

**DIREITO E POLÍTICA EM HABERMAS: BREVES APONTAMENTOS
SOBRE OS ALICERCES DE UM PROJETO DE DEMOCRACIA
RADICAL**

Helena Colodetti Gonçalves Silveira*

RESUMO

Tendo como pano de fundo a reabilitação da razão prática para além da filosofia da consciência kantiana, o artigo tem como objetivo apresentar em linhas gerais como a ética discursiva é utilizada para a montagem do projeto habermasiano de uma democracia radical. E para sua compreensão, procurou-se explicitar a relação fundamental de interdependência e co-originalidade entre o direito e a política, na medida em que somente considerando todos os participantes como titulares de iguais direitos é que a deliberação será verdadeiramente democrática. E apenas pela via da deliberação democrática se poderá determinar os iguais direitos dos participantes. A idéia do sujeito moral kantiano é repensada na dimensão pública de cidadãos que tematizam e decidem pelos canais institucionais os rumos da sociedade histórica porque são considerados participantes da discussão política na sua condição de sujeitos de direitos.

PALAVRAS CHAVES: DIREITO, POLÍTICA, DEMOCRACIA RADICAL, ÉTICA DISCURSIVA.

ABSTRACT

Taking as background the rehabilitation of the practical reason beyond the kantian philosophy of consciousness, the goal of this paper is to generally present how the discourse ethics has been used to build the habermasian project of a radical democracy. To assist our comprehension, we looked to explore the fundamental relationship of mutual interdependence and co-origin between law and politics. The idea of the kantian moral subject is

* advogada em mestranda em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela PUC-Rio.

reconsidered on a public dimension in which citizens debate and decide through the institutional channels the path of their historical society, because they are considered participants of the political discussion.

KEYWORDS: LAW, POLITICS, RADICAL DEMOCRACY, DISCOURSE ETHICS.

I – INTRODUÇÃO: HABERMAS E A REABILITAÇÃO DA RAZÃO PRÁTICA ATRAVÉS DA ÉTICA DO DISCURSO

A exarcebação da busca da felicidade individual burguesa, ancorada na proteção dos direitos fundamentais de liberdade e igualdade, tomados tão somente na sua faceta negativa, e na consagração do modelo de Estado Liberal, mero árbitro das disputas travadas na esfera privada, levou ao abandono do projeto iluminista, em virtude intensa complexização das sociedades já na segunda metade do século XIX, de modo a tornar anacrônica qualquer tentativa idealista ou tradicional de justificação das normas de conduta e das formas de dominação.

No lugar da proposta de fundamentação de uma moral universal, voltada para o indivíduo livre porque autor de suas próprias diretivas de ação, o positivismo negou o caráter cognitivo da razão prática, rejeitando sua racionalidade, e reduzindo-a a meros “sentimentos” ou “conveniências sociais”, afetas ao psiquismo do sujeito moral ou da ética de uma comunidade contingente. Para abordagem positivista, somente a razão teórica, dirigida ao conhecimento empírico do mundo dos fatos (*sein*), poderia chegar a um critério de verdade a partir da descrição das causas dos fenômenos do mundo real. Segundo Rouanet,

à luz da razão teórica, somente são consideradas válidas as proposições empiricamente verificáveis ou as proposições tautológicas da lógica ou da matemática. E, como as proposições normativas da ética não são nem factuais nem tautológicas, elas simplesmente não têm existência, são proposições não significativas. Em consequência, não há possibilidade de fundamentar o julgamento moral à luz da razão. Esta só pode julgar a melhor correlação possível entre meios e fins, mas tais fins são fixados por critérios extra-rationais, ditados seja pelo interesse pessoal, seja pela utilidade social,

seja por razões inconscientes. A razão como tal não pode julgar esses fins (1993: 154).

Em reação, a Escola de Frankfurt, partindo do desengate da racionalidade do mundo do “dever ser” (*sollen*) operada pelo positivismo, e explorada pelo totalitarismo na primeira metade do século XX, passou a sustentar que o projeto iluminista deveria ser resgatado sob novas premissas, a fim de fornecer uma base crítica para uma teoria social que pudesse estabelecer parâmetros normativos de validação racional dos juízos práticos, sem que, com isso, tivesse que recorrer à metafísica. No contexto de sociedades plurais, complexas e secularizadas, a reabilitação da razão prática¹ deveria então ultrapassar a filosofia da consciência kantiana no tocante ao caráter monológico do sujeito que conhece a partir de sua razão individual e isolada, mas, ao mesmo tempo, recuperar seu aspecto deontológico, formalista e universal.

