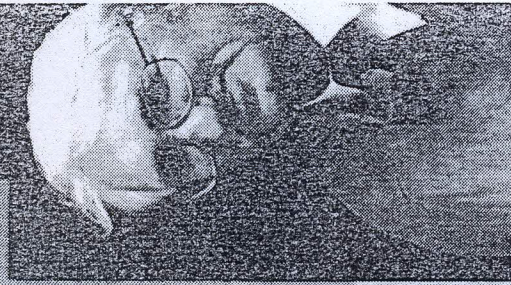


Jürgen Habermas é o filósofo vivo de maior projeção internacional da Alemanha, o qual, com sua teoria do discurso, prestou uma das contribuições mais importantes para a filosofia atual. Ele personifica, além disso, a figura do intelectual crítico, que intervém de forma engajada no debate social, quando ele mesmo não o desencadeia – como no caso da “polêmica dos historiadores” nos anos de 1980. Em sua análise do discurso filosófico da Modernidade e em sua teoria crítica da sociedade, ele mostra em que consiste o conteúdo normativo da Modernidade.

WALTER REESE-SCHÄFER

Compreender HABERMAS WALTER REESE-SCHÄFER



Compreender HABERMAS

4ª Edição

EDITORA
VOZES

ISBN 978-85-326-3750-5



9 788532 637505

EDITORA
VOZES

Uma vida pelo bom livro

vendas@vozes.com.br

COMPREENDER HABERMAS

Nessa obra, o leitor (estudioso) de Habermas compreenderá seu pensamento através do desenvolvimento do próprio grande mandado teórico: a saber, a *reconstrução crítica da esfera pública, a teoria do agir comunicativo, e da democracia*. Assim, a obra *da democracia* constitui a *síntese crítica de sua obra* — não em amplitude, e, portanto, não em parâmetros narrativos, mas em parâmetros conceituais essenciais, com o objetivo de apresentar, desse modo, uma concepção mais clara da expressão. Isto é possível, pois Habermas constrói e inspecciona sucessivamente, de modo artesanal e metódico, como um carpinteiro, todos os elementos essenciais da obra, como se as pedras ainda fossem brutas e o cimento ainda não fosse torcido pronto.

As primeiras dificuldades com os textos de Habermas começam a se dissipar quando nos familiarizamos com a teoria do consenso (capítulo 1). Há, por isso, particularmente apropriado para a exposição de seus temas filosóficos fundamentais. No capítulo 2, expõe a nuca a estrutura da esfera pública. O capítulo 3 explica os conceitos centrais da teoria do agir comunicativo. O capítulo 4 constitui o contraponto de equilíbrio na



Walter Reese-Schäfer

Série Compreender

- *Compreender Kant*
- *Compreender Pascal*
- *Compreender Nietzsche*
- *Compreender Platão*
- *Christophe Rogue*
- *Compreender Schopenhauer*
- *Jean Lefranc*
- *Compreender Hegel*
- *Francisco Pereira Nóbrega*
- *Hadi Rizk*
- *Compreender Sócrates*
- *Louis-André Dorion*
- *Compreender Aristóteles*
- *François Stürn*
- *Compreender Plotino e Proclo*
- *Cícero Cunha Bezerra*
- *Compreender Kierkegaard*
- *France Farago*
- *Compreender Sartre*
- *Gary Cox*
- *Compreender Husserl*
- *Natalie Depraz*
- *Compreender Bergson*
- *Jean-Louis Vieillard-Baron*
- *Compreender Lévinas*
- *B.C. Hutchens*
- *Chris Lawn*
- *Compreender Marx*
- *Denis Collin*
- *Compreender Wittgenstein*
- *Kai Buchholz*
- *Compreender Habermas*
- *Walter Reese-Schäfer*
- *Compreender Heidegger*
- *Marco Antonio Casanova*
- *Compreender Hume*
- *Angela M. Coventry*
- *Compreender Ricoeur*
- *David Pellauer*
- *Compreender Derrida*
- *Julian Wolfreys*
- *Compreender Leibniz*
- *Franklin Perkins*
- *Compreender Rousseau*
- *Matthew Simpson*
- *Compreender Merleau-Ponty*
- *Eric Matthews*
- *Compreender Adorno*
- *Alex Thomson*
- *Compreender Hannah Arendt*
- *Karin A. Fry*
- *Compreender Hobbes*
- *Stephen J. Finn*
- *Compreender Descartes*
- *Justin Skirry*
- *Compreender al-Fārābī e Avicena*
- *Jamil Ibrahim Iskandar*
- *Compreender Agostinho*
- *James Wetzel*

COMPREENDER HABERMAS

Tradução de Vilmar Schneider

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Reese-Schäfer, Walter
Compreender Habermas / Walter Reese-Schäfer ; tradução de Vilmar Schneider. 4. ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2012. - (Série Compreender)
Título original: Jürgen Habermas.
Bibliografia.
ISBN 978-85-326-3750-5
1. Filosofia alemã 2. Habermas, Jürgen, 1929. -
Crítica e interpretação I. Título II. Série.

08-08692

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:

1. Filósofos alemães : Crítica e interpretação 193
2. Habermas : Filosofia alemã 193*

**EDITORA
VOZES**

Petrópolis

© 1994, 2001 Campus Verlag GmbH/Frankfurt am Main

Esta tradução em português foi publicada por intermédio da Agência Literária Eulama.

Título original alemão: *Jürgen Habermas*

Direitos de publicação em língua portuguesa:
2009, Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Diretor editorial

Frei Antônio Moser

Editores

Aline dos Santos Carneiro

José Maria da Silva

Lídio Peretti

Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo

João Batista Kreuch

Editoração: Dora Beatriz V. Noronha

Projeto gráfico: A.G. SR Desenv. Gráfico

Capa: Marta Braiman

ISBN 978-85-326-3750-5 (edição brasileira)

ISBN 978-3-593-36833-7 (edição alemã)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

SUMÁRIO

Abreviaturas, 7

Introdução, 9

1 Teoria do discurso da verdade e situação ideal de fala, 21

2 Mudança estrutural da esfera pública, 32

3 A teoria do agir comunicativo, 44

3.1 A estruturação da obra, 44

3.2 Agir comunicativo, 46

3.3 Mundo da vida e sistema, 54

3.4 O diagnóstico da sociedade: colonização do mundo da vida, 58

3.5 O programa teórico em síntese, 61

4 A ética do discurso, 64

4.1 Uma fonte quase desconhecida: George Herbert Mead, 64

4.2 O programa de fundamentação da ética do discurso e sua queda, 68

5 Sociedade civil e democracia deliberativa, 83

5.1 Facticidade e validade, 83

5.2 Democracia deliberativa, 92

6. Habermas e a política prática, 106

6.1 Violência e direito de resistência na democracia, 106

6.2 Da polêmica dos historiadores à República berlinesa, 111

- 6.3 Estado nacional e processo de globalização, 114
- 6.4 Bestialidade e humanidade: A Guerra do Kosovo, 119
- 7 O projeto da Modernidade, 123
 - 7.1 Crítica à Pós-modernidade, 123
 - 7.2 Habermas e o desfecho da Escola Clássica de Frankfurt, 130
- 8 Após o fim da metafísica: Para quê ainda filosofia?, 134
 - 8.1 A crise da metafísica, 134
 - 8.2 Uma teologia habermasiana?, 141
 - 8.3 Que função resta para a filosofia?, 147
- 9 Balanço e perspectiva, 151
 - Bibliografia*, 159
 - Glossário*, 175
 - Dados biográficos*, 181

ABREVIATURAS

Os escritos de Habermas citados com maior frequência serão anotados com abreviaturas e citados no texto com abreviaturas e indicação de página. Salvo menção diferente, o local de publicação é Frankfurt/M. (Editora Suhrkamp). Caso existam reedições modificadas, elas foram respectivamente utilizadas. [N. do T.: As respectivas edições existentes em *língua portuguesa* estão especificadas na *bibliografia*, p. 159]

- AS *Eine Art Schadensabwicklung* – Kleine Politische Schriften VI [Uma espécie de reparação de danos – Pequenos escritos políticos], 1987.
- BES *Bestialität und Humanität* – Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral [Bestialidade e humanidade – Uma guerra na fronteira entre direito e moral]. In: MERKEL, Reinhard (ed.). *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, 2000, p. 51-65.
- EA *Die Einbeziehung des Anderen* – Studien zur politischen Theorie [A inclusão do outro – Estudos de teoria política], 1996.
- FG *Faktizität und Geltung* [Facticidade e validade], 1992 (4. ed. 1994).
- JN *Jenseits des Nationalstaats? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung* [Para além do Estado nacional? Anotações sobre os problemas decorrentes da globalização econômica]. In: BECK, Ulrich (ed.). *Politik der Globalisierung*, 1998, p. 67-84 [Folgeproblem].
- KPS *Kleine Politische Schriften I-IV* [Pequenos escritos políticos I-IV], 1981.
- MkH *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* [Consciência moral e agir comunicativo], 1983 (2. ed. modificada, 1984).

- MS *Moralität und Sittlichkeit* – Treffen Hegels Einwände gegen Kant auf die Diskursethik zu? [Moralidade e eticidade – As objeções de Hegel a Kant se aplicam à ética do discurso?]. In: KUHLMANN, W. (ed.). *Moralität und Sittlichkeit* – Das Problem Hegels und die Diskursethik, 1986, p. 16-37.
- NB *Die Normalität einer Berliner Republik* – Kleine Politische Schriften VIII [A normalidade de uma república berlinense – Pequenos escritos políticos VIII], 1995.
- ND *Nachmetaphysisches Denken* – Philosophische Aufsätze [Pen-samento pós-metafísico – Estudos filosóficos], 1988.
- NU *Die Neue Unübersichtlichkeit* – Kleine Politische Schriften V [A nova intransparência – Pequenos escritos políticos V], 1985.
- PDM *Der philosophische Diskurs der Moderne* [O discurso filosófico da Modernidade], 1985.
- PK *Die postnationale Konstellation* – Politische Essays [A constela-ção pós-nacional – Ensaios políticos], 1988.
- PPP *Philosophisch-politische Profile* [Perfil político-filosófico], 1971 (edição ampliada, 1981).
- SI *Staatsbürgerschaft und nationale Identität* – Überlegungen zur europäischen Zukunft [Cidadania e identidade nacional – Reflexões sobre o futuro da Europa]. St. Gallen 1991.
- ST *Strukturwandel der Öffentlichkeit* – Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft [Mudança estrutu-ral da esfera pública – Investigação quanto a uma categoria da sociedade burguesa]. Com um prefácio à nova edição alemã de 1990.
- TKH *Theorie des kommunikativen Handelns* [Teoria do agir comuni-cativo], 1981 (vol. 1 e 2).
- VE *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [Estudos preliminares e complementos à Teoria da ação comunicativa], 1984.
- WR *Wahrheit und Rechtfertigung* – Philosophische Aufsätze [Ver-dade e justificação – Ensaios filosóficos], 1999.

INTRODUÇÃO

Não sou nenhum produtor de cosmóvisões, pretendo, de fato, produzir algumas pequenas verdades, não a grande verdade (NU 207).

Habermas familiarizou-se, no curso dos anos, com o papel do filósofo representativo da República Federal da Alemanha. Ele tornou-se uma espécie de *praeceptor germaniae*, um professor da Alemanha, pois determinou consideravelmente, com suas iniciativas e intervenções, a reflexão sobre a superação do passado. Outros lhe conferiram, por isso, o título honorário de um “*filósofo da re-education*”, que assumiu uma função educativa baseada nas premissas universalistas do Iluminismo e bem cedo apoiou a integração ao Ocidente. Para si mesmo ele teria reivindicado com satisfação que filósofos não são os mestres da nação². Trata-se de uma modestia sem chances nas discussões públicas que fluem livremente numa sociedade civil pobre de instituições, que dispõe da proeminência de seu criador como única possibilidade de orientação e controle no mercado de opinião das contribuições. O consumidor de opinião fica satisfeito em recorrer outra vez à qualidade de marcas conhecidas.

Por trás deste Habermas que intervirá politicamente está uma sociologia e um filósofo, cujos livros se encontram não em qualquer lugar das prateleiras das livrarias universitárias

1. GUMBRECHT, Hans Ulrich. “Reeducation”, FAZ, n. 138 de 18/06/1999, p. 52. O próprio Habermas obviamente sempre recusou, por modestia, tal título honorário.

2. HABERMAS. “Life-forms, Morality and the Task of the Philosopher (Interview)”. In: HABERMAS. *Autonomy and Solidarity* – Interviews. Londres, 1986, p. 204 [DEWS, Peter (org.)].

de Paris a Boston, de Londres ao Rio de Janeiro, mas estão expostos nas mesas de apresentação e são discutidos nos seminários. Sobretudo o primeiro brilhante projeto da *Strukturwandlung der Öffentlichkeit* (desde então, fala-se em universidades de língua inglesa da *public sphere*) e a *Theorie des kommunikativen Handelns*, que há trinta anos mexem com a fantasia dos cientistas jovens e gerações de estudantes. Todos os seus conceitos básicos, como esfera pública, discurso, agir comunicativo, mundo da vida, política deliberativa e sociedade civil, passaram por uma discussão abrangente. Numa época supostamente pós-moral, sua ética do discurso foi um novo estímulo para tentativas de fundamentação moral; seu diagnóstico da época sobre a colonização do mundo da vida tornou-se ferramenta argumentativa de movimentos sociais. E principalmente: ele não apenas escreveu cientificamente sobre a esfera pública, mas ao mesmo tempo ele mesmo assumiu o papel dela e se posicionou decididamente sobre as questões políticas mais distintas.

Até o fim dos anos 1970, Habermas completara, enquanto filósofo, sua "educação diante do público". Ainda em 1974, ele estava "apenas no começo da teoria propriamente dita"³. É só com os dois volumes de *Theorie des kommunikativen Handelns* que existe uma forma elaborada de sua obra. Outros trabalhos tão essenciais, momentaneamente considerados "obra principal", como *Erkenntnis und Interesse* (1968), perdem o brilho como escritos precoces diante do estado atual de sua teoria. Os ensaios de "pragmática universal" e de "competência comunicativa", que circulavam nos anos 1930 em centenas de cópias, hoje são identificáveis como o que eram desde o início: como estudos preliminares. Estes trabalhos foram publicados mais tarde (1984) como *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*.

3. HENRICH, Dieter. "Kritik der Verständigungsverhältnisse, Laudatio für Jürgen Habermas". In: HABERMAS & HENRICH, *Zwei Reden. Aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart ans Jürgen Habermas am 19. Januar 1974*. Frankfurt/M., 1974; particularmente na p. 19, onde a "educação diante do público" é introduzida, como comentário de Hegel sobre Schelling, e na p. 21.

Minha avaliação e tratamento de seus escritos anteriores corresponde à interpretação do próprio Habermas. Para *Erkenntnis und Interesse*, ele nunca reivindicou mais do que a importância de um prolegômeno. Originalmente, deveriam seguir-se dois volumes sobre o desenvolvimento da filosofia analítica. Ele abandonou esse plano, pois, primeiro, levantou-se naquela ocasião uma crítica e autocrítica do pensamento científico que correspondia, em grande parte, às intenções de Habermas; segundo, a discussão inesperadamente intensa e ampla de *Erkenntnis und Interesse* resultou na necessidade de revisar seu princípio básico. Desde o início dos anos 1980, ele reconstituiu a guinada para a filosofia da linguagem, o *linguistic turn*, que revolucionou o pensamento filosófico das últimas décadas. Imanência linguística distante do mundo e da política, assim como ela se desenvolveu a partir dos estreitos círculos de discussão da Universidade de Cambridge, certamente é estranha a Habermas: ele permaneceu filósofo político.

Leitores versados em filosofia reconheceram imediatamente a guinada filosófico-linguística, por exemplo, de Herbert Schnädelbach em seu trabalho "Transformation der kritischen Theorie" ["Transformação da Teoria Crítica"]⁴. Para a maioria dos leitores especializados e leigos, tanto estudantes como professores, ambos os volumes azul-escuros e do tamanho de um tijolo da primeira edição da *Theorie des kommunikativen Handelns* guardavam, no entanto, a aura de um "livro com sete selos". Pode ter contribuído para isso o fato de que essa obra de Habermas, mais ainda do que as restantes, é uma "work in progress". Sua teoria própria forma-se primeiro no e durante o estudo de suas fontes, das quais George Herbert Mead, Emile Durkheim e Talcott Parsons eram conhecidas, em essência, só pelo público especializado em sociologia. Acrescente-se mais um aspecto: "O que se reflete nas dificuldades de meus textos são, obviamente, também incertezas próprias. Quanto a isto não há nenhuma dúvida" (KPS 526). Embora

4. SCHNÄDELBACH, Herbert. "Transformation der kritischen Theorie", *Philosophische Rundschau*, ano 29, 1982, p. 161-178; novamente publicado em: Honneth/Joas, 1986, p. 15-34.

em textos mais concisos ele tenha se mostrado muitas vezes como estilista ocasionalmente brilhante, nesses volumes também meticulosidades de sua linguagem técnica dificultam o acesso. Ele mesmo justifica esta barreira com o fato de que teria escrito o livro explicitamente para um público especializado (TkhI 10). Evidentemente é tarefa de uma introdução funcionar neste caso como mediadora.

Jürgen Habermas, portanto, não é nenhum autor "fácil". Um ex-estudante de filosofia conta, a respeito disto, a seguinte anedota:

1966 em Frankfurt: eu me recorde de como um dos colegas estudantes, na maior sala de conferências, completamente lotada, da universidade, interrompeu a palestra de Jürgen Habermas para perguntar se ele não poderia, de fato, falar um pouco menos complicado, pois era muito difícil entendê-lo. A metade do auditório aplaudiu. Ele prometeu que faria o melhor que pudesse, replicou Habermas, para ser entendido. Por causa disto, a outra metade vaiou. Àqueles que agora vaiaram, ele poderia assegurar, ressaltou o jovem Habermas a seguir, que suas boas intenções iriam, com toda certeza, fracassar⁵.

Criar linguisticamente a conexão entre as formas mais envolvidas e mais refletidas das ciências sociais e os princípios filosóficos atuais – essa é a intenção de Habermas. Seu método pretende tornar compatíveis linguagens teóricas distintas. Nestes processos de remodelação linguística dos materiais teóricos, ele nunca perde o "fio vermelho" – o que provavelmente sucede a muitos leitores. O defeito de muitos livros, artigos e palestras sobre Habermas está em não desenvolverem nenhuma compreensão sobre seu método e se contentarem com o mero recontar de figuras teóricas, que, por meio disso, não se tornam acessíveis. Tais publicações requerem, então, ou uma certa credulidade, ou fazem uma crítica de Habermas só apa-

5. HOFMANN, Gunter. "Denker in der Arena", *Die Zeit*, n. 25, 16/06/1989, p. 60.

rentemente refletida; na realidade, porém, dogmática. Principalmente a primeira recepção de suas obras foi marcada por trabalhos desse tipo.

Nesse meio tempo, o momento é oportuno para arriscar uma exposição abrangente de seus distintos princípios teóricos, depois de ele ter submetido seu novo paradigma do agir comunicativo durante vinte anos a diferentes exames e testes argumentativos. E principalmente: em *Faktizität und Geltung*, assim como em *Die Einbeziehung des Anderen*, Habermas apresentou também uma teoria dos direitos fundamentais, da ação política e dos direitos humanos, como aguardada há muito tempo por seus seguidores. Àqueles leitores de Habermas, que se orientaram principalmente em publicações anteriores e que estranham seu pensamento atual, espero poder ajudar de duas formas: primeiro, demonstrando por que a mudança de paradigma era necessária, e, segundo, indicando as intenções básicas e motivos de seu pensamento, que foram mantidos (mesmo que reformulados) após a guinada linguística – sua ideia de poder resolver problemas filosóficos com meios sociológicos, seus objetivos políticos democrático-emancipatórios e sua orientação em um marxismo concebido em termos bastante ocidentais. Se, por um lado, após a publicação de *Theorie des kommunikativen Handelns*, muitos pensaram que agora Habermas apresentaria um sistema teórico próprio abrangente, por outro lado, hoje está claro: permaneceu uma obra admiravelmente diversificada, mas, em última análise, não sistematicamente fechada. O próprio Habermas, como conhecedor de Hegel, em todo caso, sempre foi consciente de que todo sistema filosófico seria condenado ao fracasso. Até o fim, tudo permanece aberto à revisão. Mesmo em seu livro mais recente *Wahrheit und Rechtfertigung*, Habermas examinou a fundo de novo uma parte central de seu pensamento anterior sobre o discurso, a saber, a teoria do consenso da verdade, e associa-se nesse momento outra vez mais intensamente ao conteúdo excedente da teoria radical clássica da verdade.

A referência de Habermas a Karl Marx, nos anos 1960 e 1970, foi, na maioria das vezes, subestimada (exceto por seus adversários conservadores) porque entre os integrantes do mo-

vimento estudantil – também naqueles segmentos que se reivindicavam não dogmáticos – circulavam versões teóricas estritamente marxistas, no contexto das quais ele aparecia antes como filósofo social burguês. A moda teórica atual eliminou Marx de tal forma que se está propenso a ignorar facilmente as inúmeras referências a ele. Para realmente compreender Habermas, precisamos, contudo, ter em vista este aspecto. No período seguinte, ele acolheu e trabalhou criticamente passo a passo outros elementos teóricos: principalmente a sociologia de Max Weber e Talcott Parsons, a filosofia linguístico-analítica, o pragmatismo americano e sua ligação com a pragmática da linguagem. Mas, também de doutrinas em primeiro lugar “divergentes”, como a teoria da ciência de Karl Popper, a teoria do sistema, Richard Rorty e o pós-modernismo, ele acolheu argumentos essenciais, na medida em que era possível integrá-los ao seu pensamento. Justamente a renúncia a um sistema próprio possibilitou esta capacidade de recepção e de contato e, ao mesmo tempo, também possibilitou a irradiação de seu pensamento até a pedagogia e a teologia.

É possível entender o pensamento de Habermas também como sequência de **grandes debates**: da disputa do positivismo (1961-1968), passando pela discussão sobre o fascismo de esquerda com Rudi Dutschke e o SDS (1967/1968), a controvérsia Habermas-Luhmann (1971), a crítica da Pós-modernidade (1980-1985) até a polémica dos historiadores (1986/1987), sua crítica ao nacionalismo do Marco Alemão (1989/1990)⁶ e a disputa sobre a engenharia genética com Peter Sloterdijk (1999). Todos esses debates foram reconstituídos em seminários, simpósios, colóquios e grupos de trabalho. Por isso, Pierre Bourdieu congratulou-o pelo septuagésimo aniversário com um “Vive le Streit!” (Viva a polémica!).⁷ Num olhar retrospectivo, eles se apresentam, em parte, de for-

6. Cf. sobre isso o estudo notável de Michael Hennes: “Vom DM-Nationalismus zum EuroPAYsmus?”. In: REESE-SCHÄFER, Walter (org.). *Identität und Interesse – Der Diskurs der Identitätsforschung*. Opladen, 1999, p. 231-248. • HABERMAS, Jürgen. “Der DM-Nationalismus”. *Die Zeit*, n. 14, de 30/03/1990.

7. BOURDIEU, Pierre. “Vive le Streit! Jürgen Habermas zum Geburtstag”. *Süddeutsche Zeitung*, 18/06/1999, p. 17.

ma diferente do que na perspectiva dos contemporâneos engajados. Se, naquela ocasião, presenciávamos a luta do teórico crítico superior contra o tecnicista Luhmann, hoje esse debate parece mais um processo de aprendizagem para Habermas que, somente por causa das objeções precisas de Luhmann, foi levado a reconsiderar mais uma vez as premissas de sua teoria da sociedade, a renunciar definitivamente a seus restos de crença histórico-filosófica e a dar o passo decisivo para a teoria do agir comunicativo. Luhmann, ao contrário, não teve que alterar nada em sua teoria após esse debate. Pode ser que isso tenha sido em sua teimosia, mas, provavelmente, também no fato de que seu pensamento pôde fazer frente às objeções feitas naquela ocasião. Habermas, por sua vez, apropriou-se do conceito de sistema de forma igualmente interessante e produtiva. Ele modificou completamente esse conceito em função de seus próprios propósitos e sempre manteve distância crítica dos elementos sistêmicos, integrando-o, contudo, em seu pensamento próprio. Esse debate não acabou com a exclusão de um dos dois contrários, mas na justaposição de sistema e mundo da vida. E também o debate sobre o nacionalismo do Marco Alemão acabou de modo bem diferente do que se poderia esperar, pois, entretanto, Habermas reflete sobre a forma de se poder salvar os elementos sociais e democráticos do Estado nacional no processo de europeização e globalização. Retidamente ele salienta, justamente também da perspectiva da esquerda crítica, as realizações únicas do Estado nacional europeu, que não deveriam ser simplesmente abandonadas (EA 128ss).

