

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MOZART SILVANO PEREIRA

**DEMOCRACIA, LEGITIMIDADE E CAPITALISMO: para uma
crítica da teoria jurídico-política de Habermas**

**CURITIBA
2013**

MOZART SILVANO PEREIRA

**DEMOCRACIA, LEGITIMIDADE E CAPITALISMO: para uma
crítica da teoria jurídico-política de Habermas**

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do título de Mestre no Programa de
Pós-Graduação em Direito do Setor de
Ciências Jurídicas da Universidade Federal do
Paraná, sob orientação do Prof. Dr. Celso Luiz
Ludwig.

CURITIBA
2013

TERMO DE APROVAÇÃO

DEMOCRACIA, LEGITIMIDADE E CAPITALISMO: para uma crítica da teoria jurídico-política de Habermas

Mozart Silvano Pereira

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito do Estado, no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, pela comissão formada pelos professores:

Orientador: Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig

Membro: Prof.^a Dr.^a Ligia Regina Klein

Membro: Prof. Dr. Alysson Leandro Mascaro

Curitiba, de 2013

Dedico esse trabalho à Pati, por tudo.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho teria sido impossível e impensável sem a contribuição de uma porção de pessoas, que fizeram parte dessa obra em muito maior medida do que provavelmente imaginam. Primeiramente, cabe agradecer à minha família, sobretudo meus pais, Angela e Neander que sempre foram fonte incessante de apoio, carinho e cumplicidade. Os agradecimentos aos dois nunca serão suficientes. Agradeço também aos meus avós Elza, Sady e Rosi, que estiveram sempre presentes com aquele afeto que só os avós sabem dar.

Agradeço imensamente à Patricia, minha parceira de toda hora, incansável e maravilhosa, que não para de me surpreender com seu amor, seu carinho e sua amizade. Obrigado por tudo, não só por estar do meu lado, por dividir os momentos comigo, mas por me fazer uma pessoa muito feliz. A cada dia que passa você me encanta mais por ser a melhor companheira possível.

Deixo meus agradecimentos aos meus amigos àqueles amigos que sempre foram ótima companhia nestes cinco anos, seja para conversas, debates políticos, estudos ou uma cerveja: Vitor Dieter, Yuri Campagnaro, Renato Almeida, Sylvia Malatesta, Thiago Hoshino, Leonardo Bora, Ricardo Pazello e Moisés Soares.

Agradeço também aos meus grandes amigos Patrick, Fadel, Bassani, Talal, Gabi Gui, Renan, Fer, Cassio, Dudão e mais toda a galera que é sempre sinônimo de diversão e boa companhia.

Não tem como não agradecer a todo o pessoal do NupeMarx-UFPR pelos constantes ensinamentos que, nas trilhas do valho barbudo alemão, nos mostram o caminho da análise crítica e da luta pela liberdade. Obrigado a todos, mas principalmente à Professora Ligia Klein, brilhante companheira por quem nutro profunda admiração.

Por fim, agradeço ao Prof. Celso Luiz Ludwig, que me acompanhou com paciência, seriedade e atenção na jornada da orientação, sendo intelectualmente sempre aberto e sincero. Ao Prof. Luiz Repa, com quem tive a oportunidade de ampliar meus conhecimentos filosóficos com lições que foram essenciais à dissertação. Ao Prof. Alysson Mascaro, que, mesmo à distância, há tempos me inspira a desbravar as terras localizadas na interseção entre o direito e o marxismo.

“Primeiro vem o estômago, depois a moral”

Bertolt Brecht

RESUMO

O presente trabalho condensa uma pesquisa que teve por objetivo uma análise crítica do pensamento jurídico-político do filósofo alemão Jürgen Habermas a partir do materialismo histórico inspirado em Karl Marx. Habermas é um dos mais importantes filósofos da atualidade e é conhecido por ter sido um dos desenvolvedores de um projeto de teoria crítica iniciado pela Escola de Frankfurt e por ter arquitetado uma filosofia que pretende reavaliar o pensamento moderno e seus principais temas a partir de uma razão fundada na comunicação intersubjetiva, o que tomou forma final com sua teoria do agir comunicativo. Como continuidade a suas construções filosóficas, Habermas voltou-se à teoria política e à filosofia do direito e colocou no centro de suas atenções o problema da democracia e da legitimidade nas ordens jurídicas modernas. Seu objetivo foi o de buscar um novo entendimento para a noção de democracia, tentando mostrar que para que ela exista nas sociedades modernas capitalistas, ela deve estar intimamente conectada ao Estado de direito por meio de procedimentos discursivos que legitimariam a ordem jurídica a partir de influxos da esfera pública. Para a crítica, primeiramente buscou-se analisar a filosofia de Habermas em um plano mais geral, pois sua teoria do agir comunicativo é a base de sua teoria jurídico-política. Neste ponto tentou-se investigar insuficiências, nomeadamente o idealismo e o dualismo, nas reflexões habermasianas que impediram o filósofo de empreender uma leitura adequada do capitalismo contemporâneo. Em um segundo momento, buscou-se empreender uma crítica imanente do pensamento de Habermas acerca dos temas do direito, da democracia e da legitimidade. Para isso, buscou-se fundamentação no marxismo para tentar demonstrar que, fundamentalmente, a teoria jurídica habermasiana é internamente contraditória, e esta condição faz com que, ao buscar compatibilizar capitalismo e democracia, ele não consiga atingir seus objetivos e seja obrigado a oferecer um modelo democrático frágil e tímido, que não confronta a exploração econômica.

Palavras-chave: Habermas, direito, democracia, crítica, capitalismo.

ABSTRACT

This work condenses a survey that aimed to perform a critical analysis of the legal and political thought of the German philosopher Jürgen Habermas from the standpoint of the historical materialism inspired by Karl Marx. Habermas is one of the most important philosophers of our time and is known for being one of the developers of a critical theory project initiated by the Frankfurt School and for having architected a philosophy that seeks to reevaluate modern thought and its main themes based on a reason founded in intersubjective communication, what took final shape with his theory of communicative action. To continue its philosophical constructs, Habermas turned to political theory and philosophy of law and placed the issue of democracy and legitimacy in modern law in the center of his attentions. His goal was to search for a new understanding to the notion of democracy, trying to show that for it to exist in modern capitalist societies, it must be closely connected to the rule of law through discursive procedures that legitimize the legal order through inflows from the public sphere. To perform the critique we primarily sought to analyze the philosophy of Habermas on a more general level, for his theory of communicative action is the basis of his legal and political theory. At this point we attempted to investigate shortcomings, namely idealism and dualism, in the thought of Habermas that prevented him from making a proper reading of contemporary capitalism. In a second step, we sought to engage an immanent critique of Habermas's thought on the themes of law, democracy and legitimacy. For this, we relied on Marxism to demonstrate that, fundamentally, the Habermasian legal theory is internally contradictory, and this condition makes it unable to achieve its objectives and also forces it to deliver a frail and shy model of democracy, one that does not confront the economic exploitation.

Keywords: Habermas, law, democracy, critique, capitalism.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1 – Passagens sobre a filosofia de Jürgen Habermas.....	8
1.1 – A teoria crítica da escola de Frankfurt.....	9
1.2 A crítica habermasiana da crítica crítica, ou o afastamento de Frankfurt...	20
1.3 A construção da arquitetura teórica habermasiana: trabalho e interação	25
1.4 A guinada linguística e a superação da filosofia do sujeito.....	34
1.5 Pragmática universal e agir comunicativo	39
1.6 Mundo da vida, sistema e colonização	49
1.7 Habermas e o marxismo.....	61
Capítulo 2 – Direito e Política na teoria de Habermas	67
2.1 O lugar do direito no contexto da teoria do agir comunicativo	71
2.2 A tensão entre facticidade e validade.....	76
2.3 A legitimação procedimental do direito.....	86
2.4 Autonomia pública e autonomia privada no modelo de democracia deliberativa.....	97
Capítulo 3 – Teoria crítica sem crítica: elementos para a crítica da filosofia habermasiana	111
3.1 Uma nova ideologia alemã? Idealismo e razão comunicativa.....	112
3.2 O dualismo habermasiano visitado por Marx.....	122
3.3 Capitalismo, luta de classes e razão comunicativa	146
Capítulo 4 – Crítica da teoria jurídico-política de Habermas.....	160
4.1 O problema do formalismo	163
4.2 A mediação entre público e privado: emancipação política e emancipação humana	174
4.3 Facticidade e invalidade.....	187
4.4 Notas sobre marxismo e democracia	194
Conclusão	205
Referências Bibliográficas	211

Introdução

A ideia de que civilização e barbárie, em vez de sucederem uma à outra temporalmente, como algumas interpretações evolucionistas sugerem, são eventos simultâneos faz parte de boa parcela do pensamento crítico moderno. Trata-se da noção – tão bem captada por Walter Benjamin, mas presente também em outros pensadores (e existente desde, pelo menos, Rousseau) – de que muitas vezes o progresso vem acompanhado de regresso, de que desenvolvimentos de um lado da sociedade podem vir encharcados de aspectos destrutivos de outro.

No entanto, parece que essa ideia se tornou ainda mais verdadeira e atual nos dias de hoje. Há pouca dúvida sobre o fato de que as últimas décadas têm marcado uma forma de ser do capitalismo que é uma das mais destrutivas e regressivas que a humanidade já experimentou. Os tempos neoliberais que se desenrolam desde metade da década de 70, acompanhados de seu gigantesco projeto de contra-reformas destinado a liberar o capital e os mercados de qualquer controle social mínimo, representaram não uma “modernização” da sociedade, como seus ideólogos gostam de propagar, mas um processo que, orientado para a reversão da queda da taxa de lucro do grande capital, resultou em um brutal agravamento de problemas sociais já existentes: fome, pobreza, desemprego, concentração de riqueza, desigualdade social, violência etc.¹,

O que isso significa é que o capitalismo contemporâneo tem renovado a barbárie, elevando-a a novos patamares. Contudo, o que marca essa situação do mundo no século XXI é que os aspectos civilizatórios que sempre a acompanharam o desenvolvimento da sociedade burguesa parecem estar cada vez mais ausentes, o que cria uma situação em que se tem praticamente apenas seus aspectos regressivos e anacrônicos. O problema que se coloca hoje em dia é que o capitalismo tem exigido custos humanos cada vez maiores para sua reprodução e, ao que tudo indica, tenderá a exigi-los em escala maior ainda.

É inquietante reparar, todavia, que, frente a uma realidade social cada vez mais desigual e iníqua, grande parte da intelectualidade que se pretende crítica e preocupada com a reflexão radical sobre a sociedade tem, paradoxalmente, deixado de denunciar a lógica perversa do capital para aceitá-la com tranquilidade. No máximo, reprova-se seus

¹ Um útil retrato das consequências sociais do neoliberalismo se encontra no livro *Planeta favela*, de Mike Davis. Cf. DAVIS, Mike. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo, 2006.

excessos e procura-se novas formas para controlar e reparar os seus aspectos mais problemáticos, mas sem questioná-la estruturalmente como se não houvesse nenhum horizonte social viável para a vida humana que não fosse o capitalismo liberal. Nesse começo de século boa parte dos intelectuais, mesmo aqueles que estão abertos ou pendem para uma posição mais crítica em relação ao estado de coisas, está convencida de que a sociedade capitalista, ainda que repleta de problemas, constitui a condição insuperável para a humanidade.

Ora, esse tipo de postura não é de ser estranhada uma vez que a partir do final dos anos 80, com a ascensão do neoliberalismo e a destruição do socialismo soviético, o capitalismo apareceu mais forte e renovado do que nunca. Nessa época, as forças da esquerda política – trabalhadores, movimentos sociais, partidos – sofreram uma derrota esmagadora, o que criou um vácuo completo em torno de qualquer tipo de oposição ao sistema. Sem adversário à altura ou contestação, o capitalismo do final do século XX se mostrou como um vencedor triunfal, o que fortaleceu imensamente a imagem de que a sociedade burguesa é simplesmente inquebrantável e que a perspectiva de sua transformação é irreal (o que é perceptível no sucesso do pós-modernismo que, com sua aversão às metanarrativas, aceitou facilmente que não há nada muito além do presente). Por isso, o filósofo esloveno Slavoj Žižek está repleto de razão quando provoca afirmando que

É fácil ridicularizar a noção de *fim da história* do cientista político estadunidense Francis Fukuyama, mas hoje a maioria das pessoas é fukuyamista: o capitalismo liberal-democrático é aceito como a fórmula derradeira de melhor sociedade possível, e tudo o que se pode fazer é torna-la mais justa, tolerante etc.²

De fato, Francis Fukuyama, com sua esdrúxula tese sobre o “fim da história”, é o que melhor representa o *Zeitgeist* do século XXI: a aceitação de que a sociedade de classes é insuperável e de que, seja ela boa ou ruim, não há nada a fazer senão aceitá-la e, se necessário, consertar suas falhas, é generalizada hoje. O curioso é que esse espírito do “fim da história” se infiltrou também naqueles intelectuais que anteriormente voltavam-se justamente a desmontar estas mistificações liberais. Isso é visível na pensamento da chamada “teoria crítica”, tradição de intelectuais que se desenvolveu a partir e além da Escola de Frankfurt. Ora, é verdade que em um primeiro momento, com

² ŽIZEK, Slavoj. “A utopia liberal”. In: *Margem Esquerda*, nº 12, São Paulo, Boitempo, 2008, p. 45.

a primeira geração de frankfurtianos, o pensamento da teoria crítica tomou a forma de uma análise radical e anticapitalista a partir de um ponto de vista weberiano marxista. Contudo, em seus desenvolvimentos mais recentes (se é que se pode falar em algum tipo de continuidade que venha desde Adorno até Habermas e Honneth) aquilo que é chamado de teoria crítica se conformou completamente ao *status quo* capitalista, abandonando a postura de questionamento deste.

Em uma trajetória curiosa, a teoria crítica refreou seus impulsos críticos e hoje se encontra, se não completamente, pelo menos em sua maior parte, em uma situação de total adaptação ao estado de coisas. Não há ali qualquer investida ousada que desafie as engrenagens da sociedade capitalista e nem mesmo que denuncie seus efeitos inerentemente nefastos: a ordem do capital simplesmente foi aceita como uma realidade inevitável, que não é possível transformar desde as raízes. Numa situação que beira o drama, na quadra histórica em que a ordem do capital está crescentemente mais destrutiva e bárbara, o pensamento crítico, mais necessário do que nunca para desvendar as estruturas de opressão sociais, em vez de buscar alternativas radicais a ela, aceita-a quase que com naturalidade.

Infelizmente, nem mesmo Jürgen Habermas, um dos maiores pensadores vivos, e um dos principais expoentes hodiernos da corrente da crítica frankfurtiana, ficou imune ao espírito do tempo. Habermas na verdade é um dos pensadores que se situa com precisão neste contexto de domesticação da teoria crítica: sua teoria representa um esforço gigantesco de combater as mazelas sociais causadas pela modernidade capitalista, no entanto, sem questionar ou colocar em xeque o próprio funcionamento dessa sociedade. Isso é ilustrado certamente por James Marsh:

Habermas não está interessado, se é que alguma vez esteve, em empreender uma crítica radical que vise a transformação do capitalismo tardio. Na verdade, na melhor das hipóteses, ele está preocupado em repelir os efeitos da intrusão ilegítima do mercado e do poder administrativo no mundo da vida, efeitos que ele chama de colonização. Mas o capitalismo, se mantido na sua própria esfera econômica é aparentemente livre de problemas e não explorador, o melhor que podemos fazer. A teoria crítica, em suas mãos e nas de seus discípulos norte-americanos, tornou-se uma forma progressista de teoria liberal, apta e disposta a dialogar e aprender com autores como Dworkin e Rawls, mas não mais interessada no “selvagem” Marx e nem mesmo em um teórico anterior, e muito mais radicalmente crítico, como Marcuse.³

³ MARSH, James L. *Unjust Legality: a critique of Habermas's philosophy of law*. New York: Rowman & Littlefield, 2001.

O próprio Habermas chegou a admitir que seu pensamento se aproximou do liberalismo⁴, ou seja, ele se avizinhou de uma corrente de pensamento diametralmente oposta da tradição crítica dos primeiros frankfurtianos. Isso, é claro, fez com que nas suas mãos a teoria crítica mudasse de perspectivas em relação a temas como a emancipação, à justiça, ao capitalismo etc. O legado da Escola de Frankfurt (com todas as ressalvas que podem ser feitas à questão da continuidade existente entre os autores a ela vinculados) deixou de encorpar a crítica voltada à emancipação, destinada a desvelar a opressão nas estruturas do capital para se plasmar em uma teoria parcamente crítica, inofensiva e, por vezes até mesmo apologética. Esse contexto de acomodação da crítica, a nosso ver, é extremamente problemático. Por isso buscou-se nesse projeto realizar uma avaliação crítica do pensamento de Habermas, tanto como um exercício de balanço acerca do que, realmente, existe de crítico na “teoria crítica” quanto como uma investigação dos déficits e limites na compreensão da realidade social gerados pela sua postura de acomodação ao *status quo*.

Habermas é um pensador amplamente famoso e conhecido que desenvolveu uma monumental obra de filosofia e teoria política. No entanto, sua teoria é muito pouco confrontada: há um déficit de análises críticas sobre a obra habermasiana, principalmente em referência a suas reflexões jurídicas e políticas. Poucos autores escrevem sobre Habermas em uma perspectiva de questionamento de sua obra. Assim, o presente trabalho é uma tentativa de suprir essa lacuna, por meio de uma crítica fundada no materialismo histórico.

A ideia geral dessa dissertação é submeter à crítica a teoria jurídico-política habermasiana, apontando para seus acertos, suas insuficiências e seus problemas. Ela é uma parte importantíssima do pensamento do filósofo, pois é o fechamento de um processo que engloba toda sua leitura da modernidade e da sociedade contemporânea. A democracia é o tema central das reflexões de Habermas sobre direito, trata-se de um tema da maior relevância para ele. Contudo, sua teoria democrática não está livre de falhas. Uma das principais considerações sobre ela que pode ser feita desde já é que ela é radicalmente contraditória, pois se divide em momentos em que defende a democracia em um sentido pleno, e outros em que atenua essa proposta para aceitar o *status quo*

⁴ “meus amigos marxistas não estão completamente sem razão quando me acusam de ser um liberal radical”. HABERMAS, Jürgen. *Autonomy and solidarity: interviews with Jürgen Habermas*. 2ª ed. London/New York: Verso, 1992.

capitalista. *Direito e democracia*, a principal obra de Habermas sobre o tema, tem a característica constante de se esforçar para resolver os impasses entre democracia e capitalismo, sem querer largar nenhum dos dois, uma tarefa na qual ele não tem sucesso.

Vale dizer que este trabalho parte de uma premissa geral: a de que a teoria jurídico-política de Habermas simplesmente não é compreensível sem as bases colocadas pela sua filosofia geral, principalmente pela sua teoria do agir comunicativo. Por essa razão, ao longo da pesquisa, mostrou-se impossível a realização de uma análise apartada de sua filosofia do direito. Se não se tem como pressuposto as concepções filosóficas do autor alemão, fica impossível entender o que ele pretende com sua teoria jurídica, essa é inteiramente devedora daquelas.

Essa relação é válida também em um sentido contrário: assim como não há como se explicar a teoria jurídico-política de Habermas sem a sua leitura do mundo social elaborada na teoria do agir comunicativo, não há como fazer a crítica da primeira sem a crítica da segunda. Em outras palavras, os problemas identificáveis na sua teoria do direito estão completamente entrelaçados com os limites de sua filosofia, de modo que para elaborar a crítica de sua teoria democrática é necessário empreender a crítica de alguns pressupostos filosóficos que estão por trás dela.

Sendo assim, o trabalho foi dividido basicamente em duas metades, a primeira (capítulos 1 e 2) destinada à exposição das ideias habermasianas e segunda (capítulos 3 e 4) dedicada a sua crítica. No primeiro capítulo tentou-se apresentar os aspectos mais relevantes da filosofia geral do autor alemão para se ter uma visão panorâmica do pensamento de Habermas. Isso incluiu uma análise que abarcou desde o início de sua carreira intelectual, marcada pela influência da Escola de Frankfurt, até a construção de sua teoria madura própria, a crítica aos frankfurtianos, a revisão do marxismo, sua nova leitura sobre a modernidade, sua teoria do discurso e da linguagem etc. Já o segundo capítulo focou-se em uma análise da teoria do direito, baseada principalmente em *Direito e democracia*. Ali tentou-se explorar qual é o objetivo de Habermas com uma filosofia política, como isso se encaixa na sua filosofia da razão comunicativa, o que ele entende por democracia, de que modo ele pensa em renovar a compreensão do Estado de direito e em que sentido isso se inscreve na questão da emancipação.

No terceiro capítulo se inaugura a parte reservada à crítica. Nele, se avaliou criticamente a filosofia de Habermas em um plano geral (ou seja, aquilo que havia sido exposto no primeiro capítulo). Tentou-se indicar problemas nas estruturas do sistema

filosófico do autor. Para tanto, procurou-se demonstrar que a postura filosófica idealista de Habermas faz com que ele leia a realidade removendo dela todo tipo de contradição, o que, no final das contas, faz com que ele não compreenda o caráter conflitivo e antagônico da ordem do capital. Habermas, descentralizando o papel do trabalho na formação do ser social, desconsidera em demasia a questão da reprodução *material* da vida social, focando-se basicamente na esfera da reprodução *simbólico-cultural*, que é o espaço da ação comunicativa. Assim, não vê como o capitalismo e a luta de classes se põem como obstáculos à concretização da razão comunicativa e à emancipação.

Por fim, o objeto do quarto capítulo foi a crítica do pensamento jurídico-político de Habermas (que foi exposto no segundo capítulo). Aqui, buscou-se demonstrar que o modo como Habermas trata a questão da democracia e da legitimidade em sua teoria, embora por vezes aponte para uma noção radical, acaba oferecendo um conceito fraco e frágil de democracia que não consegue responder adequadamente aos problemas da questão democrática que se põem em nosso contexto histórico. Isso é visível em vários aspectos, como por exemplo em seu procedimentalismo formal (que coloca que a democracia não depende de questões de conteúdo) ou no seu balanço da tensão entre autonomia pública e privada, que não consegue superar de fato essa divisão. A ideia de legitimidade democrática que se dá por meio do discurso inclusivo e aberto a todos é o coração da teoria política habermasiana, no entanto, ela é contraditória, porque os seus ímpetus mais fortes e utópicos recuam sempre que ela bate na estrutura do capital, que Habermas se recusa a questionar. Por isso, aquilo que poderia ser uma teoria transformadora, voltada à crítica radical, acaba com a redução do conceito de democracia e com a capitulação perante a ordem do capital.

