico, sob o prisma da ideia própria ao jovem Hegel (cujos manuscritos dessa fase não eram conhecidos à época em que Marx vivera) de luta por reconhecimento. Seguindo essa trilha, é possível definir-se a política, no materialismo histórico, como mais do que um *explanandum* atrelado à economia, mas como esfera dotada de singular importância, a explicar a dinâmica e a forma histórica específica assumida pelas relações de produção. Essa contribuição do recente pensamento neo-hegeliano para a interpretação da relação entre política e economia no materialismo histórico, que não foi contemplada na abordagem habermasiana sobre Marx e o marxismo, logra afastar o núcleo da crítica contida em Teoria do Agir Comunicativo à teoria marxiana do valor e ao teorema da relação entre base e superestrutura.

9ª Conclusão – É possível adotar uma interpretação que atribua um caráter radical-democrático ao conceito marxiano de ditadura do proletariado, diferentemente do entendimento que o stalinismo e suas variantes atribuíram ao termo, com as trágicas consequências legadas pelo século XX.

Como teoriza H. Draper, o decotamento da ideia de ditadura do proletariado com

vistas à renovação do marxismo em bases democráticas alcança o efeito oposto desse propósito, haja vista carregar em si uma concessão à definição dessa categoria própria ao stalinismo e ao liberalismo. Essas duas correntes se posicionam de modo equidistante e longínquo em relação a Marx e ao socialismo e se irmanam na circunstância de que, por razões distintas, não são suficientemente democráticas. Assim, é importante a retomada do conceito de ditadura do proletariado como, antes de antônimo da democracia, sua efetiva e radical realização.

10ª Conclusão - É nociva para uma teoria crítica da sociedade a consideração superestimada ou laudatória dos sistemas dominantes de direito constitucional contemporâneos, haja vista o caráter imanentemente capitalista da moderna relação jurídica que, assim, deve ser objeto de crítica, mais do que de justificação afirmativa.

Em conformidade com o pensamento de Pachukanis, conclui-se que não é coerente a referência a um direito comunista, ao menos em termos marxistas, haja vista tratar-se a forma jurídica moderna de figura indissolúvelmente associada à forma-mercadoria. Como se viu, para o trabalho abstrato coisificado tem no sujeito de direitos o seu portador, que o leva à venda no mercado. Assim, a crítica à sociedade capitalista implica, necessariamente, uma crítica à suposta neutralidade ou ao potencial emancipatório do direito burguês.

11ª Conclusão – O pensamento de Habermas é melhor compreendido a partir de uma apreensão abrangente dos trabalhos do autor desde 1962, em prejuízo de cristalizações ou generalizações concentradas sobre fases, obras ou temas específicos.

É certo que Habermas, em sua prolífica obra, percorre uma imensidão de assuntos, ciências e referências. A compreensão de sua obra, ainda assim, fica prejudicada quando dissociada de uma certa unidade problemática, que liga os estudos sobre as interlocuções desinteressadas ocorrentes na esfera pública burguesa à proposta de uma democracia orientada pela força não coercitiva dos melhores argumentos. Em síntese, há suficiente coesão entre as distintas épocas e os diversos temas perscrutados pelo autor em sua longa trajetória.

12ª Conclusão – A grande questão que orienta o itinerário intelectual de Habermas é a busca pelo resgate de um hipostasiado modo de atuação do homem burguês do século XIX na Europa Ocidental. Ao pesquisar esse tema, o autor identificou uma decadência da esfera pública e deixou aberta a possibilidade de reconstituí-la com saídas socializantes, alternativa

sobre a qual ele não se aprofundou nos estudos posteriores.

Alheio à esfera pública florentina renascentista e, ainda mais, às cafeterias otomanas dos séculos XVI e XVII, o motor da filosofia habermasiana é a prática do homem-branco-burguês-europeu do século XIX. O resgate do modelo de ação próprio a esse ser é fio condutor da obra de Habermas. Ao final de Mudança Estrutural da Esfera Pública um caminho crítico, socialista, parece ser indicado como mecanismo restabelecedor do espaço público que tanto fascínio exerceu sobre o pensador. Ao partir, todavia, do homem burguês como modelo, outro não poderia ser o destino, senão uma filosofia política igualmente burguesa.

13ª Conclusão – A definição habermasiana de humanidade tem como referência a conduta do homem burguês europeu oitocentista e pressupõe uma clivagem, não alinhavada dialeticamente, entre trabalho e interação.

A operação concernente à elevação do burguês que atua na esfera pública como quintessência do ser humano demandou um pavimento antropológico muito específico. Habermas associou a humanidade à comunicação e separou as trocas simbólicas da atividade produtiva. Dessa separação, repleta de insuficiência empíricas e lógicas, deriva toda a filosofia habermasiana.

14ª – Conclusão – A distinção entre trabalho e interação é o pavimento sobre o qual se erige a clivagem entre agir teleológico e agir comunicativo, bem como a separação entre sistema e mundo da vida.

Como visto acima, para se aceitar a divisão habermasiana entre agir comunicativo e agir teleológico no plano da ação social e, posteriormente, no plano das formas de sociabilidade, entre sistema e mundo da vida, deve-se, previamente, admitir-se a separação entre trabalho e interação proposta em sua antropologia. Acaso esta não se sustente, como indicam com fartos fundamentos autores como A. Honneth, J. Keane, F. Haddad e W. Leo Maar, também as suas conseqüentes devem ser revistas e, afinal, repostas.

15ª Conclusão – Habermas concede uma autonomia aos sistemas da política e da economia que interdita o potencial emancipatório de sua própria noção de agir comunicativo, pois ela fica relegada a um papel periférico e a um vínculo de mera influência sobre o centro.