Peter Sloterdijk chegou ao ponto de declarar o **fim da teoria crítica**, pois pensava reconhecer por detrás dos muitos debates sobre a necessidade elementar por denúncia, um estilo ideológico-crítico de pensamento que nunca pergunta pelo possível conteúdo de verdade dos argumentos do adversário, mas só pelas más intenções que lhe são imputáveis. Sloterdijk era oriundo da geração do movimento estudantil de 1968 e não estava disposto a simplesmente aceitar aquilo que percebia como denúncia. Sloterdijk, em sua polémica contra Habermas, colocou-se na tradição de Heinrich Heine e seu escrito sobre aquele denunciante, Wolfgang Menzel, que enganou

a jovem Alemã por causa de intenções subversivas em relação à autoridade. Ele insiste que não só se poderia falar sobre ele, mas que se deveria ouvir o mesmo. Sua reivindicação era: sobre coisas, pode-se talvez conversar, com pessoas concretas, porém tem-se que falar. De outra forma, sucede aquilo que nos seminários de Adorno era chamado ocasionalmente de “a vingança das coisas”: a coisa começa a falar e a se defender.⁸ Embora Sloterdijk tenha se manifestado de forma absolutamente questionável sobre o tema engenharia genética, muitos observadores e também editorialistas de esquerda mostraram uma certa simpatia por ele – provavelmente em função de uma atitude antiautoritária que agora também se dirigia contra os gestos arrogantes e que pareciam um pouco autoritários do filósofo representativo⁹. Duvido que aqui já se esboçasse um declínio do papel predominante de Habermas na esfera pública intelectual alemã. Trata-se certamente muito mais da rebelião contra uma autoridade que se tornou superior, que confere algumas simpatias ao adversário justamente quando ele, enquanto tal, não é nenhum grande intelectual, como Luhmann ou Martin Walser, mas só lhe cabe desempenhar o papel de um Davi contra Golias.

Sobre a biografia – Habermas (nascido em 1929) cresceu na Gumpertsbach renana. Seu pai era diretor da Câmara da Indústria e do Comércio, seu avô foi ali diretor de seminário e pastor protestante. O meio protestante-burguês, numa região em geral predominantemente católica, moldou-o até hoje: sua disposição para o conflito, sua tomada de posição e parcialidade corresponde muito precisamente a essa procedência. Uma livreria marxista na localidade proveu-o desde cedo com a literatura correspondente de modo que um de seus trabalhos abrangentes do ano de 1957 foi um relato literário da discussão filosófica sobre Marx e o marxismo que, mais tarde, no

8. SLOTERDIJK, Peter. “Die kritische Theorie ist tot”. *Die Zeit*, n. 37, 09/09/1999, p. 35s.

9. Cf. ULRICH, Bernd. “Die Habermas-Debatte – Deutsche Denker danken ab”. *Der Tagesspiegel*, de 24/09/1999, com a tese: “Esta vez isso não leva ao desmantelamento do adversário, mas a perda de poder do sistema de Habermas”.

movimento estudantil, foi lido muitas vezes como introdução à literatura marxista inicialmente difícil de obter¹⁰. Desde o início, ele foi marcado por um marxismo ocidental. Os *Pariser Manuskripte* [*Manuscritos parisienses*] de Marx com sua teoria da alienação, portanto, seus escritos antigos ainda não ortodoxos, o marxismo social-democrata e antitotalitário de Iring Fetscher e, naturalmente, a heresia marxista de Ernst Bloch, posicionaram-no contra as questionáveis doutrinas oficiais do partido e que eram incompatíveis com suas demandas intelectuais. Ao publicar alguns textos polêmicos contra Heidegger no *FAZ* e alguns artigos de cunho mais sociológico no *Mercur*, ele chamou a atenção de Theodor W. Adorno que, em 1956, contratou-o como assistente. Seu primeiro projeto foi o prefácio teórico da pesquisa *Student und Politik* [Estudante e Política]¹¹.

Em seguida, ocorreu um conflito brutal com Max Horkheimer, cujos motivos conseguimos entender melhor só hoje, após a publicação da troca de correspondências entre Horkheimer e Adorno. No dia 27 de setembro de 1958, Horkheimer escreveu uma carta a Adorno, a qual contém uma séria crítica a Habermas e que fez com que este não pudesse habilitar-se em Frankfurt, mas tivesse que se dirigir ao marxista Wolfgang Abendroth, em Marburg. As caracterizações de Horkheimer são, precisamente em sua negatividade crítica, tanto instrutivas sobre o espírito do Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, quanto, em sua – na perspectiva de hoje – injustiça horripilante, uma prova do tipo de desenvolvimento positivo que Habermas deve ter tomado em seguida. Para Horkheimer, ele é “uma pessoa talentosa, que se mostra constante em superioridade intelectual”. Ele, “apesar de toda inteligência, usa visões; falta-lhe *bon sens* e tato intelectual”. Incompreensível era que Habermas, “que fala tanto de empiria, hoje admita escritos baseados no ponto de vista de que a burguesia seria inca-

10. Apud HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis – Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt/M., 1971, p. 387-464.

11. Habermas, Jürgen; VON FRIEDEBURG, Ludwig; OEHLER, Christoph; WELTZ, Friedrich. *Student und Politik, Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*. Neuwied, 1961.

paiz de 'permanecer por muito tempo como a classe dominante na sociedade"', e ainda considerava como possível a revolução proletária nos países industrializados. Na visão de Horkheimer, esta teoria da revolução aproximou o socialismo num país com o nacional-socialismo. Não é a revolução que se deve defender, mas especialmente os restos da civilização burguesa e a sociedade civil europeia. Se o pensamento de Habermas devesse determinar o espírito do Instituto de Frankfurt, então "nós não formaríamos nenhum espírito livre, nenhuma pessoa capaz de juízo próprio, mas seguidores, que jurariam sobre escritos, hoje sobre estes, amanhã sobre aqueles". Em seguida, Horkheimer propôs então separar-se de Habermas, pois, embora ele tivesse pela frente uma carreira brilhante, provocaria, contudo, grandes prejuízos ao Instituto. "Procedamos à revogação da situação existente e o levemos amigavelmente a realizar e concluir sua filosofia em algum outro lugar"¹².

A separação foi efetuada; Habermas foi habilitado em Marburg, professor em Heidelberg ao lado de Hans-Georg Gadamer e Karl Löwith e, já no ano de 1964, sucessor de Max Horkheimer na qualidade de professor de filosofia e sociologia, em Frankfurt. Seus alunos, como Axel Honneth, revelaram-se logo espíritos verdadeiramente livres. Definitivamente, ele tinha uma relação tensa com o movimento estudantil daqueles anos e, por isso, também ficou muito contente quando pôde tornar-se, de 1971 a 1981, junto com Carl-Friedrich von Weizsäcker, diretor do "Instituto de Pesquisas das Condições de Vida no Mundo Técnico-Científico", em Starnberg. Após a saída de Weizsäcker, o Instituto ficou abandonado. Habermas ainda considerou por algum tempo assumir a direção, gostaria, porém, simultaneamente de lecionar na Universidade de Munique. Esta recusou-lhe expressamente uma cátedra honoriária. Assim, ele voltou para Frankfurt, em 1982, desta vez para uma cátedra de filosofia, e permaneceu ali até tornar-se professor emérito, em 1994. Sua influência internacional já começara bem antes.

12. "Max Horkheimer a Theodor W. Adorno". Montagnola 27/09/1958. In: HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften* - Vol. 18: Briefwechsel 1949-1973. Frankfurt/M., 1996, p. 437-449. *

Sobre a estrutura deste volume - As primeiras dificuldades com os textos de Habermas começam a se dissipar quando nos familiarizamos com a teoria do consenso. Ela é, por isto, particularmente apropriada para a exposição de seus temas filosóficos fundamentais. No segundo capítulo será exposta a mudança estrutural da esfera pública. O terceiro capítulo explana os conceitos centrais da teoria do agir comunicativo. O capítulo 4 constitui o contraponto de equilíbrio na filosofia prática: a ética do discurso e suas dificuldades. No quinto capítulo será exposta a sua teoria da democracia deliberativa com base em *Faktizität und Geltung*. No capítulo 6 são analisadas as suas intervenções políticas e seus posicionamentos críticos ao espírito da época. O sétimo capítulo trata da crítica à Pós-modernidade. Em virtude da afinidade da crítica da razão de Adorno com posições de Foucault, Derrida e Lyotard, esta crítica vinculava-se, para Habermas, com uma reconsideração da sua relação com a Escola clássica de Frankfurt, sobretudo com a *Dialektik der Aufklärung* [*Dialética do Esclarecimento*]. O capítulo 8 ocupa-se das consequências da crítica da metafísica. Neste caso, aparecem também alguns elementos teológicos da teoria habermasiana.

Procurou nesse volume desenvolver os quatro grandes modelos teóricos - a saber, a *mudança estrutural da esfera pública*, a *teoria do agir comunicativo*, a ética do discurso, assim como a teoria da democracia fundada na sociedade civil deliberativa - não em amplitude épico-narrativa, mas a partir dos conceitos determinantes, com o objetivo de conseguir, desse modo, uma concentração maior da exposição. Isto é justificável, pois Habermas constrói e inspeciona sucessivamente, de modo artesanal e metucioso, como um contramestre, todos os elementos acabados da teoria como se as pedras ainda fossem brutas e o cimento ainda não fosse fornecido pronto. Espero que a imensa energia intelectual do pensamento de Habermas se torne compreensível através desta concentração e que ela chegue às leitoras e aos leitores receptivos a ela.

A forma de exposição desse volume permite uma dupla leitura: uma rápida focada numa visão geral sobre o estado atual do pensamento de Habermas, e uma bem minuciosa, que se dedica à reflexão de cada argumento individual. Além disto, a estrutura do volume deve sempre facilitar a consulta.

Teoria do discurso da verdade e situação ideal de fala

Despede-se, ao menos para mim mesmo, da reivindicação de verdade filosófica enfiática. Esse conceito elitista de verdade dos antigos é um último fragmento de mito (NU 207).

Jürgen Habermas defendeu durante muito tempo – de seu antigo artigo “Wahrheitstheorien” [“Teorias da verdade”], de 1972, até *Faktizität und Geltung* (1992) – uma teoria do consenso, ou seja, do discurso da verdade. Essa teoria pode ser considerada como chave para sua obra, e ainda hoje ele se atém a ela. Porém, ele fez uma revisão que novamente a aproxima um pouco mais fortemente de teorias clássicas da verdade, a fim de poder salvar o momento do incondicional que o conceito de verdade sempre traz consigo em nosso uso da linguagem. Abordarei isso ao final desse capítulo. Porém, primeiro, apresento alguns comentários e explicações sobre a **teoria do discurso da verdade**. Uma teoria desta natureza contradiz nossas intuições imediatas. Não é realmente possível que algo seja verdadeiro quando se chegou a um consenso sobre isso. Ocorrem-nos, espontaneamente, exemplos (sobretudo da história) em que “todos” estavam de acordo a respeito de algo, por exemplo, da existência de deuses, o que parece completamente absurdo à nossa compreensão atual. É evidente que faz parte do significado do jogo de linguagem verdadeiro/falso, que algo possa ser verdadeiro ou falso independente do que “todos” ou a maioria acreditem. Como a teoria do consenso se desenvolve diante destas objeções vigorosas?

A base filosófica para compreender Habermas é sua teoria da verdade de dois níveis. Ele a desenvolveu em várias etapas de trabalho. Trata-se de uma teoria de consenso da verdade. Contudo, não basta um consenso dos momentaneamente presentes. É necessário, especialmente, um consenso geral dos racionais que, em caso extremo, inclui também a comunidade científica ilimitada no futuro. Para além disto, em sua obra conclusiva sobre a teoria da verdade, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Habermas reconheceu de modo autocrítico, haver reduzido demasiadamente o conceito de verdade à assertividade racional. Contudo, o conceito, assim como o empregamos, contém sempre também uma indicação imperdível para além do estado atual do conhecimento. Este conteúdo semântico excelente, em última análise, não pode ser removido nem por meio de uma teoria da verdade pragmática. Em sua obra tardia, Habermas reaproximou-se mais fortemente da concepção de verdade da filosofia clássica.

Em primeiro lugar, quero explicar, com base na figura da aposta, a natureza de dois níveis do modelo do consenso, para então abordar os problemas imanentes da comunidade do consenso. A aposta pode parecer uma figura um tanto frívola, face a um conceito tão sublime como "verdade". Lembro, porém, que Blaise Pascal, em seus *Pensées*, chegou a propor uma aposta sobre a existência de Deus. Numa aposta, formula-se o caso em questão, de modo que seja possível decidir sobre "ganhou/perdeu" com sim ou não. Geralmente faz parte disso que sejam estipulados o que deve ser o caso e o momento de sua ocorrência.

Com isso, em torno do conteúdo da aposta, que é discutível, erige-se, por meio do consenso dos parceiros de aposta, um arcabouço aceito por ambos. Quando não se ignorou nada de essencial no acordo, quando o arcabouço é, portanto, sólido, a decisão sobre quem ganhou a aposta é objetivamente possível – independente do desejo, talvez até obstinado, de um dos adversários de aposta de asseverar, de alguma forma, a existência do inexistente em que ele apostou. O consenso é alcançado, portanto, justamente não com base no conteúdo da

aposta mesma, mas com base nas condições formais de sua ocorrência. Trata-se de uma construção de dois níveis, na qual só o plano formal é objeto de consenso, não porém o semântico. No interior dessa construção, deixa-se então de dizer "objetivamente" se algo ocorreu ou não.

Esse momento do "objetivo" pertence ao jogo de linguagem "verdadeiro/falso" e é uma espécie de aparência necessária produzida pelo significado do conceito. A verdade parece ser válida independentemente da opinião das pessoas. Porém, isto se aplica só se houver consenso sobre os critérios no segundo nível. Em nosso exemplo, são essas as condições formais da aposta. Na história da ciência, é geralmente com base no estado do conhecimento alcançado posteriormente que se avaliam os conhecimentos precedentes.

Com isso, porém, a **teoria do consenso da verdade** está só parcialmente explicada. As condições da aposta são acordadas apenas caso a caso (ou, quando conhecidas, presumidas tacitamente). Contudo, os teóricos do consenso da verdade novamente colocam em jogo no nível formal um momento do absoluto, característico da teoria tradicional da verdade. Qualquer entendimento entre dois participantes sobre as precondições para que algo seja o caso ou não poderia ser válido sempre só em termos relativos para esses participantes. Se, porém, esse acordo fosse feito universalmente, por todos, a relatividade seria superada. Uma vez que há exemplos de *consensus catholicus* (consenso geral) errôneo no passado, essa universalidade precisa ser estendida, ao menos conceitualmente, também para o futuro. Charles Sanders Peirce (1839-1914), o criador do pragmatismo americano, desenvolveu por isso a ideia da comunidade indefinida de todos os seres inteligentes, a "indefinite community". No processo científico, essa seria a "community of investigators", comunidade indefinida dos investigadores. Verdade é, então, uma ideia reguladora, a saber, a "ultimate opinion", nunca realmente existente, desta comunidade: a opinião derradeira, à qual ela chega a cada vez. Importante nesta representação da verdade é que, com toda a ênfase na natureza indefinida e universal do consenso, trata-se sempre de "uma materialização da razão", isto é, "de uma – como

sempre infinita – comunidade de seres que possuem algum tipo de sentido e podem comunicar por meio de sinais”¹³.

Como se pode diferenciar – essa seria a questão crucial, que leva o conceito de verdade ao segundo nível, ao nível superior – entre um consenso verdadeiro e um falso? Para isso, Habermas introduz seu conceito da “situação ideal de fala”. Quatro condições se aplicam a ela:

- 1) Todos os participantes potenciais em um discurso devem ter igual oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, de modo que a qualquer momento possam tanto iniciar um discurso, como perpetuá-lo mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas.
- 2) Todos os participantes no discurso devem ter igual oportunidade de formular interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificativas, e de problematizar, fundamentar ou refutar sua pretensão de validade, de modo que nenhum prejulgamento se subtraia a longo prazo da tematização e da crítica. [...]
- 3) Para o discurso admitem-se apenas falantes que, como agentes, tenham oportunidades iguais de empregar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas posições, sentimentos e desejos. Pois somente a concordância recíproca dos universos de expressão individual e a simetria complementar entre proximidade e distância nos contextos de ação garantem que os agentes, também como participantes no discurso, sejam também verdadeiros com os outros e tornem transparente sua natureza interior.
- 4) Para o discurso só se admitem falantes que, como agentes, tenham a mesma oportunidade de empregar atos de fala reguladores, isto é, de man-

13. APEL, Karl-Otto. Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. *Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt/M., 1975, p. 58. Cf. sobre o tema do capítulo em geral: APEL, Karl-Otto. “Fallibilismus, Konventionstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (org.). *Philosophie und Begründung*. Frankfurt/M., 1987, p. 116-211.

dar e opor-se, de permitir e proibir, de fazer e retirar promessas, de prestar e pedir contas. Pois somente a reciprocidade plena das expectativas de comportamento, que excluem privilégios no sentido de normas de ação e valoração que só obrigam unilateralmente, podem garantir que a distribuição formal uniforme das oportunidades de iniciar e continuar uma discussão, seja empregada também faticamente para deixar em suspenso as coações da realidade e passar para a dimensão comunicativa do discurso, dimensão livre da experiência e desobrigada da ação (VE 177s).

Em síntese, esfera pública, distribuição equitativa dos direitos de comunicação, não violência e autenticidade são as condições para uma compreensão procedimental da verdade (VJ 46). Em situações empíricas, as condições jamais correspondem àquelas da situação ideal de fala: ela é uma ideia contrafática. “Retrospectivamente, podemos constatar muitas vezes quando estivemos muito distantes de uma situação ideal de fala. Entretanto, falta um critério *externo* de avaliação, de modo que nas situações dadas jamais podemos estar seguros se estamos realizando na verdade um discurso, ou se não estamos agindo muito mais sob as coações da ação e fazendo discursos aparentes” (VE 179s).

Precisamente essa limitação indignará muitos filósofos. Não a considero, porém, uma debilidade, mas um ponto forte dessa teoria da verdade, ao contrário da maioria das outras. A percepção da falibilidade, da possibilidade do erro, advém aqui da própria teoria, da diferença entre a “ultimate opinion” e o estado atual da discussão. Com isso, essa teoria da verdade não produz a aparência da objetividade total, metafísica, associada à teoria tradicional.

Em compensação, insinuou-se uma outra aparência que surgiu pelo fato de Habermas, na “situação ideal de fala”, inicialmente visualizar também uma esperança política: “A antecipação da situação ideal de fala tem, em toda comunicação possível, o significado de uma aparência constitutiva, que simultaneamente é preparação de uma forma de vida” (VE 181; confira também 126). A associação de ideias filosóficas fundamen-

tais com a "preparância" utópica de Ernst Bloch é característica do pensamento de Habermas nos princípios dos anos 1970. A "retórica da emancipação" (Rorty) certamente era correspondente pelo amplo desenvolvimento de sua filosofia.

O ensaio com o título despretensioso *Wahrheitstheorien* [Teorias da verdade], que desenvolve seu conceito, data do ano de 1972. No início dos anos 80, Habermas recuou pela primeira vez neste ponto: "A expressão 'situação ideal de fala' induz, na medida em que sugere uma forma concreta de vida, em erro" (NU 161). Paralelamente a Habermas, Karl-Otto Apel, em seu ensaio "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?" ["A ética da comunidade de comunicação ideal é um utopia?"], faz referência à mudança da tendência antiutópica da opinião pública desde o início dos anos 1970¹⁴. Se os primórdios dos desses anos foram marcados por uma utopia positiva no sentido de Ernst Bloch, agora as pessoas orientavam-se antes em avaliações negativas. Apel lembra que isso não era e nem é um problema de direita e esquerda. Já Marx e Engels combateram ferozmente o socialismo utópico.

Apel desenvolve também a ambivalência do pensamento utópico entre suposição incontestável do racional e postulado ético irrenunciável, por um lado, assim como entusiasmo anarquista, cuja realização acaba em terror e, no final, em domínio totalitário, por outro lado. Ele ensaia uma solução no sentido de uma ética da responsabilidade. Dimensões utópicas são justificáveis somente quando não são realizadas, mas asseguradas através de metainstituições.

A teoria habermasiana do consenso da verdade, apoiada em Peirce e Apel, pertence às tentativas de resposta mais importantes na discussão sobre esse tema em nosso século. A pergunta pela verdade é provavelmente uma das mais antigas da tradição filosófica, porém, até o século 19, predominou basicamente uma doutrina, a teoria da verdade como correspondência, para a qual Tomás de Aquino encontrou a fórmula clássica: *Veritas est adaequatio intellectus et rei* - Verdade é a ade-

14. In: VOSSKAMP, Wilhelm (org.). *Utopieforschung*. Vol. 1. Stuttgart, 1982, p. 325-355.

quação entre o intelecto e a coisa. Reconhecer é um retratar. Problemáticos aqui são os critérios de decisão, se algo confere ou não. A figura do retratar parece, além disso, permitir gradações, o que está em conflito com a estrutura de sim/não do conceito de verdade.

A discussão sobre a verdade no século 20 foi desencadeada pelo ensaio de Nietzsche "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" ["Sobre a verdade e a mentira em um sentido 'extramoral'"] (1873)¹⁵. Nietzsche empregou a ideia tanto pragmática quanto provocativa de que verdades possivelmente seriam apenas o tipo de equívocos de que necessitamos para sobreviver. A corporação filosófica respondeu com uma variedade de modelos. Quero especificar alguns deles para ilustrar que a tentativa de solução apresentada aqui é só uma entre muitas - entretanto, apesar de todos os recuos, provavelmente continue sendo a mais promissora.

Os fenomenólogos defendiam uma teoria da *evidência*: verdadeiro é aquilo que é evidente. Heidegger desenvolveu a partir daí um conceito de verdade como *aletheia*, como desocultamento. Segundo a teoria da *coerência*, proposições estão corretas quando podem ser inseridas sem contradições no contexto da teoria já aceita. A famosa teoria semântica da verdade, de Alfred Tarski, no final das contas, é uma reformulação da teoria clássica da *correspondência*, entretanto, abrindo mão de seus conteúdos metafísicos. Verdade, segundo Tarski, é a correspondência entre uma proposição da linguagem dos objetos com uma proposição da metalinguagem: "O enunciado 'A neve é branca' é verdadeiro precisamente quando a neve é branca"¹⁶.

15. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Vol. 1. Munique, 1980, p. 873-890 [COLLI, Giorgio & MONTEGHI,azzino (org.)]. Cf. sobre isso GRONDIN, Jean. "Wahrheitsgrund, Endlichkeit und Konsens", *Philosophische Rundschau*, 34º ano, 1987, caderno 3, p. 203-214.

16. TARSKI, Alfred. "Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik". In: SKIRBEK, Gunnar (org.). *Wahrheitstheorien*. Frankfurt/M., 1977, p. 143. Cf. POPPER, Karl R. *Objektive Erkenntnis*. Hamburg, 1974 [O livro todo é dedicado a Tarski].

A discussão está em pleno andamento, e seguidamente surgem novas publicações sobre as teorias da verdade. Muitas propostas de solução baseiam-se também na ligação de modelos distintos, que manifestamente não se excluem mutuamente. Um consenso, contudo, não se esboça nem de longe.

Enfatizei tanto a natureza de dois níveis da teoria da verdade de Habermas porque ela permite distinguir entre o consenso momentâneo, talvez instável, de saber se algo é o caso ou não, e o consenso da comunidade do discurso "in the long run", a longo prazo. Com isso, retira-se dos críticos da teoria do consenso o argumento imediatamente tão evidente, tão plausível, de que ela declararia como verdadeiro mesmo qualquer equívoco sobre o qual exista um consenso. O que acontece, porém, se a reflexão filosófica arrisca tudo e pergunta se também o consenso no segundo nível, o consenso sobre os critérios, portanto, a "ultimate opinion" da comunidade científica não poderia estar incorreto? Neste aspecto, evidencia-se um ponto forte da teoria do consenso. Ela pode admitir isso como possibilidade nunca totalmente descartável e, apesar disso, ater-se à verdade como conceito orientador no primeiro nível. Ela não pode chegar a uma verdade metafísica última, mas apenas à compreensão reflexiva possível em cada nível, falível e sempre só provisória. Com isso, ela transformou na prática "um último fragmento de mito", isto é, o conceito substancial de verdade da tradição, em um conceito de procedimento.