Segundo o próprio Habermas, ao tomar conhecimento, ainda jovem, das atrocidades da guerra, “soube que, apesar de tudo, continuaríamos vivendo na ansiedade da regressão e teríamos de carregar essa ansiedade. Desde então tenho buscado, ora aqui, ora ali, vestígios de uma razão que uma sem apagar a separação, que ligue sem negar as diferenças, que indique o comum e o compartilhado entre estranhos, sem privar o outro da condição de outro” (Apud ANDERSON, 2001:10).

Representante da segunda geração do criticismo frankfurtiano, Habermas propõe, a partir da filosofia moral kantiana, uma nova compreensão da razão como linguagem, num processo contínuo de comunicação entre sujeitos de um discurso, que a todo momento invocam pretensões de validade com intuito de convencerem os seus interlocutores sobre a verdade, correção ou veracidade de suas afirmações. De tal sorte que linguagem e razão são para ele fenômenos congêntos que se pressupõem mutuamente. Um círculo gnosiológico se formaria na medida em que a razão só se

¹ Chamamos de razão prática à capacidade (*Vermogen*) de fundamentar imperativos onde se modifique, conforme a referência à ação ou o tipo de decisões a serem tomadas, não apenas o sentido ilocucionário do “ter de” (*müssen*) ou do “dever” (*sollen*), mas também o conceito de *vontade*, que deve poder ser determinada a cada momento por imperativos fundamentados racionalmente. [...] Em resumo, a razão prática volta-se para o arbítrio do sujeito que age segundo a racionalidade de fins, para a força de decisão do sujeito que se realiza autenticamente ou para a vontade livre do sujeito capaz de juízos morais, conforme seja usada sob os aspectos do adequado a fins, do bom e do justo (HABERMAS, 1989b: 12).

estruturaria como linguagem e apenas se expressaria como linguagem, e a própria linguagem, como forma de estruturar a razão, é ela mesma racionalidade.

Como conseqüência, a dicotomia entre “ser” e “dever ser” -- tão cara ao positivismo -- perde sentido, pois não somente a razão prática é passível de avaliação racional, como a própria razão teórica também pode ser interpretada como linguagem e, portanto, ter sua correção aferida em um discurso. De acordo com Maia,

A ética do discurso, projeto desenvolvido por Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer e Robert Alexy, assume uma posição dentro das éticas cognitivistas, ou seja, uma perspectiva de: ‘(...) filosofia moral que considera possível fundamentar a norma ética em princípios gerais e abstratos, de caráter secular, e que em tese não postula qualquer diferença categorial entre o conhecimento dos fatos do mundo e os do mundo moral’ [ROUANET, 1989: 19]. Admitindo os juízos morais como assertivas passíveis de serem consideradas verdadeiras ou falsas, a perspectiva da ética do discurso concentra seu escopo de análise nas questões que tratam da ‘justeza’ das normas regulamentadoras da vida social aspiradoras à legitimidade. Não se encontram privilegiadas, dentro desta *démarche*, as questões atinentes à vida boa ou ao bem comum, já que ‘as éticas cognitivas eliminam os problemas do bem viver e concentram-se nos aspectos rigorosamente deônticos, generalizáveis, de tal modo que do bom resta apenas o justo’ [HABERMAS, 1989: 32] (2005: 7/8).

Como esclarece Galuppo:

Habermas é um dos autores que entendem que o século XX conheceu um deslocamento na Filosofia que a fez preocupar-se com a tarefa de compreender a Razão no termos da linguagem, e ele mesmo, com sua Ética do Discurso de vertente pragmática universal, vai desenvolver todo um programa filosófico nesse sentido. Assim, a chamada ‘Ética do Discurso’, insere-se na tradição da pesquisa ética kantiana. Por ética kantiana, antes de mais nada, deve-se entender a ‘ética do dever’, nos moldes já apresentados no capítulo anterior. Mas essa ética do dever não será recebida passivamente, na pureza da formulação do próprio Kant. Ao contrário, Habermas irá reelaborá-la e, mais que isto, reconstruí-la pela crítica de alguns de seus pressupostos, uma vez que busca fundamentar a esfera prática da ação, no marco da ética kantiana, renunciando, porém, ao seu aspecto monológico. Kant, tendo postulado que a Razão individual de cada sujeito seria suficiente para o procedimento de produção e fundamentação da norma moral (o que podemos chamar de solipcismo metódico), adotou um argumento que desconhece que a racionalidade sobretudo a racionalidade prática é, antes de mais nada, comunicação [...]. Habermas, ao contrário, parte para uma fundamentação dialógica e procedimental do dever, o que faz que ele