O segundo volume do livro Teoria do Agir Comunicativo tem como subtítulo “para a

crítica da razão funcionalista”. Em inúmeros aspectos, contudo, o que Habermas de fato implementa é uma apologia da razão funcionalista. Atribuir a formas históricas específicas, resultantes de lutas e de processos conflituosos, como o mercado e o Estado capitalistas, uma inerente eficiência funcional é um passo sociológico e histórico que, além de carecer de respaldo empírico, conduz à naturalização das formas sociais presentes. Tal movimento é assaz anticrítico. Ao entender que o cotidiano da economia segue a lógica da acumulação capitalista, bem como que o dia a dia da política atende aos parâmetros do sistema estatal, Habermas concede demasiadas posições ao *establishment* contemporâneo. Supor que, em residuais momentos de crise, a periférica esfera pública do mundo da vida possa, apenas informalmente, exercer influência de ânimo legitimador sobre o Estado e o mercado é, assim, muito pouco para uma teoria que vise à mudança social, ou ao seu acoplamento às lutas reais do tempo presente.

16ª Conclusão – A teoria do agir comunicativo desfere críticas a Marx que não levam em consideração a amplitude, a complexidade, as divergências e as problemáticas presentes no interior do materialismo histórico.

A ambiciosa empreitada filosófica concernente à reconstrução e, subsequentemente, à reposição do materialismo histórico proposta por Habermas fica muito aquém dos seus objetivos. Isso ocorre porque o livro Teoria do Agir Comunicativo e os textos que o precedem não contemplam a riqueza teórica do marxismo. Assim, as chamadas “fraquezas” da teoria do valor identificadas ao final da obra se revelam, quando muito, como objeções ao Diamat e suas variantes. Leituras não necessariamente harmônicas entre si, mas que guardam em comum uma apropriação mais complexa e densa de Marx, como as expostas no segundo capítulo (desde o bolchevismo de Trotsky ao neo-hegelianismo cognitivista de Chitty e Quante) indicam como Habermas se limitou a uma fina superfície caricatural do materialismo histórico, o que descredenciou sua crítica.

17ª Conclusão – A teoria do agir comunicativo e a teoria da democracia deliberativa se ancoram nas teses da evolução ininterrupta do padrão de vida dos trabalhadores e da latência da luta de classes, que não correspondem ao efetivo curso dos acontecimentos históricos.

A crítica de Habermas ao materialismo histórico tem na latência da luta de classes e na solução das demandas materiais sob o Estado Social um elemento não apenas incidental ou

complementar, mas fundamental. Assim, acaso essa premissa não se confirme, toda a refutação habermasiana de Marx e do marxismo se põe a perder. É o caso. Como o próprio Habermas admitiu em seu último livro, publicado no ano de 2012, a fase atual do capitalismo é de aumento das desigualdades na Europa do *Welfare State* e de redução dos direitos sociais. Ao reconhecer esse contexto, Habermas deveria, coerentemente, voltar às bases de sua filosofia e adequá-la ao seu malgrado prognóstico sócio-histórico. O resultado dessa reforma em seu corpo teórico, de modo a adequá-la ao mundo real, possivelmente expressar-se-ia em duas palavras: materialismo histórico.

18ª Conclusão – A Democracia Deliberativa deposita sobre o direito burguês e sobre a prática da jurisdição constitucional uma relevância estratégica incompatível com a transformação radical do status quo liberal democrático.

Nas páginas anteriores, em especial nas derradeiras seções dos capítulos segundo e terceiro, buscou-se apresentar uma série de argumentos que visam à fundamentação da ideia de que uma teoria crítica não pode se ancorar nas formas do direito burguês e, muito menos, na lógica oligárquica que informa a jurisdição constitucional. Um caso contado por Wendy Brown e Janet Halley, logo na introdução de uma instigante obra coletiva dedicada à relação entre direito e teoria crítica, ilustra o ponto aqui desenvolvido em oposição ao pensamento de Habermas:

A colleague of ours was giving a paper on the vexed problem of veiling among contemporary Islamic women and Western feminist responses to it. From the audience, an American woman of South Asian descent challenged our colleague, a feminist Arab secularist, for intervening in a domain properly belonging to religious Arab women: “What right have you to be saying such things?” “Right?” our colleague responded. “I have no right – I have a critique!”²⁶⁷ (BROWN & HALLEY, 2002, p.1).

Entre ter um direito ou uma crítica, Habermas ficou com a primeira opção.

19ª Conclusão – A constante revisão do ideal normativo da democracia deliberativa em busca de sua adequação à realidade dos Estados Capitalistas, assim como a insuficiente

²⁶⁷Uma colega nossa estava apresentando um artigo sobre o controvertido problema do uso do véu entre mulheres islâmicas e as respostas do feminismo ocidental para isso. Da plateia, uma mulher americana de ascendência do Sul da Ásia desafiou nossa colega, uma feminista árabe secularista, por intervir em um domínio propriamente pertencente às mulheres árabes religiosas. “Que direito você tem de estar dizendo essas coisas?” “Direito?” Nossa colega respondeu. “Eu não tenho nenhum direito – Eu tenho uma crítica” (tradução minha).

abordagem do ativismo antirregime e a notável omissão quanto à economia política não são meros acidentes no âmbito dessa corrente teórica, mas, de fato, se definem como corolários de suas inextricáveis bases habermasianas.

Cláudia Feres Faria é precisa ao pontuar que as transformações ocorrentes no âmbito da teoria deliberativa são criativas sob o aspecto metodológico, mas não são neutras sob o prisma político. A incompatibilidade entre a crítica habermasiana ao elitismo e ao neoliberalismo *vis a vis* sua defesa do direito, do dinheiro e do Estado como elementos fundamentais para a estabilização das sociedades modernas conduz a um crescente movimento de redução daqueles propósitos normativos, em favor de sua acrítica acomodação a esses elementos, próprios ao modo de produção capitalista. Em suma, a crescente revisão do ideal normativo da democracia deliberativa, em um movimento que o aproxima do liberalismo, não é pós-habermasiana, como parte da literatura afirma. Opostamente, trata-se da realização última da filosofia e da teoria política de Habermas.

Conclusão Geral: a teoria da democracia deliberativa encontra em seus fundamentos habermasianos, tal como lidos sob uma perspectiva democrático-marxiana, obstáculos intransponíveis à sua constituição como elemento de crítica radical ao status quo liberal-democrático, em que pese o seu propósito de renová-lo segundo bases distintas do elitismo e das correntes hegemônicas da teoria democrática contemporânea.