Uma aplicação política direta do conceito de consenso da verdade não é mais desejado por Habermas (e Apel). A alusão ao lado elitista do conceito tradicional de verdade evidencia, porém, o fundo sociológico dessa teoria, seu contexto de surgimento. Ela nasce de e condiz com uma sociedade pós-iluminista, que apenas aceita instâncias superiores, leis e instituições estatais quando, em princípio, todos puderem consentir. Isso e nada mais é o consenso. A praticabilidade dessa ideia é baseada em soluções pragmáticas, por exemplo, na política, com o princípio da maioria e, na ciência, com a ressalva de se trabalhar com hipóteses mais ou menos plausíveis.

O livro mais recente de Habermas, *Verdade e justificação* (1999), limita essa teoria não apenas política, mas também

epistemologicamente. Habermas refletiu mais uma vez que havia definido basicamente verdade como **assertividade racional** em condições ideais. Porém, ela estaria então sob as condições pragmáticas da situação. Com isso, o sentido do conceito de verdade, isto é, a asserção de uma "propriedade inalienável" e de uma validade "cogente", definitiva no sentido do lógico, não é descrito apropriadamente (WR 50s). É que os pré-requisitos pragmáticos efetivos ou são insuficientes para excluir qualquer engano, ou são tão intensamente idealizados que de forma alguma podem ser cumpridos por sujeitos capazes de agir e falar. A realização deles seria tão improvável que nem ao menos poderiam exercer a função de orientar o comportamento, característica de uma ideia reguladora. Estas razões levaram Habermas a revisar seu conceito de verdade. Ele quer ater-se ao conceito do discurso da aceitabilidade racional, pois podemos certificar-nos da verdade, além do mais, somente através de argumentação. Entretanto, Habermas introduz um elemento adicional: "Afirmamos fatos sobre os objetos *mesmos*" (55). O conceito do discurso da verdade, com isso, não se torna falso, mas insuficiente, pois o objetivo do esforço argumentativo é precisamente descobrir algo que é verdadeiro além de toda argumentação e justificação. Trata-se de "encontrar uma verdade que ultrapasse todas as justificações" (55). A teoria do discurso precedente não conseguiu englobar, com suas formulações, esse sentido clássico do conceito de verdade. "Com essa versão, salvamos o aspecto incondicional" no uso do conceito (291). Esse é o segundo recuo na teoria do discurso da verdade.

Naturalmente, isso não é considerado como retrocesso para um relacionamento ingênuo com o mundo, mas como sinalizador, que deve fomentar um uso cauteloso do conceito de verdade. De outra forma, ficamos nisto: uma vez que nosso acesso ao mundo já está sempre "**impregnado pela linguagem**" (287), portanto, não há nenhum caminho às coisas mesmas fora do discurso e "temos que nos contentar com a aceitabilidade racional nas condições mais ideais possíveis como uma prova suficiente de verdade" (290). Habermas inclui agora em sua definição de verdade aquela falibilidade, "que expe-

rimentamos em nós mesmos no curso de muitas argumentações" (51). O conceito anterior de verdade em Habermas tinha algo de um conceito bem-sucedido em certas condições, ao passo que o atual se converteu num conceito elipticamente aberto da falibilidade permanente. O consenso discursivo continua sendo válido, mas somente no marco do estado atual do conhecimento. A situação ideal de fala continua sendo condição de controle desejável, mas sua possibilidade de resgate real fica ainda mais remota. Habermas radicalizou novamente o conceito de verdade – bem no sentido da filosofia clássica, em cujo início se encontrava a diferença fundamental entre saber e mero acreditar. A verdade é o desafio, que está além de toda situação real possível. A teoria pragmática da verdade é, com isso, rebaixada em parte quanto ao seu significado. Relativamente tarde no desenvolvimento de seu pensamento, Habermas deparou-se assim com uma questão que, de forma bem intrincada, lembra um problema não resolvido da epistemologia de Kant, ali denominado a "coisa em si", que, em última análise, sempre permanece exterior ao nosso conhecimento realizado na consciência. A reorientação da filosofia da consciência para a teoria do discurso e a teoria da linguagem pareceu apropriada por um tempo para afastar problemas clássicos dessa natureza. Habermas é apenas um de muitos adeptos da filosofia analítica da linguagem que vivenciam o retorno de tudo o que havia sido removido.

Após essa revisão, temos que ler o conjunto da obra de Habermas de maneira distinta? Aqueles que, com ênfase no pensamento pós-metafísico e na epistemologia pragmática, pretendiam renunciar também às pretensões radicais da conceitualidade filosófica tradicional, certamente serão compelidos a isso. Eles precisam se permitir agora ouvir que realmente faz sentido levar a sério e se ater aos conceitos filosóficos clássicos, como o conceito de verdade, em seu potencial excelente. Entretanto, a verdade permanece, também após essa revisão, um conceito de procedimento e, de modo algum, será reconvertido em um conceito de substância. No entanto, nada muda para a ética do discurso, a teoria do agir comunicativo e a teoria política de Habermas, isto é, para a esfera de sua filo-

sófia prática, pois essa era de antemão a esfera ancestral do pensamento pragmático. O conceito da correção normativa, em oposição ao conceito epistemológico da verdade, é definido inteiramente através da aceitabilidade idealmente justificada (285). As dúvidas pessoais posteriores de Habermas revelam um traço simpático e, quanto à sua teoria do discurso, consequente; ele permaneceu capaz de aprender e aberto à argumentação e manifestamente também disposto a sempre de novo colocar em dúvida uma parte basilar da teoria, no caso de existirem, em termos argumentativos, objeções plausíveis para ele.

2 Mudança estrutural da esfera pública (Em colaboração com Sebastian Schwark)

A história da esfera pública burguesa é exposta por Habermas como um processo de decadência do liberalismo clássico com sua ideia de raciocínio livre orientado na verdade. Hoje vemos em democracias de massa sob as condições da propaganda política ao invés do discurso racional entre iguais. A esfera pública das associações de comensais, dos cafés e dos salões transformou-se numa democracia organizada, na qual os acordos são negociados a portas fechadas e um estado distributivo e providencial encobre a diferenciação entre Estado e sociedade.

Na *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas expõe a história da esfera pública burguesa enquanto processo de decadência. A esfera pública liberal clássica, com seu singular raciocínio livre orientado na verdade, transformou-se na forma decadente da *publicity* e da democracia organizada de massa. Característica da esfera pública liberal era sua separação do sistema político. Esfera pública é um conceito que descreve o espaço comunicativo entre esfera privada burguesa e o Estado. Ela é caracterizada pelo acesso livre, geral e desimpedido ao público, pela publicidade e, com isso, pela possibilidade de crítica ao Estado autoritário e pela decisão própria autônoma do cidadão. Enquanto esfera pública burguesa, ela é produto do Iluminismo e do antigo capitalismo de pequena escala e de concorrência. A decadência se iniciou sob as condições da sujeição à lógica do poder econômico e da substituição política da publicidade por estratégias de propaganda sociopsicológica.

amente calculadas (ST). Entretanto, resta um pouco de esperança, aventada por Habermas só ao final: o emprego consequente do princípio liberal clássico de esfera pública nas organizações de massa e no próprio Estado, portanto, a democratização da democracia de massas. Os pressupostos sociais para isso poderiam surgir quando a riqueza da sociedade se expandisse tanto, que a luta pela distribuição pluralística das grandes organizações se tornasse insignificante, e quando a consciência do potencial de autodestruição militar global inaugurasse uma nova consciência cosmopolita (ST 340ss).

O estudo está, num certo sentido, estruturado cristalina e claramente, como Habermas jamais conseguiria fazer novamente em nenhuma de suas obras posteriores. Após uma explanação conceitual introdutória, trata-se primeiro das estruturas sociais e então, no terceiro capítulo, das funções políticas da esfera pública. O quarto capítulo delinea a figura ambivalente da esfera pública burguesa clássica entre ideia e ideologia. Totalmente em sintonia com o esquema do método crítico-ideológico de Habermas, segue então a análise de sua mudança estrutural social e de seu declínio (quinto capítulo), seguido imediatamente pela mudança de função política. Totalmente no sentido da programática de Wolfgang Abendroth, pela qual Habermas estava fascinado naquela época, os potenciais ideais da esfera pública liberal clássica podem ser direcionados contra a realidade de ruim como exigência de publicidade crítica e como alavanca para um reformismo do Estado social (cf. a respeito da avaliação pessoal posterior de Habermas, ST 26).

Em obras posteriores não foi mais possível conseguir esta simplicidade e clareza porque Habermas progressivamente tornou-se consciente da complexidade da realidade social e reconheceu, principalmente através do colapso do socialismo de estado, "que um sistema econômico moderno, dirigido pelo mercado, não pode ser convertido arbitrariamente de dinheiro para poder administrativo e formação de vontade política, sem que se coloque em risco sua capacidade de desempenho" (27). Segundo, em 1981, em *Theorie des kommunikativen Handelns*, ele observou que o Estado social chegou aos seus limites por meio da burocratização e da juridificação. Daí ele se con-

venceu que, ao invés da democratização ampla do Estado e da economia, de agora em diante ele apostará nas esferas públicas da sociedade civil, que não pretendem elas próprias exercer poder político, mas certamente têm influência e, sobretudo, também estão em condições de atuar restringindo arenas submetidas à lógica do poder político. Habermas se atém, portanto, a um modelo normativo de esfera pública como instância limitativa do poder, porém, de agora em diante, renuncia à ideia falaciosa de uma democracia socialista. Ele não precisa mais procurar hoje as bases normativas de sua ideia de esfera pública na estilização em parte desejada e artificialmente efetivada de uma cultura burguesa primitiva de discussão político-literária contra o mundo decadente da *publicity* e dos meios de comunicação de massa, mas ele mesmo pode encontrar agora os potenciais da razão em momentos iniludíveis da práxis comunicativa cotidiana. A ideia também não precisa mais ser rígida desafiadoramente contra a realidade, pois a esfera pública politicamente ativa nos anos 1980 e 1990 agora se baseia na cultura política de uma população habituada à liberdade (45), de modo que a redescoberta da sociedade civil também tem uma base histórica real que, no limiar dos anos 1950 e início dos anos 1960, ainda não era possível de ser identificada dessa forma por Habermas.

A recepção no exterior demorou. A tradução francesa da *Strukturwandel der Öffentlichkeit* foi publicada somente em 1978, portanto, com 15 anos de atraso. A tradução inglesa, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, foi impressa só em 1989, a japonesa, em 1994. Foi só através da tradução inglesa desse estudo que o conceito "the public sphere" tornou-se em geral um termo permanente da filosofia e das ciências sociais. Antes falava-se de *public man* e de *public opinion*, ou como uma vez John Dewey, de "*The public and its problems*" ["*O público e seus problemas*"]¹⁷. Leitores japoneses e coreanos, finalmente, avaliam a obra de um outro ponto de vista: como representação da história social europeia.

17. DEWEY, John. *The public and its problems*. Athens (Ohio), 1985 [Primeiro em 1927 - Devo essa referência a Hans Kleinsteuber].

É fácil identificar a afinidade com os grandes estudos de Michel Foucault *Wahnsinn und Gesellschaft* [*Loucura e a sociedade*], assim como *Überwachen und Strafen* [*Vigiar e punir*], embora Foucault, diferente de Habermas, tenha trabalhado diretamente das fontes e não da literatura descritiva. O livro consiste não só na argumentação claramente estruturada, mas também na diversidade de matizes e na variedade das referências e citações cuidadosamente reunidas, frequentemente surpreendentes, como as que encontramos de modo similar eventualmente ainda em *Liebe als Passion* [*Amor como paixão*], de Luhmann. A partir da história da recepção resultam interferências interessantes: enquanto que o próprio Habermas, há muito tempo, rejeitara o método e muitas teses desse estudo, as revelações dele nos são transmitidas por cientistas sociais dos países de língua inglesa e francesa como as compreensões mais recentes, o que, por sua vez, motivou muitas pessoas nos países de língua alemã a lançar um olhar renovado sobre esse livro de 1962. Por isso, esse livro, embora superado em alguns pontos, precisa necessariamente ser tratado na introdução da obra de Habermas, especialmente introduzindo muitas das ideias principais que ele continuou perseguindo posteriormente.

Assim, acompanhemos brevemente sua exposição da esfera pública burguesa. Habermas concebe a sociedade burguesa na tradição hegeliana, como o âmbito da circulação das mercadorias e do trabalho¹⁸. Tradicionalmente, essa era considerada a esfera do privado frente ao Estado. Contudo, quando as pessoas privadas se reúnem em público, constituem esfera pública. Há, portanto, três polos: a *sociedade burguesa*, enquanto sociedade das pessoas privadas como cidadãos econômicos, a *esfera pública*, enquanto sociedade dos cidadãos políticos, e, como terceiro polo, o *Estado*, enquanto a forma de organização do âmbito po-

18. Leia-se sobre isso HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 182-256: "Die bürgerliche Gesellschaft". In: MOLDENHAUER & MICHEL (orgs.). *Werke in zwanzig Bänden*. Vol. 7. Frankfurt/M., 1970. A interpretação mais relevante a esse respeito: RIEDEL, Manfred. "Der Begriff der 'Bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs". In: *Studien zur Hegelschen Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M., 1969.

lítico. Na tradição do pensamento político, trata-se geralmente só de ambos os polos da esfera pública e da esfera privada. A antiga separação entre o Estado e a sociedade baseia-se nesse modelo. Em Habermas, a esfera pública aparece como instância mediadora entre o Estado e a esfera privada. Ela é política em sua função, mas privada em sua composição, pois consiste nas pessoas privadas reunidas num público.

A sociedade pré-burguesa da Idade Média e dos primórdios da Idade Moderna conheceu uma esfera pública representativa cortesã que se prolongou até as festas da época barroca. Com a formação do capitalismo primitivo da circulação de mercadorias e de informações, desenvolveu-se então a imprensa: informações comerciais tornam-se mercadorias, comunicados jurisdicionais podem assim ser difundidos mais rapidamente; em breve, porém, ela dá publicidade também às opiniões do público burguês.

A **esfera pública liberal**, entre cerca de 1690 e 1870, era caracterizada pela crença no livre mercado e na concorrência livre de opiniões. A decisão sem violência do mercado (ST 149) e a dissolução do poder político pela leve coação da opinião pública (159) são observadas paralelamente. O pressuposto desse modelo era a competição livre numa sociedade de pequenos produtores de mercadorias, na qual o poder de cada um era tão pequeno que ele não podia dispor dos outros, mas podia formar sua opinião e expressá-la, como personalidade autônoma, dependente tão-somente do mercado livre. A esfera pública liberal consiste no público pensante, que se reunia e discutia nas *coffee houses* britânicas (cujo apogeu situa-se entre 1680 e 1730) fechadas às mulheres, nos salões franceses, cujo estilo foi marcado pela influência das mulheres, e nas associações de comensais e de idioma alemão.

Conjuntamente, as **associações de comensais, o café e o salão** consistiam menos na reunião específica do público, também não no estilo e no ambiente de raciocínio ou mesmo da orientação temática, mas especialmente em três elementos formais:

- 1) Numa discussão permanente, conforme a tendência, dever-se-ia depender somente da autoridade do argumen-

to. Vale a pena ler precisamente as formulações tanto cautelosas como interpretativas do paradoxo dessa situação: “as leis do mercado estão suspensas tanto quanto as do Estado. Não que se deva crer que com os cafés, os salões e as associações tal concepção do “público” tenha sido efetivamente concretizada; mas que, com eles, ela fosse institucionalizada enquanto ideia e, com isso, colocada como reivindicação objetiva e, nessa medida, ainda que não tenha se tornado realidade, foi, no entanto, eficaz” (97). Embora o contrafático não exista de fato, é verdade que ele opera enquanto ideia.

2) A discussão conforme a tendência também era tematicamente indefinida. Se, por um lado, o Estado e a Igreja antes ainda asseguraram o monopólio da interpretação sobre “o geral” também no capitalismo florescente, por outro lado, impôs-se uma liberdade de discussão sobre filosofia, literatura e arte na medida em que essas obras foram produzidas para o mercado e negociadas através dele. Escritores conseguiram se emancipar dos mecenatos das cortes e tornar-se “livres” sempre que tinham sucesso no mercado com suas obras.

3) A transformação de cultura em mercadoria levou um desimpedimento fundamental ao público. Mesmo que o público específico de um salão também fosse extremamente exclusivo, essa exclusividade nunca pôde se cristalizar numa “panelinha”. Todo grupo de discussão se entendia e se encontrava já no meio do grupo maior dos consumidores de cultura em geral (96ss).

No entanto, em relação à massa da população rural e do povo urbano, esse “grande público” era só um pequeno círculo. A igualdade dos instruídos era irrestrita só em termos conceituais, uma vez que a própria educação, por sua vez, era acessível apenas aos economicamente privilegiados.

Não está em contradição com isso o fato de que outras instituições anteriores da esfera pública burguesa, paradoxalmente, muitas vezes terem se organizado em sociedades secretas e lojas maçônicas, pois essa era uma das estratégias do Iluminis-

mo para se proteger da perseguição do Estado absolutista e, desse modo, criar ao menos espaços livres segregados:

A partir das instituições discursivas da jovem esfera pública burguesa, originam-se crescentemente instituições de crítica cultural na forma de publicações. Especularmente a isso, está o mundo da **família burguesa**. Ela é fonte da autotematização subjetivamente orientada do público, identificável da maneira mais evidente na forma literária do romance. Através disso, a linha entre esfera pública e privacidade estende-se diretamente através dos aposentos dessa família burguesa: os amigos da casa são a pré-aparência da esfera pública e são recebidos no *salão*, no qual as pessoas privadas saem da intimidade da sala de estar (109). No interior da *sala de estar* realiza-se a autorrepresentação da pequena família patriarcal. Ela é marcada pela aceitação da autonomia privada, uma atribuição que corresponde à autossuficiência do proprietário, porém nega a origem econômica comum. A ideia da comunidade do amor constituída de indivíduos livres e mantida sem coação integra-se ao ideal do desenvolvimento e da educação livres assegurados nestas condições no conceito de humanidade, que promete universalmente como pura ou simplesmente humana a “emancipação de uma privacidade que se desenvolve segundo leis próprias e livres de finalidade externa de qualquer espécie” (111). É verdade que esses elementos de voluntarismo, da comunidade do amor e da educação eram e são, em grande parte, ficção, como Habermas observou criticamente, contudo a ideia do humanismo era mais do que uma mera ideologia, ou seja, era o sentido objetivo de instituições verdadeiras, em certo sentido, mas também real e simultaneamente um protesto contra a realidade: “Transcender a imanência reafirmada é o momento de verdade que eleva a ideologia burguesa para além do próprio ideológico, e isso de modo mais originário exatamente ali onde a experiência da ‘humanidade’ tem seu ponto de partida: na humanidade dos relacionamentos íntimos das pessoas enquanto meros seres humanos no abrigo da família” (112).

Para Habermas, a função político-literária da esfera pública está vinculada a um momento normativo. Ela é válida so-

mente enquanto o mercado ainda é livre, e as empresas ainda são pequenas, de modo que os proprietários de mercadorias possam obter autonomia. A sociedade se apresenta na autodescrição burguesa como esfera livre de dominação, uma vez que o poder econômico do indivíduo sempre é considerado como tão pequeno que não consegue ter nenhuma influência sobre a formação dos preços e a circulação das trocas entre terceiros. Essa esfera privada que tende a neutralizar o poder e a emancipar da dominação está refletida, no Estado de direito burguês, nas garantias jurídicas da Constituição. A segurança jurídica e o sistema de direito privado garantem, sobretudo, previsibilidade, que encontra seus pressupostos na administração racional e na justiça independente. Nesse modelo está ancorada a tendência de dissolver a dominação enquanto tal e convertê-la em racionalidade: “De acordo com sua própria intenção, a opinião pública não quer ser limitação de poder, muito menos fonte de todos os poderes. Antes, em seu meio, deveria modificar-se muito mais o caráter do poder executivo, a própria dominação. A ‘hegemonia’ da esfera pública é, de acordo com sua própria concepção, uma ordem em que a própria dominação se dissolve” (152s). Essa ideia retornará posteriormente na concepção de sociedade civil de Habermas, como ele a desenvolveu, em 1992, em *Faktizität und Geltung*: esta exerce sua influência sobre o sistema político na forma de cerco sem intenção de conquista, isto é, sem a intenção de querer tomar também institucionalmente o poder.

Com a esfera pública burguesa origina-se um sistema de garantias: liberdade de opinião, de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de reunião e de associação protegem a esfera do público pensante. O seu braço político se manifesta no direito de petição e no direito igualitário de voto e de eleição. Um *segundo* grupo de direitos fundamentais garante a esfera íntima da pequena família patriarcal através de liberdade pessoal, de inviolabilidade da moradia, etc. A circulação de mercadorias dos proprietários privados é assegurada num *terceiro* grupo de direitos fundamentais: a igualdade perante a lei, a proteção da propriedade privada, e assim por diante. Nos direitos fundamentais, as esferas do público e do privado (com a

esfera íntima como núcleo), os instrumentos do público (imprensa, partidos), a base da autonomia privada (família, propriedade), assim como as funções das pessoas privadas (políticas, econômicas, puramente humanas) são institucionalizadas (153s). No Estado de direito, a esfera pública torna-se também princípio organizativo: negociações parlamentares são públicas, processos legais, igualmente.

Essa **institucionalização da esfera pública** no Estado de direito burguês, contudo, não está livre de contradições, uma vez que a sociedade constituída como esfera de circulação de mercadorias de modo algum está tão neutralizada quanto ao poder e emancipada da dominação como lhe atribui seu conceito. As pessoas privadas pensantes são, na verdade, uma pequena minoria. A massa da população permanece excluída de ambos os critérios de acesso, propriedade e educação, que juntas constituem a autonomia privada. Contudo, a Constituição se refere aos cidadãos, às pessoas simplesmente: "A esfera pública burguesa se rege e cai com o princípio do acesso a todos" (156). As condições, que garantem essas oportunidades iguais, são recuperadas nas concepções da economia clássica. A produção de mercadorias, subjetivamente anárquica, objetivamente, porém, harmônica, regulada pela "mão invisível", é garantida precisamente quando e somente quando três critérios são preenchidos:

- 1) Garantia da livre concorrência (economicamente).
- 2) Sociedade de pequenos produtores de mercadorias, na qual cada um tende a ser produtor de mercadorias (socialmente).
- 3) Equilíbrio entre oferta e procura com mobilidade plena de produtores, produtos e capital (em termos teórico-econômicos) (158).

Essas condições, obviamente, jamais foram preenchidas. Habermas, porém, baseia-se no fato de que esse modelo liberal, na primeira metade do século 19, pelo menos aproximou-se de modo geral da realidade de forma que o interesse de classe burguesa pôde ser identificado com o interesse geral, e a esfera pública fosse plausível como princípio organizacional do Estado

de direito. Essas esferas públicas, que já haviam entrado em crise na metade do século 19, **decompuseram-se** progressivamente com a grande depressão, que começa em 1873 e vai até os anos 1990. A política comercial liberal é substituída por um novo protecionismo; as firmas se integram em grandes trustes e cartéis; os trabalhadores formam as grandes organizações sindicais e os partidos trabalhistas. Desta forma, origina-se uma esfera social repolitizada, que corrói a separação liberal entre público e privado. No século 20, finalmente, o Estado, com os mecanismos de providência existencial coletiva, intervem de modo duradouro na esfera da circulação de mercadorias e do trabalho. Desta maneira conseguiu-se uma certa "influência democrática" (233) sobre a ordem econômica, na medida em que, depois de tudo, não se reduziu a parte dos trabalhadores na renda líquida nacional a longo prazo. O direito locatício é transformado, neste sentido, de um contrato privado em uma espécie de relação pública de uso do espaço (235), de modo que os direitos de propriedade perdem importância. O público passa de pensador a consumidor de cultura. A esfera do tempo livre ocupa o lugar da esfera pública literária. Os produtos da indústria cultural invadem agora também a esfera privada. O parâmetro é não mais o lento processo de educação das massas, mas a possibilidade de consumo superficial.