inevitavelmente desloque o enfoque para dentro da Filosofia da Linguagem e ultrapasse a Filosofia da Consciência kantiano-husserliana, que privilegiava a consciência individual no processo de conhecimento e de construção de normas de ação (2002: 107).

Ao optar pelo viés lingüístico, o filósofo alemão privilegiará a dimensão pragmática da verdade, ou seja, aquela obtida através do consenso de dois ou mais sujeitos engajados em discursos nos quais levantam reciprocamente pretensões de validade, cuja correção será racionalmente aceita pelas demais de acordo com a “coação não-coativa do melhor argumento” (ATIENZA, 2002:238). A ética do discurso, portanto, não somente opera no nível semântico, isto é, da relação do signo com seu objeto, mas principalmente no nível pragmático, a dizer, da relação entre o signo e o sujeito da fala, dos atos que estes realizam ao dizerem algo, enfim, da linguagem como ação. Explica Habermas:

No paradigma da filosofia da consciência, a verdade de um juízo se faz depender da certeza do sujeito de que sua representação corresponde ao objeto. De outro lado, após o giro pragmático, a verdade de um signo proposicional necessita demonstrar-se pela referência desse signo ao objeto, e isto, ao mesmo tempo, mediante razões que possam ser aceitar por uma comunidade de interpretação. No novo paradigma, pois, o papel do sujeito não o assume *per se* a linguagem, mas a comunicação mediada por argumentos de que fala entre si para entender-se sobre algo no mundo [1996b:44] (Apud GALUPPO, 2002:120).

Todavia, esta fundamentação, diante de uma sociedade fragmentada em milhares de formas concretas de vida, exige que o *procedimento* da elaboração de normas de ação obtidas pragmaticamente (sejam elas morais, éticas ou jurídicas)-- e não o conteúdo das normas em si -- seja fundamentado. Seguindo a orientação formalista e universalista da ética kantiana, mas reconstruída na dimensão dialógica da filosofia da linguagem, Habermas formula o Princípio do Discurso (D), moralmente neutro, no qual “são válidas as normas de ação à quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (2003:142). Segundo ele:

O predicado “válidas” refere-se a normas de ação e a proposições negativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não-específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e

legitimidade. Eu entendo por “normas de ação” expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, “atingido” é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas. E “discurso racional” é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições de comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida que estas são reguladas através de procedimentos fundamentados discursivamente (Idem).

Respondida a questão acerca da legitimidade das normas produzidas em um discurso, obtida através da *potencial* adesão de todos os *potenciais* afetados, resta a indagação sobre a legitimidade do próprio princípio do discurso. Nesse ponto, Habermas, fugindo do transcendentalismo kantiano, procurará dar uma resposta pragmático-lingüística, e não lógico-formal. Isto é, a fundamentação do princípio do discurso ocorrerá através da autocontradição daquele que o nega como princípio subjacente a toda interação discursiva, justamente porque precisa pressupor o Princípio do Discurso (D) para refutá-lo, gerando uma contradição performativa intransponível. Assim, nas palavras do próprio Habermas,

A comprovação de contradições performativas presta-se à identificação de regras sem as quais o jogo da argumentação não funciona: se se quer realmente argumentar, não há nenhum equivalente para ela. Assim, à falta de alternativas dessas regras fica provada para a prática da argumentação, sem que esta, porém, fique ela própria fundamentada (1989a:118).

Rouanet, com clareza, acrescenta:

quando nego que a validade da argumentação exige a aceitação livre de todos, só posso fazê-lo por um ato lingüístico que pressupõe que minha tese é verdadeira, mas isso significa pressupor que sua verdade possa ser livremente aceita por todos. Teríamos a seguinte frase: “afirmo como verdadeiro, isto é, submeto essa tese ao livre exame de todos, que não estou obrigado, como participante de uma argumentação, a aceitar que minha tese seja submetida ao livre exame de todos”. De novo, ocorre uma contradição performativa. Estou negando numa parte da frase aquilo mesmo que estou afirmando na segunda (1989: 36).