Não há dúvidas da força teórica e do caráter inovador e impressionante da teoria política habermasiana. É igualmente certo que o autor procurou oferecer uma alternativa para a emancipação social que, sensível à dimensão da linguagem e do discurso e atenta às conquistas do pragmatismo e da filosofia da linguagem, permitisse a superação do elitismo democrático, da ortodoxia liberal e dos pensamentos sistêmicos sem, entretanto, recair em determinismos e em formas arquiopressivas do stalinismo. Trata-se de um esforço legítimo e apto a deixar um perene legado para os discursos teóricos e lutas sociais.

A relação entre democracia e comunicação proposta por Habermas é, hoje, fundamental para a teoria política crítica. Um exemplo disso é a sua aptidão para fornecer elementos de apoio às lutas sociais em favor de uma liberdade de expressão que não sucumba aos imperativos do Estado e do mercado. Lutas que, aliás, se revelam sobremaneira atuais em um mundo povoado por Murdochs e Marinhos. A crítica ao elitismo democrático e seu tratamento da política, ancorado na unidade analítica do indivíduo protoburguês e autointeressado, contribui decisivamente para a resistência à forma política de dominação

preferida pelo capitalismo em sua fase atual, concernente à democracia estritamente eleitoral e reduzida quanto aos mecanismos de exercício da soberania popular. Ademais, a defesa de direitos sociais e a crítica aos arranjos neoliberais contribuem para a resistência à marcha, até pouco anos atrás quase irrefreável, das ideias e práticas neoliberais.

O pensamento crítico de nossos dias, contudo, só há de se manter enquanto tal se renunciar à clivagem não alinhavada dialeticamente entre trabalho e interação (e, assim, entre agir teleológico e comunicativo e entre sistema e mundo da vida); se atribuir ao materialismo histórico uma interpretação digna de sua complexidade; se reconhecer a relevância e dramaticidade das lutas entre classes e dos problemas econômicos contemporâneos; se identificar o caráter inerentemente opressivo da forma jurídica moderna; e se identificar as lutas em favor da emancipação social como irredutíveis à mera influência da periferia (mundo da vida) sobre o centro (Estado e mercado).

A crítica só pode se manter, portanto, se for além da democracia deliberativa, onde há um campo amplo e promissor, repleto de problemas e temas (como a relação entre marxismo e teoria do reconhecimento; a superação do direito burguês; os sentidos contemporâneos possíveis para a ideia de ditadura do proletariado; a relação entre os conflitos de classe e formas de dominação baseadas em gênero e raça; as novas formas de protesto social que percorrem da Praça Tahrir a Wall Street, passando pela Puerta del Sol etc) que esta tese só conseguiu sugerir e, em pesquisas futuras, devem ser mais detidamente investigadas.

Referências

- ACKERMAN, Bruce & FISHKIN, James. *Deliberation Day*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. Racionalidade e Argumentação em Habermas. *Kínesis*, vol. 1, n.2, out. 2009, p. 179-195.
- ANDERSEN, Crithian. *A nova roupa do Imperador*. [s.l]: Virtual Books, 2000. Disponível em: <http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/port/infan1/roupa.htm>. Acesso em: 26 de maio de 2012.
- ANDERSON, Perry. *Afinidades Eletivas*. Tradução de Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2002.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. Tradução de Carlos Cruz. Porto: Afrontamento, 1976.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental / Nas Trilhas do Materialismo Histórico*. Tradução00 atribuída a Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2004.
- ANDERSON, Perry. After The Event. *New Left Review*, n. 73, Londres, jan.-fev. 2012b.
- ANDERSON, Perry. Lula's Brazil. *London Review of Books*, vol. 33, n. 7, mar. 2011.
- ANDERSON, Perry. *Espectro: da direita à esquerda no mundo das ideias*. Tradução de Fabrizio Rigout e Paulo Cesar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2012a.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Antologia Poética*. 61ed. São Paulo: Record, 2008.
- ANTUNES, Ricardo & BRAGA, Ruy. *Infoproletários: degradação real do trabalho virtual*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- APEL, Karl-Otto. Globalization and Need for Universal Ethics. *European Journal of Social Theory*, v.2, n.3, 2000.
- ARAÚJO, Cícero. Legitimidade, Justiça e Democracia: o novo contratualismo de John Rawls. *Revista Lua Nova*, n. 57, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452002000200004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13 de maio de 2012.
- ARCARY, Valério. *14-N: o dia em que o internacionalismo ressurgue como força social e política*. Disponível em: <http://cspconlutas.org.br/2012/11/14-n-o-dia-em-que-o-internacionalismo-ressurgue-como-forca-social-e-politica-por-valerio-arcary/>. Acesso em: 21 de janeiro de 2013.
- AVINERI, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*: Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

AVRITZER, Leonardo (org.). *A Dinâmica da Participação Local no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2010a.

AVRITZER, Leonardo (org.). *Experiências Nacionais de Participação Social*. São Paulo: Cortez, 2009.

AVRITZER, Leonardo. Além da Dicotomia Estado / Mercado: Habermas, Cohen e Arato. *Novos Estudos*, CEBRAP, n.36, jul. 1993, p. 213-222.

AVRITZER, Leonardo. Living Under a Democracy: participation and its impacts on the living conditions of the poor. *Latin American Research Review*, special edition, 2010b.

AVRITZER, Leonardo & COSTA, Sérgio. Teoria Crítica, Democracia e Esfera Pública: Concepções e Usos na América Latina. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 47, n. 4, p. 703-728, 2004.

BACHELAR, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

BÄCHTIGER, André; NIEMEYER, Simon; NEBLO, Michael; STEENBERGEN, Marco; STEINER, Jürg. Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities. *The Journal of Political Philosophy* - compilation-, Oxford, 2009.

BALIBAR, Etienne. *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. Tradução de James Swenson. Londres: Routledge, 1994.