A sociabilidade enfraquece a presença comunitária (246), a discussão aberta é substituída pelas campanhas de propaganda e pela *publicity*. Ao invés do indivíduo privado, organizações de massa ditam o debate. A autonomia não se origina mais da força própria do cidadão, mas precisa sempre primeiro ser conquistada através da garantia política dos direitos sociais. As organizações de massa criam um *status* privado socialmente garantido através da representação de interesses coletivos. Na visão de Habermas, por meio disso ocorre uma "re-feudalização" da esfera pública política - em termos clássicos, falar-se-ia de uma clientelização. Essa esfera pública política do Estado social é a forma decadente da esfera pública burguesa (337). Pode-se afirmar que a **democracia organizada** das sociedades de massa substituiu, desde cerca de 1870, a esfera pública liberal. O Estado providencial e distributivo encobre a

diferenciação entre Estado e sociedade. O “consenso estipulado no raciocínio público dá lugar ao acordo não publicamente conquistado ou simplesmente imposto” (273). O raciocínio dos cidadãos individuais reunidos se perde em benefício da aclamação da democracia de massas. O que determina a relação dos beneficiários dos serviços com o Estado não é a participação política, “mas um posicionamento genérico de demanda que espera atendimento sem querer propriamente impor decisões” (312s).

Também a família perde sua função, pois os riscos clássicos, sobretudo desemprego, acidente, doença, idade e eutanásia são “hoje grandemente cobertos por garantias sociais do Estado” (242). Os serviços básicos não são nem remetidos à família, nem se espera delas assistência subsidiária em volume considerável. Enquanto que, no passado, a família burguesa tinha que arcar com o risco privadamente, hoje o membro individual da família está, segundo Habermas, protegido publicamente. A família perde crescentemente também suas outras funções econômicas, tornando-se assim o resto de “uma esfera privada reduzida ao setor da comunidade de consumo da pequena família” (243).

A ideia da descoberta da verdade através da publicidade crítica é substituída pela campanha publicitária promovida com propósitos manipuladores. Era impossível ignorar, já naquela ocasião, a implicação crítica dessa análise em relação ao Estado social. Numa análise da campanha eleitoral do CDU, de 1957, Habermas mostra que a introdução da aposentadoria dinâmica, rejeitada duramente pelo Ministro da Indústria e do Comércio, de perfil liberal, Ludwig Erhard, aconteceu porque pesquisas de opinião indicavam que, por meio dela, seria possível conquistar o maior segmento de eleitores – o que, no final, se confirmou com uma maioria absoluta. Quase vinte anos mais tarde, na *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas continuou a crítica à juridificação e à burocratização do Estado social. Trata-se de uma ideia central de sua abordagem teórica.

A *Strukturwandel der Öffentlichkeit* tornou-se, em muitas disciplinas, principalmente nas áreas científico-literárias e ci-

entífico-comunicativas, uma espécie de manual. De forma alguma isso surpreende, pois ela vincula interpretações teórico-históricas incisivas de Thomas Hobbes, John Locke, de *Wilhelm Meister* de Goethe, de Kant, Hegel, Tocqueville e Marx com análises sócio-históricas de fundo, de forma a, mesmo com todos os desenvolvimentos posteriores da discussão, influenciar de modo exemplar, durante décadas e até hoje, aspectos específicos também em termos metodológicos. Nesse livro pode-se descobrir uma forma diferenciada de crítica à ideologia, a qual não denuncia idéias e ideologias como mera consciência falsa, antes porém dirige criticamente seu potencial normativo excedente contra uma atualidade decadente. Várias das ideias centrais desenvolvidas ali por Habermas permaneceram determinantes para sua teoria no período seguinte: a leve coação da opinião pública, a ênfase – baseada em Hannah Arendt – do poder comunicativo contra os processos de dominação institucionalizada e, não por último, uma concepção decididamente normativa da análise. Todos esses elementos serão retomados na teoria posterior da democracia deliberativa e da sociedade civil.

3

A teoria do agir comunicativo

Creio que me aproprio de línguas estranhas de uma forma, sob o ponto de vista hermenêutico, brutal. Ainda que cite muito e adote outras terminologias, sei precisamente que minha aplicação às vezes tem pouco a ver com o que os autores quiseram dizer (NU 206).

3.1 A estruturação da obra

A *Theorie des kommunikativen Handelns* ainda pode ser considerada a obra principal de Habermas. A ideia central é a racionalidade econômica e burocrática do sistema penetra crescentemente nas esferas do mundo da vida, coloniza-as e leva, dessa forma, a perdas de liberdade e de sentido. O agir comunicativo deve contrariar isso abrindo oportunidades de entendimento num sentido abrangente, não restritivo. Esse direcionamento de sua teoria baseia-se num fundamento da teoria da ação que diferencia entre agir teleológico, normativo e dramático e, de forma abrangente, acolhe o agir comunicativo orientado ao entendimento com suas pretensões de inteligibilidade, verdade e correção normativa.

A *Theorie des kommunikativen Handelns* é considerada um livro difícil. Uma certa falta de clareza da obra pode ser atribuída só em menor escala ao próprio Habermas. Ele procura, através de um sistema claramente estruturado de títulos intermediários e subtítulos, explicar a todo instante ao leitor o ponto em que sua argumentação exatamente se encontra. A edição

ra, contudo, deixou fora os títulos intermediários e colocou um texto contínuo que, exclusivamente através dos números que estão à margem, possibilita folhear de volta ao índice no início do primeiro volume. A apresentação do livro contém assim o imperativo oculto: ler exclusivamente na escrivãzinha, não na poltrona. Se nos atermos à estrutura proposta por Habermas, poderemos perfeitamente encontrar o caminho através do conteúdo denso dos volumes.

Ele desenvolve seus conceitos próprios na introdução, em duas considerações intermediárias e em uma consideração final. A palavra “consideração intermediária” é uma homenagem a Max Weber, em cujos *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [*Ensaaios reunidos de sociologia da religião*], a consideração intermediária contém sua importante “teoria dos graus e direções da rejeição religiosa do mundo”¹⁹ – o mais importante está, aqui como lá, “no meio”. Os capítulos restantes de ambos os volumes apresentam uma reformulação descritiva da teoria da racionalização de Max Weber, do conceito de reificação de Lukács e Adorno, da teoria sociológica de George Herbert Mead e Emile Durkheim, assim como da teoria do sistema de Talcott Parsons. Essas passagens do texto representam, por assim dizer, uma impressão dos cadernos de excertos de Habermas. Ao passo que, no caso de outros filósofos, textos de palestras e cadernos de excertos frequentemente só foram publicados muito tempo após a morte deles, no caso de Habermas, a editora Suhrkamp disponibilizou-os regularmente. Para os especialistas, isso ajuda e facilita a compreensão. Porém, para leitores que buscam um primeiro contato, é necessário distinguir estritamente entre os tipos de textos e criar para si mesmo uma hierarquia de “relevância” e “irrelevância”. Neste caso, é claro que nunca se pode descartar que uma proposição até agora despercebida de um excerto remoto possibilite um novo enfoque ao conjunto da interpretação precedente. Já mais excluindo essa possibilidade, a seguinte travessia pela

19. WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. 1. Tübingen, 1988, p. 536-573.

Theorie des kommunikativen Handelns ater-se-á aos seus conceitos básicos.

3.2 Agir comunicativo

A ideia central da teoria do agir comunicativo é a seguinte: é possível atribuir as patologias da Modernidade, sem nenhuma exceção, à invasão da racionalidade econômica e burocrática em esferas do mundo da vida, às quais essas formas de racionalidade não são adequadas e, por isso, levam a perdas de liberdade e de sentido. O agir comunicativo é concebido por Habermas de modo a abrir as oportunidades para um entendimento em sentido abrangente, não restritivo.

Na introdução e na primeira consideração intermediária, Habermas desenvolve o conceito fundamental do agir comunicativo. Este precisa, primeiro, ser diferenciado de outros conceitos de ação. Habermas emprega para isso um procedimento comum no discurso filosófico do desenvolvimento de conceitos, no qual se aumenta gradativamente o potencial e a força de explicação do conceito:

- *Agir teleológico* (orientado numa finalidade) visa à realização de um objetivo. Como agir estratégico, ele forma a base das abordagens da teoria dos jogos e da teoria da decisão na economia, na sociologia e na psicologia social.
- *Agir normativo* refere-se a grupos que orientam sua ação em valores comuns. A obediência à norma é esperada de todos os membros. Esse modelo serve de fundamento para a teoria atual dos papéis (Durkheim e Parson).
- *Agir dramaturgico* reporta-se à autorrepresentação expressiva diante de um público (Goffman).
- *Agir comunicativo*, finalmente, refere-se ao entendimento discursivo entre sujeitos capazes de falar e de agir. Cientificamente, é empregado no assim chamado interacionismo simbólico (confira TkH I, capítulo 3).

Os três primeiros conceitos revelam-se, numa observação mais meticulosa, apenas enquanto caso-límite unilateral do agir comunicativo. A linguagem tem uma chance neles somen-

te numa de suas variadas funções: no primeiro caso, apenas como entendimento indireto dos que têm em vista seus propósitos próprios; no segundo caso, meramente como manifestação de uma concordância normativa existente; no terceiro caso, como autorrepresentação.

No agir comunicativo, ao contrário, trata-se de uma referência somente ainda indireta ao mundo, porém, de entendimento direto. Aqueles que agem comunicativamente “referem-se não mais diretamente a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo, mas relativizam suas enunciações diante da possibilidade de que a validade delas seja contestada por outros atores” (TkH I 148). Essa disposição para a relativização pressupõe o reconhecimento dos outros participantes da comunicação – essa é a diferença essencial para com o agir estratégico pensado em termos de execução. Todo aquele que age comunicativamente apresenta com isso, de modo pronunciado ou não pronunciado, quatro pretensões de validade: **inteligibilidade, verdade, correção** (em referência a normas) e **veracidade**. Em algumas passagens de sua obra, Habermas se refere também a “exatamente três” pretensões de validade: a inteligibilidade das enunciações é entendida não como pretensão específica, mas como pressuposto das demais²⁰.

Admite-se também que as pretensões de validade dos outros participantes da comunicação sejam semelhantemente apresentadas e que eles tenham esse direito. Com isso, obviamente não é aceito o resgate efetivo das pretensões, ou seja, a validade das enunciações dos outros, porém certamente lhes são conferidos todos os direitos que têm enquanto participantes do processo de entendimento.

Comunicação é mais complexa do que execução direta. Ela pode reconhecer o outro como participante da comunicação e, ainda assim, reservar-se o direito de aceitar ou contestar suas enunciações. Isso constitui sua superioridade em relação a outras formas de ação. Ela é mais adequada à complexidade de relações reais de vida do que qualquer intervenção direta. “Supe-

20. Cf. sobre isso VE 137, 354, 440; e em contrapartida VE 588, assim como TkH I 416, 427, 443.

rioridade”, neste contexto, porém, não deve ser interpretada incorretamente como melhor capacidade de execução no sentido estratégico. A referência reflexiva indireta ao mundo possibilita, ao invés da postulação imediata de normas ou da intervenção direta, a validez de abordagens diversificadas que, de outra forma, seriam desconsideradas ou suprimidas.

As formas de ação, as pretensões de validade e as referências ao mundo podem ser apresentadas esquematicamente numa tabela (de Tkh I 149), na qual também fica clara a posição especial do agir comunicativo no pensamento de Habermas. Ela é a soma dos demais conceitos de ação.

Tipo de ação	Pretensão de validade	Referência ao mundo
Agir teleológico	Verdade	Mundo objetivo
Agir normativo	Correção	Mundo social
Agir dramático	Autenticidade (veracidade)	Mundo subjetivo
Agir comunicativo	Entendimento	Referência reflexiva a todos os três “mundos”

Habermas denomina *racionais* as três pretensões de validade (verdade, correção e veracidade), pois elas exigem atribuir a qualquer parceiro do diálogo, ao menos até sua verificação, que ele age racionalmente. Se presumíssemos de antemão sua irracionalidade, não conseguiríamos nem ao menos verificá-las seriamente. Podemos evidenciar isso num experimento de pensamento. Digamos que um oponente fale só inverdades. É provável que essa suposição ocorra frequentemente no debate político hostil. Porém, se ele expuser agora uma verdade incontestável, ela já teria que ser falsa, pois *ele* a enuncia. Stalinistas tratavam de aplicar nesse aspecto sua “dialética” bem peculiar: a verdade na boca de um oponente serve

ao inimigo de classe e, por isso, deve ser contestada. É certo que, com isso, a própria pessoa diz uma inverdade, mas no interesse de uma verdade superior, a saber, a perspectiva correta de classe. E assim por diante. Uma vez que o ponto de partida do argumento próprio é falso, todas as proposições seguintes também não poderão ser verdadeiras. Esse pensamento é uma impossibilidade lógica, porém é praticado na vida real por todos os dogmáticos com consequências fatais, a fim de não perder a orientação no caso de valores de verdade oscilantes. O *sacrificium intellectus*, o sacrifício do intelecto e a substituição da argumentação pela argumentação aparente, estão necessariamente vinculados a tais estratégias. Atribuir por princípio inautenticidade ao oponente repercute na posição própria.

Portanto, não tem como ser diferente: a fim de, em geral, poder verificar a enunciação de outra pessoa quanto à sua verdade, correção normativa e autenticidade, em primeiro lugar precisamos ser aceitas precisamente estas pretensões de verdade, precisa ser aceita a racionalidade do oponente. O exame de suas enunciações pode, entretanto, ter um resultado negativo. A fim de caracterizar esse tipo de pressupostos de racionalidade, Habermas fala em *racionalidade comunicativa*. Segundo sua teoria, ela é universal: com base nela, é possível avaliar todas as sociedades presentes e futuras.

O objetivo central da sua teoria do agir comunicativo é demonstrar essa tese abrangente. Ele está ciente das dificuldades, mesmo quando as formula em declaração atenuada inicial: “É possível perceber claramente que o tipo de agir orientado ao entendimento, cuja estrutura racional interior nós esboçamos de forma totalmente provisória, de modo algum é encontrável, sempre e em qualquer lugar, como o caso normal da práxis comunicativa do dia a dia” (Tkh I 198). Ele agora poderia tentar fazer a demonstração fundamentando o conceito de “racionalidade comunicativa”, como fez Kant com sua famosa dedução transcendental das categorias²¹. Um ou-

21. Cf. sobre isso § 13-27 na *Kritik der reinen Vernunft*, de Kant. Cf. além disso: FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (org.). *Kants transcendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*. Frankfurt/M., 1988.

tro caminho promissor seria demonstrar a aplicação empírica do conceito. Habermas escolhe, ao invés disso, o método um pouco menos pretensioso de uma "história da teoria com intuito sistemático" (I 201). Ele utiliza o empirismo apenas ilustrativamente. Essa decisão fundamental quanto ao método foi, evidentemente, criticada. O sociólogo de Freiburg, Günter Dux, que também trabalha com pretensão filosófica, considera "indispensável ocupar-se com o objeto diretamente - Habermas denomina isso: frontalmente. [...] Uma ciência, que deixa de fazer isso, uma ciência, pois, que vai criando teorias a partir de teorias, se dá por vencida"²². Essa objeção aparentemente fundamental relativiza-se bem depressa, quando se considera que nenhum sociólogo pode chegar "às coisas em si" sem uma grade de conceitos altamente desenvolvida. Essa grade pode formar-se apenas no debate com antecessores promissores. Característico de Habermas é simplesmente que ele abandona esse quadro também na estrutura acabada, que ele manifestamente faz esse debate, ao passo que Günter Dux e outros o omitem intuitivamente, mas mesmo assim não alcançam a imediatividade pura às coisas.

Sigamos, portanto, a história da teoria de Habermas com intuito sistemático para a fundamentação do "agir comunicativo". Ele aposta em Max Weber, que, como caso único entre os clássicos sociológicos, não procede nem em termos histórico-filosóficos, nem teórico-evolutivos e "apesar disso quis conhecer a modernização da sociedade europeia antiga como resultado de um processo de racionalização da história universal" (I 207).

Max Weber se pergunta como pôde formar-se exatamente no Ocidente aquela forma de racionalidade que hoje domina o mundo, embora todas as religiões mundiais - também as do Oriente e do Extremo Oriente - apresentem traços de racionalização. Ele encontrou a chave para responder essa questão na ética protestante que, ao invés de fuga do mundo, promove

atividade econômica, ao invés de disposição para submeter-se, propagação ativa no curso do mundo.

As religiões são desencantadas, sua imagem uniforme do mundo é diferenciada em esferas distintas de valor, "que seguem respectivamente uma lógica própria" (I 124). Dessa maneira, Weber chega, em última análise, a um diagnóstico pessimista da atualidade. A razão perde sua universalidade; somente há ainda um politeísmo dos valores, entre os quais cada um tem que escolher sem fundamentação mais profunda. Perde-se o sentido preestabelecido de fora e, com isso, também a liberdade do indivíduo. A coerção técnico-econômica forma o tã citado invólucro férreo do cativo do capitalismo vitorioso²³. Esse duplo diagnóstico de perda de sentido e perda de liberdade continuou a ser desenvolvido na teoria da reificação de Georg Lukács, na ideia de "mundo administrado" de Adorno e tem influência também nas reflexões de muitos dos cientistas sociais de hoje, que não querem abrir mão de uma interpretação integral.

Habermas tem aqui suas dúvidas, que o ensejam a continuar refletindo com um instrumental conceitual consideravelmente modificado. Ele avalia que a tese weberiana da perda de sentido não é plausível, visto que a conclusão dela - a perda da unidade substancial da razão num pluralismo inalterável de pretensões incompatíveis de validade - é falsa. Pretensões de validade (diferente de pretensões empíricas) podem ser levadas a cabo com ajuda de argumentos. Elas apelam, nesse caso, sempre a uma unidade da racionalidade, sob a qual se apresenta primeiro a multiplicidade das diversas esferas do mundo. Ao que tudo indica, Weber não diferenciou meticolosamente entre os conteúdos particulares do mundo e os parâmetros ainda universalmente válidos do mundo. Parâmetros são as três pretensões de validade: a cognitiva, a moral-prática e a estético-expressiva. Max Weber se torna conceitualmente impreciso quando desenvolve a "ideia de uma multiplicidade de valores não classificados, como verdade, riqueza, saúde, beleza, direção

22. DUX, Gunter. "Die Rekonstruktion der Anfänge". In: *Soziologische Revue*, 5, ano, 1982, p. 381-389, aqui p. 382.

23. WEBER, Max WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. 1. Tübingen, 1988, p. 203.

to, poder, santidade" (1342). Se a tomarmos como última, precisamos presumir de fato conflitos que não podem ser mediados com argumentos; origina-se um *pool* de valores do qual cada um pode escolher por si (tanto faz sob qual declamação heroica ou moralizante) e tomar como ponto de partida da ação então só ainda finalístico-racional.

O conceito de ação em Weber leva a um ponto de estranheamento, pois ele desenvolve a racionalização de sistemas de ação só ainda sob o ponto de vista da *racionalidade finalística*. Seu diagnóstico chocantemente pessimista é, se prescindirmos das objeções ideológico-críticas, a consequência de um conceito muito estreito no ponto mais determinante da ação finalístico-racional. Habermas se atém ao conceito de racionalização de Weber, pretende, entretanto, ampliá-lo na perspectiva da teoria da comunicação a fim de incluir também os momentos moral-práticos e estético-expressivos da racionalidade ocidental. Por isso, ele busca o contato com a moderna teoria da linguagem relacionada à ação.

O elemento crucial de sua teoria do agir orientado ao entendimento torna-se, através disso, o "Modelo Organon" da linguagem de Karl Bühler (*organon* = ferramentação, instrumento). A teoria funcional dos signos de Bühler considera o signo da linguagem de antemão em seu contexto de uso e lhe atribui três funções diferentes: primeira, a *representação* de um objeto ou estado de coisas, que como aspecto cognitivo está à frente de uma longa tradição racionalista; segunda, a *expressão* de um falante, a função expressiva; terceira, o *apelo* ao destinatário, o receptor - a função apelativa, de responsabilidade da pragmática²⁴. A função expressiva e a função apelativa chamaram a atenção da teoria dos atos de fala, que Austin e Searle desenvolveram com referência ao Wittgenstein da segunda fase²⁵. Nessas teorias estão assinalados os elementos conceituais básicos

24. BÜHLER, Karl. *Sprachtheorie*. Jena, 1934, p. 288.

25. AUSTIN, John L. *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart, 1972. • SEARLE, John R. *Sprechakte - Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt/M., 1971. • WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M., 1971.

cos que Habermas emprega em sua reformulação e ampliação da teoria da racionalização de Max Weber.

Trata-se nesse caso de uma modificação bem fundamental. Entre Max Weber e a teoria do agir comunicativo existe uma grande mudança de paradigma filosófico, da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. No entorno de Habermas, trata-se de organizar a história da filosofia em geral em três estágios que são chamados paradigmas, em referência a *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* [A estrutura das revoluções científicas], de Thomas S. Kuhn. Neles, os temas centrais do pensamento são declinados de forma bem diferenciada (para uma visão geral, confira a tabela abaixo²⁶).

Paradigma	Ontológico	Mentalístico	Linguístico
Esfera	Ser	Consciência	Linguagem
Conteúdo	Ente	Sujeito	Proposições
Questão inicial	o que é?	o que posso saber?	o que posso entender?
Principal Representante	Platão	Descartes	Wittgenstein
	Aristóteles	Kant	

Por que essa mudança de paradigma se tornou necessária na filosofia social? Porque a crítica da razão instrumental, enquanto argumenta em termos de filosofia da consciência, despedaça-se em paradoxos. Habermas tenta demonstrar isso nas contradições em que Horkheimer e Adorno se enredaram. Eles submeteram a razão subjetiva voltada à autopreservação a uma crítica radical, sem, contudo, conseguir indicar o ponto de partida da crítica. A sociedade em seu conjunto é condenada por eles e, com isso, a própria crítica perde a sustentação.

26. Adotei a tabela, em forma bastante modificada, de SCHNÄDELBACH, Herbert. "Philosophie". In: MARTENS, Ekkehard & SCHNÄDELBACH, Herbert (org.). *Philosophie - Ein Grundkurs*, Reinbek, 1985, p. 69.

No interior do pensamento da filosofia do sujeito, a filosofia incorre, caso for só suficientemente radical, quase por si nesse erro elementar.

Contudo, se partimos da razão comunicativa, é perfeitamente possível uma designação do lugar da crítica. O conceito de autopreservação refere-se não mais ao sujeito singular, mas ao sistema comunicativo. A razão comunicativa estrutura, em geral, primeiro o sistema que deve ser preservado. O reconhecimento mútuo dos sujeitos que comunicam, e, com isso, a "perspectiva utópica da reconciliação e da liberdade, está apoiado nas condições de uma sociabilização comunicativa dos indivíduos; esta já está inserida nos mecanismos de reprodução linguística da espécie" (I 533). Quando se radicaliza o pensamento da filosofia da consciência, cai-se no paradoxo da autoconstrução (no capítulo 7.2 trataremos disso em relação à crítica de Habermas a Adorno). No nível da racionalidade comunicativa, ao contrário, é possível uma crítica integral de um sistema social, pois ela pode ser ancorada na comunicação.

Com isso, nos deparamos com um novo problema: estamos lidando, afinal, com uma teoria das ações (que podem ser atribuídas a sujeitos) ou com uma teoria do sistema (que parte de estruturas)? Habermas pretende ligar ambas entre si. Com isso, a teoria da ação é modificada num ponto decisivo. No centro da análise não estão mais os motivos e orientações claramente conscientes aos sujeitos individuais, mas especialmente o mundo todo dos pensamentos e das aptidões de fundo cotidianamente conhecidos, aquela certeza do *common sense*, a que Ludwig Wittgenstein se refere em *Über Gewissheit [Da Certeza]* (I 451s). "Um horizonte de suposições de fundo intersubjetivamente partilhadas, no qual todo processo de comunicação está previamente inserido, Habermas chama de *mundo da vida*"²⁷.

3.3 Mundo da vida e sistema

As linguagens naturais proveem, àqueles que pertencem a uma esfera cultural, convicções básicas não problematizadas,

27. HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*. Frankfurt/M., 1985, p. 318.

presumidas geralmente como garantidas. É possível, numa relação distanciada, reprimir-se a fatos, normas e acontecimentos, quando se discute sobre eles. Linguagem e cultura, enquanto elementos de fundo do mundo da vida, têm que ser, porém, de certa forma, sempre já pressupostas, pois elas são o próprio sistema de referência do entendimento.