A nosso ver, a insistência em compatibilizar liberdade e democracia com capitalismo é o que faz da filosofia de Habermas altamente contraditória. Com isso ele, ao invés de fornecer uma alternativa radical à barbárie, acaba se acomodando a ela sem notar que, como diz Žižek, “a verdadeira utopia é a crença de que o sistema global vigente pode se reproduzir indefinidamente; a única forma de ser realista em absoluto é projetar o que, dentro das coordenadas desse sistema, só pode aparecer como impossível”⁵.

É pelo questionamento crítico da filosofia habermasiana que buscamos realizar aquilo que talvez seja o objetivo principal deste trabalho: fazer uma modesta (e falível)

⁵ ŽIZEK, S. *obra citada*, p. 61.

provocação para que os teóricos “críticos” abandonem a ilusão do fim da história, da aceitação da ordem do capital, e reabilitem a crítica radical digna de um Marx, de um Gramsci ou de um Marcuse, voltando, assim, a perceber a inseparável junção existente entre a civilização capitalista e barbárie.

Capítulo 1 – Passagens sobre a filosofia de Jürgen Habermas

Em que consiste o pensamento de Jürgen Habermas? Aí está uma pergunta nada simples de ser respondida. Habermas é criador de uma obra filosófica monumental, constituída por dezenas de livros, além de escritos menores, e que passa por uma vastidão de áreas do saber, da epistemologia à teoria do Estado, da linguística à sociologia. Talvez ele seja um exemplar daquele tipo de pensador, tão pouco comum nos dias de hoje, que – como Aristóteles, Marx, Rousseau, Locke, entre outros – não é passível de ser classificado em uma seara específica, tendo contribuições relevantes para diversas esferas do conhecimento humano. No caso desses pensadores, a compartimentalização do saber – que, diga-se de passagem, é altamente encorajada atualmente pela especialização acadêmica – que separa, divide e fragmenta a compreensão da realidade social, não é obstáculo: por maiores que sejam suas diferenças, eles captaram o fato de que para entender o mundo dos homens não basta quebrá-lo e decompô-lo em partes incomunicáveis, pois por trás destas particularidades subsiste uma unidade.

Há ainda um sentido particular em que o pensamento de Habermas é difícil de ser apreendido: a sua vinculação a correntes ou tradições de pensamento é algo assaz problemático. Diferentemente de outros pensadores que podem ser designados como, por exemplo, positivistas, pós-estruturalistas ou liberais, Habermas não se encaixa com facilidade em nenhuma tradição das ciências humanas. Isso provavelmente explica o fato de seus comentadores revelarem uma grande dificuldade para relacioná-lo a algum “ismo”, o que se expressa em uma porção de avaliações variantes sobre qual o lugar que ele ocuparia nas correntes da teoria social, avaliações estas que variam desde o rótulo de neomarxista até o de neokantiano. A teoria habermasiana tem um caráter bastante peculiar, portanto não se buscará a seguir escolher um selo para estampar sobre ela.

De todo modo, a principal maneira pela qual Habermas é apresentado ao público é como um membro da segunda geração daquele grupo de intelectuais alemães que se convencionou chamar de Escola de Frankfurt ou, alternativamente, de Teoria Crítica. Foi em relação a este grupo bastante heterogêneo de pensadores que em grande parte Habermas consolidou sua formação intelectual, compartilhando com eles inquietações teóricas e diagnósticos sobre a sociedade. Tendo sido, na juventude, assistente de

Theodor W. Adorno, Habermas esteve encharcado, pelo menos em um primeiro momento, com a influência dos frankfurtianos e suas leituras de Marx e Weber.

Tal influência, contudo, não deve ser aceita nem de modo demasiadamente direto nem de modo demasiadamente sólido, pois ao longo da carreira intelectual de Habermas, o peso do pensamento crítico de seus antecessores na sua teoria foi sendo mitigado, de maneira que a trajetória acadêmica de Habermas se desenhou em um progressivo afastamento da visão de mundo de seus mestres. A relação de Habermas com a Escola de Frankfurt foi de aprendizado, mas também de abandono, o que indica que é um equívoco colocá-lo no mesmo plano que Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin, pois o ponto de vista a partir do qual criou a sua teoria do agir comunicativo (ou da *ação* comunicativa) pouco conservou do pessimismo crítico que marcou a primeira geração dos fundadores da teoria crítica. Ainda que estes tenham sensíveis diferenças entre si, a diferença entre Habermas e eles é muito maior.

Não obstante, a presença da Escola de Frankfurt é um elemento imprescindível na teoria habermasiana. Isso se deve, como ressaltamos, não tanto por uma questão de continuidade entre eles, mas pelo fato de que Habermas edificou a sua vasta obra filosófica em diálogo crítico com seus mestres. Assim, a teoria do agir comunicativo pode ser entendida, pelo menos em parte, como uma maneira de repensar e revisar temas tratados pelos primeiros frankfurtianos, assinalando suas falhas, insuficiências e apontando novas respostas e saídas possíveis para questões que foram originalmente debatidas pela teoria crítica. Por esta razão, se se quer que o nosso destino seja o pensamento de Habermas, é necessário que paremos pela estação da Escola de Frankfurt.

1.1 – A teoria crítica da escola de Frankfurt

A famosa expressão “Escola de Frankfurt” é frequentemente utilizada para denominar, de modo um tanto genérico, o grupo de intelectuais e pesquisadores das ciências humanas que se agrupou em torno do Instituto de Pesquisa Social (em alemão, *Institut für Sozialforschung*), criado na cidade de Frankfurt em 1923. No entanto, o uso desse termo, como comenta quase todo autor que se refere a ele, é problemático em diversos sentidos. O primeiro, como observa Phil Slater, é que se trata de uma expressão

criada *ex post facto*⁶. Isto é, “Escola de Frankfurt” não foi uma denominação original do Instituto, ela só foi popularizada retrospectivamente a partir da década de 50 que, com o fim do fascismo europeu, permitiu o retorno de seus principais teóricos do exílio e a consequente divulgação pública mais ampla de estudos de autores ligados ao Instituto. Além disso, falar em “escola” conota uma homogeneidade, uma unidade que derivaria de um ponto de vista comum, e esse tipo de coesão na existência do Instituto, é necessário frisar, foi fortemente instável e precário. É verdade que havia entre seus membros um horizonte de pensamento que tinha em Karl Marx um ponto constante. Contudo, isto não denotou uma concordância geral. “Pelo contrário”, afirma Marcos Nobre, “o desenvolvimento da Teoria Crítica mostra que havia acirradas divergências entre os colaboradores do Instituto, não só porque a própria obra de Marx se presta a interpretações divergentes, mas também pelo fato de que as maneiras de se utilizar de Marx para compreender o tempo presente são diversas”⁷.

Somando-se a isso, há o grande obstáculo de como delimitar quem eram os membros da Escola. A escolha de um critério confiável para demarcar quem estava dentro e quem estava fora do Instituto parece ser um problema sem solução, já que havia uma grande quantidade de pesquisadores, alguns com vinculação formal, outros não, alguns com relação direta, outros com relação indireta com o Instituto, o que fazia com que suas fronteiras não fossem facilmente estabelecidas. Seria incerto afirmar onde, por exemplo, se situa Walter Benjamin nessa estrutura institucional. Esse problema de demarcação tornou-se mais emaranhado ainda com o fato de que o próprio Instituto assumiu um caráter plástico com as repetidas alterações em sua composição forçadas pelas mudanças de sede. Aliás, a movimentação geográfica do Instituto de Pesquisa Social e de seus membros nos faz lembrar de um último inconveniente na expressão Escola de Frankfurt: sua existência nem sempre se resumiu ao espaço da cidade de Frankfurt, boa parte de sua história se desenrolou em terras estadunidenses.

Por outro lado, até mesmo o termo alternativo “teoria crítica”, usado com frequência quase como um sinônimo de Escola de Frankfurt, se revela uma expressão frouxa, que dá espaço para uma pluralidade de significados. Teoria crítica, como salienta Martin Jay, é algo que já se encontra na história da filosofia, e particularmente

⁶ SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 49.

⁷ NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 16.

na cultura alemã, desde, pelo menos, Karl Marx e os hegelianos de esquerda da década de 1840⁸, um termo, portanto, também impreciso.

Feitas essas observações, procedamos à apreciação histórica da Escola de Frankfurt. O Instituto de Pesquisa Social foi erigido em 1923 a partir da proposta de Felix Weil, um intelectual que, com o auxílio financeiro de seu pai, um rico comerciante de cereais alemão, desempenhou o importante papel de fundador e pilar financeiro para o centro de pesquisa então nascente. Junto com Max Horkheimer e Friedrich Pollock, Weil dirigiu a construção do Instituto. Seu objetivo era estabelecer um grupo de pensadores que pesquisassem as lutas sociais e o movimento operário para reunir material e ampliar o exame da sociedade a partir de uma ótica marxista (a relação com Karl Marx foi uma marca da Escola de Frankfurt desde seu início, sendo que até se chegou a pensar em chamar a instituição de “Instituto para o Marxismo”⁹). Os temas trabalhados pelo Instituto sempre foram claramente políticos, no entanto, como instituição, ele teve um caráter independente em relação a organizações partidárias, seu objetivo estava mais vinculado à pesquisa acadêmica, razão pela qual foi ligado formalmente com a Universidade de Frankfurt.

O Instituto tinha a sua própria publicação periódica, o *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Arquivo da história do socialismo e do movimento operário), que recebia contribuições de diversos intelectuais europeus. Em 1932, o *Archiv* foi substituído pela *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social). Essa mudança ocorreu no período em que Horkheimer tomou as rédeas da direção do Instituto. Foi sob a sua coordenação que o Instituto assumiu o caráter pelo qual é famoso: Horkheimer, no início da década de 30, realizou uma reorientação do Instituto de modo a configurá-lo mais como um centro de pesquisa de filosofia social do que de documentação do movimento operário. Seu caráter ficou mais aberto, congregando em um programa interdisciplinar várias áreas das ciências humanas, cujas pesquisas ainda mantinham ligação com o materialismo histórico, mas menos compromisso com as análises empíricas. Foi com essa orientação dada por Horkheimer que o Instituto conseguiu agregar aqueles que foram seus maiores expoentes: Herbert Marcuse, Erich Fromm, Theodor Adorno, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, entre tantos outros.

⁸ JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 83-84.

⁹ *Idem*, p. 45.

O momento histórico que abrigou o nascimento e amadurecimento do Instituto era bastante peculiar. Estava-se em um intervalo entre as duas guerras mundiais, com a Revolução Russa ainda nos seus primeiros anos e prestes à ascensão do nazi-fascismo; pouco espaço acadêmico havia para a divulgação do pensamento marxista. A filosofia da práxis, como veio a ser chamado o pensamento de Marx por Antonio Gramsci, não tinha alcance nos departamentos universitários, até então sua sobrevivência estava muito mais ligada ao movimento operário e à militância política do que a professores de cátedra (basta pensar que as maiores mentes marxistas das primeiras décadas do século XX, como Rosa Luxemburgo, Lenin e Trotsky, se encontravam longe da academia). Desse ponto de vista, o Instituto representou uma inovação na história do pensamento socialista, já que foi uma das primeiras manifestações da entrada do marxismo para a estrutura institucional universitária.

Cabe lembrar que a tradição marxista, principalmente a partir da ascensão de Stalin ao poder na União Soviética, tornou-se cada vez mais hegemônica pelo dogma stalinista, que transformou a obra de Marx em ideologia oficial de Estado, retirando dela, por meio de uma leitura mecanicista e positivista, todo o seu potencial crítico e radical. A centralização dos partidos comunistas pela doutrina do “marxismo-leninismo” – uma versão rasa de leitura da realidade, que pouco tinha a ver com Marx ou com Lenin – fez com que se espalhasse pela Europa um senso comum stalinista que era divulgado pelos partidos, o que teve por consequência o fato de que boa parte dos pensadores que se simpatizavam com o pensamento marxiano se viu obrigada a manter distância do movimento comunista para garantir autonomia intelectual. Esse fenômeno de isolamento político – que, em última instância, criou uma cisão entre teoria e prática – foi uma das principais características que o historiador Perry Anderson atribuiu ao chamado “marxismo ocidental”, do qual a Escola de Frankfurt representa parcela significativa, mas que também abrange pensadores como György Lukács, Louis Althusser e Jean-Paul Sartre¹⁰.

¹⁰ Comentando essa situação, Anderson assinalou que “nenhum intelectual (ou trabalhador) membro de um partido comunista de massas desse período que não fizesse parte de sua liderança podia fazer qualquer pronunciamento independente, por mais insignificante que fosse, sobre questões políticas relevantes, a não ser da forma mais velada possível. [...] A alternativa contrária era permanecer fora de qualquer organização partidária, como intelectual independente. Neste caso, não havia controle institucional sobre as formas políticas de expressão, mas, em compensação, também não havia contatos com a classe social, cujo benefício, afinal de contas, confere o significado ao trabalho teórico marxista”. ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental; Nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 64.

Outras distinções do marxismo ocidental assinaladas por Anderson foram o academicismo e o seu refúgio de pesquisa em questões que pouco versavam diretamente sobre a luta de classes, como a epistemologia, a crítica cultural, a estética, etc. Um dos elementos mais marcantes nesta tradição “é a esmagadora predominância de filósofos profissionais dentro dela”¹¹, o que foi um produto indireto da monopolização por parte da doutrina stalinista de assuntos como a teoria da revolução, ou a teoria econômica e do Estado. Assim, ainda que um grande marxista como Gramsci não se encaixe exatamente nessa definição de marxismo ocidental (já que não era um membro da academia, além de ter escrito muito sobre teoria política, e ter fundado o Partido Comunista Italiano), os membros do Instituto de Pesquisa Social certamente se encontram dentro deste horizonte e mantêm suas características: por um lado, a constituição de uma filosofia revitalizada e criativa e, por outro, o afastamento da política e a incapacidade de aliar a prática à teoria.

O contexto da primeira metade do século XX no qual a teoria crítica de Frankfurt se desenvolveu deixou marcas profundas no modo de pensar dos membros do Instituto. O simples fato de grande parte deles serem judeus de esquerda em uma Alemanha cada vez mais dominada pelo fascismo revela por si só uma situação em que desespero é elemento constante. Em 1933, a ascensão de Hitler faz com que Horkheimer negocie a transferência do Instituto para fora da Alemanha, sendo que em 1935 os Estados Unidos passam a ser o novo terreno da teoria crítica, onde o Instituto encontra espaço junto à Universidade de Columbia. Adorno, Horkheimer e Marcuse mudam-se para a América do Norte e, em 1940, Benjamin suicida-se ao ser barrado pela polícia nazista na fronteira entre a Espanha e a França¹². Tudo isso mostra que se vivia uma quadra histórica bastante sombria, o que se expressou em uma das características mais basilares da Escola de Frankfurt: o seu irremediável pessimismo diante da barbárie crescente.

O texto fundante que iniciou a tradição da “teoria crítica da sociedade” foi o escrito de Horkheimer intitulado “Teoria tradicional e teoria crítica”, de 1937. Fundante aqui significa não o primeiro, mas, com certeza, o mais importante registro teórico do Instituto de Pesquisa Social na década de 30, razão pela qual “Teoria tradicional e teoria

¹¹ *Idem*, p. 69.

¹² FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 16-17.

crítica” é tido por muitos estudiosos como o texto que estabelece precisamente o que é e quais são os objetivos da teoria crítica dos frankfurtianos. De fato, nesse artigo Horkheimer abre um debate que perdurará por décadas e alimentará intensas polêmicas nos campos das ciências humanas. E é se valendo de uma visão antidogmática do pensamento de Marx que Horkheimer revê a crítica do materialismo histórico ao capitalismo, tomando-a como um molde para a crítica do presente e da filosofia burguesa. Não por acaso, seu texto se tornou um dos documentos mais importantes do marxismo no século XX.

Como indica o título do artigo, Horkheimer se vale da contraposição entre “teoria tradicional” e “teoria crítica”. *Teoria tradicional* é um termo usado pelo autor para identificar um espectro bastante amplo de teorias que seguem um determinado modelo de cientificidade. Esse modelo é baseado nas ciências modernas, tendo expressão clássica no pensamento de René Descartes, e seu modo de funcionamento fundamental ocorre por meio da busca de estabelecimento de vínculos entre os fenômenos verificados no mundo, de onde se pode capturar a existência de legalidades e princípios gerais que organizam a realidade. Para a teoria tradicional,

o cientista é aquele que observa os fenômenos e estabelece conexões objetivas entre eles, quer dizer, conexões que se dão na natureza independentemente de qualquer intervenção de sua parte. Para tanto, tem de abstrair das qualidades concretas dos objetos e do sentido que possam ter no contexto das relações sociais, para considerá-los unicamente como elementos de uma cadeia causal necessária.¹³

A ciência, nesse sentido, tem tendência a ser sistemática, ou seja, a constituir-se como uma ordem unitária de teorias integradas apta a explicar, a partir de princípios abstratos, todos os fenômenos particulares que se revelam objetivamente. Assim, Horkheimer, com o auxílio de Husserl, expõe que

ciência é ‘certo universo de proposições que surge de modo constante da atividade teórica, e em cuja ordem sistemática um certo universo de objetos alcança sua determinação’. Que todas as partes, sem exceção e sem contradições, estejam encadeadas umas com as outras, é a exigência básica que deve cumprir qualquer sistema teórico¹⁴

¹³ NOBRE, M. *obra citada*, p. 35.

¹⁴ HORKHEIMER, Max. “Teoría tradicional y teoría crítica”. In: HORKHEIMER, M. *Teoria crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 225.

Para alcançar tal objetivo de montar uma estrutura lógica para sustentar conceitos universais, a teoria tradicional pauta-se pelo princípio da identidade, ou seja, pela lógica formal. Nesse esquema de pensamento não há espaço para contradições, conflitos ou movimentos: a ciência deve ser estática e harmoniosa. Como assevera Horkheimer, não cabe nessa lógica a ideia de que algo pode mudar, se transformar e, ainda assim, continue a ser idêntico a si mesmo¹⁵. A teoria tradicional é, portanto, avessa à dialética.

O conceito moderno de ciência pelo qual se pauta a teoria tradicional é originário das ciências naturais, como a física e a matemática, e tem suas fontes em (além de Descartes) Bacon e Newton, mas a teoria tradicional se expressa também nas ciências do espírito, sobretudo nas correntes positivistas. Ora, um dos grandes traços distintivos do positivismo foi sua tentativa de transportar para as ciências humanas os ideais epistemológicos das ciências naturais. Daí a sua insistência, que aparece em teóricos como Auguste Comte ou Emile Durkheim, em uma ciência que separe rigidamente o sujeito do objeto, que estabeleça uma divisão entre juízos de fato e juízos de valor, e que busque entender os fenômenos sociais em sua objetividade pura¹⁶.

Uma questão que passa pela crítica de Horkheimer é que a teoria tradicional se mostra especialmente problemática quando aplicada para entender a sociedade, pois a realidade social é qualitativamente diferente da natureza – no sentido de que, como falava Marx, o homem faz uma, porém não a outra – e deve, portanto, ser analisada a partir de outros parâmetros científicos. Se o objeto de estudo são as relações sociais, então se está falando de um domínio em que o homem e sua ação não são somente objetos, mas sujeitos também. Assim, no domínio do estudo da sociedade a relação objetividade/subjetividade é modificada: a cisão total entre sujeito e objeto não corresponde à realidade, há uma interseção entre os dois, ainda que eles não se identifiquem.

Horkheimer, desmontando os dualismos, avisa que a situação do homem no mundo não é de passividade, mas de atividade, de modo que não há sentido em separar o conhecer do agir. Embora os indivíduos isoladamente não se sintam como criadores de sua realidade, em um nível mais amplo, a sociedade é, de fato, um sujeito ativo,

¹⁵ *Idem*, p. 255.

¹⁶ Para um ótimo esclarecimento crítico sobre o estatuto epistemológico do positivismo, conferir LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

mesmo que guiada de forma inconsciente¹⁷. A questão é que a teoria tradicional, com seu modelo cartesiano de ciência, deixa de perceber tal dialética e enxerga a realidade com lentes demasiadamente rígidas. Disso resulta que, ao tentar entender a sociedade com objetividade, procurando apenas descrevê-la tal como é, afastando interpretações valorativas e recusando-se a discutir a dimensão do *dever-ser*, a teoria tradicional é atraída não só em uma visão empobrecida da realidade social, mas também para uma justificação teórica do *status quo*.

A *teoria crítica* representa para Horkheimer justamente o contraponto à teoria tradicional. Não no sentido de negar todos os ganhos realizados por ela, mas no sentido de englobar a compreensão parcial da filosofia burguesa em uma visão mais rica e de totalidade (aqui pode se ouvir o eco de György Lukács e seu *História e consciência de classe*). Enquanto a teoria tradicional busca, sob a aparência de uma pretensa neutralidade axiológica, apenas descrever a sociedade tal como ela é, a teoria crítica não aceita o real como algo dado e acabado. A história é um processo construído constantemente pela ação dos homens e, portanto, não só pode ser modificada, mas também está sujeita a críticas valorativas.

Um ponto fundamental que distingue a teoria crítica da tradicional é o fato de a primeira não cair nas armadilhas da procura por um saber puro e neutro: ela aceita o fato de que todo conhecimento é mediado pelo mundo social, que toda percepção é resultado de condições de existência do homem. Assim, a teoria crítica não exclui da esfera do conhecimento as ideologias e os juízos axiológicos; pelo contrário, uma compreensão adequada da sociedade envolve necessariamente também uma dimensão valorativa (que a teoria tradicional tenta esconder). Esse impulso metodológico está no cerne da teoria crítica, afinal toda crítica social tem por base uma dimensão axiológica a partir da qual a crítica é feita.

Central para Horkheimer é que, para ele, o ponto de vista contemplativo, além de esvaziar a percepção da realidade, esconde as reais relações de poder. Tendo isso como referência, a sua conclusão é que é somente a partir de uma crítica radical da sociedade capitalista que se elabora a sua melhor compreensão, uma tarefa que só a

¹⁷ “A oposição entre passividade e atividade [...] não representa para a sociedade o mesmo que para o indivíduo. Enquanto este se sente passivo e dependente, aquela, por mais que se componha de indivíduos, é um sujeito ativo, embora inconsciente e, portanto, impróprio. [...] Daí que o significado dos conceitos de atividade e passividade se altere conforme seja aplicado ao indivíduo ou à sociedade. Nas condições da economia burguesa, a atividade da sociedade é cega e concreta, e a do indivíduo abstrata e consciente.” *Idem*, p. 233-234.

teoria crítica pode realizar. Perceba-se que, desse modo, Horkheimer, contrariando o positivismo, tem uma concepção de teoria na qual conhecimento e crítica se entrelaçam. Como ele mesmo diz, o autoconhecimento do homem consiste na teoria crítica da sociedade¹⁸.