Entretanto, se o Princípio do Discurso (D) é moralmente neutro, afeto à legitimação dos procedimentos de elaboração das normas em geral, o Princípio da Universalização (U), derivado daquele, tem como objetivo fundamentar os discursos morais, no qual as normas exigem a consideração simétrica de interesses. Assim, serão moralmente válidas aquelas normas nas quais o conteúdo instituído possa ser simetricamente reivindicado por qualquer atingido. Portanto, o critério de validade das normas morais, para além da potencial participação irrestrita dos interessados nos discursos, é a universalização das próprias normas.

O Princípio da Democracia, a seu turno, é a derivação do princípio (D) para os discursos jurídicos. Nesse ponto, o Princípio (D), transportado para o âmbito do direito, se dirige a validar a formação legítima de normas, num procedimento institucionalizado, para o qual concorrem argumentos éticos, pragmáticos e morais:

A fim de obter critérios precisos para a distinção entre princípio da democracia e princípio moral, parto da circunstância de que o princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva. O princípio da democracia explico, noutros termos, é o sentido performativo da prática de autodeterminação de membros do direito que se reconhecem mutuamente como membros iguais e livres de uma associação estabelecida livremente. Por isso, o princípio da democracia não se encontra no mesmo nível do princípio moral. Enquanto este último funciona como regra de argumentação de questões morais, o princípio da democracia pressupõe preliminarmente a possibilidade da decisão racional de questões práticas, mais precisamente, a possibilidade de *todas* as fundamentações, a serem realizadas em discursos (e negociações reguladas pelo procedimento), das quais depende a legitimidade das leis [...]. Enquanto o princípio moral opera no nível da constituição *interna* de um determinado jogo de argumentação, o princípio da democracia refere-se ao nível da institucionalização *externa* e eficaz da participação simétrica numa formação discursiva da opinião e da vontade, a qual se realiza em formas de comunicação garantidas pelo direito (HABERMAS, 2003:145/146).

O Princípio da Democracia, nesse contexto, representa o procedimento que confere ao Estado a própria característica de democrático, na medida em que espelha as condições de validação da política pelo *medium* do direito, e deste pelo exercício da

autonomia pública dos cidadãos em práticas deliberativas, a partir de uma relação de co-originalidade entre soberania popular e direitos humanos, isto é, entre autonomia pública e autonomia privada.

Essa relação circular entre poder político e direito é a essência do projeto habermasiano de uma democracia procedimental, que pode ser inserida num projeto ainda maior de “reabilitação da razão prática quanto ao seu uso público” (EISENBERG, 2001:199), conforme será mais bem explicitado no desenvolvimento do artigo.

II –RELAÇÃO ENTRE DIREITO E POLÍTICA E SUA FUNÇÃO NO PROJETO DEMOCRÁTICO

No livro *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (2003), Habermas dá uma guinada em relação ao papel central do direito no processo de radicalização democrática. Segundo o próprio autor, “numa época de política inteiramente secularizada, não se pode ter nem manter um Estado de Direito sem democracia radical” (2003:13).

Para Habermas, o direito moderno não se restringe a exercer o papel de meio para o exercício do poder administrativo e político, mas, ao revés, possui a função primordial de ser o veículo de integração de sociedades secularizadas e plurais (1999c: 329).

Ele levará adiante essa empreitada a partir da reconstrução do direito sob uma perspectiva interna, ou seja, expondo a tensão entre facticidade e validade inerente à estrutura do direito, representada pela sua necessidade de ser uma ordem legítima, e, ao mesmo tempo, coercitiva, bem como, sob uma perspectiva externa, a tensão entre a validade do direito e facticidade da política, que devem se servir uma da outra, ora como poder de vinculação de condutas, ora como instância de legitimação de uma ordem de dominação, cujo fluxo auto-reflexivo representaria a essência de uma democracia radical.

Utilizando a dimensão pragmática da ética discursiva, Habermas afirma que a legitimidade do direito e da política não pode se fundar em acordos pré-estabelecidos, fixados pelos indivíduos na passagem do estado natural para o estado civil, visão tão peculiar ao contratualismo liberal dos séculos XVII e XVIII, nem tampouco pelo soberano, cuja vontade seria a encarnação dos valores éticos de uma comunidade histórica, afeta à concepção tipicamente republicana. Em ambos os casos, o que é “justo” ou o que é “bom” para aquela comunidade jurídica-política é dado de antemão, a partir de um ato de vontade de uma racionalidade monológica própria da filosofia da consciência.