BAUDRILLARD, Jean. Significação da Publicidade. In: LIMA, Luiz Costa (ed.). *Teoria da Cultura de Massa*. 6.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

BENDER, F. L. The Ambiguities of Marx's Concept of "Proletarian Dictatorship" and "Transition to Communism". In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 355-383.

BENHABIB, Seyla. Sobre um Modelo Deliberativo de Legitimidade Democrática. In: WERLE, Denílson & MELO, Rúrion Soares (orgs. e tradutores). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. p. 47-80.

BENSAÏD, Daniel. Pós-facio e Apresentação. In: MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 9-32; 75-120.

BLACKBURN, R. Marxism: Theory of Proletarian Revolution. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 235-272.

BLUNDEN, Andy. Subjectivity, Recognition and Objectification. In: *Hegel Summer School*, 2005. Disponível em: <http://home.mira.net/~andy/seminars/andy-2005.htm>. Acesso em 27 de maio de 2012.

BOHMAN, James. The Coming of Age of Deliberative Democracy. *Journal of Political Philosophy*, v.6, n.4, p. 400-425, dez. 1998.

BORON, Atilio, A. Teoria Política Marxista ou Teoria Marxista da Política. In: BORON, Atilio A; AMADEO, Javier; GONZÁLES, Sabrina. *Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 2006, p. 167-182.

BOUCHER, Geoff. Wrong Turn: Notes towards a Critique of Habermasian Liberalism. In: *The Roots of Critical Theory: Resisting Neoconservatism Today*. Melbourne, 2007. Disponível em: <http://www.ethicalpolitics.org/seminars/wrong-turn-1.htm>. Acesso em: 10 de julho de 2008.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Tradução de Reynaldo Bairão. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento Político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BRASIL. *Código Civil* (2002). Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em 26 de maio de 2012.

BRECHT, Bertolt. *Histórias do Sr. Kelner*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BREINER, Peter. *Max Weber & Democratic Politics*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996.

BROWN, Wendy. Suffering the Paradoxes of Rights. In: BROWN, Wendy; HALLEY, Janet. *Left Legalism/left Critique*. Durham and London: Duke University Press, 2002. p.420-434

BROWN, Wendy; HALLEY, Janet. Introduction. In: BROWN, Wendy; HALLEY, Janet. *Left Legalism/left Critique*. Durham and London: Duke University Press, 2002. p. 1-37.

BURAWOY, Michael. *O Marxismo Encontra Bourdieu*. Organização de Ruy Braga. Tradução de Fernando Rogério Jardim. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BURKE, Peter. A Esfera Pública 40 anos depois. Tradução de Victor Aiello Tsu. In: Caderno Mais! *Folha de São Paulo*. São Paulo, 24 de março de 2002.

CARROLL, Lewis. *Trough the Looking Glass*. [S.L]: Gutenberg Project, 1991. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/12/12-h/12-h.htm>. Acesso em: 04 de fevereiro de 2013.

CENTER for Deliberative Democracy. *Deliberative Polling: Toward a Better Informed Democract*. Disponível em: <http://cdd.stanford.edu/>. Acesso em: 19 de agosto de 2011. [s.d].

CHITTY, Andrew & IVOR, Martin (eds.). *Marxism and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave, 2009.

CHITTY, Andrew. Recognition and Social Relations of Production. *Historical Materialism* no. 2, Verão, 1998, pp. 57-97

- CHITTY, Andrew. Species-being and Capital. In: CHITTY, Andrew & IVOR, Martin (eds.). *Marxism and Contemporary Philosophy*. Londres: Palgrave, 2009. p. 123-142.
- CODATO, Adriano N. O 18 Brumário, Política e Pós-modernismo. *Lua Nova*, n.63, 2004, p. 86-115.
- COHEN, Joshua & FUNG, Archon. Radical Democracy. *Swiss Political Science Review*, Vol. 10, No. 4, Pp. 23-34, 2004.
- COHEN, Joshua & ROGERS, Joel. Associations and Democracy. In: *Philosophy, Democracy, Politics: selected essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 61-97.
- COHEN, Joshua & ROGERS, Joel. Associative Democracy. In: BARDHAN, Pranab & ROEMER, John. *Market Socialism*. New York: Oxford University Press, 1992.
- COHEN, Joshua. Deliberation and Democratic Legitimacy. In: BOHMAN, James; Rehg, Willian. *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- COHEN, Joshua. *Philosophy, Democracy, Politics: selected essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- COHEN, Joshua. Procedimento e Substância na Democracia Deliberativa. In: WERLE, Denílson & MELO, Rúrion Soares (orgs. e tradutores). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. p. 115-144.
- COHEN, Joshua. Reflections on Habermas on Democracy. *Ratio Juris*, vol. 12, n.4, dez. 1999.
- COHEN, Joshua. *The Arc of The Moral Universe and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- COHEN, Joshua. The Economic Basis of Deliberative Democracy. *Social Philosophy and Policy*, vol. 6, issue 2, 1989, p. 24-50.
- COHN, Gabriel. Gabriel Cohn. In: BASTOS, Elide Rugai; ABRUCIO, Fernando; LOUREIRO, Maria Rita; REGO, José Marcio. *Conversas com Sociólogos Brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 115-134.
- COLLAÇO, Gwedolyn. *The Ottoman Coffeehouse: All the Charms and Dangers of Commonality in the 16th-17th Century*. 2011. Disponível em: http://www.academia.edu/1123874/The_Ottoman_Coffeehouse_All_the_Charms_and_Dangers_of_Commonality_in_the_16th-17th_Century, Acesso em: 19 de dezembro de 2012.
- COLLIOT-THELÈNE, Catherine. Habermas, leitor de Marx e de Max Weber. *Crítica Marxista*, n.12, Campinas, 2001. p. 41-58.
- CZANK, James M. On the origin of species-being: Marx redefined. *Rethinking Marxism: a journal of economics, culture and society*, v. 24. n. 2, mar., 2012, p. 316-323.

DAHL, Robert A. *Democracy and Its Critics*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.