A lição de Horkheimer nesse texto capital é que não basta para a teoria observar o mundo no seu *ser*, mas debatê-lo no seu *dever-ser*, na sua transformação, com orientação para a emancipação. O paralelo aqui com a décima primeira das teses sobre Feuerbach de Marx¹⁹ é inevitável, é como se o frankfurtiano a estivesse relendo quase um século depois (e com o mérito de manter aliada de Marx a dialética hegeliana, que havia sido expurgada do marxismo pelas interpretações stalinistas e pelos teóricos da 2ª Internacional). Aliás, “Teoria tradicional e teoria crítica” é um texto integralmente influenciado pela filosofia marxiana e registra um momento em que o legado de Marx era presença constante na Escola de Frankfurt.

A produção crítica dos frankfurtianos foi se expandindo na década de 40 e atingiu seu ápice com o resultado da parceria entre Adorno e Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*. Escrita em 1944, em solo estadunidense, na presença da Segunda Guerra Mundial e do nazismo, *Dialética do esclarecimento* exprime uma filosofia radical que contém em seu bojo uma leitura abertamente crítica e negativa da história da humanidade. Fazendo uma apreciação do processo de esclarecimento que remonta aos primeiros momentos da civilização, a dupla de autores alemães criou uma obra filosófica ímpar que se destina a apontar o caráter destruidor e irracional da modernização capitalista.

Talvez o grande mote da obra de Adorno e Horkheimer possa ser definido como a denúncia da unidade entre civilização e barbárie. Mostrar que o esclarecimento (processo que, note-se, é mais amplo que a era do Iluminismo, com a qual às vezes é confundido), ao mesmo tempo em que garantiu um progressivo aumento do poder do homem sobre a natureza, afastando o mito e possibilitando o império da razão, não levou a humanidade à emancipação, mas criou mais barbárie e sofrimento, é o centro de

¹⁸ *Idem*, p. 232.

¹⁹ “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. MARX, Karl. “Ad Feuerbach”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 535.

Dialética do esclarecimento. Suas teses, como asseveram os autores, são de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”²⁰.

A noção de esclarecimento utilizada pelos dois frankfurtianos está intimamente relacionada com o conceito weberiano de racionalização. Adorno e Horkheimer, no entanto, enriquecem as lições de Weber com um olhar influenciado por Marx, continuando, de certo modo, o diálogo entre os dois clássicos que havia sido inaugurado por Lukács.

O processo de racionalização se refere a um fenômeno histórico que indica um movimento pelo qual o homem, auxiliado pela razão e pela ciência, busca livrar-se do mito, da magia e do sobrenatural e estabelecer uma relação com a natureza não mais de sujeição, mas de domínio sobre ela. A interpretação do mundo pelo crivo da razão, de modo que seja possibilitado o controle da realidade pelo homem, é elemento central desse processo, já que ele indica que tudo no mundo é cognoscível e explicável em termos racionais. Em uma bela síntese dessa ideia, os autores de *Dialética do esclarecimento* apontam que

no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. [...] O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber²¹

Embora a noção de esclarecimento, em um sentido, aponte para um progresso no desenvolvimento da humanidade, Adorno e Horkheimer estão preocupados em denunciar o outro lado desta moeda: o fato de que junto com esse progresso se criaram tendências destrutivas que, em vez de cumprir as ideias de autonomia e liberdade, resultaram precisamente no seu oposto. As forças que a humanidade colocou na razão, na ciência e no controle da realidade natural e social, esperando que disso resultasse a emancipação, se voltaram contra a própria humanidade. Aqui, trata-se visivelmente de uma releitura do tópico hegeliano e marxiano da alienação.

Como afirmam os dois autores,

o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo

²⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 15.

²¹ *Idem*, p. 17.

sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los.²²

Assim, o esclarecimento foi responsável pela criação de um mundo administrado onde tudo é passível de ser controlado racionalmente. Nessa situação, o principal objetivo da razão é a manipulação, o ímpeto calculista de controlar a natureza interna e externa do homem. É dessa maneira que a razão, antes associada com a possibilidade de libertação, converte-se em uma razão atrofiada, parceira da opressão, a *razão instrumental*.

A razão instrumental se revela como um tipo específico de racionalidade empobrecida que age perseguindo os meios mais eficientes e úteis para se chegar a certos fins já preestabelecidos. Ela não tem por objetivo debater e discutir os fins, mas simplesmente realizá-los empregando os meios mais adequados. É por esse motivo que ela é uma razão parcial, uma vez que funciona pela “utilização de meios racionais para alcançar objetivos que nada têm de racional”²³. A racionalidade instrumental constitui-se, destarte, em uma “*ratio* compatível com as mais monstruosas irracionalidades substanciais”²⁴. Portanto, parece ser adequado apresentá-la como a combinação de racionalidade parcial com irracionalidade global.

É importante frisar que a crítica da razão instrumental promovida por Adorno e Horkheimer não pode ser entendida sem a crítica da sociedade capitalista que necessariamente a acompanha. Ora, se há uma irracionalidade dos fins, deve-se reconhecer que, nessa sociedade, esses fins são justamente aqueles colocados pela lógica do mercado e do capital, que subjagam todas as esferas da vida. A razão instrumental está, por exemplo, na empresa capitalista, que, não obstante opere de modo absolutamente racional, tem como resultado algo irracional, qual seja, a exploração do trabalhador. No contexto de uma sociedade dominada pelo capital, a ciência e a técnica, por trás de uma aparente neutralidade, são utilizadas em favor da dominação e da desigualdade. Desse modo, o problema não reside na ciência ou no conhecimento em si, mas da sua utilização, por parte do capital para buscar o lucro máximo e, assim, criar e

²² *Idem*, p. 21.

²³ LÖWY, Michael. “De Marx ao ecossocialismo”. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo. *Pós-neoliberalismo II: que Estado para que democracia?*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 90.

²⁴ *Idem*, *ibidem*.

perpetuar mazelas sociais²⁵. “Com a difusão da economia mercantil burguesa” asseveram com exatidão os frankfurtianos “o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie”²⁶.

Com esse trajeto, Adorno e Horkheimer conseguem apresentar o inquietante *insight* de que racionalidade e dominação não estão tão longe uma da outra, e que em determinadas situações elas até mesmo se confundem. O diagnóstico da modernidade desses dois autores aponta uma sociedade ao mesmo tempo racional e irracional, que parece ter caído em um modelo perfeito e acabado daquilo que Weber chamou de gaiola de ferro. O homem está preso pelas forças destrutivas que ele mesmo criou: um sistema econômico que gera constantemente violência, barbárie e miséria.

Dialética do esclarecimento é certamente a obra mais importante da Escola de Frankfurt e demonstra um vivo sentimento de angústia diante de uma sociedade administrada cujo progresso não foi em direção ao desenvolvimento humano, mas um que, como comentou Adorno na *Dialética negativa*, evoluiu “da atiradeira à bomba atômica”²⁷. Na obra conjunta, Adorno e Horkheimer estampam a sua leitura crítica e pessimista da realidade, que via cada vez menos saídas para as contradições da sociedade burguesa. O proletariado, sujeito-chave para a transformação social na teoria marxista, foi desacreditado pelos dois frankfurtianos, de modo que lhes sobraram poucas esperanças para qualquer tipo de mudança. Este *Kulturpessimismus* se desenrolou nas décadas seguintes da Escola de Frankfurt e acompanhou fielmente os teóricos da primeira geração, formando um sólido terreno filosófico com o qual Habermas veio a fazer um acerto de contas posteriormente.

1.2 A crítica habermasiana da crítica crítica, ou o afastamento de Frankfurt

Jürgen Habermas ingressou no Instituto de Pesquisa Social em 1956, mais de 30 anos depois de sua criação e já no período de seu retorno a terras alemãs depois dos

²⁵Não é à toa que a argumentação de *Dialética do esclarecimento* tenha como pano de fundo a teoria do valor de Marx que explica que na produção capitalista o critério quantitativo do valor de troca nas mercadorias prevalece sobre o aspecto qualitativo do valor de uso. TEIXEIRA, Francisco; FREDERICO, Celso. *Marx, Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 181.

²⁶ ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *obra citada*, p. 38.

²⁷ ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 266.

anos de exílio. Isso mostra que, conquanto muitas vezes seja apresentado em conjunto com os outros grandes frankfurtianos (Adorno, Horkheimer e Marcuse), Habermas não faz parte da mesma geração que eles. Seu amadurecimento intelectual se deu em um contexto diferente de seus mestres: não experimentou o exílio nem a perseguição política e entrou para o meio acadêmico em meados da década de 50, em uma ocasião histórica que via os primeiros anos do chamado capitalismo de bem-estar (ou *Welfare State*) – a época que foi chamada de era áurea do capitalismo, por Eric Hobsbawm²⁸. Tudo isso deixou marcas em Habermas que o fizeram diferir significativamente de seus antecessores teórica e politicamente.

O pensamento habermasiano foi influenciado profundamente pelas reflexões dos primeiros frankfurtianos e seu marxismo que, mediado pelas contribuições de Lukács, se misturava com Weber. Todavia, gradualmente, Habermas foi criando uma distância que autonomizou sua visão de mundo em relação àquela da primeira geração da teoria crítica, sendo que as respostas elaboradas contra as deficiências que percebeu na Escola de Frankfurt acabaram constituindo parte importante de sua filosofia posterior.

Em geral, Habermas afirma ter identificado três pontos problemáticos na teoria crítica. Tais fraquezas gravitam em torno das questões dos fundamentos normativos, do conceito de verdade e da subestimação da democracia e do Estado constitucional²⁹.

A primeira delas talvez seja a mais importante, pois envolve um tema central do pensamento habermasiano, a razão. Aqui, o alvo da crítica de Habermas é a avaliação da razão instrumental que Adorno e Horkheimer realizaram em *Dialética do esclarecimento*. O problema para Habermas é, em suma, que a crítica da razão feita pelos dois filósofos é de uma profundidade tal que acaba destruindo a própria capacidade de fundamentação da crítica. Explicando melhor, há uma aporia em Adorno e Horkheimer pelo fato de que a crítica radical da razão é feita sob uma perspectiva que depende desta mesma razão, assim, é como se os autores, ao denunciar a dialética do esclarecimento, estivessem serrando o galho onde estão sentados.

Assim, o diagnóstico dos frankfurtianos de que a razão é necessária, porém, ao mesmo tempo, é parte dos problemas da modernidade – pois carrega consigo reificação

²⁸ Em uma entrevista, comentando a relação com os teóricos que o precederam no Instituto de Pesquisa Social, Habermas afirmou: “Eu sou mais de uma geração mais jovem que os ‘velhos’, se é que posso assim dizer, e também venho de um contexto diferente. Por exemplo, eu sou o primeiro que não é judeu, que cresceu na Alemanha nazista e que experimentou a queda do fascismo de maneira diferente dos outros. Por essas razões não é possível para mim ter uma identificação de continuidade com a Teoria Crítica”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1992, p. 96.

²⁹ *Idem*, p. 98.

por onde for – leva-os diretamente a um imobilismo teórico que não vê alternativa ao presente de uma sociedade completamente administrada. Segundo Habermas, Adorno e Horkheimer acabam “colocando em risco o próprio projeto do esclarecimento”, sendo que “para escapar do mito da racionalidade com respeito a fins convertido em poder objetivo, a *Dialética do esclarecimento* dificilmente abre alguma perspectiva”³⁰, justamente pelo fato de estabelecer-se como uma “crítica que ataca os pressupostos de sua própria validade”³¹. Essa posição puramente negativa se consolidará particularmente nas obras posteriores de Adorno, *Dialética negativa*, *Minima Moralia* e *Teoria estética*, onde o autor reitera seu pessimismo (com a provocação anti-hegeliana de que “o todo é falso”) e procura na esfera da crítica cultural o último refúgio para a reflexão radical na contemporaneidade.

Como lembra Barbara Freitag,

Habermas acredita que, com as propostas desenvolvidas a partir da *Dialética do esclarecimento* até a *Teoria estética*, Adorno levou à exaustão a filosofia da consciência subjetiva. A razão crítica, em sua fidelidade ao negativo, precisa negar a sua própria competência para pensar o mundo. Assim sendo, ela chega a um ponto final de sua trajetória, deparando-se com um beco sem saída.³²

A questão é que Adorno se faz valer da filosofia exatamente para apontar a sua falibilidade e impotência, instaurando, assim uma circunstância em que “pensar, simplesmente, é ser culpado de cumplicidade com a dominação ideológica; contudo, renunciar inteiramente ao pensamento instrumental seria retornar ao irracionalismo bárbaro”³³. Não é casual, portanto, que Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade*, aproxime os membros antigos da Escola de Frankfurt do niilismo nietzschiano:

Adorno e Horkheimer encontram-se no mesmo embaraço que Nietzsche: se não renunciam ao efeito de um último desvelamento e querem *perseguir a crítica*, precisam conservar intacto pelo menos *um* critério de *todos* os critérios racionais em sua explicação da corrupção. Em vista desse paradoxo, a crítica que atropela a si mesma perde a direção.³⁴

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 163.

³¹ *Idem*, p. 182.

³² FREITAG, B. *obra citada*, p. 84-85.

³³ EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora Unesp: Boitempo, 1997, p. 117.

³⁴ HABERMAS, J. *obra citada*, 2002, p. 181. Nesse livro, é interessante notar, há um paralelo da obra de Adorno e Horkheimer não só com Nietzsche, mas também com o irracionalismo pós-estruturalista.

Essa questão está em conexão íntima com as outras duas insuficiências da teoria crítica, a noção de verdade e a desvalorização da democracia burguesa. Ora, com a forte suspeita em relação à razão, é compreensível que Adorno e Horkheimer tenham tido complicações para definir um conceito firme de verdade. Por outro lado, sua visão de uma sociedade de capitalismo administrado onde as empresas se aliam ao Estado para criar um tipo de organização enorme que a tudo controla, impondo a lógica da mercadoria (pense-se na crítica da indústria cultural) realmente deixa uma margem estreita para a conclusão de que a democracia liberal possa ser um *locus* de liberdade.

O importante aqui é que, frente a essa crítica radical (repleta de aporias) erigida pela primeira geração, Habermas não visualiza outra saída para pensar a teoria crítica senão por meio de uma nova abordagem da razão, para além da filosofia da consciência. A seu ver, é necessário superar as contradições de seus antecessores e, para que essa tarefa seja possível de ser realizada, é imprescindível a construção de outro conceito de razão; um conceito que não iguale racionalidade e dominação, mas que resgate e traga à tona o caráter emancipatório da racionalidade humana.

A posição de Habermas é, assim, a de que o único passo possível para a teoria crítica, depois de Adorno e Horkheimer, só pode ser uma nova relação com a filosofia, uma troca do paradigma da filosofia centrado no sujeito para um paradigma focado na relação intersubjetiva entre os homens. Do contrário, só restaria à filosofia o caminho do relativismo pós-moderno, do qual os membros antigos da Escola de Frankfurt não estavam longe, mas que Habermas rejeita. Esse pode ser visto como um primeiro avanço para a construção habermasiana da noção de razão comunicativa, que se estrutura na sua concepção de uma filosofia pós-metafísica e faz um contraponto à análise da razão instrumental, colocando em discussão novas modalidades de emancipação.

A razão comunicativa, diferentemente da razão instrumental, não é norteadada para atingir com êxito finalidades dadas, mas para, em uma ação que nunca é do indivíduo isolado, alcançar o entendimento mútuo dos homens. Esse tipo especial de racionalidade não chegou a ser estudado pela Escola de Frankfurt e nem mesmo pelos seus antecessores como Hegel, Marx e Weber, sendo esta uma deficiência que atravessa todos estes grandes pensadores.

Os conceitos de agir e racionalidade comunicativa desempenham um papel inteiramente fundamental na filosofia de Habermas e serão abordados em maior detalhe

a seguir neste trabalho. Neste momento, o que é importante a ser destacado é que eles surgem como respostas do autor alemão para as deficiências normativas de seus mestres (que, como vimos, se autoimpediram de fornecer alicerces sólidos para suas análises)³⁵. É correto afirmar que Habermas pretende ainda manter um modelo crítico de teoria social, entretanto, em igual medida, é válido dizer que seu grande projeto filosófico erigido em torno da *Teoria do agir comunicativo* dá uma grande guinada na tradição da teoria crítica, reconstruindo-a sob bases significativamente diferentes das da primeira geração de frankfurtianos (a começar pelo seu afastamento de Marx). Trata-se, desse modo, perceptivelmente, de *outra* teoria crítica (se aceitarmos, claro, que ela é, de fato, crítica).

Compreensivelmente, a orientação nova que Habermas dá à filosofia é precisamente o que permite o seu otimismo em relação ao futuro da humanidade, afinal a razão comunicativa coloca novos horizontes para a emancipação, passando a ideia de que as coisas não estão tão catastróficas como Adorno pensava³⁶. Esse otimismo – que, não por acaso, vem acompanhado por uma relativização da crítica do esclarecimento e do capital – é um traço verdadeiramente distintivo do pensar habermasiano em contraste com os outros frankfurtianos.

Perguntando-se se Habermas, então, pode ser considerado um legítimo sucessor de Frankfurt, Fernando Haddad assim responde: “Habermas, se comparado a Adorno, ‘humaniza’, por assim dizer, a essência: ela é boa, mas dada a excessos; cabe a nós restringirmos as atividades dessa magnífica engenhoca ao terreno para o qual ela é adequada a operar”³⁷. A análise é certa: onde Adorno via uma sociedade cruel, totalitária e desumanizadora, Habermas vê uma ordem social moderna que, embora às vezes mostre facetas desagradáveis, não está estruturalmente comprometida, como pensam os marxistas, e, portanto, pode ser domada. Abre-se aqui uma distância da

³⁵ “A crítica da razão instrumental, que permanece atrelada às condições da filosofia do sujeito, denuncia como mácula o que ela mesma, estando maculada, não é capaz de explicar”. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, vol. 1: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 671.

³⁶ Como explanam Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, há aqui uma “diferença de premissas”: “Se a reificação é total – se o reino do idêntico eliminou, de fato, qualquer perspectiva de transcendência –, Adorno tem razão e o único serviço que a teoria crítica pode prestar à humanidade é o de criticar a cultura em que se exprime esse idêntico. A crítica habermasiana só é legítima a partir de outras premissas, que reflitam uma visão mais otimista do presente”. FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo. “Introdução”. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1993, p. 44-45.

³⁷ HADDAD, Fernando. “Habermas: herdeiro de Frankfurt?”. In: LOUREIRO, Isabel Maria; MUSSE, Ricardo. *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Unesp, 1998, p. 142.

maior importância entre Habermas e a tradição marxista que perdurava na primeira geração da Escola de Frankfurt. Por mais que os frankfurtianos antigos não vislumbrassem nenhuma possibilidade de transformação social radical em sua época, transparecia em seus escritos a ideia de que o capitalismo era inerentemente injusto e bárbaro, sendo impossível a ideia de emancipação dentro desta ordem social. Essa ideia deixa de existir em Habermas: a aposta deste é precisamente na reforma do sistema.

1.3 A construção da arquitetura teórica habermasiana: trabalho e interação

Como vimos acima, o ponto de partida de Habermas é a procura por outros meios pelos quais continuar a atividade da crítica filosófica, sendo que ao seguir nesta direção ele se afasta da teoria crítica de seus antecessores e ergue um construto teórico autônomo. O autor alemão se viu impedido, sob a pena de estabelecer uma filosofia aporética, de simplesmente seguir a linha de crítica da razão instrumental, o que fez com que encontrasse na linguagem e na comunicação potenciais de racionalidade que ainda não foram desvelados teoricamente.

Há, no entanto, um longo caminho de elaboração do pensamento habermasiano que vai dos seus primeiros escritos até chegar à sistematização máxima com a *Teoria do agir comunicativo*. Essa obra sinaliza uma consolidação monumental de muitas reflexões que Habermas apresentou de forma não sistemática ao longo dos anos 60 e 70. A seguir, pretendemos destacar alguns temas que entendemos como fundamentais para a compreensão de sua teoria filosófica.

Em 1968 foi publicada *Técnica e ciência como ideologia*, importante obra de Habermas que consistia em uma compilação de diversos artigos seus. Nos escritos ali agrupados, o autor dá um passo importante cujo eco ressoaria em toda a sua construção teórica posterior: a interpretação e separação dos conceitos de trabalho e interação, categorias absolutamente indispensáveis para a sua leitura da sociedade moderna e dos processos de racionalização e reificação. Este procedimento empreendido por Habermas ocorre nos marcos de uma discussão com Hegel, Marx e Marcuse, sendo que *Técnica e ciência como ideologia* contém elementos relevantes para entendermos a posição de Habermas diante desses três pensadores.

O primeiro ensaio do livro se intitula “Trabalho e interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Jena”, no qual Habermas comenta e interpreta a seu modo a filosofia de Hegel do período de Jena, principalmente no que concerne às questões do autoconhecimento e da formação do espírito. A argumentação habermasiana, em resumo, gira em torno do fato de que Hegel, em sua juventude, conseguiu dar uma interessante resposta às indagações filosóficas que tinham por objeto o processo de constituição do sujeito (do conceito do eu), e que a interpretação dada pelas reflexões jovem-hegelianas abrem portas para uma melhor compreensão das relações entre trabalho e linguagem de um modo que não foi continuado pelo próprio Hegel posteriormente³⁸.

De acordo com Habermas, o problema do sujeito e da autorreflexão teve espaço privilegiado na filosofia alemã, sobretudo em Kant e Fichte. Contudo, nesses dois autores a perspectiva perante a constituição do eu permanece ligada à ideia de reflexão solitária, em que “o sujeito cognoscente [...] se volta para si como único objeto”, estabelecendo-se a “unidade do sujeito como autoconsciência”³⁹. Mas, se há em Kant uma posição centrada no sujeito que a si mesmo conhece, em Hegel a abordagem é diferente:

A dialética da autoconsciência de Hegel ultrapassa a relação da reflexão solitária, em prol da relação complementar dos indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não figura como originária. Para Hegel, resulta antes da experiência da interação, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. A consciência de mim mesmo deriva de um entrelaçamento das perspectivas. Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito.⁴⁰

Para Hegel, portanto, nos seus escritos de Jena, há uma dialética entre o eu e o outro que coloca a constituição destes no plano do processo de interação mútua. A sua teoria do espírito se situa em um nível que transcende a autoconsciência solitária (a própria ideia de espírito remete a algo que vai além do indivíduo isolado), se baseando na identidade do universal e do particular, do sujeito e do *alter*. Dessa maneira, assevera

³⁸ “Trabalho e interação” representa, nas palavras de Wolfgang Leo Maar, “uma tentativa de rastrear a gênese histórico-filosófica do sujeito, apreendido como síntese, tanto como produto do trabalho, quanto como efeito da interação em suas distintas lógicas”. MAAR, Wolfgang Leo. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘trabalho e interação’ na evolução emancipatória da humanidade”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 23, nº 1, 2000, p. 71.