Ora, Habermas defende uma mudança paradigmática na forma de apuração da legitimidade do direito e da política, e a organiza segundo a necessidade de se fundar *pragmaticamente* a validade de qualquer norma de ação, submetida às regras do discurso, nos quais os sujeitos devem, através de interações lingüísticas, fundarem suas “verdades” através do convencimento argumentativo dos seus interlocutores. Portanto, o direito e a política, como sistemas de ação, ou seja, como exemplos de uso prático da razão, para serem legítimos, devem ser *justificados* em discursos pragmáticos, éticos ou morais. Como explica Cittadino:

Este retorno ao mundo da ética, do direito e da política já não permite qualquer referência a um sujeito individual ideal. É bem verdade que, historicamente, a ficção do sujeito independente foi utilizada, especialmente do ponto de vista da política, como via de emancipação dos indivíduos das formas de dominação tradicionais. A idéia do homem natural, do sujeito pré-político, enquanto invenção artificial, procurava libertar os indivíduos da servidão. Neste sentido, esta ficção tinha o objetivo de legitimar uma certa idéia de ‘individualidade’ frente a qualquer tipo de coletivismo ‘natural’. Ressalta-se, entretanto, que se este homem natural colaborou com a erosão da legitimidade histórica do feudalismo, no momento em que se transforma em sujeito orientado por seus próprios interesses, atuando no âmbito do mercado capitalista, se torna uma figura reificada que inviabiliza a idéia de comunidade democrática. Quando a figura do outro é representada através das imagens do competidor e do inimigo, não pode haver política de cooperação democrática. Não é por outra razão [...] que a ficção do sujeito pré-político agora dá lugar a considerações acerca das relações lingüísticas que se estabelecem entre indivíduos ou, de outra forma, à intersubjetividade. O sujeito racional solitário está morto, e são os valores culturais, os mundos plurais, as diversas concepções sobre a vida digna os temas com os quais se defronta a filosofia política contemporânea. É, portanto, pela via da

intersubjetividade que se retorna ao mundo da ética, do direito e da política (2004: 76/77).

Nesse sentido, a legitimidade não pode ser obtida previamente, a partir de uma suposta posição privilegiada dos contratantes ou do soberano, mas de maneira contínua num processo de justificação entre participantes de uma interação do tipo discursivo.

Habermas defenderá que existe umnexo interno entre direito e política. Por um lado, a dominação política pressupõe a sua organização através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais (2003:171), por outro, o direito se utiliza (i) do *procedimento* que o instaura, e não do seu conteúdo ou forma, para lhe conferir legitimidade, e (ii) da *política* para lhe imprimir facticidade. É do processo de instauração do direito que brota sua força legitimadora, posto que ancorado em procedimentos deliberativos baseados na pressuposição da aceitação racional dos argumentos expostos discursivamente, que, por sua vez, refluirão para a política, transformando-a em dominação “conforme o direito legítimo” (op. cit):

Norms owe their legitimacy to a kind of recognition that is based on rationally motivated agreement [...]. This mentalist conception of reason is now translated, however, into pragmatist terms and spelled out in terms of practices as reason-given, i.e., as conditions for deliberation. Rational discourse is supposed to be public and inclusive, to grant equal communication rights for participants, to require sincerity and to diffuse any kind of force for other than the forceless force of the better argument (HABERMAS, 1999a: 332).

A relação entre direito e política, nessa linha de raciocínio, se torna muito mais fundamental, pois não opera no âmbito de mútua restrição, isto é, como um sistema de freios e contra-pesos a partir de uma perspectiva externa a ambos. Ao contrário, direito e política se auto-referenciam nos processos de legitimação do exercício do poder e são co-originários. Somente considerando todos os participantes como titulares de iguais direitos é que a deliberação será verdadeiramente democrática. E somente pela via da deliberação democrática se poderá determinar os iguais direitos dos participantes. Trata-se de procedimento circular que, antes da revelar uma tautologia, implica dizer que não existe autonomia privada independente da pública, de

soberania popular desconexa dos direitos humanos, do exercício do poder político autônomo da validação jurídica, e vice-versa. Como bem aponta Habermas:

Solo podremos sostener la intuición acerca del carácter igualmente originário de los clásicos derechos de libertad y de los derechos políticos del ciudadano si precisamos a continuación nuestra tesis de que los derechos humanos posibilitan la praxis de la autoterminación de los ciudadanos [...]. No hay derecho alguno sin la autonomía privada de las personas jurídicas. Por consiguiente, sin derechos fundamentales que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, no habría tampoco mérito alguno para la institucionalización jurídica de aquellas condiciones bajo las cuales los individuos en su papel de ciudadanos podrían hacer uso de su autonomía pública. De este modo, autonomía privada y pública se presuponen mutuamente, de modo tal que los derechos humanos no pueden reclamar ningún primado sobre la soberanía popular o ésta sobre aquellos. De esta manera se explicita la intuición de que, por una parte, los ciudadanos sólo pueden hacer uso apropiado de su autonomía pública si son suficientemente independientes en virtud de una autonomía privada asegurada de manera homogénea; pero que a la vez sólo pueden lograr una regulación susceptible de consenso de su autonomía privada si en cuanto ciudadanos pueden hacer uso apropiado de su autonomía política (1999b:254/255).

Em termos mais factuais, o direito transforma o poder político em poder legal legítimo, e o poder político confere ao direito segurança jurídica a partir da estabilização de expectativas de comportamento pela via da sanção. A tensão entre facticidade e validade, própria do Estado Democrático de Direito, se desloca do interior do direito, para reaparecer no próprio poder político que deve ser constituído conforme o direito legítimo (HABERMAS, 2003:174). Partindo da validade do direito e da facticidade da política se obtém, num segundo momento de inversão, a facticidade do direito e a validade da política.

Todavía, Habermas advierte que não se deve compreender essa relação funcional entre direito e política como uma troca auto-suficiente e horizontal. A forma do direito, enquanto tal, não é capaz por si só de legitimar o exercício do poder político. Ele só mantém sua força legitimadora enquanto puder funcionar como uma fonte de justiça. E para isso, o direito positivo moderno deve beber na fonte do *poder comunicativo* como substituto racional do direito sagrado que antes funcionava como instância de validação metafísica. Seguindo as lições de Hannah Arendt (1994), também

o direito e o poder comunicativo surgem co-originariamente. Há uma relação íntima entre poder comunicativo e a produção do direito legítimo. Segundo ela, há de se fazer uma diferenciação entre “poder” e “violência”, sendo o primeiro caracterizado pelo poder de comunicação voltado para o entendimento, e o segundo pela instrumentalização da vontade de outrem em proveito próprio. Se, de acordo com Hannah Arendt, “poder” não é sinônimo de “violência”, aquele pode ser colocado ao lado do direito. Com isso, na ligação do poder --- compreendido comunicativamente --- com o direito, não há mais a necessidade de se recorrer a argumentos metafísicos para atribuir justiça ao direito. A justiça advém do interior do próprio direito, porque fundado em deliberações comunicativas racionais de sujeitos livres:

Hannah Arendt é obrigada a esclarecer, ao invés disso, como os cidadãos associados estatuem direito legítimo ao formar um poder comunicativo [*voltado para o entendimento*], e como eles asseguram juridicamente tal prática, a saber, o exercício de sua autonomia política. A proximidade conceitual entre normatização do direito e a formação do poder torna claro, mais uma vez, porque o sistema dos direitos, que fornece uma resposta a esta questão, tem que parecer simultaneamente como direito positivo, não podem reclamar para si nenhuma validade moral ou jusnatural pré-ordenada à formação da vontade dos cidadãos (HABERMAS, 2003:188/189, *comentário nosso*).

Portanto, para Habermas é a partir da formação pública da opinião e da vontade, de acordo com os princípios discursivos que garantem a racionalidade dos argumentos, filtrados institucionalmente pelo direito, e traduzidos em concordância com a *forma* jurídica é que se poderá arejar as decisões políticas-administrativas, selecionando pelo *medium* jurídico os temas publicamente relevantes, definidos com respeito aos processos deliberativos livres de violência ocorridos na esfera pública. Logo, é o direito que realiza essa mediação entre poder comunicativo -- sua fonte procedimental de justiça ---, e o poder político, que irá processar e *decidir* os impulsos já institucionalizados juridicamente. Assim, evita-se a desconexão do poder político com a esfera pública, e, por conseguinte, a utilização do poder de maneira instrumental e autômata, na medida em que as decisões políticas ocorrerão a partir de temas previamente selecionados discursivamente pela opinião pública institucionalizada, enfim, pelo poder comunicativo que brota do direito:

Collective actors of civil society who are sufficiently autonomous, and a public sphere that is sufficiently sensitive and inclusive, can both be instrumental for the perception of problems of society-wide relevance, translating them into public issues and thus generating through various networks, the “influence” of public opinions. But such “influence” is transformed into “power” only by an interaction of the informal and diffuse communication flows of the public sphere at large with formally organized opinion and will-formation processes first embodied in the parliamentary and the judiciary complex. “Communicative power” is produced according to the democratic procedures of elected and deliberating bodies and then, in accordance with legislative programs and court decisions, transformed into “administrative power” of the executive agencies, available for the purpose of implementation (HABERMAS, 1999a:333/334).

A relação de interdependência entre direito e política agora se torna mais complexa, porque insere o poder comunicativo como substrato discursivo no qual o direito retirará seus temas a serem institucionalizados pela política. De acordo com o modelo habermasiano, as liberdades comunicativas dos cidadãos exercidas na esfera pública serão o ponto de partida e o ponto de chegada de um processo democrático que busca canalizar um leque variado de argumentos publicamente relevantes. Desde a busca pragmática de satisfação de interesses individuais, passando por projetos teleológicos de uma boa vida na comunidade, e até das obrigações morais simetricamente generalizáveis, todas essas questões levantadas por processos informais de formação pública da opinião e da vontade ocorridas na esfera pública são filtrados pelo direito, que, num segundo momento, fornecerá os subsídios para que os temas em destaque sejam formalizados pela via da decisão política através de leis, sentenças, implementação de gastos públicos, etc. Inversamente, é a partir desse código de direitos que a esfera pública poderá se organizar livremente e possibilitar um constante fluxo temático em direção à política e à administração, que impedirá a colonização do mundo da vida pelos sistemas, privilegiando a dimensão da *solidariedade* como fonte de integração social, ao invés do dinheiro e do poder administrativo (HABERMAS, 1999b: 232).

Com efeito, através das considerações de Habermas sobre a teoria do direito, pode-se afirmar que o processo de política deliberativa constitui o âmago do procedimento democrático. Um Estado de Direito, para ser considerado democrático, deve seguir este fluxo deliberativo que garanta as liberdades comunicativas dos

cidadãos. Um direito que se pretenda legítimo deve ser fundado no poder comunicativo, e isso só é possível por meio das possibilidades deliberativas livres de coerção. Daí Habermas defender que existe um vínculo interno conceitual dentre direito e democracia, que transcende a conexão histórica-contingente (1999b:248). Segundo Avritzer,

na medida em que inexiste uma verdade objetiva no campo da política, essa passa a ter apenas um critério de validade possível: a qualidade do processo de argumentação e de discussão próprio à democracia (Habermas, 1995: Capítulo 8) [...]. Existe uma segunda conseqüência relacionada com a associação entre democracia e um processo prático de argumentação que é a impossibilidade de se justificar a democracia em termos individuais. A validade da democracia está inerentemente ligada ao processo de argumentação através do qual um indivíduo reconhece ao outro enquanto igual na utilização da linguagem. Conseqüentemente, a validade da democracia está ligada ao ato argumentativo do qual participam pelo menos dois indivíduos, um ato eminentemente coletivo. Ambas as características do processo de argumentação permitem a Habermas definir a democracia como o processo de institucionalização dos procedimentos e das condições de comunicação, processo esse capaz de procedimentalizar a soberania popular ao tornar o sistema político dependente das redes periféricas de comunicação presentes na esfera pública [Habermas, 1994] (1996: 122/123).

Como bem esclarece Cohen:

Radically understood, democracy is not simply a matter of selecting among competing elites (through regular elections) nor simply a matter of ensuring, through such selection, a protected framework of private liberties, founded on antecedent liberal commitments. Instead democracy is a form of self-rule, and requires that the legitimate exercise of political power trace to the free communication of citizens, expressed through law. For the radical democrat, the fundamental fact of the political sociology is not the distinction between a decision-making elite and others subject to the decisions of that elite, and the consequent need to organize the exercise of power by that elite, but the horizontal, communicative relation among equal citizens; democracy establishes a framework for that relation and makes the exercise of collective power sensitive to it (1999: 387/388).