DAL ROSSO, Sadi. *Mais Trabalho: a intensificação do labor da sociedade contemporânea*. São Paulo: Boitempo, 2008.

DOUZINAS, Costas. Stasis syntagma: the names and types of resistance. In: STONE, Matthew; WALL, Illan & DOUZINAS, Costas (eds.). *New critical legal thinking: law and the political*. Abingdon: Routledge, 2012.

DRAPER, Hal. Marx and the Dictatorship of the Proletariat. *New Politics*, vol.1, n.4, verão, 1962. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/draper/1962/xx/dictprolet.html>. Acesso em: 18 de março de 2013.

DRAPER, Hal. *Karl Marx's Theory of Revolution*. v.1. State and Bureaucracy. New York: Monthly Review Press, 1977.

DRAPER, Hal. *Karl Marx's Theory of Revolution*. v.4. Critique of Other Socialisms. New York: Monthly Review Press, 1990a.

DRAPER, Hal. Marx and the Dictatorship of the Proletariat. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990b, p. 289-315.

DRYZEK, John S. Legitimidade e economia na democracia deliberativa. In: COELHO, Vera Schattan P. & NOBRE, Marcos (orgs.). *Participação e Deliberação: Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 41-62.

EAGLETON, Terry. *Marx and Freedom*. Londres: Phoenix, 1997.

ELEY, Geoff. *Forjando a Democracia: A história da esquerda na Europa, 1850-2000*. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Perseu Abramo, 2005.

ELSTER, Jon. O Mercado e o Fórum: três variações na teoria política. In: WERLE, Denilson Luis & MELO, Rúrion Soares. *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Esfera Pública, 2007. p. 223-252.

ELSTUB, Stephen. The Third Generation of Deliberative Democracy. *Political Studies Review*, v.8, n.3, set. 2010, p. 291-307.

ESPING-ANDERSEN, Gösta. *Politics Against Markets: The Social Democratic Road to Power*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

FARIA, Cláudia Feres. Democracia Deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman. *Lua Nova*, n. 49, São Paulo, 2000. p. 47-68.

FARIA, Cláudia Feres. Do ideal ao real: as consequências das mudanças conceituais na teoria da democracia deliberativa. *Anais do 7o Encontro Anual ABCP*, 2010. Disponível em: <http://cienciapolitica.servicos.ws/abcp2010/trabalhosite/trabalhossite.asp?Codigo=11>. Acesso

em: 11 de agosto de 2011.

FARIA, Cláudia Feres. *O Estado em Movimento: complexidade social e participação política no Rio Grande do Sul*. Tese de doutorado defendida junto à FAFICH-UFMG, Belo Horizonte, 2005. Disponível em: http://www.democraciaparticipativa.org/files/bibl_tese%20claudiaff.pdf. Acesso em 26 de maio de 2012.

FINLEY, Moses I. *Democracia Antiga e Moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FISK, Milton. *Republicanism and Social Goals: going beyond Habermas and Rawls* [s.d.t]: 2005. Disponível em: <http://www.miltonfisk.org/writings-in-progress/republicanism-and-social-goals-going-beyond-habermas-and-rawls/>. Acesso em 22 de maio de 2012.

FLINT, Peter. Hal Draper, 75, Socialist Writer Who Recounted Berkeley Protest. *New York Times*, Nova Iorque, 31 de janeiro de 1990. Disponível em: <http://www.nytimes.com/1990/01/31/obituaries/hal-draper-75-socialist-writer-who-recounted-berkeley-protest.html>. Acesso em: 18 de março de 2013.

FRASER. What is Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. *New German Critique*, n. 35, edição especial sobre Habermas, primavera-verão, 1985. p. 97-131.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press, 1992. p. 109-142.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética? *Revista Lua Nova*, n.70, São Paulo, 2007.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? *The National Interest*, verão, 1989. Disponível em: <http://www.wesjones.com/eoh.htm>. Acesso em 26 de maio de 2012.

GIDDENS, Anthony. *Em Defesa da Sociologia: ensaios, interpretações e trélicas*. Tradução de Roneide Venâncio Majer e Klauss Brandini Gerhart. São Paulo: UNESP, 2001.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. V. 2. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GRAMSCI, Antonio. *Escritos Políticos*. V. 1. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GUIMARÃES, Juarez. *Democracia e Marxismo: crítica à razão liberal*. São Paulo: Xamã, 1999.

GUSMÃO, Luiz Augusto Sarmiento Cavalcanti. Constant e Berlin: a liberdade negativa como a liberdade dos modernos. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora UNB, 2001. p. 39-62.

GUTMAN, Amy & THOMPSON, Dennis. *Why Deliberative Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional: Ensaio Político*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. 2.ed. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002c.

HABERMAS, Jürgen. *Bestiality and Humanity: a war on the border between law and morality*. 1999. Disponível em: <http://www.theglobalsite.ac.uk/press/011habermas.htm>. Acesso em: 04 de maio de 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*. Londres: Heinemann, 1979.

HABERMAS, Jürgen. Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics. *Acta Politica*, 40, 2005b, p. 384-392.

HABERMAS, Jürgen. Concluding Remarks. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press, 1992a. p. 462-480.

HABERMAS, Jürgen. *Further Reflections on the Public Sphere*. In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press, 1992b. p. 421-461.

HABERMAS, Jürgen. Crossing Globalization's Valley Of Tears. *New Perspectives Quarterly*. [s.l.], v.17, n.4, p.51-56, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Volume II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2.ed. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. Habermas: reflexões sobre o pragmatismo. In: SOUZA, José Crisóstomo de (org.) *Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005a.

HABERMAS, Jürgen. O Conceito de Poder de Hanna Arendt. In: FREITAG, Barbara & ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1980. p. 100-118.

HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983b.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Que Significa Socialismo Hoje? Revolução Recuperadora e Necessidade de Revisão da Esquerda. Tradução de Márcio Suzuki. *Novos Estudos*, n.30, jul. 1991. p.43-60.

HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e Comunicação*. Tradução de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. *Rethinking Secularism: Jürgen Habermas and Charles Taylor in Conversation*. Nova Iorque, 2009a. Disponível em: <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/11/20/rethinking-secularism-jurgen-habermas-and-charles-taylor-in-conversation/>. Acesso em: 24 de maio de 2012.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como Ideologia. In: BENJAMIN, Walter et. al. *Textos Escolhidos*. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. Coleção Pensadores, v. XLVIII .

HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. v.2. Lifeworld and System: a critique of functionalist reason. Boston: Beacon Press, 1987a.

HABERMAS, Jürgen. Um Perfil Filosófico-político: entrevista a Perry Anderson e Peter Dews. Tradução de Wolfgang Leo Maar. *Novos Estudos Cebrap*, n. 18, set. 1987b. p.77-102.

HABERMAS, Jürgen. *Entrevista: 80 anos*, 18 de junho de 2009b. Vídeo disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=AfmLYOkOuIo>. Acesso em: 16 de outubro de 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. v.1. Racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. v.2. Sobre a Crítica da Razão Funcionalista. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. *The Crises of the European Union: a response*. Cambridge: Polity Press, 2012c.

HELD, David. *Modelos de Democracia*. Tradução de Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte, Paideia, 1987.

HENDRIKS, Caloryn M & CARSON, Lyan. Can the Market Help the Forum? Negotiating the Commercialization of Deliberative Democracy. *Policy Sci*, 41, 2008.

HOLMES, Stephen & SUSTEIN, Cass R. *The Cost of rights: Why liberty depends on taxes*. New York: Norton, 1999.

HONNETH, Axel. Work and Instrumental Action. Tradução de Mitchell G. Ash. *New German Critique*, n. 26, primavera-verão de 1982, p. 31-54.

HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Tradução de Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1991.

HONNETH, Axel. Democracia como Cooperação Reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora UNB, 2001. p. 63-92.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HORKHEIMER, Max. *Crítica de la Razón Instrumental*. Tradução de Jacobo Muñoz. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HUNTINGTON, Samuel. *The Third Wave: democratization in the late twentieth century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments*. v.1 a v.4. London: Routledge, 1990.

JOHNSTONE, M. The Paris Commune and Marx's Concept of The Dictatorship of the Proletariat. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 565-584.

KANT, Immanuel. Para a Paz Perpétua. In: GUINSBURG, J. (org.). *A Paz Perpétua: um projeto para hoje*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 31-88.

KNÖDLER-BUNTE, Eberhard; LENNOX, Sara; LENNOX, Frank. The Proletarian Public Sphere and Political Organization. An Analysis of Oskar Negt and Alexander Kluge's The Public Sphere and Experience. *New German Critique*, n. 4, 1975, p. 51-75.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KYMLICKA, Will. *Filosofia Política Contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAVALLE, Adrian G. A Humildade do Universal: Habermas no espelho de Rawls. *Lua Nova*, n.40/41, São Paulo, 1997. p. 146-218.

LENIN, V. I. *Ilusões Constitucionalistas*. 2ed. São Paulo: Kairós, 1985.

LIBERATORE, Angela & FUNTOWICZ, Silvio. Democratizing expertise, expertising democracy: what does this mean and why bother? *Science and Public Policy*, v. 30, n.3, p. 146-150, jun. 2003.

LOVE, Nancy. Disembodying Democracy: gendered discourse in Habermas's legalistic turn. In: MCCORMICK, John P (ed.). *Confronting mass democracy and industrial technology: political and social theory from Nietzsche to Habermas*. Durham e Londres: Duke University Press, 2002.

LÖWY, Michael. Habermas e Weber. *Crítica Marxista*, n. 9, São Paulo, 1999, p. 79-86.

LÖWY, Michael. Marxismo e Religião: ópio do povo? In: BORON, Atilio A; AMADEO, Javier; GONZÁLES, Sabrina. *Teoria Marxista Hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 2006, p. 271-286.

LUBENOW, Jorge Adriano. *A Categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Nobre. Campinas: [s.n], 2007.

LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera Pública e Democracia Deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. *Kriterion*, n. 121, Belo Horizonte, jun. 2010. p. 227-258.

LUHMAN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, Györg. *Socialismo e Democratização: Escritos políticos 1956-1971*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

LUXEMBURGO, Rosa. *O Socialismo e as Igrejas*. Tradução de Alexandre Linares. [S.L]: Marxists Internet Archive (MEIA), 2003. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/luxemburgo/1905/mes/igrejas.htm>. Acesso em 28 de outubro de 2012.

MAAR, Wolfgang Leo. O “Primeiro” Habermas: “Trabalho e Interação” na Evolução Emancipatória da Humanidade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 23, 2000. p. 69-95.

MANIN, Bernard. Legitimidade e Deliberação Política. In: WERLE, Denílson Luis & MELO, Rúrion Soares. *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. p. 15-46.

MANSBRIDGE, Jane; BOHMAN, James; CHAMBERS, Simone; ESTLUND, David; FOLLESDAL, Andreas; FUNG, Archon; LAFONT, Cristina; MANIN, Bernard; Martí, José Luis. The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy. *The Journal of Political Philosophy* - compilation . Oxford, 2009.

MARCUSE, Herbert. Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna. In: KELLNER, Douglas (ed.). *Tecnologia, Guerra e Fascismo: coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. Tradução de Maria Cristina Borba. São Paulo: Unesp, 1999a. p. 71-104.

MARCUSE, Herbert. 33 teses. In: KELLNER, Douglas (ed.). *Tecnologia, Guerra e Fascismo: coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. Tradução de Maria Cristina Borba. São Paulo: Unesp, 1999b. p. 292-303.

MARCUSE, Herbert. Tolerância Repressiva. Tradução de Kathlen Luana de Oliveira. *Protestantismo em Revista*, v. 12, 2007.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Ederle, Nélcio Schneider e Luciano C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007b.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Sagrada Família* ou A crítica da Crítica Crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2007a.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas*, 1850. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1850/03/mensagem-liga.htm>. Acesso em 26 de maio de 2012.