³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 14.

⁴⁰ *Idem*, p. 15.

Habermas que “a ideia original de Hegel” adverte que a autoconsciência do Eu depende do processo recíproco em que “sujeitos, que sabem a si mesmos, se unificam como não idênticos”⁴¹.

A aceitação das formulações do jovem Hegel e a distanciação em relação a Kant é significativa para Habermas, pois Hegel lhe dá fundamento para compreender a razão como processo de interação intersubjetiva, pautada por uma ação comunicativa, enquanto Kant apresenta um caminho, rejeitado por Habermas, em que a razão monológica isolada só pode redundar na ação estratégica. É bastante evidente o peso que a imagem hegeliana de “unificação comunicativa de sujeitos opostos”⁴² desempenhará no desenvolvimento categorial da filosofia habermasiana centrada na comunicação.

Embora a filosofia de Hegel aponte três meios principais pelos quais ocorre a constituição do espírito – a linguagem (como representação simbólica), o trabalho (como controle da natureza) e a interação (como luta pelo reconhecimento) – Habermas prende sua atenção principalmente nestes dois últimos. Trabalho e interação são dois elementos que estruturam o ser dos homens: o primeiro nos liberta do poder exercido pela natureza, possibilitando seu controle, o segundo conforma as relações de reconhecimento entre os indivíduos. Assim, os dois conceitos de trabalho e interação englobam as relações dos seres humanos tanto com sua natureza externa quanto com a interna. Vê-se que há aqui, em um escrito ainda inicial da carreira de Habermas, a semente da divisão conceitual entre agir estratégico/instrumental (aquele pautado pela relação entre sujeito, de um lado, e objeto, de outro) e agir comunicativo (a interação intersubjetiva).

Habermas reprova o fato de que o desdobramento ulterior da obra hegeliana, a partir da *Fenomenologia do espírito*, abandona a dialética do trabalho e interação esboçada no período de Jena. Todavia, para além de Hegel seu alvo é também Karl Marx, a quem, no final do artigo acusa de – ao ter captado a dinâmica entre trabalho e interação nos termos da dialética entre relações de produção e forças produtivas – misturar os dois polos do trabalho e da interação sob o signo da *práxis*, reduzindo a ação comunicativa à instrumental⁴³. Para Habermas, que fecha o texto com uma crítica a

⁴¹ *Idem*, p. 16.

⁴² *Idem*, p. 23.

⁴³ *Idem*, p. 41-42.

Marx, o autor d' *O capital*, por dar atenção privilegiada ao trabalho, equivocadamente toma a ação instrumental como momento central da sociabilidade, fazendo com que tudo se dissolva “no automovimento da produção”⁴⁴, o que encoraja uma interpretação mecanicista da visão marxiana da história.

O que é fundamental na visão de Habermas é que trabalho e interação devem ser entendidos separadamente e não de modo entrelaçado, como o são para o marxismo. Há um intervalo entre o progresso técnico da produção, dependente do trabalho, e a formação de relações éticas e morais, que dependem da interação. Por essa razão, o filósofo assevera que “a emancipação relativamente à fome e à miséria não converge necessariamente com a libertação a respeito da servidão e da humilhação, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interação”⁴⁵.

No ensaio seguinte, cujo título é homônimo ao livro (“Técnica e ciência como ‘ideologia’”), Habermas continua a linha de argumentação que sublinha a importância do isolamento entre as noções de trabalho e interação. Aqui cessa o seu diálogo com o jovem Hegel: este texto tem por característica começar com uma discussão sobre as teses de Herbert Marcuse acerca das funções adquiridas pela tecnologia no capitalismo contemporâneo, e encerrar-se com uma série de fortes ataques de Habermas contra o marxismo, o que configura uma das primeiras demonstrações do afastamento teórico da reflexão habermasiana relativamente ao pensamento marxiano.

O debate empreendido com Marcuse acerca dos usos ideológicos da tecnologia e a possibilidade de se forjar um outro modelo de técnica e ciência coloca Habermas contra seu colega da teoria crítica. Não cabe aqui explorar os detalhes desta disputa, mas é interessante o fato de que, para se contrapor a Marcuse, Habermas se volta ao tema weberiano da racionalização, o qual a seu ver só pode ser explicado a partir da já referida distinção entre trabalho e interação. Neste ponto, o autor explica de modo detalhado o que entende em relação a cada uma destas categorias:

Por “trabalho” ou *ação racional teleológica* entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por estratégias que se baseiam num saber analítico. [...] A ação racional teleológica realiza fins definidos

⁴⁴ *Idem*, p. 42.

⁴⁵ *Idem*, p. 42-43. Neste ponto Habermas chega a afirmar que há, no entanto, alguma conexão entre estes dois momentos. Mas termina o texto sem deixar qualquer pista sobre qual seria essa ligação.

sob condições dadas; mas enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de controle eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas.

Por outro lado, entendo por *ação comunicativa* uma interação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objetiva-se na comunicação linguística cotidiana. Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações.⁴⁶

Com esta explanação, Habermas estabelece marcos conceituais absolutamente basilares para a sua teoria. Para ele, trabalho se refere somente à técnica, ao agir instrumental que se volta à manipulação de objetos e possibilita a reprodução material da vida; a interação social se encontra em uma esfera separada, e diz respeito às relações sociais provenientes do agir comunicativo que é guiado por normas sociais intersubjetivamente postas. Esse tipo de dualismo que isola o funcionamento de esferas do ser social é uma característica que se repete com frequência na obra habermasiana.

Pois bem, a partir dos modelos de ação expostos, Habermas procede a uma tipificação do que chama de “sistemas sociais” usando como parâmetro a predominância da ação instrumental ou da ação comunicativa. Para ele, então, seguindo este critério, podemos entender a sociedade como dividida entre o enquadramento institucional de um mundo da vida sociocultural, onde imperam interações linguisticamente mediadas, e os subsistemas da ação racional relativa a fins, que são, basicamente, o sistema econômico e o aparato burocrático estatal, espaços por excelência de preponderância da ação orientada a fins. Obviamente, esta é uma classificação que perdurará na preparação de suas ideias de sistema e mundo da vida, que tomam contornos definitivos na *Teoria do agir comunicativo*, mas que aqui aparecem quase que na forma de rascunho.

Uma das razões pela qual esse desenvolvimento conceitual é importante para Habermas é porque ele lhe dá ferramentas para, a seu modo, “reformular [...] o conceito weberiano de ‘racionalização’”⁴⁷. A racionalização, tal como explicada em *Técnica e ciência como “ideologia”*, pode ser vista como um processo de transição de sociedades

⁴⁶ *Idem*, p. 57-58.

⁴⁷ *Idem*, p. 60.

tradicionais – formações sociais pré-capitalistas, caracterizadas pela existência de um poder centralizado, de certa divisão do trabalho, e, principalmente, por contar com algum tipo de fundamentação mítica ou religiosa para a legitimação da dominação⁴⁸ – em direção a sociedades modernas. Resumidamente, essa passagem ocorre, segundo o autor, quando o desenvolvimento técnico-científico das forças produtivas impele a expansão dos subsistemas de ação racional teleológica de tal maneira que este progresso acabe por conflitar e romper com a estrutura de legitimação dominante, que tem sua base na interação comunicativa. Desse modo, a legitimação cultural tradicionalmente constituída tem os limites de sua eficácia destruídos pela expansão do agir instrumental. É interessante perceber que nesta narrativa feita por Habermas a racionalização é um processo que se dá no confronto dos dois tipos de ação; no momento em que a técnica da produção econômica se desdobra, a cultura tradicional, estabelecida no espaço do mundo da vida, é abalada. Como coloca Habermas,

a racionalidade dos jogos linguísticos religada à ação comunicativa vê-se confrontada, no limiar da modernidade, com uma racionalidade das relações fim/meio, que está ligada à ação instrumental e estratégica. Logo que se chega a esta confrontação, instaura-se o princípio do fim da sociedade tradicional: entra em colapso a forma de legitimação da dominação.⁴⁹

A instauração do capitalismo é uma etapa-chave do processo de racionalização, já que o ele é o primeiro modo de organização social que coloca o desenvolvimento econômico e tecnológico em um patamar de constante evolução e renovação. Em seu interior, o desenvolvimento das forças produtivas é colossal e os sistemas de ação instrumental são fortemente impulsionados. A transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas capitalistas é necessariamente acompanhada de uma transformação nas formas de legitimação da dominação. Quanto a esse assunto, uma peculiaridade do capitalismo é o fato de que ele forma sua validação não por um mecanismo metafísico ou religioso, mas pelo próprio fundamento de sua economia que nas trocas de mercadoria instaura a ideia de justiça da equivalência. Assim, a lógica

⁴⁸ “A expressão ‘sociedade tradicional’ refere-se à circunstância de que o marco institucional repousa sobre o fundamento legitimatório inquestionado contido nas representações míticas, religiosas ou metafísicas da realidade no seu conjunto – tanto do cosmos quanto da sociedade. As sociedades ‘tradicionais’ só existem enquanto a evolução dos subsistemas da ação racional dirigida a fins se mantém dentro dos limites da eficácia legitimadora das tradições culturais”. *Idem*, p. 62.

⁴⁹ *Idem*, p. 64.

contratual de sujeitos juridicamente iguais oferece uma base de legitimação que não é mais política, ou melhor, é apenas mediatamente política, e imediatamente econômica⁵⁰.

Em outras palavras, o que acontece, segundo o filósofo, é que a ascensão do capitalismo “garante uma extensão permanente dos subsistemas da ação racional teleológica”⁵¹ com um alargamento das forças produtivas sem precedentes na história humana. Isso lhe possibilita não só rasgar as estruturas de legitimação das sociedades tradicionais – baseadas na metafísica, na religião e no mito, portanto, em um contexto da lógica da interação social – mas também produzir novas formas de legitimação da dominação que não dependem mais do agir comunicativo, mas tão somente do agir instrumental. Ocorre desse modo uma troca da razão fundada na interação para a razão fundada no trabalho (que se expressa na lógica das trocas econômicas). Como esclarece Habermas, não se depende de uma legitimação que “desce do céu da tradição cultural, mas que surge do trabalho social”⁵².

Munido dessa leitura do processo de racionalização, Habermas comenta que Marx, com sua crítica da economia política, foi o responsável por desmistificar como este formato de justificação da sociedade burguesa escondia, por trás de um véu de aparente igualdade na esfera do mercado, a exploração do trabalho assalariado. Contudo, o autor de *Técnica e ciência como “ideologia”* está convencido de que a crítica marxiana já não se encaixa na sociedade contemporânea, em decorrência de alterações no modo de organização do capital. No capitalismo tardio, segundo o autor, duas tendências evolutivas tendem a anular o diagnóstico social feito por Marx: a crescente intervenção do Estado na economia e a transformação da ciência na principal força produtiva.

O primeiro destes elementos, a regulação política da atividade econômica, típico do capitalismo de *Welfare State* erigido no pós-guerra, teria, de acordo com Habermas, subvertido a predominância da economia para a compreensão da sociedade, como praticado pelos marxistas. Sendo assim, “Estado e sociedade já não se encontram na mesma relação que a teoria de Marx definira como uma relação entre base e superestrutura”⁵³. O materialismo histórico marxiano seria, assim, uma teoria apta a explicar o capitalismo liberal, porém não mais que isso. Pois, uma vez combinado o

⁵⁰ *Idem*, p. 65.

⁵¹ *Idem*, p. 63.

⁵² *Idem*, p. 64.

⁵³ *Idem*, p. 69.

funcionamento do Estado com a economia, não se poderia mais entender aquele como governado pela dinâmica desta.

O segundo elemento, a ciência tomando o papel de força produtiva, é outro processo que teria afastado a capacidade de Marx para captar a dinâmica social, pois no contexto em que a ciência torna-se mais importante para a produção, “caem [...] as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho”⁵⁴. De acordo com o frankfurtiano, em substituição à força de trabalho como fonte de mais-valia entra o progresso técnico e científico, em uma configuração não prevista por Marx.

A separação da teoria habermasiana do pensamento marxiano vai ficando mais clara ao longo do texto. Como se pode ver, as tendências evolutivas sublinhadas por Habermas servem de instrumento para seu argumento de que as principais bases do complexo categorial de Marx teriam se esvanecido na sociedade “tardo-capitalista”. E essa crítica a Marx não se resume somente à importância que este dava ao trabalho, mas a uma série de outros conceitos importantes para a teoria marxista.

Habermas, por exemplo, levanta a tese de que “o capitalismo estatalmente regulado [...] *pacífica o conflito das classes*”⁵⁵, o que tem por resultado óbvio a afirmação de que a noção de luta de classes teria perdido o seu potencial analítico. Na sua visão, o capitalismo do século XX está eivado de contradições que “não se podem interpretar já adequadamente como antagonismos entre classes”. Ou seja, se para Marx a existência de classes que se colocam como antagônicas é algo que deriva da estrutura do capitalismo, para o entendimento habermasiano, ao contrário, este modo de produção parece poder funcionar tranquilamente sem engendrar este conflito classista. Que podem continuar existindo conflitos no capitalismo tardio é algo que Habermas não nega; entretanto, esses conflitos agora se inserem em uma conjuntura em que “os grupos subprivilegiados e os grupos privilegiados [...] já não podem enfrentar-se como classes socioeconômicas”⁵⁶. E completa o autor alemão, no seu procedimento de relativização da questão da luta de classes: “a relação de capital [...] já não é hoje o fundamento de uma exploração e opressão irretificáveis”⁵⁷.

Outra noção da tradição marxista atacada pelo frankfurtiano é a de ideologia. O centro do problema aqui é que com a ciência tomando o posto de principal força

⁵⁴ *Idem*, p. 72.

⁵⁵ *Idem*, p. 76. Grifo nosso.

⁵⁶ *Idem*, p. 79.

⁵⁷ *Idem*, p. 81.

produtiva, a ideologia muda de caráter. Ao passo que a “velha forma” de ideologia indicava uma captação superficial da realidade que ocultava a exploração de classe (fazendo com que os interesses da parcela mais poderosa da população fossem tomados como interesse de todos), a nova ideologia, explica Habermas, resulta da legitimação tecnocrática do funcionamento do sistema, que cria uma justificação técnica e apolítica, subtraindo a organização dos subsistemas de ação racional relativa a fins da possibilidade de serem regulados normativamente pela interação comunicativa. Assim, a nova forma de ideologia se comporta no sentido de um entrave à comunicação que viola a socialização mediante a linguagem e a manutenção da intersubjetividade⁵⁸.

É importante destacar que toda esta linha de argumentação habermasiana é guiada por sua distinção das categorias de trabalho e interação e, conseqüentemente de agir instrumental e agir comunicativo. O autor alemão está especialmente interessado em salientar que, em sua compreensão da sociedade contemporânea, há uma separação nessas esferas da vida social, e que o fato de uma delas ser alterada não significa uma transformação imediata na outra. Esta é a base da sua crítica a Marx quando aponta que este se confundiu ao misturar os dois mundos, o que o levou também ao equívoco de supor que o desenvolvimento tecnológico das forças produtivas arrastaria consigo uma espécie de progresso ético-moral e, logo, romperia as relações de dominação classistas da sociedade burguesa. Habermas lê em Marx um problemático determinismo tecnológico, por isso sugere que seu par “mais abstrato” de trabalho/interação seja um substitutivo para o par forças produtivas/relações de produção.

Thomas McCarthy faz um competente resumo dessa preocupação do filósofo frankfurtiano:

Habermas insiste na heterogeneidade ou na irredutibilidade de trabalho e interação para evitar, precisamente, essa fusão de *techné* e *práxis*, de progresso científico e comportamento racional na vida, que encontramos na raiz da ideologia tecnocrática. Racionalização não é emancipação. O crescimento das forças produtivas e da eficiência administrativa não conduz por si só à substituição das instituições baseadas na força por uma organização das relações sociais ligada a uma comunicação livre de dominação. Uma coisa são os ideais de dominação técnica da história e outra muito distinta é a aspiração à emancipação das forças quase-naturais da dominação política e social [...].⁵⁹

⁵⁸ *Idem*, p. 82.

⁵⁹ MCCARTHY, Thomas. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1995, p. 57.

Seguindo esse raciocínio, a conclusão dada por Habermas a este percurso teórico de *Técnica e ciência como ideologia* é que também a ideia de racionalidade deve ser separada em duas. À racionalização da técnica e dos sistemas de reprodução material da sociedade deve corresponder uma racionalização de outro nível, uma que seja levada a cabo no meio da “interação linguisticamente mediada, a saber, pela destruição das restrições da comunicação”⁶⁰. Em outras palavras, ao lado da razão instrumental, que carrega o perigo da ideologia tecnocrática, deve-se atentar para a possibilidade da razão comunicativa, que não só tem o potencial de refrear essa nova ideologia, mas também põe em jogo novos parâmetros para a emancipação. De acordo com Habermas,

A discussão pública, sem restrições e sem coações, sobre a adequação e a desiderabilidade dos princípios e normas orientadoras da ação, à luz das ressonâncias socioculturais do progresso dos subsistemas de ação racional dirigida a fins – uma comunicação deste tipo em todos os níveis dos processos políticos e dos processos novamente politizados de formação da vontade, é o único meio no qual é possível algo assim como racionalização.⁶¹

O ideal de uma comunicação isenta de qualquer tipo de violência onde os sujeitos possam instaurar uma discussão racional sobre os temas que lhes forem relevantes como coletividade é um tópico que, a partir desta aparição, se tornará peça essencial da teoria habermasiana como um todo. Forma-se aqui uma noção de emancipação por meio da qual Habermas reformula o que entende por teoria crítica. A crítica social, como se vê pelo seu modelo, deve guardar lugar privilegiado para a possibilidade da comunicação linguística e para o tipo de razão que daí deriva. Entretanto, para o filósofo, esta função da teoria crítica deve imprescindivelmente passar por uma revisão da filosofia, de modo a colocar o tema da comunicação em debate e afastar lugares-comuns estabelecidos por aquilo que chamou de “filosofia da consciência”.

1.4 A guinada linguística e a superação da filosofia do sujeito

A partir da década de 70, o modelo habermasiano de teoria crítica começa progressivamente a abrir um espaço maior para os temas da linguagem e da

⁶⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 1987, p. 88.

⁶¹ *Idem, ibidem.*

comunicação. É claro que tal postura não é casual, pois, como tentamos demonstrar, ela derivou do seu acerto de contas feito tanto em relação à primeira geração da Escola de Frankfurt quanto em relação à herança marxiana, tradições que pouca atenção reservaram ao tema da intersubjetividade. Para ele, a filosofia tem ainda um papel importante para desempenhar para a autocompreensão do homem. Só que este papel, a seu ver, não pode ser concretizado sem que se mude fundamentalmente o *modo* pelo qual se faz filosofia. Para Habermas, é necessária uma mudança de paradigma que extrapole aquilo que ele chamou de “filosofia do sujeito” (ou “filosofia da consciência”) em direção a um filosofar que coloque a linguagem no centro, alternando o ponto de vista pelo qual o homem moderno tem se enxergado (ou, como ele mesmo diz, fazendo um deslocamento no horizonte da modernidade⁶²).

Essa operação consiste em dois movimentos simultâneos: primeiro o diagnóstico de que o paradigma da filosofia da consciência está esgotado no que diz respeito às suas energias investigativas, de modo que não possui contribuições novas que possam resolver os dilemas do atual estado da filosofia; segundo, a afirmação de que as dificuldades em que o pensamento moderno se enredou nos últimos séculos só podem ter esperança de solução satisfatória a partir de uma “guinada linguística” (*linguistic turn*) que instaure um paradigma da linguagem como um novo alicerce para a filosofia.

Detenhamo-nos mais neste primeiro ponto, que gira em torno da crítica da filosofia do sujeito. É necessário observar que é difícil dizer com exatidão o que Habermas quer expressar com o termo paradigma do sujeito (ou da consciência). Em linhas gerais, ele usa essa expressão para se referir a um modo generalizado de se filosofar que moldou o pensamento moderno nos últimos séculos. Aqui, a palavra paradigma, retirada da filosofia da ciência de Thomas Kuhn, remete a um pano de fundo que transcende as disciplinas e correntes filosóficas particulares; trata-se de uma constelação de problemas e pontos de vistas não questionados que orientaram o pensamento moderno.

A característica principal do que Habermas denomina de filosofia do sujeito é precisamente a primazia dada ao sujeito cognoscente que, em sua autorreflexão, desvela o mundo. O sujeito, encerrado em sua consciência, faz uso da razão individual para conhecer o mundo, entendendo este como mero objeto passível de controle e manipulação. Como assevera Lucia Aragão,

⁶² HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 11.

na filosofia da consciência a noção central é a de subjetividade. Mais importante ainda é o fato de que, para a constituição de tal subjetividade, o fator decisivo é autoconsciência epistêmica: sua consciência é, em primeiro lugar, autoconsciência – o sujeito é muito mais caracterizado pelo conhecimento que tem de si próprio do que pelo conhecimento da realidade.⁶³

Perceba-se que a ideia de uma filosofia centrada no sujeito e na consciência é bastante ampla, sendo que Habermas faz caber nela pensadores tão diversos como Kant, Heidegger e Adorno. Ainda que as análises habermasianas respeitem as diferenças entre esses autores, ela situa-os no mesmo paradigma filosófico de um saber que tem por foco o conhecimento de objetos. Aliás, é justamente por ser um invólucro onde cabem intelectuais tão distintos que a noção de filosofia do sujeito é de definição tão ampla e aberta⁶⁴.

A crítica da filosofia da consciência é acompanhada pela crítica de Habermas à metafísica, contra a qual coloca a exigência de se produzir um pensamento pós-metafísico⁶⁵. Nem todos aqueles que se encontram no plano do paradigma do sujeito são metafísicos, como é o caso de Marx; entretanto, o caso não é o mesmo com Hegel, por exemplo. Habermas compreende a metafísica como uma filosofia que se pauta pela busca do imutável e necessário, além de ter por propriedade o pensamento da identidade, o idealismo, a noção de filosofia primeira e, por último, o conceito forte de teoria. Nas suas palavras, trata-se de um

pensamento da identidade, que se introduz a si mesmo na totalidade que pretende abranger, cuidando, portanto, de satisfazer à exigência de fundamentar todas as premissas a partir de si mesmo. A independência da

⁶³ ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 26.