Esse famoso "sempre já" contém as ideias centrais da hermenêutica moderna, a doutrina da compreensão: em todo processo de entendimento temos sempre já que fazer pressuposições. Estamos sobre os ombros daqueles que se entenderam antes de nós. Existe um ponto neutro do entendimento só no caso de ele simplesmente não ocorrer.

Habermas toma o conceito de mundo da vida da filosofia posterior de Edmund Husserl. Alfred Schütz introduziu esse conceito na sociologia²⁸. O mundo da vida se distingue pelas três seguintes características:

- 1) Ele é dado incontestavelmente aos sujeitos viventes, de modo que nem sequer possa ser problematizado, mas eventualmente possa desmoronar.
- 2) Os seus pontos em comum estão adiante de qualquer dissenso possível. Ele não pode se tornar controverso na forma de conhecimento intersubjetivamente partilhado, mas no máximo decompor-se.
- 3) Situações mudam, as fronteiras do mundo da vida, porém, são intransponíveis e formam um contexto por princípio inesgotável (cf. Tkh II 198-202).

O conceito contém um paradoxo na medida em que o conhecimento do mundo da vida "só transmite a sensação de certeza absoluta porque ainda não se sabe dele" (II 205).

O conceito oposto a "mundo da vida" é "sistema". "Todo contato social é entendido como sistema, inclusive a sociedade enquanto conjunto da consideração de todos os contatos pos-

28. Cf. sobre isso WELTER, Rüdiger. *Der Begriff der Lebenswelt*. München, 1986. • SCHÜTZ, Alfred & LUCKMANN, Thomas. *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt/M. 1979. • HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Hamburg, 1982, especialmente p. 41, 45s, 52, 54s, 57, 64, 75, 83.

síveis”²⁹. Esta é uma das definições conclusivas de Niklas Luhmann, que foi continuada pela teoria do sistema de Talcott Parsons com uma pretensão de universalidade ainda maior do que aquela. A formulação de Luhmann ajuda, além disso, a tornar claro que aqui se trata de um ponto de vista bem determinado da teoria sociológica. O enunciado é: a sociedade é vista como sistema. Não porém: a sociedade é um sistema. É que, nesse caso, estaria excluída a outra perspectiva, a do mundo da vida. No final desse capítulo, entretanto, evidenciar-se-á que Luhmann, de fato, dá muito pouco valor ao conceito de mundo da vida e, na medida do possível, pretende trabalhar só com conceitos de sistema. A partir da perspectiva dos sujeitos participantes da ação, a sociedade é o mundo da vida de um grupo social. A partir da perspectiva dos observadores, ela é, ao contrário, um sistema de ações. Por isso, Habermas propõe “conceber sociedade, ao mesmo tempo, como sistema e mundo da vida” (II 180).

A visão do mundo social como sistema tem, contudo, uma debilidade essencial. Um parâmetro racional para a avaliação de processos sociais não está em condições de fundamentá-los (II 422s). Quando o professor universitário Talcott Parsons, na época dos protestos estudantis, foi confrontado com críticas vigorosas à civilização, ele reagiu de modo totalmente incompreensível e desagradável. Ele rejeitou também o diagnóstico do tempo presente de Max Weber e contestou tanto a perda de sentido como também a perda de liberdade (II 432). Sua antítese: as sociedades modernas trazem para a massa da população um aumento incomparável de liberdades. O exemplo de Parsons: a burocratização da sociedade não leva a uma mera privatização dos indivíduos, pois as redes da moderna comunicação de massas agem contra ela e criam uma nova “comunidade” que possibilita aos indivíduos a oportunidade de uma participação seletiva correspondente a padrões e necessidades próprios.

29. LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme* - Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M., 1985, p. 33.

Habermas contesta precisamente isso, porque a moderna comunicação de massas, possivelmente, dá suporte exatamente à “privatização”, à individualização, e porque a universalização de direitos formais não pode ser equiparada necessariamente à participação efetiva (II 433). Para ele, a visão de Parsons sobre a questão é um resultado de princípios falsos que, por isso, precisam ser revistos. Parsons escolheu seus conceitos de modo que ele pudesse interpretar as mesmas manifestações, nas quais Max Weber vê fenômenos patológicos da Modernidade, como a forma de solidariedade adequada, em sua complexidade, às sociedades modernas do Ocidente. Uma vez que seus conceitos não permitem a diferenciação entre sistema e mundo da vida, a racionalização do mundo da vida (que Habermas considera como problema) é contabilizada por ele como aumentos de complexidade do sistema social (que não necessariamente precisam ser ruins).

A conclusão de Habermas: só quem diferencia sistema e mundo da vida pode compreender as patologias da Modernidade (II 433). Só dessa forma é possível descrever o duplo caráter do processo no qual, por um lado, o desacoplamento de sistema e mundo da vida era uma condição necessária para a passagem de uma sociedade de classes politicamente organizada do feudalismo europeu às sociedades de classes econômicas da Modernidade em sua fase inicial; por outro lado, porém, o modelo capitalista da modernização é caracterizado pelo fato de “que as estruturas simbólicas do mundo da vida são deformadas, isto é, reificadas sob o imperativo dos subsistemas diferenciados e independentizados de dinheiro e poder” (II 420).

Sistema	Mundo da vida
Economia (<i>Medium</i> de direção: dinheiro)	Esfera privada
Estado (<i>Medium</i> de direção: poder)	Esfera pública

Com isso, o instrumental conceitual está pronto para a junção da pesquisa histórico-teórica e da sistemática na “consideração final” da *Theorie des kommunikativen Handelns*.

3.4 O diagnóstico da sociedade: colonização do mundo da vida

Segundo Habermas, o verdadeiro problema da Modernidade não é nem a complexidade crescente do sistema e nem a racionalização das visões do mundo. Nem essa nem aquela precisa ter por si efeitos colaterais patológicos. À racionalização unilateral ou reificação da práxis comunicativa cotidiana leva antes “a invasão de formas de racionalidade econômica e administrativa em esferas de ação que se opõem à mudança para os meios dinheiro e poder, porque eles são especializados em tradição cultural, integração social e educação e permanecem direcionados ao entendimento como mecanismo de coordenação das ações” (II 488). Esse é o alerta diante da colonização do mundo da vida.

O que aos defensores do mundo burguês, como ele agora é, parece ser o preço da liberdade e o custo inevitável do progresso, Habermas busca observar de modo mais diferenciado, para assim poder rechaçar a sugestão de que teríamos que nos conformar fatalmente à perda de sentido e de liberdade. A diferenciação, por ora aparentemente simples, de níveis é, naturalmente, só um programa de pesquisa e não já um resultado elaborado. Seu potencial possível é só esboçado na *Theorie des kommunikativen Handelns*, e, na verdade, em dois âmbitos: a teoria da cultura e o processo de juridificação da Modernidade.

Teoria da cultura – Os processos de diferenciação da razão na Modernidade levaram inicialmente não a uma segmentação correspondente das teorias. Antes, a Revolução Francesa inaugurou, em geral, somente “a era dos movimentos de massa ideologicamente determinados”. Nesse caso, não se tratava de modo algum apenas de resistências tradicionais, mas especialmente também de todo um campo de reações modernas não uniformes: “Esse se estendeu sobre um espectro amplo de visões populares científicas, geralmente pseudocientíficas, que

se estendem do anarquismo, comunismo e socialismo passando por orientações sindicalistas, democrático-radicalis e revolucionário-conservadoras até o fascismo e o nacional-socialismo” (II 519). Tais visões de mundo enraizam-se, segundo Habermas, em fenômenos de privação especificamente modernos, em déficits, que foram infligidos ao mundo da vida pela modernização da sociedade. Ideologias são interpretações integrais projetadas a partir da perspectiva do mundo da vida e precisam “decompor-se com a estrutura de comunicação da Modernidade desenvolvida”, porque se inicialmente foram “apagadas as pegadas auráticas do sagrado”, as formas de entendimento se tornarão tão transparentes, que “a práxis comunicativa cotidiana não proverá mais nenhum nicho à violência estrutural de ideologias” (II 520).

As possibilidades estruturais da formação de ideologias perdem-se atualmente. Ela é substituída pela exigência negativa de nem ao menos deixá-las aparecer. A consciência cotidiana não mais sintetiza as interpretações em visões falsas do mundo, mas ela é fragmentada. Com isso, entretanto, também o esclarecimento sobre os mecanismos da reificação é dificultado, e a colonização do mundo da vida pode avançar quase sem obstáculos. A teoria superada, porque globalizante, da consciência de classes teve que, por isso, ser substituída por uma análise da Modernidade cultural, que explica a aridez e fragmentação da consciência cotidiana e as “condições para o recoplamento da cultura racionalizada a uma comunicação do dia a dia dependente de tradições vitais” (II 522). O esboço de uma teoria da cultura dessa natureza é, lamentavelmente, a parte menos explicada, menos refletida subsequentemente, nesse grande projeto teórico científico-social. Deve-se certamente entender as frequentes alusões de Habermas a questões culturais no sentido de que essa parte de sua concepção ainda espera pela elaboração.

Juridificação – Habermas distingue quatro processos pe-
riódicos de juridificação da Idade Moderna: “O primeiro impulso levou ao *Estado burguês*, que foi desenvolvido na Europa Ocidental, na forma do sistema europeu de estados, na época

do Absolutismo. O segundo impulso levou ao *Estado de direito*, que assumiu contornos exemplares na monarquia na Alemanha do século 19. O terceiro impulso levou ao *Estado democrático de direito*, que se disseminou com o avanço da Revolução Francesa na Europa e na América do Norte. O último impulso até agora levou, finalmente, ao *Estado de direito democrático e social* que foi conquistado pelos movimentos de trabalhadores europeus no curso do século 20 e foi codificado exemplarmente no artigo 10 da Constituição da República Federal da Alemanha” (II 524).

O passo para o Estado social contém tanto a garantia de liberdade como também a sua privação, que, de modo algum, aparece meramente em efeitos colaterais. Trata-se antes de efeitos negativos que resultam da própria estrutura da juridificação. Terapias, por exemplo, aquelas que devem promover a autoatividade e a independência dos clientes, quando prescrições administrativamente, podem ter efeito contrário e tornar-se “terapeutocracia” (II 533).

A juridificação leva à burocratização e à monetarização de áreas centrais do mundo da vida. Um exemplo disso é o pagamento de assistência em caso de doença ao invés da assistência no âmbito da família. O Estado social deve servir à integração social da sociedade e promove, contudo, simultaneamente a desintegração das formas tradicionais de coesão. Habermas, por isso, propõe diferenciar os processos de juridificação conforme, “se eles se conectam às instituições precedentes do mundo da vida e dão forma legal a esferas da ação socialmente integradas, ou se eles só condensam as relações legais constitutivas das esferas de ação sistemicamente integradas” (II 537). Só a partir da perspectiva do mundo da vida é possível em geral propor tais questões. A exigência político-legal por exemplo, o processo pedagógico para desjuridificar e para desburocratizar (II 546), dá-se apenas a partir dessa perspectiva, não da perspectiva do sistema. Com base nessa análise, Habermas formula o objetivo político da seguinte forma:

Trata-se de preservar esferas de vida, que dependam funcionalmente de maneira necessária de uma integração social de valores, normas e proces-

so de entendimento, de sucumbir aos imperativos do sistema dos subsistemas economia e administração, que crescem com dinâmica própria, e de serem adaptadas através do *medium* da condução direito a um princípio de socialização que seja disfuncional para elas (II 457).

Ele parece, pois, concluir numa espécie de tombamento e atitude camponesa antiga para partes do mundo da vida. Essa perspectiva política modesta leva à questão geral: Qual é então, em última análise, o objetivo e o propósito da teoria do agir comunicativo?

3.5 O programa teórico em síntese

Para Habermas, trata-se de elucidar fundamentos normativos para uma teoria crítica da sociedade. De Marx até Adorno/Horkheimer, uma ideia especulativa do processo de desenvolvimento histórico forneceu as normas. Quando a conclusão otimista da história do século 19 tomara-se inverossímil, opôs-se-lhe a doutrina do nexo de ofuscamento intelectual do mundo administrado, que desemboca na aporia de que, no final, não há mais nenhum ponto de vista pensável, a partir do qual essa doutrina possa ser defendida como correta (e não ela mesma como parte do nexo de ofuscamento intelectual). No fundo, o pensamento da história era, desde o princípio, uma teologia secularizada, inicialmente positiva; no final, uma teologia negativa.

Após o fracasso dela, Habermas estabelece, por sua vez, tarefas sistemáticas à filosofia, a saber: desenvolver o conceito de comunicação a partir da razão permitida no uso da linguagem orientada ao entendimento. Ele precisa agora cooperar com as ciências sociais a fim de elaborar uma *teoria da racionalidade*. Essa teoria deve ter o *status* de um *autoentendimento*, de uma autocrificação, não, contudo, uma fundação ou justificação no sentido de fundamentações transcendentais. Habermas rejeita qualquer fundamentalismo como fundamentação. A partir daí, ativa-se nele também uma certa aversão ao recurso constante à filosofia de Kant, que, segundo a doutrina predominante, postulou a divisão nas três críticas, na razão pura, na razão prática e

no poder de juízo estético: "Mesmo sem a orientação da crítica da razão pura e da razão prática, os filhos e as filhas da Modernidade aprendem a dissociar e desenvolver as tradições culturais, sob cada um desses aspectos da racionalidade, em questões de verdade, de justiça ou de gosto" (II 584).

É tarefa da filosofia responder a duas questões: primeira, se a razão separada objetivamente em seus momentos ainda pode conservar uma unidade e, segunda, como as culturas especializadas podem ser mediadas com a práxis cotidiana. O programa teórico de Habermas quer indicar um caminho, pelo qual é possível reconstruir

- a teoria das ciências (aspecto de validade da verdade);
- a teoria do direito e da moral (aspecto de validade da correção normativa);
- a estética (aspecto de validade da autenticidade), em colaboração com as respectivas disciplinas, tanto em sua gênese como também em sua história interna (II 585).

Em todas as três esferas, os processos de diferenciação da razão não foram aceitos sem restrição, mas acompanhados por movimentos antagônicos. Assim, nas ciências humanas, formaram-se abordagens investigativas não objetivísticas que, sem colocar em risco o primado da questão da verdade, validam também pontos de vista da crítica moral e estética. Na teoria moral foram tratados pontos de vista do cálculo das consequências (por exemplo, através do debate sobre ética da responsabilidade) e da interpretação das necessidades, que poderiam dar acesso a ideias materialistas, sem colocar em risco a autonomia da esfera moral. Na arte pós-vanguardista, finalmente, expressam-se ao lado da preparação da obstinação estética também reiteradamente momentos "realísticos" (portanto, cognitivos) e engajados (portanto, moral-práticos). Habermas imagina que tudo isso remete repetidamente a uma unidade dos momentos da razão racionalmente diferenciados, "que é possível recuperar outra vez certamente não no plano das visões de mundo, mas somente aquém das culturas especializadas, numa práxis comunicativa cotidiana não reificada" (II 586).

Apesar de sua abrangência impressionante, a *Theorie des kommunikativen Handelns* não é, portanto, nenhuma doutrina integral, mas provê abordagens antes rudimentares e programáticas justamente também nos pontos cruciais de articulação. O próprio Habermas certamente aceitaria de bom grado se a caracterizássemos não como palácio da república dos sábios, mas como projeto de saneamento da parte antiga da cidade.

A ética do discurso

*Quanto mais discursos, tanto maior a
contradição e a diferença (ND 180).*

A ética do discurso busca dar à ética um fundamento racional através da ideia de que a reflexão sobre os pressupostos da comunicação interpessoal permite identificar os princípios morais realmente irrenunciáveis que devem ser a base de toda convivência humana. O reconhecimento do outro, a não coação da comunicação e a disposição para a solução de problemas e a fundamentação de normas através do discurso livre e igual. Desse modo, pode-se fundamentar uma ética secular, não metafísica, que é apropriada para uma situação de pensamento, na qual somente pessoas ainda muito ingênuas poderão recorrer a instituições ambíguas de valores ou à ancoragem diferente.

4.1 Uma fonte quase desconhecida: George Herbert Mead

Valores, normas e estilos de vida tradicionais, pré-modernos, dissolvem-se progressivamente. A pessoa não mais simplesmente se ajusta gradualmente a uma identidade social, mas tem que buscá-la e estabilizá-la por meios próprios. “A forma de existência do solteiro [...] é o protótipo da sociedade do mercado de trabalho que se impôs.” O desenvolvimento da sociedade leva à individualização. “A negação dos compromissos sociais, que passa a valer na lógica de mercado, em seu estágio mais avançado começa a dissolver também os pressupostos da união duradoura a dois”³⁰. Essa descoberta do sociólogo Ulrich

30. BECK, Ulrich. *Risikogesellschaft* – Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M., 1986, p. 200.

Beck provocou um desconcerto em Habermas. Ele se perguntava se a descoberta empírica do “solteirismo” de nossa sociedade realmente significa individualização também em sentido filosófico. Sua resposta: o Eu já sempre teve um Nenhum intersubjetivo, pois ele pode se formar só na comunicação com outros. A individualização de sujeitos sociabilizados é ambígua: é verdade que os antigos compromissos têm que desmoronar; por outro lado, essa era a precondição para que, em geral, indivíduos conscientes pudessem formar-se. Novas formas de compromissos sociais precisariam, entretanto, ser pensadas como “realização própria do indivíduo” (ND 238). Para isso, não basta a filosofia do sujeito, que interpreta o Eu apenas como centro de uma escolha esperta, egocêntrica e interessada entre as possibilidades de ação. Necessita-se de uma identidade pós-convenção do Eu. Esse é o âmago da teoria da personalidade de Habermas.

Ele descreve a identidade autoescolhida do Eu com conceitos da filosofia existencial, sobretudo de Kierkegaard. A ideia deste da escolha própria, de que a pessoa se torna o que ela é através da decisão de assumir a responsabilidade pela história da própria vida, está muito próxima do pensamento de Habermas³¹. Incomoda-o, entretanto, em Kierkegaard, a concretude centrada na decisão. Por isso, ele se apoia no sociólogo americano George Herbert Mead (1863-1931), que foi o primeiro a pensar o modelo intersubjetivo do Eu socialmente produzido (PP 209). A consciência não é como havia sido concebida na tradição filosófica desde Descartes, passando por Fichte até Husserl, algo originário, inerente ao sujeito, disponível a ele, “mas um fenômeno gerado comunicativamente” (ND 217). Mead completou a virada linguística para o cerne da filosofia do sujeito, a saber, a identidade do Eu.

Ao “Eu” cabe neste pensamento, além disso, um papel-chave. Entretanto, ele não é mais nenhum ponto de convergência aparente do pensamento, como em Fichte. Por trás do advento do sujeito, é possível reconhecer sempre a sociedade:

31. Cf. sobre isso AS 171ss; ND 169s, 203s, 206, 208. Cf. além disso: KIERKEGAARD, Sören. *Entweder Oder*. Parte 2. Munique, 1988, p. 773.

Isso vale inclusive para situações existenciais extremas: "Uma pessoa pode chegar ao ponto de se colocar no caminho do mundo todo [...]".³² Mesmo nesse caso, aquele que quer falar com a voz da razão tem que "abrançar as vozes do passado e do futuro. Só assim a identidade pode assegurar uma voz mais persuasiva do que a da comunidade (atualmente existente). Em geral, presumimos que a voz da comunidade *afinal* coincide com a comunidade maior do passado e do futuro".³³

Num caso exemplar como esse, evidencia-se para Habermas a superioridade do ponto de vista sociológico de Mead ante o pensamento existencialista ainda marcado pela filosofia do sujeito de Kierkegaard. Todo Eu, todo sujeito está integrado num universo de discurso que permite ao sujeito de uma comunidade num determinado conflito ocupar um lugar para além da ordem vigente, de modo que eles possam também alcançar um consenso sobre costumes modificados e sobre redefinição de valores. Esse universo de discurso que transcende a respectiva ordem contém, por princípio, todos os seres racionais, que de alguma forma têm a ver com a situação em questão. É, por assim dizer, um mundo ideal, não de coisas substantiais, mas de métodos apropriados. Mead chama esse mundo também de a "wider commonwealth of rational beings", a comunidade ampla dos seres racionais.

O discurso sobre o "sujeito solitário", discurso possível de encontrar tão frequentemente no entorno de Habermas e Karl-Otto Apel, que precisava ser superado em favor da comunidade da comunicação, tem sua origem nessas reflexões de George Herbert Mead. Foi ele que traçou as linhas básicas da quebra ética do discurso que hoje continua a ser desenvolvida em duas expressões aparentadas entre si em Frankfurt por Apel e Habermas. Em Mead, encontram-se aqueles modelos fundamentais da moral que ficaram famosos: o "taking the role of the other", o colocar-se no papel do outro, e a orientação da razão no "generalized other", no outro generalizado.

32. MEAD, George H. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt/M., 1988, p. 210.

33. Cito a tradução de Mead feita por Ulf Pacher numa versão consideravelmente melhorada por Habermas, cf. ND 225. *

A ideia central da ética de Mead é a orientação de todas as ações no outro generalizado. Característico dele é a "política da moral universal".³⁴ Mead tenta "descrever etapas da formação da identidade como etapas do desenvolvimento moral e, simultaneamente, como etapas do desenvolvimento de sociedades rumo à liberdade da dominação".³⁵ Ele concebe democracia como um modelo fundamental, cujas instituições estão abertas a mudanças através da comunicação. Ela seria, por assim dizer, uma forma de realmente solucionar o paradoxo da "revolução institucionalizada". Mead vê a comunidade universal de forma alguma como mero postulado, mas como algo que começa a se desenvolver na realidade no âmbito do mercado mundial como nexos de ação das pessoas. Sua ideia de política, em última análise, está orientada no objetivo da reconciliação e no método de reformas. Ele está de acordo com a ala reformista do socialismo europeu e do movimento trabalhista europeu. Para os Estados Unidos, entretanto, ele considera mais adequada uma abordagem político-municipal descentralizada. De modo mais nítido que socialistas de perfil marxista, ele atacou o trabalho assalariado como escravidão moderna. Mesmo que Hans Joas, o mais importante especialista em Mead na Alemanha, acredite, a partir de motivos não totalmente plausíveis, é que o reformismo de Mead está intelectualmente em desvantagem em relação à análise marxista: o "reino da liberdade" de Marx para além de todo trabalho vai na mesma direção; contudo, permanece ainda mais indefinido.

A concepção política de Mead, junto com a de seu amigo John Dewey, foi marcante para o pensamento político reformista nos Estados Unidos ainda nos anos 1960. Claro que se trata também de uma afinidade escolhida, que levou Habermas a um desenvolvimento sistemático de conceitos fundamentais de Mead. Desta maneira, Mead é uma exceção entre os clássicos da sociologia. Em vida, ele não publicou nenhum livro, e o rótulo

34. Cf. sobre isso e sobre a exposição seguinte da ética de Mead: JOAS, Hans. "George Herbert Mead". In: KAESLER, Dirk (org.). *Klassiker der soziologischen Denkens*. Vol. 2. München, 1999, p. 171-189, aqui p. 181.

35. *Ibid.*, p. 30.

“interacionismo simbólico”, associado ao seu pensamento, teve um efeito inibidor da recepção. O mérito de Habermas é lê-lo inicialmente não meramente como sociólogo, mas como filósofo, que responde às aporias da filosofia do sujeito, como elas apareceram desde Fichte. Por meio disso, ele possibilitou uma nova compreensão de um clássico conhecido somente em círculos especializados e, ao mesmo tempo, revelou uma das fontes mais importantes de seu próprio pensamento.

4.2 O programa de fundamentação da ética do discurso e sua queda

A ética do discurso é construída de forma reflexiva. Ela não fixa como modelo uma ética considerada correta por Habermas, mas tenta, inversamente, detectar na interpretação subsequente, portanto, reflexiva do que nós já sempre fazemos em processos comunicativos de entendimento, as condições e os requisitos de um entendimento bem-sucedido. A ética do discurso não precisa apregoar certos valores de conteúdo, passíveis sempre de discussão, como por exemplo os direitos humanos, porém, ao invés disso, ela pode descrever, numa perspectiva exterior caracterizável como objetiva, quase jurídica, os procedimentos do entendimento entre iguais. Quando esses procedimentos efetivamente são executados, o resultado também teria que ser considerado “justo”, ao passo que se poderia discutir interminavelmente sobre justiça quanto ao conteúdo. Habermas apoia-se aqui estritamente no modelo jurídico: quando ocorrer um procedimento legal, no qual ambas as partes forem ouvidas e as leis observadas, também a sentença poderá ser considerada justa. Ela não precisará mais ser determinada a partir de uma ideia substancialista de justiça, que cada um inferiu, de acordo com sua própria concepção de justiça, a partir de suas interpretações individuais do que ele ou ela considera direito.