Conclui-se, portanto, que a racionalidade do Estado de Direito não advém do respeito à lei, mas, pragmaticamente, da gênese democrática que cria o direito legítimo e aporta temas para a decisão política.

A democracia nos moldes habermasianos possui significado normativo (AVRITZER, 1996:19), e está ligado diretamente à vivacidade das interações comunicativas dos cidadãos que não se rendem à lógica instrumental dos sistemas, mas que, ao revés, canalizam sua força discursiva por meio de práticas deliberativas, que irão ser filtradas pela linguagem do direito e decididas pela política, invertendo, dessa maneira, o fluxo de assédio próprio das sociedades burocratizadas tal como descreveu Weber.

Os processos democráticos transcendem, portanto, o sistema político, e se irradiam para o mundo da vida, sendo o principal meio de integração social posto que fundado na racionalidade das deliberações sob o signo discursivo, que se inicia na esfera pública e termina nas decisões políticas-administrativas.

É justamente esse uso público da razão prática que a teoria democrática de Habermas irá resgatar, reelaborando a idéia de autonomia do sujeito moral kantiano, só que agora na dimensão pública de cidadãos que tematizam e decidem pelos canais institucionais os rumos da sociedade histórica, justamente porque são considerados participantes da discussão política através da sua condição de sujeitos de direitos.

III – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os aportes teóricos da teoria habermasiana devem ser compreendidos dentro de um esforço de imprimir um salto qualitativo nas práticas democráticas das sociedades modernas. E como toda teoria, implica em redução da complexidade da realidade em que ela procura descrever. Todavia, as limitações que existem em qualquer meta-reflexão não podem servir de acanhamento ao jurista, que, ao revés, deve aprofundar as experimentações democráticas, utilizando os instrumentais teóricos disponíveis. O problema, portanto, deve se deslocar da inércia para a vivência das instituições democráticas. E a teoria, neste sentido, se coloca com uma ferramenta a mais de intervenção sobre o real.

Ora, é justamente dentro dessa perspectiva de contribuição, que este artigo procura interpretar a teoria da democracia de Habermas. A perplexidade da experiência democrática brasileira, que testa ao limite o modelo de análise do filósofo, não deve servir de desalento, mas de incentivo para que um conhecimento crítico sobre a democracia brasileira possa ser formulado. A questão, portanto, não seria como encaixar a experiência brasileira nos modelos pensados originalmente para a realidade européia, mas como os modelos europeus podem facilitar a criação das próprias chaves de análise do contexto brasileiro, tendo como pano de fundo o compromisso de radicalização da experiência democrática.

IV – BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Joel. *A opressão do invisível*. Folha de São Paulo, 22/07/2001. Caderno Mais!

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Trad. Fernando Didimo Vieira. Brasília: Ática e Edunb, 1988.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1994.

ATIENZA, Manuel. *As razões do Direito: teorias da argumentação jurídica*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2ª ed. São Paulo: Landy, 2002.

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996. – (Debates; 272)

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2004.

COHEN, Joshua. *Reflections on Habermas on Democracy*. Ratio Juris. Vol 12. Nº 4. Dezembro 1999, pp. 385-416.

EISENBERG, José. *Justificação, aplicação e consenso: notas sobre democracia e deliberação*. Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 44, nº 1, 2001, pp. 195-211.

FREITAG, Bárbara, e ROUANET, Sérgio Paulo (org). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1990.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Volume I e II.

_____. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho em términos de teoría del discurso*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Introduction*. In *Ratio Juris*. Vol 12. Nº 4. Dezembro 1999a, pp. 329-335.

_____. *La inclusion del outro: estúdios de teoría política*. Tradução Juan Carlos Velasco Arroyo e Gerad Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1999b. p. 258.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Tradução Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999c.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

_____. *Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática*. Tradução Márcio Suzuki. Estudos Avançados. São Paulo: USP, 1989b.

MAIA, Antônio Cavalcanti. *Distinção entre fatos e valores e as pretensões Neofrankfurtianas*. In CITTADINO, Gisele et alli (org). *Perspectivas atuais da filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Dilemas da moral iluminista*. In NOVAES, Adauto (org). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Ética Iluminista e ética discursiva*. Revista Tempo Brasileiro, n. 98, 1989. p. 23-78.