⁶⁴ Vale citar que James Gordon Finlayson aponta algumas características mais específicas sobre o que seria a filosofia da consciência. São elas: a) a ideia de subjetividade cartesiana, que concede ao sujeito um *status* privilegiado; b) o dualismo metafísico, que separa mente e corpo; c) a dicotomia sujeito-objeto, ou seja, a separação entre um mundo composto de objetos inertes que são capturados por sujeitos ativos e pensantes; d) o fundamentalismo, que epistemologicamente afirma que todo saber provém da objetividade e; e) a noção de filosofia primeira, que é a ideia de que a filosofia independe de outras ciências e pode fundar seus enunciados em si mesma. O autor admite que essas características em geral não estão presentes em todo e qualquer filósofo enquadrado na filosofia do sujeito. O que importa ressaltar é que Habermas rejeita todas elas. FINLAYSON, James Gordon. *Habermas: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 29-30.

⁶⁵ Para deixar mais claro o que entende por metafísica, Habermas explica: “deixando de lado a linha aristotélica e simplificando bastante, caracterizo como ‘metafísico’ o pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neo-platonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1990, p. 38.

condução teórica da vida sublima-se na moderna filosofia da consciência, assumindo a forma de uma teoria que se funda absolutamente a si mesma.⁶⁶

A grande questão para Habermas é que nem a metafísica, nem o paradigma da filosofia do sujeito com o qual se combina, têm fundamentos sólidos para servirem como guias da filosofia nos dias de hoje. No livro *O discurso filosófico da modernidade* Habermas tenta demonstrar esse diagnóstico afirmando que a filosofia da consciência está esgotada, pois não consegue se livrar de uma problemática que recorre sempre à centralidade da relação sujeito-objeto e ao fechamento da razão sobre si mesma. Interessantemente, Habermas levanta este argumento apontando-o não somente em direção a nomes clássicos da modernidade filosófica, mas também a filósofos que muitos não hesitariam em qualificar como antimodernos, como Nietzsche, Foucault ou Derrida. Ele assim o faz por entender que estes pensadores, embora tenham feito críticas severas à modernidade filosófica e ao paradigma da consciência, terminaram somente por se mover dentro deste horizonte, sem dar o salto necessário para superá-lo. Em outras palavras, a reflexão niilista, que contemporaneamente se transmuta no pós-estruturalismo, no contextualismo pós-moderno e na desconstrução, marcou um contradiscurso *interior* à filosofia do sujeito, assinalando temas essenciais para sua crítica, mas que, no final das contas, de modo muito similar à dialética negativa de Adorno, acaba tendo que recorrer à mesma razão que reprova. Esse antimodernismo é, portanto, uma falsa alternativa.

Contrariamente aos críticos da modernidade, o verdadeiro salto para fora da filosofia do sujeito, para Habermas, é a sua substituição por uma filosofia da linguagem fundada na comunicação, o que só é factível pela realização da guinada linguística⁶⁷. É importante entender que essa transformação da filosofia não é gestada a partir do nada pelo autor alemão. Pelo contrário, a seu ver, a mudança de paradigma é uma atitude que vem como resposta para as indagações colocadas por pensadores situados dentro da filosofia da consciência. Ou seja, a visão de Habermas é, em geral, de que os problemas postos pela modernidade filosófica só têm possibilidade de solução com base em um paradigma fundado no entendimento. Essa posição fica patente quando o texto habermasiano aponta que “o que está esgotado é o paradigma da filosofia da

⁶⁶ *Idem*, p. 42.

⁶⁷ “o paradigma do conhecimento de objetos deveria ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2002, p. 413.

consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco”⁶⁸.

De acordo com Habermas, “as alternativas falsas [de destranscendentalizar a razão] caem somente quando há a passagem para um novo paradigma, o do entendimento”⁶⁹, afinal este carrega a chave para a resolução dos enigmas colocados à filosofia da consciência. Essa chave seria precisamente a linguagem, que é trazida para o centro da reflexão filosófica. A partir da linguagem, que é, segundo o filósofo de Frankfurt, “o único estado de coisas que podemos conhecer segundo sua natureza”⁷⁰, torna-se possível estruturar a teoria de modo muito mais sólido do que o fez o “paradigma da consciência de si” – que buscou fundamento na “autorelação de um sujeito que conhece e age solitário”⁷¹ – pois a compreensão das estruturas gramaticais e linguísticas elimina o unilateralismo gerado por um sujeito que acessa a realidade apenas introspectivamente⁷². A vantagem é que “expressões gramaticais constituem algo acessível publicamente; nelas podemos adivinhar estruturas, sem sermos levados a nos referir a algo meramente subjetivo”⁷³.

Colocar a linguagem no centro das preocupações é um ato necessário para a construção da teoria habermasiana, porém, não é um ato suficiente. Afinal, Habermas não está interessado na filosofia da linguagem como um todo (essa já existe há décadas, basta nos lembrarmos de pensadores como Wittgenstein, por exemplo), mas em um modelo específico do seu uso filosófico. O autor de *Pensamento pós-metafísico*, avaliando os avanços pretéritos da filosofia da linguagem, rejeita as abordagens semanticistas, uma vez que, de acordo com seu juízo, não basta compreender as regras de composição da linguagem, é necessário acima de tudo, entender a sua pragmática, ou seja, os usos que se faz dela.

Assim, para além de uma compreensão de como as palavras se relacionam com o mundo (uma relação bilateral), o que conta para Habermas é como os homens fazem

⁶⁸ *Idem*, p. 414.

⁶⁹ HABERMAS, J. *obra citada*, 1990, p. 52.

⁷⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 1987, p. 144.

⁷¹ HABERMAS, J. *obra citada*, 2002, p. 431.

⁷² O filósofo afirma que “a nova compreensão da linguagem, cunhada transcendentemente, obtém relevância paradigmática graças, principalmente, às vantagens metódicas que exhibe face a uma filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1990, p. 55.

⁷³ *Idem, ibidem*.

uso da linguagem e dos signos para se entenderem sobre o estado de coisas (uma relação trilateral). Isso quer dizer que, em Habermas, a linguagem tem relevância, sobretudo, como um instrumento da interação comunicativa. Seu uso pragmático é que é o essencial.

Como comenta com clareza Ricardo Musse, para o frankfurtiano importa

complementar a teoria da linguagem orientada pela compreensão da proposição, por meio de uma teoria que – levando em conta a pragmática da linguagem – dirija-a para os protocolos por meio dos quais os falantes se entendem mutuamente sobre algo, ou seja, para o agir voltado ao entendimento. Trata-se, portanto de acrescentar à guinada linguística uma guinada pragmática.⁷⁴

Dessa maneira, cabe falar que Habermas empreende, para além de uma virada linguística, uma virada comunicativa que privilegia a dimensão pragmática da linguagem e que completa o seu projeto de superação do paradigma da filosofia da consciência⁷⁵. Veja-se que, do ponto de vista linguístico-comunicativo, uma nova conceituação da razão pode ser feita. Como a linguagem pressupõe, no mínimo, dois participantes que procuram se entender, o tipo de razão que daí deriva é necessariamente não subjetivo e não instrumental. Assim, a estrutura de racionalidade que está por trás da interação linguística é, em si, uma contraposição à racionalidade instrumental subjetiva, e isso configura um motivo importante pelo qual nosso filósofo encontra na comunicação uma outra fonte para a razão.

1.5 Pragmática universal e agir comunicativo

Segundo Habermas, o entendimento configura o *telos* (o objetivo) da linguagem humana⁷⁶. É na ação orientada para o entendimento que os sujeitos (o eu e o outro – *ego* e *alter*) se reconhecem reciprocamente, estabelecem compreensões acerca da realidade e coordenam seus planos de ação. Por isso, a comunicação é um elemento primordial para entendermos e explicarmos o homem e a sociedade; e, sendo assim, é essencial que se

⁷⁴ MUSSE, Ricardo. *As guinadas de Jürgen Habermas*. Disponível em <http://boitempoeditorial.wordpress.com/2012/10/19/as-guinadas-de-jurgen-habermas/>. Acesso em: 20 out. 2012.

⁷⁵ HABERMAS, J. *obra citada*, 2012a, p. 683.

⁷⁶ *Idem*, p. 499.

compreenda como ocorre este processo de formulação do entendimento, tarefa que o filósofo buscará realizar com a sua teoria da pragmática universal e dos atos de fala.

As situações em que os homens se comunicam, afirmam coisas, se compreendem, opinam, discordam, apresentam pontos de vistas, etc. configuram um rico material sobre o qual Habermas vai refletir. Seu objetivo é entender exatamente como funcionam os enunciados linguísticos e como eles se entrelaçam no processo de comunicação dos homens. Como ele mesmo elucida com suas palavras, “a função da pragmática universal é identificar e reconstruir condições universais de possível compreensão mútua”⁷⁷.

A comunicação intersubjetiva tem por base os atos de fala, por meio dos quais *ego* e *alter* se relacionam. Em geral, a estrutura da comunicação segue uma determinada forma, que é ilustrada com exatidão por Lucia Aragão:

Do ponto de vista pragmático, a linguagem assume relevância enquanto elemento mediador das relações que os falantes estabelecem entre si, quando se referem a algo no mundo. Quando eles assim o fazem, assumem papéis dialógicos de *ego* e *alter* em que *ego* se utiliza de um ato de fala para expressar um estado de coisas referentes ao mundo, para o qual busca anuência de *alter*, isto é, se utiliza de um ato de fala que traz em si implicitamente a pretensão de ser verdadeiro e poder ser reconhecido como tal por *alter*. *Alter*, por sua vez, vai reagir à oferta do conteúdo do proferimento de *ego* adotando uma posição de “sim” ou de “não” em relação a esse conteúdo e, conseqüentemente, de concordância ou discordância em relação à pretensão de validade embutida no conteúdo do proferimento de *ego*.⁷⁸

Como assinala Gordon Finlayson, para Habermas a função pragmática da linguagem não é tanto dizer o que o mundo é, mas fazer com que os interlocutores cheguem a um entendimento compartilhado e estabeleçam um consenso intersubjetivo, que formará a base de suas ações⁷⁹. E isso só é possível porque Habermas entende que toda elocução se apoia em razões que podem ser explicitadas. Esse é o sentido da imagem exposta acima: um sujeito expressa, por meio de um ato de fala, algo sobre o estado de coisas (seja se referindo ao mundo objetivo, ao mundo social, ou a estados subjetivos), levantando com este proferimento uma *pretensão de validade* (ou seja, pretendendo que aquilo que foi dito seja válido). A partir disso, o ouvinte tem duas

⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 9.

⁷⁸ ARAGÃO, L. *obra citada*, 1992, p. 28-29.

⁷⁹ FINLAYSON, J. G. *obra citada*, p. 33.

escolhas, ou ele aceita e confirma o que foi alegado, ou ele rejeita a pretensão de validade apresentada pelo falante (uma escolha de sim/não).

Mas o processo não acaba aqui, pois a reivindicação de validade oferecida pelo falante pode ser questionada e, nesse caso, ele deve apresentar as razões sobre as quais se apoia o sentido do seu ato de fala. O fato de que é necessário que existam motivos racionais fundamentando as pretensões de validade é fundamental para Habermas, pois somente isso torna factível o entendimento. É só com base nestes motivos que os participantes do diálogo podem compreender um ao outro e possivelmente chegar a um consenso. Comentando a centralidade desta questão na sua teoria, o filósofo alemão afirma que seu objetivo nessa análise é “defender a ideia de que qualquer pessoa que aja segundo uma atitude comunicativa deve, ao efetuar qualquer tipo de ato de fala, apresentar pretensões de validade universal e supor que essas possam ser defendidas (*einlösen*)”⁸⁰.

Portanto, é como se todo ato de fala emitido por um falante tivesse por trás dele uma espécie de garantia racional, sendo que “só entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”⁸¹. Toda reivindicação de validade indica implicitamente que quando se afirma algo há bons motivos para que se acredite naquilo, e mais: indica-se também que esses motivos podem ser explicitados para convencer o ouvinte. Por exemplo, quando um falante A afirma perante um ouvinte B algo simples como “meu cachorro fugiu”, ele está, de modo implícito, assegurando que há razões para que pense e afirme isso (talvez ele tenha visto o canil do cachorro vazio, ou talvez o tenha procurado pela vizinhança e não o achou, ou qualquer outra razão), e o ouvinte irá entender sua pretensão de validade presumindo estas razões. É claro que o ouvinte B pode negar ou contestar a afirmação de A ao falar, por exemplo, “mas você nunca teve um cachorro”, ou “você não se lembra de tê-lo doado para caridade semana passada?”, mas o que importa é que se deve supor que cada um dos participantes da comunicação poderá explicitar ao outro o que motiva suas alegações.

Aprofundando sua teoria da linguagem, Habermas observa que as pretensões de validade que permeiam todo e qualquer ato de fala se dividem em três tipos diferentes, são elas as pretensões de validade de *verdade*, de *correção* (ou acerto) e de *sinceridade*. Com esta divisão, Habermas tem por fim delinear as várias funções que a interação

⁸⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 1996, p. 12.

⁸¹ HABERMAS, J. *obra citada*, 2012a, p. 515.

linguística pode realizar. Cada um desses tipos de pretensões de validade é portador de uma função diferente porque cada um se relaciona ao que o filósofo alemão chama de “mundos”. Assim, a pretensão de validade de verdade se refere ao mundo objetivo da natureza externa; a pretensão de validade de correção se relaciona ao mundo social de normas acerca do convívio interpessoal; e a pretensão de validade de sinceridade é relativa ao mundo subjetivo de experiências individuais. Para ficarmos em um exemplo, quando se diz “eu tenho um filho” se está falando do mundo objetivo (sendo que se pretende ser verdadeiro de acordo com os fatos); quando se fala “não maltrate meu filho” se está falando do mundo social (com a pretensão de se estar correto segundo normas morais); e quando se afirma “eu gosto do meu filho” a referência é o mundo subjetivo que só pode ser acessado individualmente (a pretensão, nesse caso, é de se estar sendo sincero em relação aos seus próprios sentimentos ao ouvinte).

Com esse recurso, Habermas está alegando que a linguagem não é mediadora tão somente daquelas enunciações que buscam exprimir um estado de coisas objetivo, ou seja, que tentam tão somente serem verdadeiras, mas que ela também pode ser instrumento para a comunicação de estados subjetivos e de regras morais da vida social. Desse modo, julgamentos morais, juízos de valor e sentimentos subjetivos também se tornam passíveis de serem discutidos em uma situação de fala, sendo fundamentados em motivações racionais perante os ouvintes⁸². Por essa razão, Habermas não exclui esses elementos para o campo do irracional, mas os submete à racionalidade do processo discursivo. Isso é um elemento distintivo de sua teoria da linguagem.

Todo ato de fala está relacionado a pelo menos uma das três pretensões de validade distintas apresentadas por Habermas, sendo que ele pode ser interpretado sempre à luz de alguma delas. Como diz Luiz Repa, podemos ver que “nos casos normais, uma descrição reivindica, em primeira linha, a verdade como validade, uma exortação, a correção normativa, uma correção, a sinceridade”⁸³. Mas, é bastante comum que um ato de fala faça referência simultânea a mais de um dos modelos de pretensão, de modo que o agir comunicativo se referencia sempre em um

⁸² “Dessa forma, as estruturas gerais do discurso garantem não só uma referência à realidade objetivada mas também abrem espaço para as expressões normativas, bem como para a subjetividade das expressões nelas veiculadas”. HABERMAS, *obra citada*, 1996, p. 100.

⁸³ REPA, Luiz Sérgio. “Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica”. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 168.

entrelaçamento dos três mundos⁸⁴. E vale citar que a essas três pretensões, Habermas adiciona a pretensão de compreensibilidade, que seria uma espécie de pressuposto das demais.

Outra importante distinção que o filósofo alemão elabora em sua teoria da linguagem é aquela entre os tipos de atos de fala. Para Habermas, os atos de fala configuram unidades de comunicação que transmitem informações e se alicerçam nas pretensões de validade. Pois bem, apoiado nas reflexões teóricas dos filósofos John Austin e John Searle, Habermas propõe a divisão entre atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Nessa classificação, os atos locucionários são aqueles que simplesmente dizem algo sobre o mundo; os atos ilocucionários, por sua vez, são aqueles que fazem algo (realizam uma ação) no mesmo ato em que dizem algo; por fim, os atos perlocucionários são aqueles em que o falante, ao falar, cria um efeito desejado sobre algo no mundo. O exemplo de William Outhwaite é bastante explicativo: “se eu digo ‘bom dia’ (efeito locucionário) eu estou realizando um cumprimento (efeito ilocucionário) e, desse modo, mostrando o quão educado eu sou (efeito perlocucionário)”⁸⁵.

O significado desta separação entre os tipos de atos de fala reside no fato de que Habermas consegue com ela diferenciar um uso teleológico da linguagem (ou seja, uma utilização voltada a fins, que se utiliza da linguagem somente como meio para atingi-los) e um uso comunicativo da linguagem (cujo fim é o entendimento entre os sujeitos). A seu ver, os atos perlocucionários estão voltados para um uso instrumental dos atos de fala, em que o falante não se preocupa com o *telos* da linguagem (o entendimento), mas tão somente com os propósitos estratégicos visados por ele mesmo, aqui se configura o que Habermas chama de *agir estratégico*. Por outro lado, são só os atos ilocucionários que têm por finalidade o entendimento da parte do ouvinte; nestes, o falante intenciona que o sujeito com quem se comunica compreenda sua enunciação. Quando no ato de fala está presente a fidelidade ao entendimento, pode-se falar em *agir comunicativo*. Este configuraria “o tipo de interações em que todos os participantes buscam sintonizar

⁸⁴ “Tudo o que é dito em atitude comunicativa acaba se referindo à verdade, à correção normativa e à sinceridade, pois, em toda situação em que se encontram os participantes da interação, são inevitáveis as referências ao mundo objetivo, formado pela totalidade das coisas e dos fatos, ao mundo social, formado pela totalidade das normas consideradas legítimas, e ao mundo subjetivo, formado pela totalidade das vivências pessoais, ao qual cada um tem um acesso privilegiado”. *Idem*, p. 169.

⁸⁵ OUTHWAITE, William. *Habermas: a critical introduction*. 2ª ed. Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 45.

entre si seus planos de ação individuais e em que, portanto, almejam alcançar seus objetivos ilocucionários de maneira irrestrita”⁸⁶.

Perceba-se que, de certo modo, a classificação entre o agir estratégico como aquela ação que se orienta por fins e o agir comunicativo como aquela ação que não procura nada senão a intercompreensão remonta aos conceitos de trabalho e interação que Habermas trabalhou com a influência do jovem Hegel. Ao passo que no agir comunicativo os participantes se relacionam como sujeitos, no agir estratégico se faz criar uma relação em que o interlocutor é tomado pelo falante como objeto por meio do qual esse persegue seus objetivos. Conforme o filósofo de Frankfurt,

o agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.⁸⁷

A questão do entendimento tem, portanto, um papel significativo na delimitação do que significa o agir comunicativo. Ela é central porque é apenas com base no entendimento que pode advir uma motivação racional para a coordenação da ação dos sujeitos, sendo que não pode existir racionalidade intersubjetiva quando alguém age estrategicamente sobre outro sem expor seus motivos, ou seja, as pretensões de validade que subjazem a sua ação⁸⁸. Para que o entendimento seja concretizado, Habermas coloca quatro elementos imprescindíveis, que indicam que o falante, se quer ser entendido, será obrigado:

- a) a enunciar de uma forma inteligível;
- b) a dar (ao ouvinte) algo que este compreenderá;
- c) a fazer a si próprio, desta forma entender;
- d) a atingir seu objetivo de compreensão junto a outrem.⁸⁹

⁸⁶ HABERMAS, J. *obra citada*, 2012a, p. 509.

⁸⁷ HABERMAS, J. *obra citada*, 1990, p. 72. É de interesse sublinhar que, para o autor alemão o agir estratégico existe em uma forma parasitária em relação ao agir comunicativo.

⁸⁸ “O *telos* que habita nas estruturas linguísticas força aquele que age comunicativamente a uma mudança de perspectiva; esta se manifesta na necessidade de passar do enfoque objetivador daquele que age orientado pelo sucesso, isto é, daquele que quer *conseguir* algo no mundo, para o enfoque performativo de um falante que deseja *entender-se* com uma segunda pessoa sobre algo”. *Idem*, p. 130. Grifos do autor.

⁸⁹ HABERMAS, J. *obra citada*, 1996, p. 12.

O autor alemão continua sobre este assunto argumentando que “o objetivo de se conseguir um entendimento (*Verständigung*) é chegar-se a uma concordância (*Einverständnis*) que termine na mutualidade intersubjetiva de compreensão recíproca, no conhecimento partilhado, na confiança mútua e na concordância entre os ouvintes”⁹⁰. Percebe-se, então, com as palavras de Habermas que esta noção de “chegar a um entendimento” não significa tão somente a compreensão do significado de uma expressão linguística (o simples entender o que o outro está falando), mas vai além disso: o entendimento se refere a um *acordo intersubjetivo* que se estrutura no sentido de uma concordância sobre determinado assunto.

O conceito de “entendimento” possui conteúdo normativo que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conformes à coisa. O consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica.⁹¹

É claro que o consenso não é algo a que se chegue de imediato tão logo se inicie a comunicação. Como vimos, a interação por meio da linguagem segue um certo processo: primeiro o falante apresenta seu ato de fala que contém as pretensões de validade, e em seguida o ouvinte avaliará o proferimento e tomará perante ele uma posição de afirmação ou negação (uma resposta de sim ou não). Caso a atitude do ouvinte seja de problematização daquilo que foi proferido pelo falante, surge um impasse entre os sujeitos, de modo que para resolvê-lo os participantes deverão entrar em uma situação de discurso. Discurso, nesse contexto constitui uma situação em que o ouvinte não aceita de imediato a alegação do falante e exige que este demonstre as razões que estão por trás do seu ato de fala. Trata-se de uma situação em que a comunicação se volta para os pressupostos da fala, de modo a chegar a um consenso racionalmente motivado.

O que Habermas chama de discurso é um momento privilegiado de discussão acerca da validade de um proferimento. Se A diz para B “não fume” e B não concorda e quiser saber as razões por trás da pretensão (nesse caso, de correção normativa) de A, eles estão entrando em uma situação de discurso. Vê-se, assim, que o discurso não é algo de fora deste mundo reservado a casos especiais, pelo contrário, ele se enraiza nas

⁹⁰ *Idem*, p. 12-13.