Habermas defende uma, como ele chama, “ética cognitivista”, isto é, uma ética que se atém ao “potencial de verdade das questões práticas” (MkH 53). Com isso, ele se coloca conscientemente na tradição de Immanuel Kant e da filosofia mo-

ral atual ao lado de teóricos como John Rawls, Paulo Lorenzon, Ernst Tugendhat e Karl-Otto Apel. Ele se dirige contra reflexões céticas ao esclarecimento de Alasdair MacIntyre e objeções relativistas de Richard Rorty.

O discurso do “potencial de verdade das questões práticas” não deve ser entendido literalmente, mas metaforicamente. Habermas diferencia basicamente entre proposições descritivas, isto é, que descrevem, e normativas, que prescrevem. Somente as primeiras podem ser, no sentido exato do termo, “verdadeiras” ou “falsas”. Enunciados normativos, ao contrário, valem apenas em termos análogos à verdade. Aqui trata-se de *correção* normativa, não de verdade descritiva. A analogia de ambas as esferas é, apesar disso, um elemento constante na argumentação de Habermas. Entre observações científicas particulares e hipóteses gerais precisam existir *princípios de conexão*: as respectivas regras da indução. Na filosofia moral há, igualmente, um princípio de conexão dessa natureza, que nas mais diferentes formulações tem por base sempre a mesma ideia: “Pois *todas* as éticas cognitivistas retomam a intuição que Kant exprimiu no imperativo categórico” (73). O imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”, é interpretado de modo que sejam provadas como inválidas aquelas normas que “não possam encontrar o assentimento de todos os concernidos possíveis” (73). Trata-se, portanto, na linguagem de George Herbert Mead, de uma troca de papéis universal, o “ideal role-taking” [“adoção ideal de papéis”] ou o “universal discourse” [“discurso universal”] (86).

Contra o princípio de universalização na moral, foi levantada a acusação do etnocentrismo. Possivelmente, existe nele o código moral da civilização ocidental, que através de normatização deve se tornar obrigatório para todos. Na discussão atual, as éticas cognitivistas, de fato, incorreram em algumas dificuldades de justificação em comparação com os partidários de abordagens relativistas, que consideram as diversas morais de sociedades diferentes como equivalentes e com os mesmos direitos.

Em retrospecto crítico, mostra-se além disso que Kant não fundamenta realmente seu imperativo categórico, mas o

concede antes como "fato da razão". Kant não facilitou as coisas para si com essa reflexão, mas durante anos procurou por uma fundamentação ética metafísica defensável. Na *Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica da razão prática*], entretanto, ele admitiu que essa tentativa fora mal sucedida. Nas passagens mais proeminentes do texto, a saber, no mesmo parágrafo em que formula o imperativo categórico, ele escreve:

A consciência dessa lei fundamental pode ser denominada um ato da razão, porque não podemos inferir-la de dados antecedentes da razão, como seja da consciência da liberdade (porque esta consciência não se revela anteriormente) impondo-se por si mesma a nós como proposição sintética *a priori*, a qual não se fundamenta em qualquer intuição, seja pura ou empírica, ainda que fosse analítica, quando propuséssemos a liberdade da vontade, para o que, todavia, seria exigível, como conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não pode ser admitida de modo algum. Entretanto, para considerar essa lei como dada, sem reservar na falsa interpretação, deve-se ter em conta que ela não é uma lei empírica, mas um caso exclusivo da razão pura, o qual se manifesta através dele como de origem legisladora [...].³⁶

Com essas passagens do texto toca-se um problema fundamental da filosofia, a saber, a relação entre ser e dever. Os *Princípios Éticos* [*Princípios de Ética*] de G.E. Moore, de 1903, determinam o atual estado da discussão desta questão. A doutrina de Moore hoje amplamente reconhecida: jamais deve-se inferir do fato de que algo é assim, que também deva ser assim. No momento em que esse fosso entre ser e dever é saltado, comete-se a falácia naturalística (*naturalistic fallacy*), uma das ofensas mais graves que hoje em dia se pode afirmar a respeito de um filósofo. Também Kant a cometeu. Karl-Heinz Ilting submete, por isso, a ética de Kant a uma avaliação devas-

36. KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburgo, 1974, § 7, p. 36 [Ed. br.: *Crítica da razão prática*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, § 7, p. 41].

adadora: ele não conseguiu dar um fundamento racional à sua ética. Sua "Metaphysik der Sitten" ["A metafísica dos costumes"] seria, no máximo, envolta numa atmosfera de criticismo, defende, ao contrário, porém, um platonismo cristão secularizado³⁷.

Mas também às éticas atuais falta, em última análise, o princípio da universalização, por exemplo, em John Rawls, que, embora formule o princípio da universalização de uma forma muito interessante, não o fundamenta. Esse problema que continua em aberto desencadeou uma discussão importante na filosofia atual, a saber, o debate sobre a questão da fundamentação última. Somente se ela fosse possível seria pensável um fundamento racional último de uma ética. Hans Albert, em seu *Traktat über kritische Vernunft* [Tratado sobre a razão crítica], levantou a questão da impossibilidade de uma fundamentação da doutrina obrigatória. Todo aquele que se ocupa com uma fundamentação última incorre no trilema de Munchhausen, como Albert o chama - no problema de ter que puxar-se para fora do pântano pelos próprios cabelos:

É que aqui tem-se, obviamente, apenas a escolha entre:

- 1) um *retorno infinito*, que parece dado pela necessidade de retroceder sempre mais na busca por argumentos, o que, porém, na prática, não é realizável e, por isso, não provê nenhuma base segura;
- 2) um *círculo lógico* na dedução, que se origina do fato de que, em procedimentos de fundamentação, recorrer-se a enunciados que anteriormente já apareceram como carentes de fundamentação, e que, porque logicamente falso, igualmente não leva a nenhuma base segura, e finalmente:
- 3) uma *interrupção do procedimento* em um determinado ponto que, embora pareça por princípio rea-

37. ILTING, Karl-Heinz. "Der naturalistische Fehlschluss bei Kant". In: RIEDEL, Manfred (org.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Geschichte, Problemen, Aufgaben*. Vol. 1. Friburgo, 1972, p. 113-130.

lizável, envolveria uma suspensão arbitrária do princípio da fundamentação suficiente.³⁸

Essa exposição parece ser tanto conclusiva como completa. Não existe um outro caminho além dos três mencionados por Albert. Entretanto, e essa é a objeção de Habermas: o conceito de fundamentação, nesse caso, é muito estreito. O trilema todo só sucede se fundamentação for entendida como procura por um fundamento, que existe antes daquilo que deve ser fundamentado. O conceito de fundamentação, de Albert, significa a derivação dedutiva a partir de um axioma.

O caminho típico na filosofia é, porém, a reflexão sobre premissas. Então não se deduz, mas se evidencia de forma reflexiva uma conexão. Nas questões filosóficas centrais, isso nem é possível de outra maneira. Lógica, por exemplo, não pode ser fundamentada dedutivamente, porque nesta fundamentação ela própria sempre já tem que ser pressuposta. Aqui ajuda somente a reflexão sobre as condições particulares. Na argumentação prática, isso significa que se precisa procurar não mais por dedução como forma de fundamentação, mas por regras de argumentação. O princípio de universalização da ética é uma tal regra de argumentação.

Mesmo um defensor da fundamentação última, como Karl-Otto Apel (Habermas defende nessa questão uma posição entre Albert e Apel), considera impossível a fundamentação dedutiva de princípios últimos. Possível, ao contrário, é a explicação de pressupostos incontornáveis, isto é, gerais e necessários, que cada argumentador "já tem que ter reconhecido, caso o jogo de linguagem da argumentação deva manter seu sentido"³⁹. O argumento mais importante de Apel é o da *contradição performativa* evitável, ou seja, de uma contradição entre o conteúdo de um enunciado e o ato de enunciação. Um exemplo clássico seria a proposição: "Duvido que eu exista".

38. ALBERT, Hans. *Trahtat über kritische Vernunft*. 4. ed. Tübingen, 1980.

39. APEL, Karl-Otto. "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik - Versuch einer Metakritik des kritischen Rationalismus". In: KANITSCHEIDER, Bernulf (org.). *Sprache und Erkenntnis, Festschrift für Gerhard Frey*. Innsbruck, 1976, p. 55-82, aqui p. 72s.

Obviamente, a existência própria já é a premissa necessária para, de todo, poder enunciar a proposição.

É perfeitamente concebível apresentar uma ética toda com base apenas nesse argumento. Para o discurso argumentativo, são válidas consideravelmente mais premissas do que a mera existência daquele que diz algo - pelo menos, por exemplo, também permitir validade ao outro e sobretudo que "só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático" (MkH 103). Essa é a ideia básica de uma teoria moral, a partir da qual então pode seguir o restante. A busca por contradições performativas permite identificar as regras necessárias de argumentação e demonstrá-las como sem alternativa. Uma *fundamentação* efetiva, entretanto, isso não é - o que temos que inevitavelmente pressupor, é também só de novo algo como o "fato da razão" de Kant. Nessa passagem, está a diferença principal entre a filosofia de Jürgen Habermas e de seu amigo e colega Karl-Otto Apel. Apel considera que o argumento das premissas irrefutáveis é a fundamentação última buscada. Habermas, ao contrário, é da opinião que isso seria uma sobrecarga desse argumento que, no máximo, é suficiente para uma forma "fraca" de uma fundamentação transcendental.

Como foi possível acontecer a sobrestimação desse argumento em Apel? Habermas supõe que Apel ainda não realizou de forma suficientemente consequente a mudança de paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem. Somente é possível interpretar a vivência da certeza - que surge em mim quando, de forma reflexiva, ficam claras as premissas que, ao argumentar, já sempre tive que produzir - enquanto fundamentação efetiva, portanto, enquanto verdade dos enunciados, caso se retome também a abordagem da filosofia da consciência e sua certeza do "eu penso". Sob as condições da guinada analítico-linguística, ao contrário, lidamos só com proposições percebidas na perspectiva do observador. Então fica claro que aqui não se trata de certezas últimas efetivas, mas de reconstruções hipotéticas e falíveis. Apel se diferencia tanto da filosofia de Fichte, do Eu que se põe a si mesmo, que

Habermas supõe aqui um resto de fichteanismo⁴⁰. Para os filósofos da linguagem, na reconstrução de regras, evidentemente não há nenhum caminho na perspectiva do participante da consciência subjectiva – ele fica fora e só pode levantar hipóteses. Portanto, temos que nos despedir da pretensão de fundamentação última. Para Habermas, isso não é nenhum problema:

Todavia, nenhum dano sofrimos se negamos à fundamentação pragmático-transcendental o caráter de fundamentação última. Ao contrário, a ética do Discurso vai inserir-se, então, no círculo das ciências reconstrutivas que têm a ver com os fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir. Se não aspiramos mais ao fundamentalismo da filosofia transcendental tradicional, conseguiremos novas possibilidades de controle para a ética do Discurso. Ela poderá, em concorrência com outras éticas, ser mobilizada para a descrição de representações morais e jurídicas empiricamente constatadas [...], e assim tornar-se acessível a um controle indireto (MkH 107s).

Aqui aparece um segundo argumento mais prático sobre o qual supérflua realmente é a fundamentação última. Se um tal argumento existe ou não, é indiferente para a questão de saber se as pessoas também se atêm à moral assim fundamentada. Habermas vai ainda mais longe e constata: “As intuições morais do cotidiano não precisam do esclarecimento dos filósofos” (108). Se ele realmente quis dizer a proposição do jeito como ela está escrita aí, ele estaria, entretanto, declarando como insignificante toda a sua abordagem ético-discursiva. Habermas parece admitir que uma ética, portanto, um refletir teórico sobre questões morais, é importante só para instruídos, ao passo que no dia a dia cada um precisa seguir só suas intuições.⁴¹

40. MkH 106. Cf. sobre isso HÖRLE, Vittorio. “Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität”. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vol. 40, 1986, p. 235-252.

41. Crítico a isso: APEL, Karl-Otto. “Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit – Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachphilosophie”. *Archiv für Philosophie*, 55º ano, 1987, p. 51-88.

Com tais reflexões resignadas, ele subestima, no entanto, a tarefa e a função da ética. Ela tem a tarefa, numa época em que as certezas antigas e os vínculos tradicionais se dissolvem, de impulsionar reflexões racionais sobre quais regras morais predominantes, também sob condições modificadas, continuam logicamente válidas e quais deveriam ser suprimidas. A destruição da moral religiosa tradicional, que remonta a mandamentos, requer porém justamente em contrapartida a reconstrução de uma ética legal racional. As intuições do dia a dia dos semelhantes não ajudam muito nesse caso. Quando Émile Durkheim observou, numa cidade pequena, como a moral surge e se desenvolve, ele chegou a algumas regras sociológicas interessantes: precisa-se da moral para estabilizar o sentimento comunitário. As pessoas se visitam, se indignam coletivamente sobre transgressões, sejam crimes reais, sejam formas atípicas de comportamento de estranhos. Regras morais se desenvolvem em comunidades geralmente de modo espontâneo e se exprimem em reações de indignação. Através disso, podem se impor obviamente também regras absurdas ou perigosas. Precisa-se lembrar somente das estruturas de obrigações, que se formam no interior de certas seitas, ou também no código moral rigoroso no interior de uma máfia. A fim de excluir que a fundamentação do próprio comportamento apresente traços de uma moral interna de quadrilhas de bandidos, precisamos sempre de novo testar tais regras quanto à sua aptidão à universalidade e recusá-las quando não resistirem a esse teste. O esclarecimento filosófico deveria dar a sua contribuição para isso.

Uma discussão racional é ainda mais necessária justamente em vista do fato de que a moral é considerada e rejeitada pelos indivíduos como uma coerção, de que, em contrapartida, porém, obrigações morais são reclamadas judicialmente – por exemplo, em escândalos políticos – e são estabelecidas como obrigatórias, com que o debate público sobre tais questões, portanto, se encontra em uma contradição peculiar. No fundo, Habermas também contribui para essa discussão. Quando ele escreve um livro sobre *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* e, ao mesmo tempo, nega o significado da ética filosó-

fica para a consciência do dia a dia, ele mesmo incorre numa contradição performativa. Essa contradição é explicável. Habermas, ainda nos anos 1970, não havia “dado nenhuma contribuição de alguma forma sistemática à ética filosófica ou à filosofia prática”⁴². Esse campo teórico é de pouco interesse para ele. Na tradição marxista, mas também no movimento estudantil de 1967/1968, o “moralizar” foi rejeitado e, ao invés disso, remetido a leis objetivas de desenvolvimento. Quando naquele tempo se pudesse mostrar num debate a alguém que ele defendia um “socialismo ético”, ele era considerado como desmentido (e podia ser destituído eleitoralmente de funções políticas com efeito imediato – assim ocorreu em 1969, por exemplo, a Norbert Gansel na direção nacional da juventude socialista).

O clima antimoralista, que, a propósito, se entendeu surpreendentemente bem com juízos de valor decididamente moralistas, marcou o espírito da época. Mesmo a teoria moral, como Habermas a desenvolveu em continuação à *Theorie der kommunikativen Handlung*, também não ficou totalmente alheia a isso em dois pontos essenciais:

- 1) A fundamentação moral é encontrada no próprio agir comunicativo, portanto, não é considerada como construção dos sujeitos contra a realidade. Apesar de seu caráter “contrafático”, ela deve ter uma “base real”.
- 2) Ela precisa que a racionalidade que se desenvolve no mundo da vida venha ao encontro dela (MkH 119).

Habermas caracterizou os pressupostos necessários ao discurso como “contrafáticos”, dirigidos contra os fatos. Nesse conceito articulam-se suas ideias de emancipação. Também quem age estrategicamente, quem quer enganar, precisa agir na situação de discurso como se reconhecesse o parceiro de discussão. As regras do discurso são válidas também quando são faticamente infringidas. A mentira é um bom exemplo disso: ela só funciona quando for apresentada de acordo com as re-

42. HABERMAS, Jürgen. “Diskussionsbeitrag”. In: OELMÜLLER, Willi. (org.). *Transzendentalphilosophie Normenbegründungen*. Vol. 1. Paderborn, 1978, p. 123.

gras de asserção da verdade. Se for identificada de antemão como mentira, ela falhará em seu propósito ou será – literatura. São os próprios requisitos da situação de fala que impedem à observância de regras contrafáticas – nesses requisitos reside o potencial explosivo da emancipação. A moral filosófica de Habermas é, com isso, reconhecível como uma abordagem *entre* um pensamento puramente contrafático e um mero objetivismo da construção subsequente de regras. A ética do discurso transfere seu resgate, sua concretização para *discursos práticos*. Princípios morais não podem ser elaborados na esplanada e, em seguida, anunciados. “De acordo com a ética do discurso, uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma” (76).

Habermas quer excluir um uso monológico de tais princípios, porque aí sempre existe o perigo de considerar (ou que- rer passar) os interesses próprios como gerais. Não basta que um indivíduo considere que todos possam concordar com suas ideias normativas; não basta nem ao menos que todos os indivíduos realizem tais considerações para si. Só uma argumentação efetivamente ocorrida produz o discurso prático (77). So- mente assim é possível evitar a interpretação perspectivamen- te distorcida dos interesses particulares respectivos. “Nesse sentido pragmático, cada qual é, ele próprio, a instância últi- ma para a avaliação daquilo que realmente é de seu interesse. Por outro lado, porém, a descrição segundo a qual cada um percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais” (78).

Habermas leva em conta uma classificação dos interesses próprios na linha dos valores culturais, que são parte de uma tradição intersubjetivamente partilhada. Embora ele conside- re possível a revisão de tais valores, não atribui o direito para isso à disposição monológica do indivíduo (88). Isso é extraor- dinariamente problemático. Deve o indivíduo agora novamen- te ser integrado ao convencional, à tradição cultural, que o pensamento pós-convencional, no entanto, justamente queria revogar? Habermas busca nessa questão um caminho interme-

diário. Uma pura re-fundamentação da moralidade levaria provavelmente a uma espécie de terror da virtude. Uma mera orientação nos costumes convencionais seria conservativa e aceitaría todas as injustiças existentes. "Mesmo aquele que renuncia conseqüentemente não pode desvencilhar-se da práxis comunicativa do cotidiano" – ele precisa por isso também assumir muitas das premissas dela. O céptico moral conseqüente, "numa palavra, pode negar a moralidade, mas não a eticidade das relações vitais em que, por assim dizer, se mantém o dia todo. De outro modo, teria que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental" (110).

Hegel introduziu na discussão filosófica a comparação dos termos moralidade e eticidade com este significado. Moralidade é a moral racional estabelecida pelo próprio sujeito; eticidade, o tipo de moral que já se tornou realidade racional em usos, costumes e relações de vida. Hegel acusa Kant de ter em vista só a moralidade e, por isso, de argumentar sem conteúdo e em termos a-históricos e de incorrer no perigo de um terrorismo de atitude moral pura. Ele desconsideraria as relações concretas da vida. Sua ética se limitaria ao mero dever⁴³.

Essa crítica foi extremamente efetiva e se tornou uma fundamentação essencial da doutrina histórica do direito. Seu momento conservador e crítico-iluminista está evidente. As reflexões de Hegel pertencem até hoje ao arsenal discursivo de conservadores inteligentes. Como sempre na interpretação de Hegel, sua ideia da razão realizada nas relações costumeiras da vida, permite, contudo, também uma explanação hegeliana de esquerda: as formas de vida racionalizam-se por si e, nesse aspecto, podem "vir ao encontro" das condições de uma moral universalista (119). Ela é, portanto, apropriada apenas para um mundo já amplamente racionalizado. Ali, entretanto, ela é inevitável. Em última análise, Habermas não defende, portanto, nenhuma moral ativista, mesmo que no início a tese do "discurso livre de dominação", da "situação de fala ideal" e da

43. HEGEL, G. W. F. *Die Phänomenologie des Geistes* – Obras. Vol. 3. Frankfurt/M., 1970, p. 442ss. • HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* – Obras. Vol. 10. Frankfurt/M., 1970, p. 507ss.

"comunidade indefinida de comunicação" (99) soasse sempre como um programa político.

Em sua autocompreensão atual, Habermas é extremamente cauteloso exatamente nesse ponto. A ética do discurso deve abrir mão de contribuições substanciais próprias, a fim de que os envolvidos possam "encontrar por conta própria respostas para questões prático-morais" (MS 32). Em vista de problemas tão fundamentais como fome no Terceiro Mundo, tortura nos Estados que abusam dos direitos humanos, desemprego nos países desenvolvidos e armamento atômico, ele admite que "minha percepção restritiva do potencial da ética filosófica talvez seja "uma decepção" – "em todo caso, ela é também um aguilhão: a filosofia não tira de ninguém a responsabilidade prática" (32s). Habermas considerava que em questões prático-morais de grande complexidade de qualquer forma primeiro é necessário um quadro claro da situação. "Para isso, os historiadores e os sociólogos podem contribuir mais do que os filósofos" (33).

Com essa referência a outras ciências, o programa de fundamentação ético-discursivo, como se costuma dizer na linguagem da informática, "caiu". Ele não dá conta daquilo que tem-se que esperar dele: a saber, a geração de propostas fundamentadas para questões prático-morais fundamentais. A constatação despretensiosa: "A filosofia da moral não dispõe de um acesso privilegiado a verdades morais" (32) soa simpática. Porém, esse acesso privilegiado ninguém reivindicaria mais. Esperam-se reflexões, às quais "os envolvidos" em seus discursos práticos então – em nenhuma hipótese, de forma acrítica – possam recorrer. Esperam-se auxílios de formulação de contribuições, que eles introduzam por responsabilidade própria.

A queda do programa da ética do discurso originalmente promissora tem sua causa no fato de que ela foi pensada por Habermas (e, no que diz respeito a esse ponto, também por Apel) sem uma visão das instituições obrigatórias. Falta a ligação entre as fundamentações gerais (totalmente plausíveis), de que se tenha que agir moralmente, e as questões da justiça, da política, do direito e do Estado. No trecho sobre o direito à resistência na democracia (nesse volume, capítulo 6.1), fica evi-

dente que a resposta de Habermas a essa importante questão prática, por isso, também não está fundamentada em sua ética do discurso, mas na teoria da justiça de John Rawls, que se revela assim absolutamente superior na aplicação prática.

Os "teóricos do discurso livres de instituição" combatem os "teóricos da instituição livres de ética" (Höffe) de Hobbes, passando por Gehlen e Schelsky indo até Luhmann, que substituem a reflexão ética por conceitos aparentemente óbvios de autopreservação, ou seja, de preservação do sistema. A questão central da filosofia prática continua, porém, a saber quais obrigações costumam ser as pessoas devem umas às outras, se para a sua aplicação também são legítimas autorizações para a coerção, relações de direito e de Estado, e como tais instituições devem parecer. Nas ciências sociais, essa questão vem ao caso só na medida em que essas estão preparadas para reflexões filosóficas sobre os fundamentos. Otfried Höffe, por isso, tentou refletir a fundo uma "primeira filosofia do político" como conceito da "justiça política" numa série de etapas até o discurso ético-político concreto e até mesmo a deliberação política comunicativa e científica.⁴⁴

A capacidade potencial do conceito de discurso revela-se no fato de que todos os processos políticos e democráticos de formação da vontade dificilmente ainda são concebíveis sem momentos de discurso. A partir da abordagem, o conceito parece completamente apropriado também para uma reflexão filosófica das instituições. O conceito de Habermas do "discurso prático dos envolvidos" permanece, entretanto, muito indeterminado. Quem deve fazer parte? Também aquele que só se sente envolvido? Os clérigos católicos, quando uma mulher evangélica ou atea quiser deixar fazer um aborto? O direito de fala e de voto teria eventualmente que ser ordenado em graus de envolvimento? Como se evita, através de delimitação temática, excluir os realmente envolvidos? (Essa seria a ques-

44. HÖFFE, Otfried. *Politische Gerechtigkeit* - Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt/M., 1987, p. 28. Sobre esse parágrafo, cf. também *ibid.*, p. 26s.