MARX, Karl. *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle E Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *A Guerra Civil em França*, 1871. Disponível em: [\http://www.marxists.org/portugues/marx/1891/03/18.htm. Acesso em: 26 de maio de 2012.

MARX, Karl. *A Guerra Civil na França*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Tradução de Mário Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. *Liberdade de Imprensa*. Tradução de Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2009.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Marx to Ruge: Kreuznach, september, (MEIA) 1843*. Disponível em: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm. Acesso em 11 de janeiro de 2013.

MARX, Karl. *Marx to Ludwig Kugelmann in Hannover, (MEIA) 1862*. Disponível em http://www.marxists.org/archive/marx/works/1862/letters/62_12_28.htm. Acesso em 22 de maio de 2012.

MARX, Karl. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In: *Coleção Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a, p. 329-404.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro Primeiro: o processo de

produção do capital. Volume I. 25.ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MARX, Karl. *On the freedom of the Press* (MEIA), 1842a. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/free-press/index.htm>. Acesso em 26 de maio de 2012.

MARX, Karl. Para a Crítica da Economia Política. In: *Coleção Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978b, p. 107-140.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *The Divorce Bill* (MEIA), 1842b. Disponível em: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/12/18.htm>. Acesso em 26 de maio de 2012.

MARX, Karl. *Marx to Joseph Weydemeyer In New York* (MEIA). Disponível em: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05.htm. Acesso em: 5 de julho de 2012.

MÉSZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MICHELMAN, Frank. I. Family Quarrel. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, 1998.

MIGUEL, Luis Felipe. As Duas Lógicas da Ação Comunicativa: democracia e deliberação no debate contemporâneo. *Teoria e Sociedade*, n.10, jul./dez. 2003.

MILIBAND, R. Marx and the State. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 14-33.

MILL, John Stuart. Considerations on Representative Government. In: ACTON, H. B. (ed.). *John Stuart Mill*. Londres: Everyman's Library, 1991.

MOGGACH, Douglas. *Hegelianismo, Republicanismo e Modernidade*. Tradução de Roberto Hofmeister. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MOTA, Maria Regina de Paula; TOME, Takashi; TAVARES, Francisco. O processo de deliberação do Sistema Brasileiro de Televisão Digital: aspectos técnicos, políticos e jurídicos. In: *Anais do XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*.

INTERCOM 2006, Brasília, 2006. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/R0966-1.pdf>. Acesso em: 18 de novembro de 2012.

MOUFFE, Chantal. *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Political Science Series. Viena: Institute for Advanced Studies, 2000.

MURPHY, Liam & NAGEL, Thomas. *O Mito da Propriedade: os impostos e a justiça*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NOBRE, Marcos. Apresentação: Luta Por Reconhecimento – Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

OFFE, Claus. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Tradução de Barbara Freitag. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

OFFE, Claus. *Trabalho & Sociedade: Problemas Estruturais e Perspectivas para o Futuro da Sociedade do Trabalho*. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

OLIVEIRA, Fernando César. *Pochmann: pobres que trabalham e estudam têm jornada maior que operários do século XIX*. Publicado em 1o de outubro de 2011. Disponível em: <http://www.viomundo.com.br/voce-escreve/pochmann-pobres-que-trabalham-e-estudam-tem-jornada-maior-que-os-operarios-do-seculo-xix.html>. Acesso em 26 de maio de 2012.

PACHUKANIS, Evgeny B. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Tradução de Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

PAULA, João Antônio. *Marx, a Filosofia e a Economia Política*. Belo Horizonte, UFMG, Cedeplar, Texto para Discussão número 32, maio de 1994.

PERISSINOTO, Renato M; CODATO, Adriano N. O Estado como uma Instituição: uma leitura das “obras históricas” de Marx. *Crítica Marxista*, vol. 13, 2001.

POGREBINSCHI, Thamy. O Enigma da Democracia em Marx. *RBCS*, vol. 22, n. 63, fevereiro, 2007.

POGREBINSCHI, Thamy; SANTOS, Fabiano. Participação como Representação: o impacto das conferências nacionais de políticas públicas no congresso nacional. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 54, num. 3, 2011, p. 259-305.

POOR in the city: urban poverty on the rise in Germany. *Spiegel Online International*, 14 de novembro de 2012. Disponível em: <http://www.spiegel.de/international/germany/study-finds-alarming-increase-in-urban-poverty-across-germany-a-867209.html>. Acesso em: 7 de fevereiro de 2013.

QUANTE, Michael. Recognition as the Social Grammar of Species Being in Marx. In: IKÄHEIMO, H. & LAITINEN, A. (eds.). *Recognition and Social Ontology*. [s.l]: Brill, 2011, p. 239-267.

QUIJANO, Anibal. Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina. *Estudos Avançados*, v. 19, n.55, 2005. p. 9-31.

REDONDO, Manuel Jimenez. *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger*: dossier preparado por el Prof. Manuel Jiménez Redondo para el curso de doctorado “El discurso filosófico de la Modernidad” - Universidad de Valencia, Marzo de 2004. Disponível em: http://mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm#3.-%20J%C3%BCrgen%20Habermas. Acesso em: 2 de novembro de 2012.

REICHELT, Helmut. Sobre a teoria do Estado nos primeiros escritos de Marx e Engels. In: REICHELT, Helmut, HENNIG, Eike; HIRSCH, Joachim. *A Teoria do Estado*: Materiais para a reconstrução da teoria marxista do Estado. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 9-58.

RIBEIRO, Airton Edno. *A Relação da Polícia Militar Paulista com a Comunidade Negra e o Respeito à Dignidade Humana*: a Questão da Abordagem Policial. Dissertação de Mestrado Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos, 2009. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=148629. Acesso em 27 de maio de 2012.

ROCKMORE, Tom. *Habermas on Historical Materialism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

ROSSO, Sadi Dal. *Mais Trabalho*: a intensificação do labor na sociedade contemporânea. São Paulo: Boitempo, 2008.

ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato Social*. Tradução de Rolando R. da Silva. Edição eletrônica disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv00014a.pdf>. Acesso em: 28 de novembro de 2012. [s.l]: [s.n], 2002.