⁹¹ HABERMAS, J. *obra citada*, 1990, p. 77.

práticas cotidianas das pessoas, que entram e saem dele muitas vezes sem mesmo perceber. Para Habermas, o discurso é uma maneira padrão de resolução dos conflitos do dia a dia nas sociedades modernas, sendo que sua função é reparar um consenso que foi quebrado e reestabelecer a ordem⁹². Dessa maneira, a noção de discurso é uma peça importante na teoria pragmática de Habermas, já que ela consolida um processo de busca pelo consenso.

De minha parte, só pretendo falar em “discursos” quando o sentido da pretensão de validade que estiver sendo problematizada compelir conceitualmente os participantes à suposição de que se pode almejar, por princípio, um comum acordo racionalmente motivado; e a expressão “por princípio” expressa aqui a seguinte ressalva idealizadora: só quando a argumentação puder ser conduzida de maneira suficientemente aberta e puder prosseguir por um tempo suficientemente longo.⁹³

Com o conceito de discurso se completa na teoria habermasiana a ideia basilar de que a validade de uma elocução linguística está diretamente ligada à submissão dessa elocução a um consenso racionalmente motivado. “Racionalmente motivado” quer dizer que o consenso a que se busca na interação comunicativa somente pode ser baseado no uso da razão por parte dos participantes, do contrário ele não será legítimo. Ora, no agir comunicativo o processo consensual de se chegar a um entendimento não pode ser forçado por meios coercivos; não há ação comunicativa real se um dos participantes faz uso de, por exemplo, ameaças ou violência para que os outros concordem com ele⁹⁴, afinal, “alcançar um entendimento é um conceito normativo que supõe não coercividade”⁹⁵.

Sendo assim, o consenso genuíno, para Habermas, é aquele ao qual os envolvidos, em uma discussão sem qualquer tipo de restrições, chegam apenas com o apoio do que entendem por ser o melhor e mais racional argumento. Uma circunstância de tal tipo, onde os participantes se encontram em nível de igualdade e livres de qualquer coerção, é o que o filósofo denomina de “situação ideal de fala”⁹⁶. É evidente

⁹² FINLAYSON, J. G. *obra citada*, p. 42.

⁹³ HABERMAS, J. *obra citada*, 2012a, p. 91.

⁹⁴ “Um discurso não pode ter lugar se qualquer participante usar sua posição de poder para convencer os demais de seu ponto de vista. Não é o caso de negar que as posições de poder existam na realidade, mas sim de abrir mão desta condição para participar de um discurso”. ANDREWS, Christina W. *Emancipação e legitimidade: uma introdução à obra de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 28.

⁹⁵ ARAGÃO, L. *obra citada*, 1992, p. 43.

⁹⁶ “A situação ideal de fala é [...] uma descrição das condições sob as quais reivindicações de verdade e validade podem ser discursivamente sustentadas”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1992, p. 171.

que uma situação como essa, em geral, não é o que acontece nos contextos da vida cotidiana das pessoas. Habermas está ciente desse fato, mas ainda assim vê nesse conceito uma espécie de bússola apta a apontar para uma condição ideal à qual as práticas discursivas devem se aproximar.

É pelo fato de ter na razão o seu critério de resolução consensual que o agir comunicativo vem embebido em uma noção de racionalidade própria, um modelo intersubjetivo que se distancia da razão instrumental. E, como se é de esperar, é a partir dessa constatação que Habermas deriva o seu conceito de razão comunicativa. A racionalidade comunicativa é precisamente o tipo de razão que está inscrita na interação comunicativa entre os homens e tem seu fundamento último nas pretensões de validade criticáveis que são expostas pelos sujeitos dotados de competência comunicativa⁹⁷.

Habermas, como um bom filósofo ocidental, concede um grande peso teórico à questão da razão⁹⁸. Todavia, como temos visto, sua compreensão da razão, desenhada para contornar o paradigma da filosofia da consciência, difere do modo como a maioria dos pensadores pensaram este tema. Vejamos como ele expressa o seu ponto de vista fundado na teoria do agir comunicativo:

Em resumo, pode-se dizer que as ações reguladas por normas, as autorrepresentações expressivas e as exteriorizações avaliativas servem de complemento às ações de fala constataivas, para que estas se tornem uma prática comunicativa voltada à conquista, manutenção e renovação do consenso, ante o pano de fundo do mundo da vida: um consenso baseado no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. A racionalidade inerente a essa prática revela-se no fato de que um comum acordo que se pretende alcançar por via comunicativa precisa, *ao fim e ao cabo*, sustentar-se sobre razões. E a racionalidade dos que participam dessa prática comunicativa pode ser mensurada segundo sua maior ou menor capacidade de fundamentar suas exteriorizações *sob circunstâncias apropriadas*.⁹⁹

A teoria da racionalidade habermasiana está vinculada diretamente à argumentação presente na comunicação. Segundo o autor da *Teoria do agir comunicativo*,

⁹⁷ “A partir da possibilidade do entendimento através da linguagem podemos chegar à conclusão de que existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1990, p. 175-176.

⁹⁸ “O tema fundamental da filosofia é a razão. A filosofia empenha-se desde o começo por explicar o mundo como um todo, mediante princípios encontráveis na razão, bem como a unidade na diversidade dos fenômenos”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2012a, p. 19.

⁹⁹ *Idem*, p. 47. Grifos do autor.

[o] conceito de racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital.¹⁰⁰

Diferentemente, portanto, da racionalidade cognitivo-instrumental, que gravita em torno da posse do conhecimento que o sujeito cognoscente tem dos objetos à sua volta, a racionalidade comunicativa está focalizada diretamente no *processo* pelo qual os sujeitos adquirem o saber. Em outras palavras, o que define a racionalidade para Habermas, não é um conteúdo determinado, mas o *procedimento* discursivo, com suas regras de argumentação, que os sujeitos empregam para buscar o entendimento.

A razão está, assim, subordinada à existência de um procedimento que conte com uma comunicação isenta de coerção ou violência, cujos participantes estejam em pé de igualdade e exponham sinceramente suas pretensões, sendo estas sempre suscetíveis a críticas. Se pensarmos esta equação no sentido contrário, fica evidente a ideia de que uma comunicação distorcida, que apresente desníveis entre os participantes, e não cumpra, desta forma, os requisitos do processo, não pode ser considerada racional.

Pois bem, tendo este panorama da razão comunicativa, fica fácil compreender o porquê de Habermas ter enxergado nela o potencial de emancipação que havia sido expurgado do campo da razão por Adorno e Horkheimer¹⁰¹. Para o ponto de vista habermasiano, a razão fundada na comunicação intersubjetiva, na interação entre os indivíduos é capaz de resolver os impasses filosóficos da modernidade. Na verdade, ela é mais que isso: ela é entendida como uma ferramenta que pode trazer soluções para a *vida social* dos homens, para a organização democrática e justa da sociedade e para o extermínio das mazelas sociais que assolam o capitalismo contemporâneo. Como a teoria do agir e da razão comunicativa se desdobra em uma teoria social acerca das patologias sociais das sociedades modernas é o que veremos a seguir.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 35-36.

¹⁰¹ Lucia Aragão chega a dizer que para Habermas há um “interesse emancipatório inerente à razão, deduzido da capacidade da linguagem de produzir entendimento ou acordo racional entre os homens, o que exclui qualquer forma de coerção, e que se expressa através de um tipo de ação social: a ação comunicativa”. ARAGÃO, L. *obra citada*, 1992, p. 58.

1.6 Mundo da vida, sistema e colonização

A *Teoria do agir comunicativo*, editada pela primeira vez em 1981, é, como se sabe, uma obra de dimensões monumentais que em suas mais de 1500 páginas realiza uma comprida consolidação da filosofia de Jürgen Habermas. Não é o objetivo do presente trabalho empreender um exame detalhado deste livro. O que será apresentado a seguir são rápidas referências aos principais conceitos da teoria social ali registrada, pois na obra se encontram elementos da teoria habermasiana absolutamente indispensáveis para se compreender o diagnóstico das sociedades capitalistas contemporâneas feito pelo pensador alemão. Além disso, é com base na sua análise social e filosófica apresentada na sua *magnum opus* que Habermas veio posteriormente a erigir sua teoria jurídica, de modo que esta é inexplicável sem aquela¹⁰².

Um dos principais problemas que Habermas enfrentou na *Teoria do agir comunicativo* foi a questão da modernização e da racionalização social, ponto central de sua análise das sociedades contemporâneas. Para auxiliar sua leitura, o filósofo frankfurtiano bebe na fonte teórica de Max Weber e seus diagnósticos sobre a modernidade. A teoria weberiana é, para Habermas, um instrumento importante para entendermos a evolução social dos últimos séculos, pois ela desvelou com clareza os elementos fundamentais da modernidade, quais sejam, os processos relacionados à burocratização, à racionalização, ao fortalecimento da ação voltada a fins e ao desencantamento do mundo. Contudo, ainda que a atitude de Habermas perante Weber seja, em geral, de aprovação, para o nosso autor, a análise weberiana ainda sofre de falhas e lacunas, de modo que é necessário repará-la em suas deficiências e retomá-la em outro sentido.

De modo bastante resumido, pode-se dizer que, para Habermas, a análise de Weber focou demasiadamente a atenção nos processos de racionalização baseados no agir instrumental, deixando de lado todo o processo de evolução dos mecanismos de interação social pautados pelo agir comunicativo. Em outras palavras, a sociologia weberiana pecou por unilateralidade, concedendo relevância teórica apenas à modernização do ponto de vista da razão voltada a fins, sem perceber que tão, ou mais, fundamental que ela são os desenvolvimentos da sociabilidade nos marcos da razão comunicativa.

¹⁰² Voltaremos a atenção para a teoria jurídica e política de Habermas no próximo capítulo.

A resposta habermasiana para isso só pôde ser uma interpretação da modernidade que reorientasse a teoria de Weber por meio da complementação da sua análise com uma teoria da razão comunicativa. O central aqui é que, no pensamento de Habermas, a racionalização deve ser entendida como um processo dual: se por um lado temos o progresso da técnica e da ciência que, guiado por uma visão meios/fins, potencializa o controle do homem sobre o mundo e possibilita a reprodução material da sociedade (processo visualizado por Weber), de outro temos o independente desenvolvimento das relações sociais construídas sobre interações comunicativas, encarregadas da reprodução ideológica e cultural. A modernização marcha, destarte, por dois caminhos paralelos que se complementam. Por esta razão é que a revisão de Weber feita por Habermas leva este a

separar analiticamente, a racionalização dos contextos da ação comunicativa, de um lado, e a emergência dos subsistemas da ação racional econômica e administrativa, de outro, concebendo as divergências de orientação entre as duas tendências como fruto da oposição entre princípios de integração social distintos, a saber, *o princípio de integração social*, responsável pelo desenvolvimento da lógica da racionalização comunicativa, ou pela diferenciação das esferas do mundo vital entre cultura, sociedade e personalidade; e o *princípio de integração sistêmica*, provocador da institucionalização dos sistemas econômico e administrativo.¹⁰³

Note-se que esta ideia de uma racionalização que se desdobra em dois níveis é um elemento que já comparecia em *Técnica e ciência como ideologia*, onde o autor indicava uma reformulação da teoria social weberiana a partir dos conceitos de trabalho e interação. Ela também continua *insights* presentes em outros escritos, como em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, onde Habermas assevera que

As estruturas de racionalidade não se materializam apenas nos mecanismos do agir racional com relação ao fim – e, portanto, em tecnologias, estratégia, organizações e qualificações –, mas também nas mediações do agir comunicativo, nos mecanismos que regulam os conflitos, nas imagens de mundo, nas formações de identidade.¹⁰⁴

Habermas insiste, dessa maneira, em uma análise da sociedade que opera por meio da sua separação em duas esferas autônomas, uma que engloba a estrutura

¹⁰³ ARAGÃO, Lucia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 166-167. Grifos da autora.

¹⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 34-35.

simbólico-ideológica, que é engendrada pela interação comunicativa, e outra centrada nos processos técnicos que compõem a produção material, guiada, sobretudo, pelo “trabalho”, ou seja, pelo agir instrumental. E é nesse caminho de uma compreensão dual do todo social que ele opera a criação de seus fundamentais conceitos de *sistema* e *mundo da vida*.

O contexto teórico em que Habermas apresenta estas categorias é de tentativa de resolução para a tensão sociológica colocada entre as teorias da ação e as teorias sistêmicas, sendo que os principais nomes com que o autor está dialogando nesse momento são Durkheim, Parsons, G. H. Mead e Luhmann. O que Habermas está preocupado em fazer nesse momento é elaborar uma noção de sociedade que capte tanto a dimensão da ação social dos indivíduos quanto a estrutura dos sistemas sociais. Por esse motivo ele propõe um “conceito de sociedade capaz de englobar [ao mesmo tempo] o mundo da vida e o sistema”¹⁰⁵.

O mundo da vida (*Lebenswelt*, em alemão, e alternativamente traduzido para o português como “mundo vivido” ou “mundo vivo”) é o conceito, cuja origem se encontra na tradição fenomenológica, utilizado por Habermas para indicar o espaço social característico do exercício do agir comunicativo. Para entendermos isso, precisamos notar que a interação comunicativa, para o filósofo alemão, não se dá em um vácuo livre de interferências, pelo contrário: a socialização realizada intersubjetivamente ocorre sempre em um contexto já impregnado de referências culturais e simbólicas, repletas de sentidos partilhados por uma comunidade. Tal horizonte de saberes imediatos e convicções comuns colocados no dia-a-dia faz com que os atores se situem e se entendam em uma situação discursiva. É precisamente este pano de fundo que permeia a vida cotidiana de forma pré-teórica e, portanto, não problematizada, que a noção de mundo da vida representa. Como diz Habermas, “o mundo da vida constitui uma rede de pressupostos intuitivos, transparentes, familiares e, ao mesmo tempo, destituídos de limites, a serem preenchidos, para que uma manifestação atual possa adquirir sentido, isto é, possa ser válida ou inválida”¹⁰⁶.

Isso significa que o mundo da vida pode ser tomado como uma espécie de “palco” da ação comunicativa. Porém, ele nunca faz parte daquilo que é debatido em uma situação de discurso, tão somente fornece os elementos essenciais para que ela

¹⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, vol. 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b, p. 216.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 240.

exista, criando um sistema de referências que estão pressupostas na comunicação e, desse modo, definindo sobre o que pode haver entendimento¹⁰⁷. Em outras palavras, o mundo da vida é algo implícito, inquestionado e pré-reflexivo de modo que “forma o contexto indireto do que é dito, discutido e endereçado numa situação; ele é acessível, mas não pertence ao domínio de relevância, delimitado tematicamente, da situação da ação”¹⁰⁸. No momento em que algum aspecto do mundo da vida começa a ser problematizado, ele já não pode mais ser compreendido como tal.

Vejamos o modo como o filósofo apresenta seu conceito:

Membros de um coletivo social normalmente compartilham um mundo da vida. Na comunicação, mas também nos processos de cognição, ele só existe na forma distinta e pré-reflexiva de suposições, recepções ou relações de fundo. O mundo da vida é aquela coisa notável que se dissolve e desaparece perante nossos olhos assim que tentamos capturá-lo pedaço por pedaço. O mundo da vida tem em relação aos processos de comunicação a função de um acervo para o que é expressado explicitamente. Mas no momento em que este conhecimento pressuposto adentra os meios de expressão comunicativa, onde se torna conhecimento explícito e, portanto, sujeito a críticas, ele perde precisamente aquelas características que as estruturas do mundo da vida sempre têm: certeza, caráter implícito e impossibilidade de ser deixada de lado.¹⁰⁹

Assim, o mundo da vida constitui um *locus* de sociabilidade do qual simplesmente não se pode sair a bel-prazer. Ele configura um estoque de sentido que está por trás da comunicação entre os sujeitos e, dessa maneira, torna factível o entendimento. Onde for que dois ou mais sujeitos estiverem engajados em um diálogo buscando se entender sobre algo no mundo através de atos de fala e pretensões de validade, o mundo da vida se manifestará.

Segundo Habermas, o mundo da vida é composto por três estruturas essenciais, quais sejam, a cultura, a personalidade e a sociedade. Como ele mesmo declara,

a *cultura* constitui o estoque ou reserva de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que tentam se entender sobre algo no mundo. Defino a *sociedade* por meio das ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, assegurando a solidariedade. Interpreto a *personalidade* como o conjunto de competências que tornam um sujeito capaz de fala e de ação –

¹⁰⁷ “o mundo da vida aparece como horizonte formador de contextos para processos de entendimento, o qual limita à medida que a esfera de relevância de uma situação dada é subtraída à tematização no interior dessa situação”. *Idem*, p. 248.

¹⁰⁸ ARAGÃO, L. *obra citada*, 1992, p. 45.

¹⁰⁹ HABERMAS, J. *obra citada*, 1992, p. 109-110.

portanto, que o colocam em condições de participar de processos de entendimento, permitindo-lhe afirmar sua identidade.¹¹⁰

Cada uma destas estruturas carrega uma função específica: cultura, sociedade e personalidade correspondem à reprodução cultural, à integração social e à socialização dos indivíduos, respectivamente¹¹¹. Percebe-se, dessa maneira, que os papéis desempenhados pelo mundo da vida na sociedade não são de nenhum modo irrelevantes ou secundários. Pelo contrário, o fato de ele ser o suporte da reprodução simbólico-cultural que gera a integração social faz com que ele tenha um peso enorme na teoria societária habermasiana. É por ser, por excelência, o lugar de desenvolvimento do agir intersubjetivo voltado ao entendimento que o mundo da vida carrega tamanha importância. Sua inexistência entraria em contradição direta com a prática da interação entre sujeitos e, conseqüentemente, barraria o agir comunicativo.

O mundo da vida é pensado por Habermas como um complemento da categoria de agir comunicativo (mais especificamente, este é o meio pelo qual aquele se efetiva e se realiza). Ora, a consequência direta deste fato é que o mundo da vida, por ser, na teoria habermasiana, um espaço de livre atuação da razão comunicativa, é também um espaço de resistência contra a razão instrumental e os problemas que a acompanham. A princípio, ele demarca uma região de impenetrabilidade contra a ação voltada a fins, e parece ser isso o que Habermas quer indicar quando o expõe nas suas características mais fundamentais:

O mundo da vida constitui, pois, de certa forma, o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver o dissenso e obter consenso.¹¹²

Na ontologia social de Habermas, a categoria de mundo da vida, contudo, ocupa apenas um lado de sua análise. Do outro lado da balança se encontra a noção de *sistema*, que, de certo modo, faz contrapeso ao primeiro conceito.

¹¹⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 2012b, p. 252-253.

¹¹¹ “Sob o aspecto funcional do entendimento, o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural; sob o aspecto da coordenação da ação, ele possibilita a integração social e a geração de solidariedade; e, sob o aspecto da socialização, o agir comunicativo serve à formação das identidades pessoais”. *Idem*, p. 252.

¹¹² *Idem*, p. 231.

O sistema, na arquitetônica da *Teoria do agir comunicativo*, configura uma categoria com a qual Habermas se refere às estruturas e processos sociais baseados na ação instrumental. Esta constatação, ainda que breve, já nos aponta a qualidade mais crucial daquilo que o autor alemão entende por sistema: o fato de nele estarem enfeixados esquemas de ação social absolutamente importantes, mas que não conservam nenhum tipo de referencialidade no agir comunicativo.

A função primordial do sistema é realizar a concretização da reprodução material da sociedade, provendo bens e serviços necessários para os indivíduos. Para desempenhar este papel, o sistema se organiza de modo a operar à revelia de um controle social comunicativo. Ao contrário, enquanto o mundo da vida se organiza em torno da prática interativa, o sistema se faz valer de dois *meios* alternativos para atingir seus objetivos, são eles o dinheiro e o poder.

Dinheiro e poder conformam, desse modo, mecanismos de organização que facilitam o funcionamento do sistema e estão diretamente ligados à economia capitalista e ao aparelho de Estado, respectivamente. Mas qual é o sentido da existência desses meios alternativos? Resumidamente, podemos dizer que, para Habermas, a questão é que não é possível, nem desejável, que todos os aspectos da vida social sejam processados por meio da ação comunicativa. Na verdade, sua análise da evolução social mostra que se tornou necessário que as sociedades modernas capitalistas criassem espaços de ação que não se fundassem na busca por entendimento, mas na simples ação orientada para o sucesso, pois, caso contrário, não conseguiriam alcançar seus fins de reprodução material. O que ele chama de “meios diretores” (*steering media*), expressados pelo dinheiro e pelo poder, são exatamente elementos de coordenação da ação que seguem certos padrões predeterminados de comportamento instrumental¹¹³, e o fazem trocando o entendimento linguístico pela busca de eficiência¹¹⁴.

Os meios (*media*) de controle são, portanto, maneiras de desafogar, de desaliviar os processos de comunicação, trocando-os pelo mecanismos mais eficazes do dinheiro e

¹¹³ FINLAYSON, J. G. *obra citada*, p. 54.

¹¹⁴ Habermas explica essa questão da seguinte maneira: “A crescente pressão e racionalidade, exercida por um mundo da vida problematizado sobre o mecanismo do entendimento, eleva a necessidade de entendimento e, com isso, aumenta o ônus da interpretação e os riscos do dissenso [...]. Tais exigências e perigos podem ser atenuados através dos meios de comunicação. E o modo de funcionamento desses meios pode ser interpretado de duas maneiras: ou eles arrebata a formação linguística do consenso, estabelecendo uma hierarquização dos processos de entendimento e uma especialização centrada em certos aspectos da validade, ou eles desconectam, em geral, a coordenação da ação da formação linguística do consenso, neutralizando-a em relação à alternativa: acordo ou entendimento fracassado”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2012b, p. 330.

poder. Para simplificar, podemos ver que o que Habermas está tentando afirmar é que se, por exemplo, fosse necessária uma deliberação coletiva a partir de procedimentos linguísticos para toda ação que o Estado for tomar, as coisas simplesmente não funcionariam, de modo que é bom que existam meios de organização burocrática da máquina estatal que a façam operar automaticamente e eficazmente à revelia de qualquer consenso comunicativo (isso, vale também, obviamente para as empresas capitalistas e seu meio específico que é o dinheiro, pense-se na mão invisível do mercado, de Adam Smith).