ção dos possíveis "efeitos colaterais" de decisões.) Quem é o envolvido em tais debates sobre as regras de procedimento?

A ética do discurso na versão de Habermas fixou-se num jogo de linguagem entendido de modo relativamente limitado sobre a fundamentação normativa. Como Otfried Höffe, porém, indica que, da questão transcendental até às condições da possibilidade de discursos práticos, o caminho a todas as questões da filosofia prática está completamente aberto. Filosofia transcendental não precisa se encapsular nas questões axiomáticas preconcebidas⁴⁵. A nova modestia da ética do discurso não teria a última palavra. Um programa "que caiu" pode novamente ser re-"inicializado". Uma doutrina sobre as instituições do discurso poderia responder às questões daquelas que, por trás da possível natureza interminável da discussão plena, temem a "ditadura do 'reunioinismo'"⁴⁶. A delimitação pragmática do discurso, que Hermann Lübbe reivindicava, poderia se resignar igualmente a isso e a uma fundamentação não mais só deficiente⁴⁷.

Essas referências devem ser suficientes para esboçar os problemas não resolvidos da ética do discurso. Para arrematar a exposição, quero reproduzir uma fábula sobre animais que Rudolf Burger conta em seu *Lob der Niedertracht*:

A beira pacífica e pantanosa de um riacho ecologicamente ainda intacto, um escorpião encontra-se com uma rã. Visto que ele, o escorpião, queria atravessar para a outra margem, ele mesmo contudo não podia nadar, pede à rã para colocá-lo nas costas e assim atravessar a água, carregando-o. A

45. HABERMAS, Jürgen. "Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie. Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus". *Politische Vierteljahresschrift*, 30º ano, 1989, caderno 2, p. 320-327. Cf. a réplica de HÖFFE: "Präjudizien des Diskurses. Eine Erwiderung". *Ibid.*, caderno 3, p. 531-535.

46. WEINRICH, Harald. "System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches". In: MACIEJEWSKY, Franz (org.). *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* - Theorie-Diskussion Supplement 1. 2. ed. Frankfurt/M., 1975, p. 145-161.

47. LÜBBE, Hermann. "Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung". In: OELMÜLLER, Willi [Veja referência 45, p. 118-125].

rã, um animal amável, porém totalmente prudente, recusa isso. Pois teme que o escorpião picá-la-á, e como qualquer um sabe, e também qualquer rã, sua picada é mortal para animais pequenos.

“Onde está a lógica disso”, diz risonho o escorpião, “se te picar, morrerás; porém como não sei nadar, afundarei contigo e morreréi também. Logo, não te picarei.”

Isso convenceu a astuta rã, e como ela não pensa só logicamente, mas também ainda é prestativa e boa, ela põe o escorpião nas costas, pula com ele na água e perneia alegremente para a outra margem. Contudo, no meio do riacho, ali, onde ele é mais profundo, sente repentinamente uma picada terrível nas costas. Mortalmente ferida e já afundando, vira a cabeça e pergunta: “Lógica, onde está a lógica disso?”

“Lógica”, replica o escorpião, cospe fora a água e completa: “Lógico Esse é pois meu caráter!”⁴⁸

5 Sociedade civil e democracia deliberativa

5.1 Facticidade e validade

Faktizität und Geltung contém os escritos políticos fundamentais de Habermas. O princípio do discurso está vinculado aqui a uma teoria sociológica das instituições. As instituições, no entanto, são estendidas para além do marco tradicional. Em torno do marco institucional mais restrito do sistema político, situam-se a esfera pública, a mídia e as associações, e em torno dessas, por sua vez, a sociedade civil com seus papéis dinâmicos de fala, muitas vezes já parcialmente privados, seus círculos concêntricos de assédio que, de modo geral, estão inseridos no conjunto do círculo difuso do mundo da vida.

Faktizität und Geltung (1992) seria a filosofia do direito de Jürgen Habermas – caso ele hoje considerasse possível de toda uma filosofia do direito da forma tradicional antiga, caracterizada por Hegel. Segundo sua modesta compreensão, essa obra contém só o “projeto de uma filosofia do direito” (FG 14). Hoje, a filosofia não pode oferecer mais nenhuma linguagem própria de sistematização e de sintetização, mas tão somente tornar “transparentes os conceitos fundamentais” (9). Seu singular poliglotismo é também um ponto forte ao menos num aspecto: ele permite um procedimento método-pluralístico e pode assim tentar unir as diversas “perspectivas da teoria do direito, da sociologia do direito e da história do direito,

48. BURGER, Rudolf. “Lob der Niedertracht – Probleme mit der Universaltheik vom Habermas und Apel”. *Leviathan*, 16º ano, 1988, caderno 4, p. 443-456, aqui p. 443.

da teoria da moral e da teoria da sociedade" (9). Essa é uma diferença decisiva em relação ao projeto *Das Recht der Gesellschaft* [O direito da sociedade] (1993), apresentado um ano mais tarde por Niklas Luhmann, que dirige o olhar bem mais uniforme da sua teoria do sistema, em grande parte, aos mesmos temas que Habermas. Da mesma forma que Luhmann, Habermas volta-se contra a equiparação, característica da Europa antiga, entre razão prática, portanto, moralidade, e práxis social.

A pluralidade de perspectivas de *Faktizität und Geltung* deve-se certamente também às longas discussões de um grupo de estudo composto por teóricos do direito de Frankfurt, do qual faziam parte, junto com Habermas, Ingeborg Maus, Rainer Forst, Gunter Frankenberg, Klaus Günther, Bernhard Peters e Lutz Wingert. É possível compreender esse projeto teórico como um caso de aplicação da *Theorie des kommunikativen Handelns*, pois ali estava contida, já nos conceitos básicos, "a tensão que existe entre facticidade e validade" (FG 22). Habermas tenta, portanto, mediar uma teoria sociológica do direito, que parta dos fatos do sistema do direito, com uma teoria filosófica da justiça. A mediação consiste numa teoria política da democracia deliberativa e da sociedade civil, pois não são as instituições rígidas constitucionalmente mapeadas do Estado, mas a soberania da deliberação pública que pode prover uma abertura suficiente. A teoria normativa da justiça corre o risco de não discernir suficientemente os fatos graves da realidade política, a teoria sociológica está sob suspeita de positivismo. A atração do projeto de Habermas consiste em superar, através de uma teoria integrativa e interdisciplinar, essa dupla redução.

Habermas defende a tese de que, no direito moderno, os potenciais comunicativos do entendimento são aliviados do peso de terem que garantir sempre de novo a coesão da sociedade. Ele se associa nesse ponto à **teoria das instituições**⁴⁹ de Arnold Gehlen: através do direito, discurso e resultados do

discurso podem ser estabelecidos a longo prazo. Desse modo, evita-se que estejam expostos aos acasos "da comunicação do dia a dia que oscila amorfa" (FG 59). Uma integração social que contasse só com fundamentações racionais e só com solidariedade, estaria sobrecarregada. Dinheiro e poder, enquanto os outros dois mecanismos de integração, estão sobrecarregados porque refletem sobretudo as desigualdades na sociedade. Para poderem ter existência duradoura, necessitam, por seu turno, da legitimação.

Argumentos e fundamentações são, portanto, inevitáveis. O desencantamento científico-social do direito mostrou que, em última análise, não importa que as formas de fundamentação sejam plausíveis ou não. Elas são só o meio de obtenção da legitimação. Niklas Luhmann enfatiza assim esses pensamentos: "Uma vez que os argumentos, enquanto garantias para contextos de decisão, são de difícil substituição, o jurista tem a impressão de que os argumentos justificam as decisões e não as decisões, os argumentos"⁵⁰. Habermas pergunta, ao contrário: se de modo algum eles são argumentos, por que precisamos deles afinal? (77) Sua resposta é: porque justamente também argumentos frágeis e insustentáveis trazem em si a pretensão de correção, através do que o sistema legal então, de fato, é mais do que puro arbítrio, conforme o modelo de Thomas Hobbes. A ideia de que argumentos seriam os efeitos colaterais funcionalmente necessários das decisões, de modo algum já anula automaticamente a validade deles.

Para Habermas, portanto, importa reconstruir o sistema dos direitos, "que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo" (109). Ele começa essa reconstrução com uma análise da relação problemática entre direitos humanos e soberania do povo. A instituição absoluta da soberania do povo pode significar a tirania da maioria sobre os direitos do indivíduo, a instituição absoluta de um direito individual, como por exemplo o direito à propriedade, pode tirar da decisão de

49. Cf. entre outros GEHLEN, Arnold. *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen* - Mit einer Nachwort von Herbert Schmädelbach. Reinbeck, 1986 [A segunda parte chamava-se originalmente: "Die Seele im technischen Zeitalter", 1957].

50. LUHMANN, Niklas. *Die soziologische Beobachtung des Rechts*. Frankfurt/M., 1986, p. 33. Registro WRS.

mocrática sua substância. De forma agudizada, pode-se expressar isso assim: caso tudo pertença individualmente a alguém, não se pode mais decidir coletivamente sobre nada. Habermas, que repudia o individualismo da propriedade e se coloca nessa questão também contra Immanuel Kant⁵¹, defende a doutrina segundo a qual direitos subjetivos “não são referidos, de acordo com seu conceito, a indivíduos atomísticos e alienados, que se entesam possessivamente uns contra os outros” (117). Ao invés disso, depende da cooperação dos indivíduos e de seu reconhecimento mútuo. Soberania do povo e direitos humanos, segundo o ponto de vista de Habermas, relacionam-se internamente quando a autonomia política dos indivíduos é realizada não apenas por leis gerais, mas no modo comunicativo da formação da opinião e da vontade discursivas. A legitimidade do direito não se apoia, portanto, nem exclusivamente no direito do indivíduo (como sugere a variante liberal), nem no estado dos virtuosos do povo soberano (essa seria a variante rousseauiana), mas na mediação comunicativa, no **princípio do discurso** do direito, que tem o seguinte teor: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (138).

Esse princípio pertence mais à moral ou ao direito? Ele em si não é nenhum princípio positivo do direito. Por isso, Habermas, em suas publicações anteriores sobre a ética do discurso, sempre deu a impressão de que se tratava, no fundo, de um princípio moral superposto ao direito, mas não obrigatório no sentido do direito positivo. Daí resultou o ponto fraco característico de sua abordagem, percebida repetidamente não só por juristas cientes das instituições, mas também por cientistas políticos. Destoando de suas reflexões anteriores, ele chega agora à tese de que essa proposição é anterior à diferenciação entre moral e direito. Embora a proposição tenha um

51. Kant queria conceder o direito de voto somente a cidadãos proprietários, contudo, não aos empregados deles e a outros empregados autônomos, porque esses não estariam em condições de tomar decisões independentes.

conteúdo normativo moderado, valé, porém, para normas de ação em geral, portanto, é em relação a direito e moral, por assim dizer, ainda neutra. Sobre o conceito aberto e relativamente indefinido de “envolvidos”, é possível classificar essa fórmula respectivamente em cada uma das duas esferas: em questões morais, a humanidade ou uma suposta república dos cidadãos do mundo forma a medida de referência em questões ético-políticas; os envolvidos são só os concidadãos “de nossa respectiva” comunidade (139). Habermas emprega o termo “ético” não como de praxe para “teórico-moral”, mas no sentido de *ethos*, portanto, de “ética”, “eticidade”, como entendido em Hegel.

Ele propõe a seguinte diferenciação entre princípio da moral e princípio da democracia: o **princípio da moral** opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo argumentativo; o **princípio da democracia**, no nível da institucionalização *externa*. Também aqui funciona novamente a relação de alívio recíproco entre facticidade e validade, presente em todo o livro de Habermas: A moral da razão sozinha é muito frágil, depende de muita boa-vontade e muito bom-caráter. Ela se baseia só em conhecimento, não em crença, tradição e costume. Por isso, necessita da **institucionalização no sistema jurídico**. Isso significa, por sua vez, “um alívio para o indivíduo, que não precisa carregar o peso cognitivo da formação do juízo moral próprio” (147). Caso se tivesse que confiar somente em moral, nunca se poderia estar seguro sobretudo de que também a contraparte, o outro, agiria dessa forma. Essa incerteza motivacional é “absorvida pela facticidade da imposição do direito”. “O direito coercitivo cobre de tal modo as expectativas normativas com ameaças de sanção, que os destinatários podem limitar-se a considerações orientadas pelas consequências” (149).

A liberdade comunicativa também pode conter o perigo de que se seja submetido a um *stress* da comunicação contínua a respeito de cada detalhe da vida do dia a dia. Depende de fortalecer a autonomia privada, por assim dizer, como liberdade negativa contra as exigências da liberdade comunicativa po-

sitiiva. Para isso, servem tais direitos fundamentais, que abrem ao indivíduo a oportunidade de, por um lado, não precisar prestar contas, por outro lado, não precisar apresentar argumentos publicamente aceitáveis quanto ao seu agir (152s). Essa reflexão, que à primeira vista parece uma nota marginal à moda antiga, é o ponto de partida para consequências teóricas de grande alcance: é que, de modo algum, a autolegislação moral de pessoas singulares pode ser considerada o ponto de partida da autolegislação de cidadãos. Liberdade cidadã pode ser realizada também com a atitude calculista e, de forma alguma, "virtuosa" do cidadão. Para ela é suficiente o que Kant chamou de "legalidade", a saber, o respeito meramente exterior às leis, em contraste com a "moralidade", na qual interessa a convicção do indivíduo. Por isso é que Habermas formula seu princípio do discurso de modo a, por ora, ainda ser neutro em relação à moral e ao direito.

Como os diversos tipos de discurso devem parecer em particular? Habermas diferencia entre três questões, todas elas excedendo a questão pragmática inicial acerca do que, em geral, pode ser feito em função de uma tarefa concreta:

- 1) A questão de ponderar interesses, da possibilidade de harmonizar entre si preferências concorrentes: a questão da "vontade geral agregada".
- 2) A questão ético-política acerca de quem queremos ser. Essa questão é tratada em discursos hermenêuticos de autotendimento e visa uma "vontade geral autêntica".
- 3) A questão prático-moral que nos leva a inquirir sobre o modo de agir para sermos justos: a questão da "vontade geral autônoma" (FG 222ss, também 139ss, 154, 199s, 640ss).

A referência à vontade geral, que lembra Rousseau, dá uma indicação de que, para Habermas, em suas reflexões, trata-se da realização do potencial impagável da Revolução Francesa. Entretanto, o legado que ele imagina não é a utopia da sociedade capitalista do trabalho e do Estado nacional, mas o conceito de **soberania do povo**. Sobre isso, ele se posicionou principalmente em um importante ensaio "A soberania do povo como processo", publicado como estudo preliminar na edi-

ção de *Faktizität und Geltung*⁵². A figura de pensamento, que remonta a Jean Bodin⁵³ e a sua fundamentação do absolutismo moderno, da soberania indivisa do soberano, Rousseau "transpôs para a vontade do povo unido, diluindo-a com a ideia do autodomínio de pessoas livres e iguais e a integrou no conceito moderno de autonomia" (II 23). Uma vez que o povo, porém, constitui só em ficção um sujeito com vontade e consciência, Habermas propõe conceber soberania do povo não mais substancialmente, mas como *processo*. Com isso, ele tenta "traduzir o conteúdo normativo dessa Revolução *sui generis* em conceitos de nossa língua, um empreendimento que se impõe a um intelectual de esquerda que vive na Alemanha [...]: os princípios da constituição não lançarão raízes em nossa sensibilidade, a não ser depois que a razão tiver tomado consciência de seus conteúdos orientadores, que apontam para o futuro" (364). O filósofo Habermas pode amar seu Estado constitucional somente quando ele tiver reconstruído os argumentos para isso. A razão precisa a emoção e precisa vigiá-la permanentemente.

Para reter os potenciais de rebeldia e de democracia de base da Revolução Francesa, Habermas tenta dar-lhes uma guinada teórico-democrática segura. Argumentos normativos constituem um padrão que permite ao **poder comunicativo** adquirir validade (623). O conceito do poder comunicativo remonta ao seu debate com Hannah Arendt⁵⁴. Argumentos normativos produzem poder legítimo e podem influenciar no sistema administrativo, pois esse está orientado por fundamentações que ele não é capaz de produzir por si, mas para as quais tem que recorrer sempre de novo à esfera comunicativa. A soberania política outrora difícil dissolve-se em formas de comunicação sem sujeitos.

52. Primeiro publicado in FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (org.). *Die Ideen von 1789*. Frankfurt/M., 1989, p. 7-36.

53. BODIN, Jean. *Über den Staat*. Stuttgart, 1976 [Título original: *Six livres de la République*, 1576, al. 1592].

54. Sobre as origens da ideia de poder comunicativamente produzido, em Hannah Arendt, cf. HABERMAS, Jürgen. "Hannah Arendts Begriff der Macht" (1976). In: *Philosophisch-politische Profile*. 2. ed. Frankfurt/M., 1984 [Edição ampliada].

A soberania diluída comunicativamente vem à tona no poder dos discursos públicos, o qual resulta de esferas públicas autônomas; porém ela tem que assumir contornos nas deliberações de instituições destinadas à formação da opinião e da vontade, constituídas democraticamente, porque a responsabilidade por deliberações relevantes do ponto de vista prático exige uma clara responsabilidade institucional. O poder comunicativo é exercido à maneira de um assédio (FG 626).

O sistema administrativo é assediado pela **sociedade civil**, que só deixa passar as fundamentações possíveis quando parecerem aceitáveis à opinião das esferas públicas mobilizadas. Ela consiste nas agremiações, associações, organizações e movimentos, "os quais captam o eco dos problemas sociais que ressoam nas esferas públicas, condensando-os e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política" (443).

O próprio Habermas identifica o problema de seu enfoque: a soberania do povo poderia ser "transposta para a dinâmica cultural de vanguardas formadoras de opinião". Os intelectuais "têm o poder da palavra e roubam para si mesmos o poder que simulam dissolver através do *medium* da palavra" (629). Na sua visão, entretanto esse perigo não é grande, pois o poder comunicativo pode ser exercido sempre só indiretamente, a saber, como limitação do poder efetivo, pois administrativo. A tomada responsável de decisões em si seria efetuada, segundo essa ideia, não mais através do tomar-para-si a palavra, mas outra vez através do processo democrático correto. De resto, os intelectuais só conseguem exercer uma influência discursiva determinante onde se difundem soberania e poderes, onde associações voluntárias transitórias podem se formar e novamente se dissolver. Porém, o argumento decisivo é a ideia de Habermas sobre a formação do povo, de uma "cultura política igualitária, destituída de todos os privilégios oriundos da formação e amplamente intelectualizada" (630): *cada pessoa um intelectual - essa é a utopia definitiva, ainda a ser realizada, da Revolução Francesa*. Também hoje seu pensamento ainda deve ser entendido, nesse ponto, como continuação das aspirações social-democratas de reforma do ensino dos anos 1960

e 1970: escolas integradas, vestibular para todos, curso superior para o maior número possível.

Com isso, em *Faktizität und Geltung*, Habermas fez a tentativa, mais de 30 anos depois de seu pioneiro *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), de delinear um conceito normativo de esfera pública como base da teoria da democracia. Uma vez que, em conceitos anteriores de esfera pública, nunca ficou totalmente claro se com isso não era estilizada nostalgicamente uma determinada forma que, há muito tempo, entrou para a história das ideias, de esfera pública do Iluminismo, que provavelmente nunca existiu desse modo, Habermas completa aqui o passo rumo a uma ideia da democracia deliberativa, na qual os processos de formação de opinião recebem tratamento equivalente aos da decisão administrativa. Com isso, ele se atém às instituições em essência já presentes em 1962. A democracia deliberativa é, ao mesmo tempo, parâmetro normativo do presente e projeto utópico-real do futuro.

A **sociedade civil**, cuja liberdade comunicativa acontece em fóruns, palcos, arenas, etc. (FG 435), no grande projeto teórico atual de Habermas, de modo algum é o único e decisivo sistema de referência, mesmo aparecendo tanto no centro argumentativo. Ele desenvolveu as regras do Estado de direito, a lógica da separação de poderes, a racionalidade da jurisdição e até o direito civil burguês, numa espécie de clientela cidadã do direito⁵⁵.

Geralmente, teorias críticas do direito, no máximo, têm em mente o direito constitucional, os direitos fundamentais e os direitos humanos, aquelas normas fundamentalmente marcadas às quais, em virtude de seu conteúdo marcadamente moral, é inerente, também e sempre, uma tendência, questionável aos olhos de muitos juristas conservadores, de anulação e impedimento legal do direito positivo. Embora essa ênfase excessiva no lado dos princípios continue sendo característico em Habermas, ele incluiu, porém, a jurisdição assim como também a interpretação do direito e a especialização jurídica feita por juí-

55. Cf. esse conceito em HORSTER, Detlef. "Jürgen Habermas Rechtsphilosophie". *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 39º ano, Caderno 12, 1992, p. 1.139.

zes em suas ponderações. Sua teoria do discurso do direito concebe "o estado democrático de direito como a institucionalização em curso no direito legítimo (e até aí garantidora de autonomia política), de processos e pressupostos comunicacionais necessários para a formação discursiva da opinião e da vontade, a qual possibilita, por seu turno [...] a criação legítima do direito" (527).

O exercício de influência sobre a normatização do direito *através* de poder comunicativo e a garantia de pressupostos de existência do Estado de direito *para* esse poder comunicativo condicionam-se, assim, mutuamente. A limitação precisa, caso se tome em consideração as possibilidades de mudança, levar ao desenvolvimento e à promoção de estruturas deliberativas, por parte do sistema jurídico, e à formação de posturas deliberativas básicas, por parte dos cidadãos que exercem esse poder comunicativo.

5.2 Democracia deliberativa

Deliberação (lat. *deliberatio*) para consideração, reflexão, deliberação, apreciação, mas também: decisão após consideração feita eventualmente também: período de reflexão) significa a decisão tomada por meio de discussão, ao invés de ordem. A decisão não está situada no nada normativo, como em Carl Schmitt, mas muito mais ela exige a deliberação a fim de que, no processo de tomada de decisão, se mencionem também os respectivos argumentos. Ela é a forma civil da decisão política e a característica de todos os grêmios de iguais. Na qualidade de sociólogo, pode-se observar as estruturas dos grêmios deliberativos e inquirir-se, nesse caso, é assegurada a igualdade verdadeira aos participantes ou se são estruturas submetidas à lógica do poder político, que podem chegar ao ponto de que a deliberação aconteça só pro-forma, ao passo que as decisões verdadeiras há muito tempo foram tomadas nos bastidores. O ponto forte da teoria de Habermas reside no fato de que ela não analisa o conteúdo ou o resultado da deliberação, mas a realização procedimental e especialmente decisiva para definir-se as formas de formação da vontade são democráticas ou autoritárias.

A *democracia deliberativa*, procedimental, de Habermas, visa "influenciar, não somente a auto-compreensão das elites que operam o direito na qualidade de especialistas, mas também a de todos os atingidos" (FG 536). O conceito, em todo o caso, já começou a produzir alguma força de atração. Ele contém uma revalorização da esfera política, contrária a todas as concepções de reforma concebidas somente a partir da administração. "O público dos cidadãos deveria poder reconhecer-se na pessoa dos guias dos partidos democráticos, e não na de um chefe da administração" (534). Em substituição a um lugar seguro da soberania, como existiu em sociedades pré-democráticas e como, numa forma de auto-mal-entendido, inicialmente foi considerado necessário também em democracias, entra em cena a disputa de opiniões, "o lugar simbólico de uma soberania diluída pelo discurso permanece vazio" (534).

Sua teoria da democracia é claramente apresentada com propósito normativo, pois ele pretende desenvolver aqueles procedimentos, em cuja observância uma decisão pode ser considerada, com razão, democrática. Ele exige expressamente que processos concretos de decisão, na medida do possível, devam se aproximar desse modelo deliberativo. É possível então observar e analisar esses procedimentos com um certo distanciamento controlável, de modo que se origina um nível de quase objetividade, e cada decisão singular não precisa estar associada a um valor particular.