RUBEL, M. Notes on Marx’s Conception of Democracy. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx’s Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 316-330.

SANDERSON, J. Marx and Engels on the State. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx’s Social and Political Theory*. v.3. Londres: Routledge, 1990, p. 1-13.

SANTOS, Boaventura de Sousa & AVRITZER, Leonardo. Introdução: Para Ampliar o Cânone Democrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Democratizar a Democracia*: Os Caminhos da Democracia Participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 39-82.

SCHEUERMAN, William E. Good-Bye to Radical Reformism? *Political Theory*, v.40, n.6, 2012, p. 830-838.

SCHUMPETER, Joseph A. The Crisis of The Tax State. In: SWEDBERG, Richard (org.) *Joseph A. Schumpeter*: The economics and sociology of capitalism. Princeton: Princeton University Press, 1991.

SITTON, John F. Disembodied Capitalism: Habermas’s Conception of the Economy. *Sociological Forum*, v.13, n.1, 1998. p. 61-83.

SITTON, John F. *Habermas and Contemporary Society*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

SITTON, John F. *Recent Marxian Theory: class formation and social conflict in contemporary capitalism*. Albany: State University of New York Press, 1996.

SHECTER, Darrow. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. Nova Iorque: Continuum, 2012.

SMITH, Bryan. Resenha do livro *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, *Marx and Philosophy Review of Books*, 31 de outubro de 2012. Disponível em: <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2012/632>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2013.

SOUZA, Jessé. *As Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

SOUZA, Jessé (org.). *Os Batalhadores Brasileiros: Nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

SOUZA, José Crisóstomo de (org.) *Filosofia, Racionalidade, Democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005.

STEENBERGEN, Marco; BÄCHTIGER, André; SPÖRNLI Markus; STEINER, Jürg. *Measuring Political Deliberation: a Discourse Quality Index. Comparative European Politics*, 1, 2003.

SWEETZY, P. M. Marx and the Proletariat. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.2. Londres: Routledge, 1990, p. 228-240.

TAVARES, Francisco Mata Machado. *Comunicação Política, Televisão e Entendimento Esclarecido: uma análise da compatibilidade de uma mídia com a política democrática*. In: *Anais do I Congresso Anual da Associação Brasileira de Pesquisadores de Comunicação e Política – Compólitica*, Salvador, 2006. Disponível em: http://www.compolitica.org/home/wp-content/uploads/2010/11/Tavares_2006.pdf. Acesso em: 18 de março de 2013.

TAVARES, Francisco Mata Machado. *As Políticas Públicas de Promoção do Direito Humano à Difusão da Manifestação Cultural: uma apreciação teórica dos principais modelos de incentivo e fomento à cultura*. *Revista de Política Públicas*, v. 15, n. 2, São Luís, 2011.

TAVARES, Francisco Mata Machado Tavares. *A Dimensão Política da Crise Fiscal dos Estados Contemporâneos: o potencial da democracia deliberativa para fins de coibição das concorrências tributárias danosas*. Dissertação de mestrado não publicada, DCP-UFMG, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <http://dspace.lcc.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUBD-896PHZ>. Acesso em 27 de maio de 2012.

THERBORN, G. The Working Class and the Birth of Marxism. In: JESSOP, Bob (ed.) *Karl Marx's Social and Political Theory*. v.1. Londres: Routledge, 1990, p. 68-82.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Tradução de José Lívio Dantas. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1998.

TROTSKY, Leon. El Estado Obrero, Termidor e Bonapartismo, *The New Internationalist*, jul. 1935. Disponível em: <http://www.ceip.org.ar/escritos/Libro4/html/T06V127.htm>. Acesso em 10 de maio de 2012.

VAKI, Fotini. Adorno *contra* Habermas: the claims of critical theory as immanent critique. *Historical Materialism*, v. 13, n. 4, Leiden, 2005. p. 79-120.

VAZ, Henrique Lima. Sobre as Fontes Filosóficas do Pensamento de Karl Marx. In: CHASIN, J (org.). *Marx Hoje*. Cadernos Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1987.

VÁZQUEZ. Adolfo Sánchez. *Filosofia da Práxis*. 3.ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

WALZER, Michael. Deliberação, e o que mais? In: In: WERLE, Denílson Luis & MELO, Rúrion Soares. *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. p. 299-312.

WAMPLER, Brian & AVRITZER, Leonardo. Públicos participativos: sociedade civil e novas instituições no Brasil democrático. In: COELHO, Vera Schattan P. & NOBRE, Marcos (orgs.). *Participação e Deliberação: Teoria Democrática e Experiências Institucionais no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Ed. 34, 2004, p. 173-209.

WARTENBERG, Thomas E. Species-being and Human Nature in Marx. *Human Studies*, vol. 5, n.2, abr-jun, 1982, p. 77-95.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1. 4.ed. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez e Ed. Unicamp, 2001.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. Classe, Estamento, Partido. In: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5.ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

WHITE, Stephen K. & FARR, Evan Robert. "No-Saying" in Habermas. *Political Theory*, v. 40, n.1, 2012, p. 32-57.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracy Against Capitalism*. Renewing Historical Materialism. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WUJIN, Yu. Marx's Philosophy as Practical Hermeneutics. In: *Anais do Congrès Marx International IV*, Paris, 2004. Disponível em: <http://actuelmarx.u-paris10.fr/m4yu.htm>. Acesso em 15 de janeiro de 2013.

YOUNG, Iris Marion. Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory*, v.

29, n.5, 2001, p. 670-690.

ŽIŽEK, Slavoj. Introdução: o espectro da ideologia. In. ŽIŽEK, Slavoj. *Um Mapa da Ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. Robespierre, ou a “Divina Violência do Terror”. In: ROBESPIERRE, M. *Virtude e Terror*. Tradução de José Mauricio Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2008. p. 7-46.

ŽIŽEK, Slavoj. *Passion in the era of decaffeinated belief*. Disponível em: <http://www.lacan.com/passion.htm>. Acesso em 18 de maio de 2012.