Entender o sistema desta maneira, só faz sentido dentro da compreensão que Habermas tem da evolução social. Para ele, mundo da vida e sistema nem sempre foram esferas sociais apartadas; pelo contrário, havia em formações sociais pretéritas uma identificação entre esses dois polos. Foi só com o advento do capitalismo, e a sua divisão entre o domínio econômico e o político que se consolidou a cisão entre mundo da vida e sistema. Conforme observa William Outhwaite,

Não importa quão ineficientes e escleróticos eles podem ter sido, os estados do *ancien régime*, ou pelo menos as cortes, constituíam em larga medida os centros simbólicos e práticos de suas cidades [...]. Nas sociedades capitalistas, em contraste, não importa se mercantilistas ou intervencionistas, o sistema econômico tende a operar de acordo com seus próprios princípios; e os sistemas administrativos tendem também a se diferenciarem e se tornarem relativamente independentes do controle estatal direto.¹¹⁵

Dessa maneira, ao ver de Habermas, a modernidade capitalista produziu a cisão daquilo que antes era um todo que englobava em unidade sistema e mundo da vida. Os mecanismos de desenvolvimento do sistema, ou seja, a integração sistêmica fornecida pela economia e pela administração estatal, foram progressivamente distanciando-se dos elementos da integração social baseada em processos linguísticos de comunicação. Esse processo é apresentado com clareza pelo autor quando coloca que

À medida que os meios do dinheiro e do poder permitem aos subsistemas da economia e do Estado se diferenciar de um sistema de instituições inserido no horizonte do mundo da vida, despontam *esferas de ação organizadas formalmente*, não mais integradas pelo mecanismo do entendimento, as quais irão se destacar dos contextos do mundo da vida, cristalizando-se numa espécie de socialidade sem normas. As novas organizações geram perspectivas sistêmicas, à luz das quais o mundo da vida é percebido como algo distanciado e confuso, que não se distingue dos componentes do respectivo entorno. Elas se tornam autônomas

¹¹⁵ OUTHWAITE, W. *obra citada*, p. 87.

mediante uma *delimitação neutralizadora que se contrapõe às estruturas simbólicas do mundo da vida*; e nesse processo elas se tornam indiferentes em relação à cultura, à sociedade e à personalidade.¹¹⁶

É interessante sublinhar que o sistema, ainda que opere essencialmente pelas vias da razão instrumental, não é visto com maus olhos por Habermas. A integração sistêmica por ele concretizada, embora divirja do tipo de operacionalidade presente no mundo da vida, cumpre um papel necessário na modernização. Em outras palavras, Habermas entende que o aparato burocrático estatal e a economia de mercado são produtos normais e necessários da modernidade, sem os quais não poderia haver reprodução material.

De acordo com Habermas, a modernidade só é compreensível do ponto de vista da separação conceitual entre mundo da vida e sistema. Estes dois espaços sociais são, como temos visto, autônomos um em relação ao outro, possuindo funções e lógicas diferentes, mas que em conjunto dão conta, segundo o filósofo, de explicar adequadamente a sociedade.

Os dois conceitos podem ser comparados a partir de vários quesitos: enquanto o mundo da vida cuida da reprodução simbólico-cultural da sociedade, o sistema cuida da reprodução material; enquanto o mundo da vida produz a integração social, o sistema produz a integração sistêmica; enquanto o mundo da vida opera pelo mecanismo do entendimento elaborado na esteira da razão comunicativa, o sistema opera pelos mecanismos do dinheiro e poder baseados na razão instrumental. Seguindo essa linha, é fácil perceber que no construto habermasiano o mundo da vida configura o espaço de autodeterminação e emancipação dos homens, ao passo que o sistema se coloca como o *locus* que funciona sobre uma lógica que escapa ao controle do homem, é o lugar da heteronomia e da necessidade, portanto¹¹⁷.

Como vimos acima, na leitura de Habermas mundo da vida e sistema sofreram um processo de desacoplamento ao longo da evolução social. Este fato, todavia, não é julgado pelo filósofo frankfurtiano como problemático em si, uma vez que foi algo necessário à modernização. De fato, para ele, as mazelas das sociedades modernas capitalistas não residem nessa diferenciação, pelo contrário, elas se situam em um

¹¹⁶ HABERMAS, J. *obra citada*, p. 2012b, p. 556. Grifos do autor.

¹¹⁷ Habermas inclusive faz, nesse ponto, um paralelo entre as suas ideias e as de Marx, dizendo que “em Marx, o mundo da vida e o sistema são representados respectivamente pelas metáforas do ‘reino da liberdade’ e ‘reino da necessidade’. A revolução socialista tem como tarefa libertar o primeiro da ditadura do segundo”. *Idem*, p. 612.

desequilíbrio entre os princípios de integração ocasionado quando a lógica do sistema adentra o espaço reservado ao mundo da vida. Essa é a sua famosa tese acerca da *colonização do mundo da vida*.

Para entendermos esse ponto da teoria de Habermas, faz-se necessário lembrar que, segundo o filósofo, as sociedades contemporâneas mantêm-se em pé em função do balanço entre sistema e mundo da vida. Ocorre que, eventualmente, este equilíbrio pode ser rompido quando os mecanismos de funcionamento do sistema transbordam seu espaço específico e invadem a esfera de comunicação do mundo da vida; ou seja, o poder e o dinheiro, que são os meios que fundamentam o sistema, se hipertrofiam de maneira tal que levam a razão instrumental que os guia a interferir em domínios onde só deve prevalecer a razão comunicativa. Nesse processo, o mundo da vida – que era pra ser uma área de livre interação sem qualquer tipo de dominação, cuja racionalidade se basearia na força do melhor argumento – começa a ser instrumentalizado e dominado pelo dinheiro e pelo poder (fenômenos de monetarização e burocratização), além de ter suas funções usurpadas, o que leva à produção de patologias sociais. Nas palavras de Habermas,

no final de tudo, mecanismos sistêmicos reprimem formas de integração social, também em áreas nas quais a coordenação consensual da ação não pode mais ser substituída, ou seja, nas quais está em jogo a reprodução simbólica do mundo da vida. A partir daí, a mediatização do mundo da vida se transforma em colonização.¹¹⁸

A colonização do mundo da vida pode ser compreendida, então, como o aumento excessivo do princípio de integração sistêmica operado às custas do princípio de integração social. Traduzindo, isso significa que as funções exercidas pelo sistema deixam de respeitar a autonomia do mundo da vida, e disso resulta uma perda de todo o seu potencial como base da razão comunicativa. Quando os imperativos de reprodução sistêmica, programados para operar não pelo consenso intersubjetivo, mas pela eficiência, se intrometem no mundo da vida, este perde em transparência e aqueles assuntos mais importantes da vida em sociedade que deveriam ser objetos de decisão pública são subtraídos da deliberação democrática.

Como Habermas concede um grande peso à ação comunicativa na sua teoria social, é de se esperar que a aniquilação da comunicação (ou como ele coloca em alguns

¹¹⁸ *Idem*, p. 355.

momentos, a “comunicação sistematicamente distorcida”) engendrada pela colonização – que aqui tem o sentido preciso de algo que se impõe a partir de fora, “como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal”¹¹⁹ – tenha efeitos nefastos. É aqui que entra a questão das patologias sociais. Estas resumem, afinal, para o filósofo alemão, os grandes problemas das sociedades contemporâneas que se concentram nos dilemas da colonização. Vale notar que na *Teoria do agir comunicativo*, o autor retoma com nova roupagem temas de Durkheim, Weber e Lukács com o intuito de mostrar que os fenômenos da anomia (Durkheim), da perda de sentido e liberdade (Weber) e da reificação (Lukács), têm origem precisamente na colonização do mundo da vida. Em relação a Marx, fica óbvio que Habermas já não trabalha com a crítica da economia política e nem percebe contradição de fundamento entre as classes sociais. O processo de modernização não pode ser entendido do ponto de vista das classes, já que a reificação se despe cada vez mais de um caráter classista¹²⁰.

Fazendo um pequeno resumo de sua tese, Habermas ressalta que

A racionalização unilateral e a reificação da prática comunicativa cotidiana não são frutos da disjunção entre formas de organização dos subsistemas controlados pelos meios e pelo mundo da vida, mas da *penetração de formas da racionalidade econômica e administrativa em esferas de ações que resistem à transferência para os meios “dinheiro” e “poder”*, uma vez que se especializam, na tradição cultural, na integração e na educação social, ficando na dependência do entendimento como mecanismo de coordenação da ação.¹²¹

Sendo assim, a colonização e as patologias sociais que carrega, podem ser vistas como distúrbios no funcionamento da sociedade capitalista que geram desintegração social e instabilidade. Apesar disso, esses não são, ao ver de Habermas, distúrbios *estruturais*, fadados a acontecer, mas são mazelas que podem ser controladas. O filósofo frankfurtiano, diferentemente dos marxistas, não vê, a princípio, nada de errado com a economia capitalista nem com o aparato estatal; se incomoda apenas quando os excessos da mercantilização da vida e do burocratismo atrapalham os processos tranquilos da coordenação da ação por meios comunicativos. Desse modo, os subsistemas do Estado e mercado só devem ser criticados quando revelam exageros.

¹¹⁹ *Idem*, p. 639.

¹²⁰ *Idem*, p. 547.

¹²¹ *Idem*, p. 597. Grifo nosso.

É compreensível, então, que ao creditar as mazelas sociais contemporâneas não à luta de classes, mas ao conflito entre uma lógica instrumental que avança sobre a racionalidade comunicativa, Habermas se mostre bastante confiante na possibilidade de correção dessas patologias sem que sejam necessárias grandes transformações na sociedade. Basta que se estabeleça um equilíbrio saudável entre Estado e mercado, de um lado, e os espaços democráticos de comunicação, de outro, sem que os elementos do poder e do dinheiro se sobreponham ou desrespeitem os processos de entendimento entre indivíduos. Como anota o próprio autor,

trata-se de preservar esferas da vida que dependem necessária e funcionalmente de uma integração social apoiada em valores, normas e processos de entendimento, a fim de que não caiam sob os imperativos dos sistemas da economia e da administração – que possuem uma dinâmica de crescimento própria – e não sejam transportadas [...] a um princípio de socialização que não lhes é funcional.¹²²

A solução que Habermas deixa transparecer na *Teoria da ação comunicativa* se desdobra na necessidade de se fazer alguns ajustes que tornem possível um balanço harmônico entre as esferas sociais do sistema e do mundo da vida¹²³. É só esse projeto de reformas dentro do próprio sistema capitalista que pode dar conta dos efeitos perversos da submissão da razão comunicativa à razão instrumental¹²⁴. Lucia Aragão observa com precisão que esta estratégia apresentada pelo autor frankfurtiano está centrada na ideia de uma *reconciliação da razão cindida*:

O que Habermas vai sugerir, então, para que a modernidade ameaçada volte a desenvolver o potencial de racionalidade que ela ainda não conseguiu esgotar, será uma reconciliação das duas razões, de tal forma que uma não invada mais os domínios da outra, se restrinja às esferas que lhe pertencem, de modo que o potencial de racionalidade emancipatória deslançado com a modernidade possa, finalmente, encontrar sua realização.¹²⁵

A tese da colonização, de certo modo, é um nervo central da visão habermasiana acerca da modernidade, pois ali está incluindo a sua visão da sociedade em dois níveis

¹²² *Idem*, p. 670.

¹²³ No desenvolvimento ulterior de seu pensamento, Habermas envolverá o direito como um modo de afinar mundo da vida e sistema. Discorreremos mais detalhadamente sobre esse assunto no próximo capítulo.

¹²⁴ “Somente essa *racionalidade comunicativa*, que se reflete na autocompreensão da modernidade, confere uma lógica interna à resistência contra a mediatização do mundo da vida provocada pela dinâmica própria de sistemas que se tornaram autônomos”. *Idem*, p. 601. Grifos do autor.

¹²⁵ ARAGÃO, L. *obra citada*, 1992, p. 112.

(sistema e mundo da vida), a sua leitura dos problemas da modernidade e a possibilidade de sua superação. Com o panorama da *Teoria do agir comunicativo* fica mais claro o que Habermas quis dizer quando afirmou, em um famoso texto, que a modernidade é um projeto inacabado¹²⁶.

Habermas, como temos visto, é um grande antagonista de todas as vertentes de pensamento niilista e derrotista, que veem a modernidade simplesmente como um grande fracasso e perdem de captar o seu lado positivo. Nessas correntes se inclui tanto o pós-modernismo de Lyotard, o desconstrucionismo de Derrida, o irracionalismo de Nietzsche e Heidegger e até mesmo, com ressalvas, o pessimismo adornoiano. Sendo a modernidade um dos principais temas de Habermas, a grande questão para ele é percebermos que, apesar de seus problemas, a modernidade é um projeto que ainda está por ser completo e não há nada que indique que aquilo que por vezes é chamado de “promessas da modernidade” (igualdade, liberdade, fraternidade, justiça, etc.) tenha ido por água abaixo¹²⁷.

O filósofo alemão é, dessa maneira, um dedicado entusiasta disso que se entende por modernidade, pois, a seu ver, há ainda *dimensões progressistas presentes no projeto moderno*, que devem ser desenvolvidas em direção à emancipação. A sua aposta é que o curso da civilização capitalista pode ser corrigido e a sociedade reformada, e Habermas alega ter a chave exata para concretizar isso: a razão comunicativa.

Ora, é só esse tipo de razão que se alicerça na relação, livre de violência ou coação, voltada ao entendimento entre falantes e ouvintes que pode fazer frente à ofensiva da razão instrumental. Infelizmente, como Habermas alega em várias de suas obras – mas mais especificamente em *O discurso filosófico da modernidade* – a maioria dos grandes filósofos da modernidade não percebeu, não compreendeu, ou não deu a devida atenção a esta forma libertária de racionalidade, o que, deste ponto de vista, o deixa bastante solitário dentro do espectro da filosofia. Mas isso não o faz perder a perspectiva de que a interação comunicativa é elemento basilar para compreendermos e melhorarmos a sociedade.

O importante é que, com a crise da primeira geração dos críticos de Frankfurt e o descrédito do marxismo, Habermas enxerga na ação e na razão comunicativa talvez a

¹²⁶ HABERMAS, Jürgen. “La modernidad, un proyecto incompleto”. In: FOSTER, Hal (Org.). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.

¹²⁷ “Creio que ao invés de abandonar a modernidade e seu projeto como uma causa perdida, deveríamos aprender com os erros destes programas extravagantes que têm tratado de negar a modernidade”. *Idem*, p. 32.

última esperança a partir da qual se poderá terminar o programa da modernidade. Nesse sentido – o da crença na razão como solução para os impasses da sociedade – Habermas é um autêntico iluminista.

1.7 Habermas e o marxismo

Como temos visto, Habermas não defende a ideia de que é necessária uma revolução socialista para que valores como democracia justa ou liberdade sejam materializados. Isso, por óbvio, é um fato que por si só já o afasta consideravelmente da tradição marxista. Mas, na verdade, há na obra habermasiana diversos outros aspectos que demonstram as sensíveis divergências entre a sua leitura dos tempos modernos e aquela inspirada pelo pensamento de Marx.

É sabido que em certo ponto de sua carreira intelectual, mais precisamente em meados dos anos 70, Habermas tentou apresentar as suas ideias em processo de maturação como uma reconstrução do materialismo histórico. A ideia geral de *Para a reconstrução do materialismo histórico* era identificar os déficits analíticos do marxismo e proceder a uma renovação crítica que restaurasse o seu potencial. Fica claro para os leitores de Habermas, no entanto, que uma reconstrução do marxismo é uma expressão um tanto imprecisa para denominar a sua empreitada teórica, uma vez que o sistema filosófico habermasiano, ao tentar reparar a tradição marxista, terminou por arquitetar um corpo teórico que ganhou autonomia e que no fim das contas pouco tem a ver com a interpretação de Marx sobre o capitalismo (Lucia Aragão sugere que a relação de Habermas com Marx pode ser resumida em três pontos: *defesa, reconstrução e recurso secundário*¹²⁸).

A nosso ver, entender como Habermas se relacionou com a filosofia da práxis é uma maneira de se jogar luz na compreensão dele acerca do capitalismo contemporâneo e, conseqüentemente, da sociedade como um todo. Seria interessante, então, reservar alguns parágrafos para analisar, ainda que de modo inevitavelmente superficial, como o frankfurtiano tratou a herança de Marx.

Um primeiro tema que podemos selecionar como essencial no acerto de contas de Habermas com Marx é a crítica, que o primeiro faz ao segundo, da questão do

¹²⁸ ARAGÃO, L. *obra citada*, 2002, p. 130.

trabalho. Esta é uma problemática que se desdobra em várias obras de Habermas e já aparece em *Técnica e ciência como ideologia*. Vejamos que nesse escrito, a partir da dupla conceitual trabalho e interação, o autor ataca Marx a partir da alegação de que este se equivoca ao atribuir ao *trabalho* a dimensão principal da sociabilidade humana, posto que essa estratégia teórica marxiana deixa de lado todo o espectro daquilo que Habermas chama de *interação*. Ocorre então, que Marx, com a categoria do trabalho no foco de sua lente, dá centralidade exatamente ao agir instrumental, ou seja, à transformação técnica da natureza, o que contamina sua teoria desde seus fundamentos. O agir comunicativo, portanto, ou não teria um espaço privilegiado na teoria marxiana, ou estaria misturado com o agir instrumental em uma unidade indistinguível. Como argumenta o autor de *O discurso filosófico da modernidade*, o marxismo se situa dentro do “paradigma da produção”, que só consegue explicar o trabalho, mas não a interação¹²⁹.

Habermas argumenta também, que, se Marx concedeu tamanha importância ao trabalho no processo de constituição do gênero humano, isso se manifestou também na sua teoria da história, em que, interpreta Habermas, na dialética das forças produtivas e relações de produção, as rédeas do movimento da história são guiadas pelas primeiras, o que indicaria que as relações sociais e de propriedade constituiriam um fenômeno secundário que só se desenvolveria a reboque do progresso técnico-científico. Dessa maneira, Marx padeceria de certo utopismo tecnológico que atribuiria ao desenvolvimento das forças produtivas um caráter libertário em si, em independência das relações de produção.

Segundo o olhar habermasiano, a análise de Marx

permaneceu restrita a fenômenos limitados pelo horizonte da sociedade do trabalho. Com a escolha desse paradigma, um conceito estreito de *práxis* passa a predominar, e assim o trabalho industrial e o desenvolvimento de forças produtivas técnicas assumem, *a priori*, um papel claramente emancipador. As formas organizacionais derivadas da concentração da força de trabalho nas fábricas devem formar, simultaneamente, a infraestrutura para a união solidária, a conscientização e a atividade revolucionária da força produtiva.¹³⁰

¹²⁹ HABERMAS, Jürgen. *obra citada*, 2002, p. 117 e ss.

¹³⁰ HABERMAS, Jürgen. “A revolução e a necessidade de revisão na esquerda – o que significa o socialismo hoje?”. In: BLACKBURN, Robin (Org.). *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992b, p. 56.

Há no argumento de Habermas uma premissa não explicitada: a de que o conceito de trabalho em Marx diz respeito à mera *técnica* e nada além disso, ou seja, de que trabalho é somente a transformação instrumental da natureza que fornece os recursos materiais para a reprodução da vida humana.

Pois bem, se aceitarmos essa premissa, a mensagem geral é de que o pecado de Marx teria sido ignorar que a interação – que estabelece a relação dos homens *entre eles* e não somente *entre eles e a natureza* (como o trabalho) – é absolutamente importante para apreender a dinâmica da sociedade. Uma visão de mundo que exclua da análise essa dimensão da ação comunicativa ou a subordine à instrumentalidade do trabalho inevitavelmente recairá em uma unilateralidade problemática.

Para Habermas, a interpretação adequada é aquela que nem, por um lado, se esquece da dimensão da interação comunicativa, nem, por outro, vincula esta ao trabalho, mas que entende que trabalho e interação (ou agir instrumental e agir comunicativo) são esferas autônomas que seguem lógicas próprias. Essa tese é desenvolvida em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, onde o autor, além de tentar fundamentar sua visão contra a centralidade do trabalho a partir de um ponto de vista ontogenético, que afirma que é precisamente a linguagem enquanto comunicação o que distingue a espécie humana, busca também demonstrar a evolução paralela do saber técnico-científico e das formas de consciência prático-moral.

Com essa ideia de que a humanidade se desenvolve por dois caminhos diferenciados, Habermas tenta complementar a narrativa marxiana (que só teria visto o processo de progressão das forças produtivas) com um esquema de explicação do desenvolvimento “moral-cognitivo” referente ao reconhecimento intersubjetivo e à integração social. Para isso, o filósofo se vale das teorias de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg com o intuito de demonstrar que as sociedades aprendem também no nível do agir comunicativo. O resultado disso é o surgimento de uma maneira de se explicar a evolução social por meio de um dualismo que habita no trato autônomo de uma dinâmica das necessidades de reprodução material da sociedade, de um lado, e de uma lógica das necessidades de reprodução simbólico-cultural, de outro¹³¹.

¹³¹ “A resposta que gostaria de propor soa assim: o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em reação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas, ao fazê-lo seguem *uma lógica própria*”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1983, p. 128. Grifo do autor.

É claro que ao se rejeitar uma categoria tão importante para a filosofia da práxis como a de trabalho, pouco do edifício teórico marxiano continuará se sustentando. Ora, a primeira consequência direta da leitura de Habermas é que o conflito de classes entre capitalistas e trabalhadores perde sua relevância. De fato, o filósofo de Frankfurt sublinha em diversos momentos que o operariado foi integrado ao capitalismo, de modo que não pode ser visto como um portador da semente da mudança social. Com a emergência do *Welfare State* e seus benefícios concedidos à classe trabalhadora a luta de classes estaria pacificada, tendo sido, pelo menos em parte, resolvida. Desse modo, não haveria nenhum sentido em se entender, ao modo marxista, o proletariado como um sujeito histórico. Recordemo-nos que Habermas coloca em prática essa reflexão: na sua teoria da colonização, como exposto acima, as patologias da modernidade são frutos de processos alheios à exploração do trabalho. Consequentemente, não há uma classe social mais propícia a enfrentá-las.

A liberdade, em Habermas, é desvinculada da atividade produtiva do homem e da divisão social que dela é feita. Em seu sistema de pensamento, como temos visto, a emancipação “não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco”¹³². É no agir comunicativo, e não no agir instrumental, que se põem as possibilidades de contraposição às formas de reificação e dominação não captadas por Marx. Isso explica claramente a sua posição de que a resolução das mazelas da modernidade prescindem de uma transformação social radical.