A democracia deliberativa de Habermas ganha seus contornos quando a diferenciamos do modelo de democracia *nos termos do Estado de direito liberal* dos acordos de interesses privados de uma população despolitizada governada por uma classe política, por um lado, e do modelo *civil-republicano* de auto-organização política dos cidadãos ativos e politizados, por outro lado. A democracia deliberativa defende pretensões normativas mais fortes do que a liberal, mas mais fracas do que a estratégia civil-republicana, que toma essa por uma exigência excessivamente rousseauiana para os cidadãos. Do modelo nos termos do Estado de direito liberal, ela adota a institucionalização de base constitucional do processo de decisão, que não deve depender do fato de os cidadãos serem suficientemente ativos ou coletivamente capazes da ação. Do modelo

civil-republicano, é adotada uma orientação mais intensa para os processos reais de formação da opinião e da vontade numa esfera pública que debate. Os parlamentos seriam interpretados falsamente, caso os concebéssemos meramente como grêmios que debatem. Eles são, sobretudo, instâncias de decisão, e seus processos de discussão estão, desde o princípio, sob as premissas da orientação da decisão. No entanto, discussões parlamentares também têm um lado comunicativo, que elas têm em comum com os processos de entendimento da esfera pública democrática, os meios de comunicação e as múltiplas corporações. "O fluxo comunicacional que serpenteia entre formação pública da vontade, decisões institucionalizadas e deliberações legislativas, garante a transformação do poder produzido comunicativamente, e da influência adquirida através da publicidade, em poder aplicável administrativamente pelo caminho da legislação" (362).

Ao lado da esfera do mercado e do Estado, Habermas coloca assim a terceira esfera, a da sociedade civil. Essa tríade de Estado, mercado e sociedade civil assume o papel do modelo de Estado, sociedade burguesa e esfera pública, conhecido de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Ao lado dos recursos dinheiro e poder administrativo, entra em cena assim o terceiro recurso: solidariedade, ou seja, poder comunicativo.

Democracia deliberativa

Recurso	Sistema	Esfera
Poder administrativo	Administração política	Estado (sistema político)
Dinheiro	Sistema econômico de comércio	Mercado (sociedade burguesa)
Poder comunicativo (solidariedade)	Redes públicas de comunicação	Sociedade civil (esfera pública)

A partir do concurso complexo desses três recursos, as sociedades modernas organizam suas demandas de integração e de direção. Para um teórico como Habermas, todas as concepções de direção da economia por meio do sistema político estão superadas. Contudo, ele rejeita também o modelo neoliberal que atribui ao mercado a própria função de direção frente à administração pública, passível então de ser organizada e reduzida de acordo com o mercado. Ao invés disso, ele aposta na interação que, entre outros, também o *medium* do direito pode liderar no combate aos ataques que partem da esfera do dinheiro e do poder político. Habermas confia, não na **sociedade burguesa**, como faz o liberalismo, mas especialmente na **sociedade de cidadãos**.

Segundo a concepção da democracia deliberativa, de modo algum a influência da sociedade civil sobre procedimentos e pressupostos comunicacionais deve expor o processo de governo e de administração às vozes populistas de cidadãos ativistas, mas, ao contrário, contribuir para uma racionalização discursiva das decisões. Esse conceito de racionalização merece uma observação mais detalhada. Racionalização é menos do que legitimação, mas mais do que constituição de poder. Legitimação poderia, afinal, ser também uma mera confirmação posterior. Porém, a racionalização por meio da discussão proceduralmente controlada contribui também para a própria programação do poder político e para formar seus conteúdos. Somente o próprio sistema político pode tomar as decisões coletivamente obrigatórias e então implementá-las, ou seja, *agir*, em sentido clássico. As estruturas de comunicação da esfera pública formam, por sua vez, algo parecido a "uma rede ampla de sensores" (FG 364), que não podem governar por si mesmos, mas *reagem* a opiniões e problemas socialmente disseminados. O poder comunicativo, por si mesmo, não pode exercer dominação, mas pode dar certos direcionamentos ao processo do exercício político da dominação através de sua influência no âmbito da sociedade civil.

Com essa diferenciação entre poder e dominação, Habermas se move no marco da conceitualidade básica de Max We-

ber⁵⁶. Para este, poder significa a possibilidade de, no interior de uma relação social, impor sua vontade também contra resistência, independente do fundamento dessa possibilidade. Ela poderia basear-se, por exemplo, também numa mera superioridade na esfera da discussão. Dominação, ao contrário, é a possibilidade de, no interior de uma ordem institucional dada, encontrar obediência para uma determinação junto a determinadas pessoas mencionáveis. Dominação está, portanto, ligada a instituições; poder, ao contrário, funciona também em relações não precisamente determináveis e detalhadamente organizáveis, como sucede justamente na sociedade civil, considerada tão relevante por Habermas. Sem a concretização sistêmica em dominação, o poder comunicativo não pode desenvolver nenhuma eficiência em termos de ação no plano da democracia e do Estado de direito.

Essa orientação em Weber leva, em Habermas, a uma crítica axiomática da ideia de soberania do povo de Rousseau, segundo a qual democracia é a decisão autônoma do povo em princípio também fisicamente presente, que em questões fundamentais não pode ser substituído por outros. A crítica tem o seguinte teor: Rousseau teria transposto a doutrina absolutista da soberania do Estado para a soberania do povo e, com isso, criado um modelo potencialmente totalitário. O Estado é estilizado de tal forma num concentrado de poder e sujeito singular, o qual não se torna mais suportável por meio disso, que povo e Estado são considerados como idênticos.

A crítica liberal – segundo a qual interessa justamente estabelecer limites à vontade do povo e permitir que essa seja exercida só por meio de certos procedimentos, a saber, através de órgãos representativos da legislação, através do Executivo e através da administração, assim como por meio de eleições e referendos – substitui a cidadania soberana e com condições irrestritas de ação pelo modelo de uma democracia

56. Essa é desenvolvida em termos de definição em WEBER, Max. "Soziologische Kategorienlehre". In: WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft* – Grundriss der verstehenden Soziologie. Vol. 1. Tübingen, 1976, p. 1-122 [5. ed. revisada com explicações crítico-textuais, organizada por Johannes Winkelmann].

constitucional restrita. Habermas pretende encontrar também aqui um caminho intermediário, a fim de conceber soberania do povo como procedimento da formação discursiva da opinião e da vontade (365). A soberania do povo novamente mostra-se vantajosa, portanto, na qualidade de poder comunitativamente produzido, porém é integrada a processos procedimentais e influencia somente o sistema político diferenciado, sem se colocar diretamente à frente desse, como em Rousseau. O assédio é exercido sem "intenção de conquista" (626). Os limites das esferas entre o sistema político e a esfera pública envolvida no debate são, consequentemente, respeitados.

Habermas considera muito importante não colocar em perigo os ganhos de diferenciação do Estado de direito da Modernidade, mas mesmo assim envolver a esfera pública democrática de forma mais intensa do que a prevista pelo modelo teórico-democrático predominante da democracia elitista de uma classe política.

A ideia de sociedade civil parece uma tentativa prático-sociológica de verificação da concepção, em princípio puramente normativo-reflexiva, da ética do discurso. Sua concepção teórica teve alguma repercussão e continua a ser desenvolvida atualmente num intercâmbio discursivo restrito, sobretudo com autores americanos, como Joshua Cohen e Frank Michelman⁵⁷.

Trata-se de uma concepção formal-estrutural, mesmo que suas origens histórico-ideais remontem a críticas antes substanciais radical-democráticas e socialistas à política das sociedades industrializadas progressistas. As experiências das diversas assembleias e organizações de base democrática da velha e da nova esquerda, nas quais discussões sempre de novo foram habilmente manipuladas com manobras nas regras de procedimento e coação por decisão, recomendam a ênfase nesses fatores procedimentais. A esquerda, que tradicionalmente esteve mais interessada em resultados substanciais do que em formalidades, a partir de experiências amargas próprias apro-

57. COHEN, Joshua. "Deliberation and Democratic Legitimacy". In: BOHMAN, James & REHGM, William. *Deliberative Democracy* – Essays on Reason and Politics. Cambridge, Mass./Londres, 1997, p. 67-92, aqui p. 67.

ximouse do modelo liberal da democracia organizada nos moldes do Estado de direito, quer, entretanto, estender formas democrático-formais de procedimento às estruturas básicas da sociedade civil. As incontáveis iniciativas cidadãs, associações, criações de organizações, que, de modo geral, contribuíram para o variegado quadro geral de base democrática, de modo algum estavam internamente estruturados necessária e obviamente em termos deliberativos no sentido das condições acima mencionadas – essa é a advertência da democracia deliberativa. Ela não seria nenhuma ideia de esquerda se não oferecesse ao mesmo tempo sua concepção enquanto modelo para a reforma do conjunto da sociedade. Entretanto, com uma exceção: o marco da deliberação entre iguais precisa ser mantido.

Uma **autolimitação da deliberação** da influência do sistema político através de uma sociedade civil que, em essência, discute e que, às vezes, assedia na forma de campanhas, mas que não vota, como propõe Habermas, parece por isso adequada à Modernidade, pois ela leva em conta o processo de diferenciação das sociedades hodiernas. Ao mesmo tempo, retorna aqui a figura ideal da esfera pública que raciocina, como a conhecemos da *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Habermas, porém, reconhece também os traços problemáticos dos níveis de deliberação da sociedade civil: as correntes em princípio ilimitadas de comunicação formam para ele “um complexo ‘selvagem’ que não se deixa organizar completamente. Devido à sua estrutura anárquica, a esfera pública geral está muito mais exposta aos efeitos de repressão e de exclusão do poder social – distribuído desigualmente – da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida, do que as esferas públicas organizadas do complexo parlamentar, que são reguladas por processos” (FG 374). A contraprova positiva consiste em sua possibilidade de superar fronteiras de comunicação, quebrar tabus, incluir com mais sensibilidade novos problemas e até poder articular identidades e necessidades coletivas de forma mais direta do que em instituições formalizadas.

Habermas tenta reconstruir os limites entre o discurso em princípio ilimitado e a proteção legal, por exemplo, da esfera

privada, de modo que tudo possa ser objeto de discussão pública, mas não de regulação política:

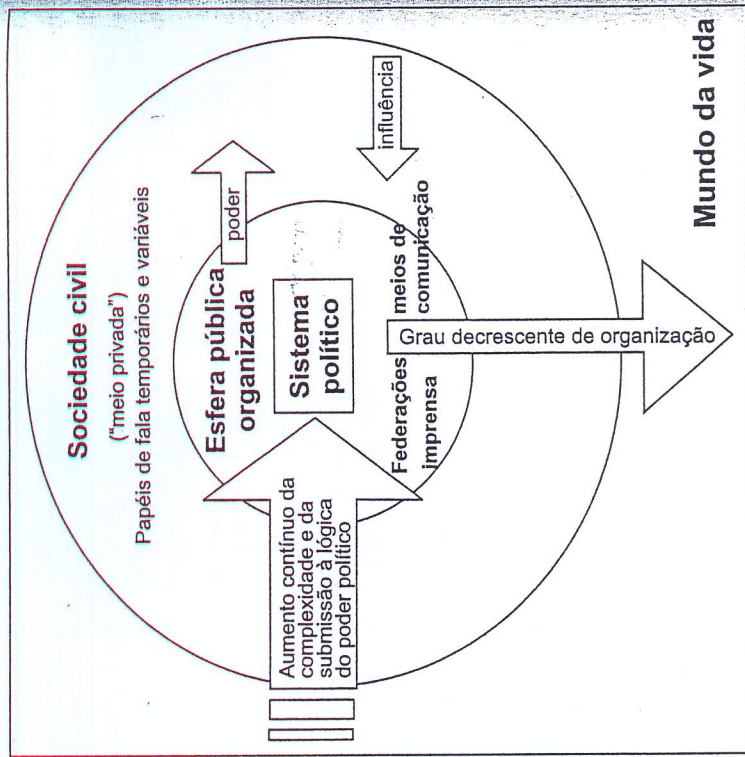
Por isso, falar sobre algo não significa intrrometer-se nos assuntos de alguém. Sem dúvida alguma, a esfera íntima tem que ser protegida da curiosidade e dos olhares críticos dos outros; todavia, nem tudo o que é reservado às decisões de pessoas privadas deve ser subtraído à tematização pública, nem protegido da crítica [...]. Tais distinções permitem entender facilmente que a reserva liberal contra a liberação do leque público de temas não se justifica nos casos em que a integridade pessoal do indivíduo não é atingida (381).

Caso processos de deliberação devam ser politicamente toleráveis e bem-sucedidos, eles “dependem dos contextos de uma cultura e de pessoas capazes de aprender” (395). Poder-se-ia acrescentar: da disposição para aprender e para autocivilizar essa esfera. A esfera pública por ora não é de novo “um sistema de alarme dotado de sensores não especializados, porém, sensíveis no âmbito de toda a sociedade” (435). A fim de poder exercer uma pressão real sobre o sistema político no caso de um problema, ela necessita da dramatização e da intensificação da incidência. Isso se dá por meio dos movimentos sociais, iniciativas cidadãs, fóruns cidadãos, os grêmios e as associações políticas que, na definição de Habermas, representam os agrupamentos da sociedade civil (451). É possível representar isso na forma de um modelo de círculos concêntricos com grau de organização decrescente de dentro para fora, em cujo centro está o sistema administrativo (veja gráfico sociedade civil na página seguinte)⁵⁸. Ele está cercado pela esfera pública deliberativa legislativo-parlamentar, em torno da qual se agrupa a esfera pública organizada dos partidos, das federações, da imprensa e dos meios de comunicação. O exercício da influência sobre essa esfera se dá por meio de um campo muito aberto de papéis temporários de fala, que articula a sociedade civil já meio privada.

58. Devo esse modelo aos estudantes de meu seminário sobre Civil Society na Universidade de Essen, no semestre do verão de 1999.

O modelo da sociedade civil de Habermas contém um enfoque nas formas de organização da esquerda progressista ou ao menos pertencentes ao meio alternativo-crítico (451). Niklas Luhmann, que durante anos observou com distância crítica esses esforços teóricos de Habermas, em seu estudo *Die Politik der Gesellschaft* [A política da sociedade], tocou exatamente nesse problema: o movimento social mais recente, por assim dizer, um da terceira geração, é o dos xenófobos, o qual vive numa sociedade civil consideravelmente acivil de subordinação, suas ações seriam apoiadas por um amplo grupo de cidadãos de boa-vontade silenciosamente simpatizantes.⁵⁹

Sociedade civil



59. Cf. LUHMANN, Niklas. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt/M., 2000, p. 317.

O próprio Habermas, entretanto, já havia percebido a natureza ambivalente de muitos movimentos sociais. Ele diferencia entre “sociedade dinâmica dos cidadãos” e movimentos populistas e antidemocráticos. Diferentemente desses, a sociedade dos cidadãos necessita de uma cultura política já desenvolvida e o respectivo modelo de educação social (449). **Movimentos populistas**, que defendem cegamente os segmentos petrificados da tradição, embora sejam para ele totalmente modernos do ponto de vista das formas de mobilização, por outro lado, são também perigosamente antidemocráticos. Isso vale, em certo sentido, até para o socialismo: “ele pretendia inserir, nas novas formas de intercâmbio do industrialismo, as velhas forças socialmente integrativas das comunidades solidárias de um mundo pré-industrial em decadência” (449) e, por isso, olhou ao mesmo tempo para frente e para trás, como o deus romano Janus. Na análise de Habermas, também o fascismo havia revelado aspectos ambivalentes semelhantes entre Modernidade e habilidade para retroceder.

A conclusão dessa problematização: a formação de uma sociedade dinâmica de cidadãos, como Habermas a almeja, implica “não somente o contexto de uma cultura política livre e de um modelo de socialização correspondente, mas também uma esfera privada intacta, o que equivale a dizer que ela necessita de um mundo da vida já racionalizado” (449). Dito de outra forma: uma sociedade civil democrática e realmente civil só é possível onde o liberalismo venceu em todas as frentes e pode recorrer a tradições de comportamento, amplamente internalizadas na população, da civilidade – ou deve-se dizer aqui: cidadania? – racional e autoconfiante.

A esfera pública que deve servir de caixa de ressonância para todas as atividades a serviço do esclarecimento não é, em seu ponto de vista, nenhuma instituição sistêmica cristalizada, mas uma conexão comunicacional do mundo da vida em torno de conteúdos e de posicionamentos, em última análise, portanto, de opiniões. Sua abertura consiste precisamente em seu emprego da linguagem natural e na inteligibilidade geral de seus debates. Ela contém, por isso, numa parte de suas instâncias, uma certa laicidade ou, expresso em termos da teoria

do sistema, indiferença. Em outra parte, ela dá a impressão de também estar desobrigada de decidir - pois não é a esfera pública que age, mas o sistema político - e, através disso, parece campo para **intelectualizações** (437).

Habermas dá valor à possibilidade de medir empiricamente a qualidade de uma formação pública de opinião, a saber, as "qualidades procedimentais de seu processo de criação" (438). Cada um deve ter as mesmas oportunidades de poder intervir no debate. Privilegios comunicativos precisam ser removidos, ou seja, devem ser expostos à autodissolução autocrítica, como já sucede há muito tempo no caso do escritor politicamente engajado. Esfera pública se apoia, pois, "em última instância, na ressonância ou, mais precisamente, no assentimento de um público de leigos que possui os mesmos direitos" (440). Com isso, Habermas atribui à linguagem coloquial e à inteligibilidade da comunicação um significado democrático totalmente elementar. A linguagem precisa ter força de mobilização e, ao mesmo tempo, corre o perigo de desenvolver também traços demagógicos. Habermas vê o perigo da manipulação. Objeta porém que, apesar de toda possibilidade de manipulação, a ampla opinião pública não é publicamente corruptível, nem publicamente chantageável. Seu caráter espontâneo, nos moldes do mundo da vida, proporciona-lhe uma certa proteção e, ao menos de forma latente, ela contém meios de resistência.

As regras do jogo da sociedade civil são liberais: a liberdade de reunião, o direito de criar associações e sociedades, formam, junto com a liberdade de expressão da opinião, o amplo campo dessas formações estruturais associacionais (445). É claro que esse é um chão instável, que sempre de novo pode ser posto em perigo, quando temas desagradáveis são propostos. Então o sistema político tende, como já em 1967/1968 frente aos estudantes, a uma interpretação restritiva da liberdade de demonstração e de reunião. Em tais situações, os espaços livres primeiramente precisam ser restabelecidos e reconquistados, pública e juridicamente, se necessário com apelo à corte constitucional. Aí se encontra uma explicação para a estrutura dual peculiar dos novos movimentos sociais, "os quais perseguem objetivos

ofensivos e defensivos ao mesmo tempo" (447). Ofensivamente, eles procuram pautar seus temas defensivamente, esforçam-se em manter contraesferas públicas existentes e formas associativas contra a pressão estatal e a mudança social.

Devido ao emprego da linguagem cotidiana, as diversas partes das esferas públicas permanecem comunicativamente permeáveis umas às outras. Elas podem, por essa razão, constituir um contrapeso do mundo da vida aos sistemas de funções sociais crescentemente diferenciados e especializados em termos de divisão do trabalho. Habermas classifica as formas organizacionais da sociedade civil como **periferia** social, que "possui uma sensibilidade maior para os novos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes dos centros da política" (460). Os exemplos que Habermas cita aqui podem dar uma ideia do que se pretenderia com isso: o movimento contra o armamentismo atômico, contra os riscos da energia nuclear, contra outras grandes tecnologias, contra pesquisas genéticas, contra destruição florestal e outras ameaças ecológicas, contra os processos de empobrecimento no Terceiro Mundo, contra certos aspectos da ordem econômica mundial e do feminismo (460).

Quase nenhum desses temas foi levantado pelos técnicos do Estado, mas primeiro por intelectuais, atingidos, "profissionais radicais e 'advogados' autoproclamados" (461). *Profissionais radicais* são aqueles ativistas que passam a vida e, em parte, ganham também seu sustento gerenciando os centros da rede de comunicação, organizando campanhas e demonstrações, acompanhando os processos de criação de novos partidos e outras organizações com conhecimento dos requisitos legais partidários, societários e tributários e, sobretudo, atuando como advogados em processos judiciais pertinentes. Eles providenciam a infraestrutura e a cristalização de núcleos das atividades da sociedade civil, do contrário, variadas e difusas. Os recursos de competência que eles podem colocar à disposição são especialmente o conhecimento legal e a familiaridade com procedimentos organizacionais. Eles são o setor portador propriamente dito da sociedade civil ativa, entretanto, podem conseguir ressonância somente onde os processos de atenção já sensibilizaram parcelas dos cidadãos.

O objetivo das reflexões de *Faktizität und Geltung* é a compreensão de que “não se pode ter nem manter um Estado de direito sem democracia radical” (13). A junção desses dois lados através do “não... sem” representa um problema que, na minha opinião, mesmo com essa mudança realista da teoria de Habermas, ainda não está resolvido. É que Habermas diferencia, no interior do conceito do político (ele adota a conceitualização de Carl Schmitt sem a semântica específica dessa), entre poder comunicativo e administrativo. O lado administrativo é guiado pelo código do poder; o comunicativo corresponde à vontade comum formada na comunicação desobrigada. O direito é então o *medium*, “através do qual o poder comunicativo se transforma em poder administrativo” (187).

A esfera do exercício comunicativo do poder é a sociedade civil, que deve ser mais sensível e aberta do que o sistema. No entanto, justamente nos mecanismos internos de funcionamento desse ambiente, é possível estudar não só sensibilidades, mas também o *modus operandi* da pressão social, a exclusão e a difamação das opiniões destoantes, a preservação da correção política, que se revelaram tão requintados, que durante anos puderam manter um potencial considerável de ação e de mobilização sem poder administrativo real.

Ainda que essa opinião pública tenha efeitos fascinante e esclarecedores, por exemplo, no escândalo da revista *Spiegel* e por ocasião do início do movimento estudantil, ela frequentemente assumiu também feições preocupantes e graves, por exemplo, quando o desejo de muitos opositores da Guerra do Vietnã por paz transformou-se na exigência “Pela vitória da guerrilha”, ou quando mesmo a crítica mais certa à República Democrática da Alemanha foi omitida com o argumento de que ela estimularia o anticomunismo⁶⁰. Os discursos do apoio e da estabilização mútua e da autodisciplina moralizante proveram gerações inteiras também com equívocos

60. Cf. sobre a visão bastante autocrítica dessa cena, por exemplo, BALSSEN, Werner & RÖSSEL, Karl. *Hoch die internationale Solidarität – Zur Geschichte der Dritte-Bewegung in der Bundesrepublik*. Köln 1986. KOENEN, Gerd. *Die grossen Gesänge. Lenin, Stalin, Mao Tse-Tung: Führerkulte und Heldenmythen des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M., 1991.

coletivos, conservados firmemente contra toda evidência. Embora a esfera pública democrática viva do discurso, o princípio de legitimação no âmbito político central é, porém, por boas razões, a eleição, na qual cada voto, também o voto dado sem opinião anteriormente articulada, tem a mesma importância. Ou seja, também uma teoria normativa da democracia precisa partir sempre de novo do assentimento do sujeito singular. O discurso de Habermas da soberania comunicativa diluída só pode ser classificado como metáfora, embora exista nele a intenção de arrombar o conceito de sujeito, de libertar o *sujeito solitário* de sua solidão e de substituí-lo por um princípio de legitimação discursivo, logo comunitário.

É bem provável que muitos eleitores de modo algum estejam dispostos a deixar de verificar discursivamente o que ocorre em seu interior sombrio⁶¹. O que se passa na luz tênue da câmbine eleitoral deve justamente ser retirado da esfera de presença discursiva dos concidadãos bem-intencionados e dos ativistas de plantão. Somente uma tal eleição corresponde em geral a exigências democráticas e pode ser aceita como legítima. Na qualidade de eleitores, eles não se encontram nem sequer sob coação de expressão. A natureza secreta pertence ao cerne do democrático. O ato de votar é tratado como uma questão privada, embora seja precisamente o contrário do ponto de vista das consequências. O próprio Habermas trata essa questão entre os direitos subjetivos fundamentais, que garantem a autonomia privada, na medida em que podem representar também uma “liberação das obrigações da liberdade comunicativa” (152). Ele descreve a autonomia privada enquanto liberdade negativa, pois ela “vai tão longe, que o sujeito do direito não precisa prestar contas, nem apresentar argumentos publicamente aceitáveis para seus planos de ação. Liberdades de ação subjetivas justificam a saída do agir comunicativo [...]; elas fundamentam uma privacidade que libera do peso da liberdade comunicativa atribuída e imputada reciprocamente” (153).

61. Cf. LUHMANN, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt/M., 1993, p. 362.