Outra crítica que Habermas dirige a Marx, mas que é ligada ao que argumentamos acima, é o fato de que a análise deste está danificada por ter concebido as sociedades como totalidades, em uma concepção holística que advém de Hegel. A visão que Marx tem da sociedade concebe esta como um organismo unitário que, ainda que cindido em classes, mantém uma lógica organizativa única, que o autor d’*O capital* identificou na crítica da economia política. A questão é que desse modo a teoria ficaria refém desse modelo que parte de uma base econômica que condiciona uma superestrutura ideológica. E a economia não pode ser vista como o fundamento, ou melhor, como Marx disse, a anatomia da sociabilidade, pois, como expusemos anteriormente, a economia na teoria habermasiana é apenas um subsistema que, ao lado do Estado, se contrapõe ao mundo da vida.

¹³² HABERMAS, Jürgen. *obra citada*, 2002, p. 119.

Ao monismo marxista que se pauta por uma imagem de unidade contraditória de sociedade, Habermas oferece a sua concepção de sociedade em dois níveis, sistema e mundo da vida, que seguem racionalidades diferentes. Para Habermas, após o fim do capitalismo liberal no segundo pós-guerra, é equívoco afirmar que a economia é um fator determinante na sociedade, por isso alega que o seu modelo dual, que não implica uma dependência de uma esfera social em relação à outra (ou, em termos marxistas, da superestrutura em relação à base), é mais adequado à análise das sociedades contemporâneas.

A conclusão geral, então, é basicamente aquela mesma que já aparecia em 1968 no texto *Técnica e ciência como ideologia*: Marx acertou na compreensão de seu tempo, mas, como o capitalismo mudou sua cara na primeira metade do século XX, a filosofia da práxis não está apta a explicar a sociedade. É necessário, diz Habermas, repensar as condições da democracia, as possibilidades do Estado de direito, as novas formas de ideologia e as condições para um fortalecimento da esfera pública como espaço de participação, assuntos que o marxismo teria desprezado ou subordinado à efetivação da revolução socialista.

Isso nos faz entender com grande precisão a direção política que o filósofo frankfurtiano dá àquilo que pretende ser a atualização da teoria crítica. Com facilidade se enxerga que na *Teoria da ação comunicativa* pouco sobra do espírito do materialismo histórico, mas isso é porque os objetivos que Habermas se põe já estão bastante distantes das metas teóricas e políticas dos marxistas. Sua preocupação é outra:

Eu não mais acredito que um sistema econômico diferenciado pode ser transformado por dentro de acordo com a simples receita da autogestão dos trabalhadores. O problema parece ser principalmente o de como as capacidades de auto-organização podem ser suficientemente desenvolvidas em esferas públicas autônomas para os processos de formação de decisão a partir de um mundo da vida orientado por valores de uso para refrear os imperativos sistêmicos da economia e do aparato estatal, e trazer ambos os subsistemas guiados por meios ao controle dos imperativos do mundo da vida.¹³³

Este projeto político é o problema que subjaz a teoria jurídica de Habermas. É sobre isso que discorreremos no próximo capítulo.

¹³³ HABERMAS, J. *obra citada*, 1992, p. 183. Vale citar também que em outro texto, comentando os impasses da esquerda, Habermas assevera que os intelectuais críticos “precisam adaptar as ideias socialistas à autocrítica radical-reformista de uma sociedade capitalista, que se desenvolveu no sentido de uma democracia de massas, baseada no Estado de direito e no *welfare state*, com suas forças e também suas riquezas”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1992b, p. 70.

Capítulo 2 – Direito e Política na teoria de Habermas

Ao final dos anos 80 e início da década de 90, o pensamento habermasiano enveredou para a área da teoria política e do direito e seu foco passou a dar atenção especial a como normas jurídicas e instituições conformam a realidade social. Essa passagem culminou com a publicação de *Direito e democracia: entre facticidade e validade (Faktizität und Geltung)* em 1992, em que o autor ordenou uma longa e elaborada teoria jurídico-política voltada a complementar o seu edifício filosófico.

É válido perguntar se houve nesses anos alguma espécie de guinada política que fez os estudos de Habermas transitarem de registros eminentemente filosóficos (com pitadas de sociologia) para escritos políticos sobre temas como o Estado, o direito, a esfera pública, etc. No entanto, é fácil perceber que noções e implicações políticas sempre estiveram inscritas nos seus trabalhos. Basta ver que uma de suas primeiras e mais influentes obras é *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962, na qual o autor alemão já demonstrava seu interesse por questões políticas.

Nesse livro, Habermas relata um processo de emergência e decadência daquilo que foi chamado de *esfera pública (Öffentlichkeit, em alemão)*. A esfera pública, segundo o autor, surgiu em decorrência da consolidação da sociedade burguesa, na qual, destruídos os privilégios políticos da aristocracia, a igualdade jurídica dos cidadãos e a generalização dos direitos civis, como a liberdade de expressão e associação, permitiu a materialização de um domínio público no qual as pessoas poderiam se comunicar e debater livremente. Assim, nesse espaço, constituído, em um primeiro momento, por clubes, salões e cafés, se proporcionava condições para que os indivíduos privados se reunissem para discutir assuntos que julgavam relevantes (em geral relacionados à arte, à música, à literatura, etc.).

Esse ambiente social de interação se destacava por algumas características: a participação nos fóruns de discussão era voluntária, sendo que eles eram sempre abertos a quem quer que desejasse tomar parte; não havia desigualdade entre os participantes (havia uma pressuposição de equidade de *status* que fazia que ali os homens se encontrassem como iguais); por fim, havia uma relativa independência em relação à economia e à política, de modo que quem estava presente na esfera pública não o fazia para obter alguma vantagem econômica pessoal, mas para, em associação com outros indivíduos, debater livremente acerca de temas comuns.

A esfera pública brota inicialmente como um lugar de debate artístico-literário, porém, aos poucos, vai sendo encharcada pela política. Nela se forma a opinião pública, que gradualmente vai adquirindo a função de ser uma porta-voz do interesse comum, contraindo conotações políticas ao configurar um mecanismo de colocar o Estado sob controle democrático e validar a legitimidade das ações governamentais, ao cotejá-las com aquilo que os cidadãos unidos entendem como interesse de todos. Em seu período de ascensão, a esfera pública burguesa representa um espaço aberto e transparente de debate racional, e a vontade coletivamente constituída torna-se um parâmetro de mensuração da validade do aparelho estatal, forçando, por meio de um patrulhamento crítico, este a atuar a favor de todos os cidadãos, sem vantagens específicas a qualquer parcela social.

A *Öffentlichkeit*, atuando como uma mediação entre o Estado e o espaço privado (família, propriedade, individualidade), carrega em si o potencial de ser a genuína representante dos interesses comuns da população. Habermas a caracteriza da seguinte maneira:

A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social¹³⁴.

Contudo, Habermas, nessa obra, tenta demonstrar que essa ideia de uma esfera pública burguesa inclusiva, universalmente acessível, transparente e igualitária, na qual os homens se engajam em discussões racionais na busca pelo bem comum, carrega um forte viés ideológico¹³⁵. Isso porque esse fórum de discussão pública, tal como idealizado, jamais chegou a se concretizar plenamente e, se o foi, valeu tão somente para uma pequena parcela da população, aquela de homens proprietários e escolarizados. O que acontecia na realidade é que a parte da população formada por mulheres, pobres e pessoas sem escolaridade se encontrava excluída da esfera pública. Em outras palavras, aqueles que eram marginalizados e gozavam de pouco poder na

¹³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 42.

¹³⁵ *Idem*, p. 110 e ss.

esfera da sociedade civil (basicamente mulheres e trabalhadores) não tomavam parte na esfera pública.

Logo, seria uma falácia atribuir a essa esfera pública burguesa a capacidade de falar por todo o povo quando a maioria dele se via impedido de participar dela. Na verdade, a opinião “pública” nela formulada não passava da opinião de alguns poucos burgueses que tinham os meios necessários para comparecer como participantes – e nisso consistia seu caráter ideológico, pois ela possibilitava que os interesses da parcela poderosa da sociedade tomasse a aparência de interesse geral. Assim, essa esfera pública, como quase tudo na sociedade burguesa, não excluía os sujeitos por princípio (pois qualquer um que tivesse propriedade e educação, além de ser homem, poderia frequentá-la), mas os impedia na prática. Ela impunha limitações não políticas, mas, sobretudo, econômicas para a participação dos cidadãos.

Outra questão, mais central ainda, que preocupa Habermas é a decadência da esfera pública. Por mais que se reconheça que a esfera pública nunca se materializou como um espaço democrático, é necessário perceber que com o desenvolvimento da economia capitalista e do estado burocrático, ela afastou-se cada vez mais daquilo que almejava ser; é isso que se quer dizer com decadência. No final do século XIX e início do século XX, a economia capitalista e o Estado começam a se interpenetrar de maneira tal que os limites entre a sociedade civil e o aparelho estatal ficam cada vez mais difíceis de serem enxergados.

Somente esta dialética de uma socialização do Estado que se impõe, simultaneamente com a estatização progressiva da sociedade, é que pouco a pouco destrói a base da esfera pública burguesa: – a separação entre Estado e sociedade, Entre ambos e, ao mesmo tempo, a partir de ambos, surge uma esfera social repolitizada, que escapa à distinção entre ‘público’ e ‘privado’.¹³⁶

Nesse contexto, os meios de comunicação tornam-se negócios operados pelas grandes corporações, fazendo com que o espaço público de discussão se torne um espaço de propaganda voltada a fortalecer os lucros de proprietários privados. A mídia de massa passa a se voltar para consumidores aptos a comprar seus produtos e para forjar uma opinião pública acrítica e antidemocrática que é usurpada do seu elemento mais essencial, o debate público racional.

¹³⁶ *Idem*, p. 170.

Em poucas palavras, a esfera pública passa a ser um espaço de *manipulação* dos cidadãos. Ela não mais configura um espaço de potencial democracia e esclarecimento onde os cidadãos desenvolvem em conjunto um comportamento crítico. Pelo contrário, a função que a esfera pública passa a realizar é a de conformar os indivíduos à sociedade tal como ela é e adequar as pessoas a certas ideias e visões de mundo, valendo-se, para isso, da propaganda, da moldagem de opiniões e da fabricação de consenso. Em vez de gerar cidadãos participativos que interveem na construção da coisa pública, a *Öffentlichkeit* burguesa decadente volta-se muito mais a criar pessoas dóceis e servis que se adaptem facilmente ao *status quo*, facilitando aquilo que Gramsci chamou de hegemonia das classes dominantes.

Como se percebe, o cenário desenhado por Habermas é problemático e preocupante, e alguns autores, como William Outhwaite, não deixam de ver certa proximidade entre esta visão e aquela de Adorno e Horkheimer apresentada em *Dialética do esclarecimento*, particularmente no tema da indústria cultural. Todavia, há em Habermas algo que de certo modo atenua esse diagnóstico das contradições da sociedade burguesa, que é a sua crença que existem possibilidades de saída desta situação. Para o autor de *Mudança estrutural*, a ideia de uma esfera pública inclusiva, democrática e libertária, como esboçada pelo liberalismo, não deve ser jogada fora. Na verdade, ela tem utilidade se continuar a servir como um objetivo a ser alcançado, o que se daria pela transformação da realidade no sentido de retirar os entraves para que ela venha a existir de acordo com seu potencial original.

Destarte, Habermas, ainda que faça críticas à esfera pública como ideologia, entende que ela não se resume nisso, pois a concepção de esfera pública pode ainda ser tomada como o centro de um ideal de democracia, portando uma importância política que não se esgota na sua existência “decadente”. Isso porque ela se mostra justamente como o espaço que permite a formação de uma opinião pública a partir da interação social racional entre os indivíduos. Para o autor alemão, ela é um elemento de interesse, pois ele ainda vê nela uma porta que pode ser aberta em direção a valores como liberdade, equidade, autonomia, etc. E esse ideal, embora com contornos diferentes (principalmente no que concerne a uma redução do peso dado ao diagnóstico da esfera pública como *locus* de dominação), continua em pé, como veremos, na teoria jurídico-política apresentada por Habermas em *Direito e democracia*.

2.1 O lugar do direito no contexto da teoria do agir comunicativo

A *Teoria do agir comunicativo* de Habermas, como vimos no primeiro capítulo, após extensos debates acerca de temas como a linguagem, a modernização, os diferentes tipos de razão, etc., atinge seu auge na leitura habermasiana da sociedade em dois níveis, sistema e mundo da vida, ponto a partir do qual o autor aponta para a existência da colonização sistêmica do mundo da vida, que comparece como um fenômeno social que atua como fonte geral das patologias da contemporaneidade.

Como resposta às mazelas sociais geradas pela intromissão da racionalidade sistêmica (também chamada de funcionalista) nos espaços a princípio reservados para a razão comunicativa, o filósofo alemão tem uma intuição firme: tanto o sistema quanto o mundo da vida são partes imprescindíveis da sociedade, logo, uma sociedade saudável deve estabelecer um equilíbrio entre as duas esferas, harmonizando-as de modo a evitar que os imperativos do lucro e da burocratização penetrem nos espaços comunicativos de reprodução cultural e ideológica. Essa saída assinalada no segundo volume da *Teoria do agir comunicativo*, todavia, deixa ainda aberta a questão de *como* se conseguiria estabelecer esse balanço. Ela apenas aponta uma direção, mas não diz como se chega ao destino, dando poucas dicas sobre quais são as determinações necessárias para materializar essa intuição, por isso, nessa obra, a resposta de Habermas ainda está incompleta.

É justamente na tentativa de completar a procura de um mecanismo apto a por fim à colonização do mundo da vida e às patologias da modernidade que a filosofia do direito surge como um assunto sólido no pensamento habermasiano. Ou seja, o estudo do direito e da política é um lugar ao qual Habermas chegou de modo mais ou menos natural a partir das inquietações de sua produção filosófica. Isso significa não só que o direito e a política têm um lugar específico que se encaixa bem na teoria social do autor alemão, mas também que eles só fazem sentido e só podem ser explicados tendo por base toda a perspectiva sociológica e filosófica que Habermas desenhou nas suas obras anteriores¹³⁷.

¹³⁷ Com efeito, David Rasmussen diz que *Direito e democracia* é uma obra que condensa e faz referência às principais temáticas presentes no pensamento de Habermas, seu conteúdo embarca da questão da legitimidade e validade esboçada em *Conhecimento e interesse* e *Crise de legitimação no capitalismo tardio* até o acerto de contas filosófico apresentado em *O discurso filosófico da modernidade*. RASMUSSEN, David. "How is valid law possible?". In: DEFLEM, Mathieu (Ed.). *Habermas, modernity and law*. London: Sage Publications, 1996, p. 42.

“A teoria do agir comunicativo concede um valor posicional central à categoria do direito”¹³⁸, comenta Habermas. A razão disso é que, na sua visão, é o direito o elemento-chave que fará a ligação entre sistema e mundo da vida. Ele está encarregado precisamente de ser o articulador entre as duas esferas sociais por meio da transmissão de reivindicações e informações do mundo da vida em direção aos mecanismos de reprodução material da sociedade, o que faria um contrapeso à colonização. Como explica o nosso autor:

O código do direito não mantém contato apenas com o *medium* da linguagem coloquial ordinária pela qual passam as realizações de entendimento, socialmente integradoras, do mundo da vida; ele também traz mensagens dessa procedência para uma forma na qual o mundo da vida se torna compreensível para os códigos especiais da administração, dirigida pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro. Nesta medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida.¹³⁹

O direito figura, dessa maneira, como uma correia de transmissão entre mundo da vida e sistema, ou, como Habermas disse, como um meio (*medium*) entre um poder comunicativamente elaborado e o poder administrativo¹⁴⁰. Isso porque ele está presente ao mesmo tempo tanto no sistema como no mundo da vida. Se, de um lado ele é capaz, em companhia dos meios de direção dinheiro e poder, de atuar na direção da integração sistêmica; de outro, ele auxilia a integração social ao transportar impulsos advindos da ação comunicativa para o sistema, que só fala o idioma da ação instrumental¹⁴¹.

Daí que para Habermas o direito tem uma dupla face: uma enquanto instrumento, um meio que, dentro do sistema, auxilia na reprodução material da sociedade, afastado do controle democrático; e outra enquanto instituição que encorpa

¹³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade, vol.1*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010, p. 24.

¹³⁹ *Idem*, p. 112.

¹⁴⁰ *Idem*, p. 190.

¹⁴¹ Marcos Nobre elucidava com clareza este ponto: “Para Habermas, o direito é a instância mediadora entre sistema e mundo da vida. Para ele, o direito desempenha uma função de ‘charneira’, de articulação (à maneira de uma dobradiça) entre mundo da vida e sistema. De um lado, o direito desempenha funções sistêmicas tanto quanto o dinheiro ou o poder administrativo e, por essa razão, é um *medium* [meio] como eles. Mas é ao mesmo tempo um *medium* especial: ele tem a capacidade de traduzir em termos de dinheiro e poder administrativo (ou seja, em termos instrumentais) os influxos comunicativos. Dinheiro e poder são surdos à linguagem cotidiana e dispõem de códigos altamente especializados e funcionais. Para que seja possível dirigi-los em um sentido determinado, é preciso que o direito traduza as pretensões comunicativas cotidianas nos termos especializados de cada um desses *media* sistêmicos”. NOBRE, Marcos. “Introdução”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 26-27.

as regras sociais atribuídas por uma sociedade a ela mesma a partir das interações no mundo da vida (dependente do poder comunicativo e da deliberação coletiva, portanto). É essa última faceta que o filósofo de Frankfurt entende que deve ser fortalecida, já que é ela que é capaz de promover a integração social e a reação contra os males da colonização.

Rapidamente se percebe que o papel dado por Habermas ao fenômeno jurídico no plano mais geral de seu pensamento não permite que se o entenda como um mero apêndice da teoria da ação comunicativa. Para além de simples complementos, o direito e a política figuram como uma espécie de responsáveis pela resolução dos problemas sociais apontados por Habermas, o que é uma enorme carga. Para o filósofo, o direito é o *locus* privilegiado do agir comunicativo, ou seja, ele é o grande veículo de uma racionalidade não instrumental, além de ser “garantidor da democracia, da liberdade e da interação igualitária entre os sujeitos e os grupos sociais”¹⁴². Em suma, não é pouca coisa que está em jogo quando Habermas discorre sobre temas jurídico-políticos.

Veremos mais adiante como a potência emancipatória do direito é inteiramente dependente da sua legitimação democrática nos termos de uma teoria do discurso. Entretanto, o que interessa salientar nesse momento é que Habermas vê nele algo essencialmente *transformador*, o que, em larga medida, o distancia da visão cético-crítica que o marxismo tem sobre as instituições jurídicas. Com um olhar otimista, a teoria habermasiana aposta pesadamente na dimensão progressista e no papel civilizatório do direito, na ideia de que esse pode ser um legítimo condutor da democratização da sociedade – interpretação essa que alivia, conseqüentemente, a noção de que ele pode ser também um instrumento de dominação¹⁴³. Deste ponto de vista, como coloca Luiz Repa, “é estruturalmente possível modificar politicamente, por meio da esfera pública e do direito, ou seja, no contexto de um Estado de direito (*Rechtsstaat*) democrático, as relações entre mundo da vida e sistema”¹⁴⁴.

Vale notar que essa visão sobre o direito que Habermas expõe em *Direito e democracia* difere de modo notável da leitura que o autor alemão fazia do fenômeno jurídico na *Teoria do agir comunicativo*. Na sua obra de 1981, Habermas não via o

¹⁴² MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.

¹⁴³ “Jürgen Habermas impõe-se como referência incontornável a todos que subscrevem a tese da função civilizatória do direito”. MAIA, Antonio Cavalcanti. *Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008, p. 8.

¹⁴⁴ REPA, Luiz Sérgio. “Direito e teoria da ação comunicativa”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008b, p. 68.

fenômeno jurídico como um possível instrumento de democratização, mas tão somente o seu aspecto sistêmico, qual seja, como uma força da ação instrumental. Embora não tenha sido abordado a fundo nesse trabalho, é conhecido o seu diagnóstico acerca dos problemas da “juridificação” como um tipo especial de colonização do mundo da vida, pela qual as relações sociais são formalizadas juridicamente, ou seja, burocratizadas¹⁴⁵. Isso mostra que é só no começo dos anos 90 que Habermas passa a teorizar o, por assim dizer, “lado positivo” do direito.

Encaminhando este tema, a grande questão para Habermas é que o direito pode ser o portador de um impulso de integração por meio da *solidariedade*, uma vez que ele, quando legítimo, deve derivar, em última instância, do agir comunicativo dos cidadãos. Se, por um lado, temos o dinheiro e o poder como princípios de provedores de coesão social (estes funcionando junto ao sistema), de outro lado, a integração social deve também se basear no sentimento de solidariedade entre as pessoas e grupos sociais, sendo que esta solidariedade só pode ser cultivada em um contexto do mundo da vida. Dessa maneira, o direito, como correia de transmissão entre mundo da vida e sistema, pode fundamentar a estabilização social em um sentido contra a colonização. Segundo o autor

As sociedades modernas mantêm sua coesão mediante o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade; *solidariedade* talvez não seja aqui uma palavra demasiado grande para referir-se à ação comunicativa cotidiana, às rotinas do entendimento, à orientação tácita por valores e normas, às discussões mais ou menos argumentativas que se produzem no espaço público. [...] Ao insistir no sentido radical de nossa Constituição democrática, ao recordar a suposição de uma associação de membros livres e iguais de uma comunidade jurídica que regulam sua convivência mediante normas que eles mesmos se impõem, não faço senão dirigir de novo o olhar para esse terceiro recurso, que também se vê ameaçado em nossas sociedades, sobre uma solidariedade conservada em estruturas jurídicas que há de se regenerar a partir de contextos do mundo da vida que se mantenham medianamente intactos. Também meus trabalhos teóricos têm como ponto de fuga o imperativo de criar relações dignas do homem nas quais possa estabelecer-se um equilíbrio suportável e admissível entre dinheiro, poder e solidariedade.¹⁴⁶

Essa declaração dada por Habermas em uma entrevista é da maior importância, pois ali o filósofo explicita claramente o lugar do direito na sua obra; trata-se de uma instância que promove a unidade social por meio da solidariedade prevenindo a

¹⁴⁵ CF. HABERMAS, J. *obra citada*, 2012b, p. 639 e ss.

¹⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. *Más allá del estado nacional*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 119. Grifos do autor.

sociedade do risco de se desintegrar. Aqui, o problema que Habermas está tentando resolver é aquele tipicamente hobbesiano: como é que uma sociedade complexa, plural, com indivíduos diferenciados e desligados de uma tradição unificadora, pode manter-se coesa? Como fazer para que tudo não acabe em uma guerra de todos contra todos? Para o frankfurtiano, coerente com as formulações de sua teoria social, está claro que “a sociedade tem que ser integrada, *em última instância*, através do agir comunicativo”¹⁴⁷, mas, além disso, é pela formação de um Estado de direito democrático e aberto à multiplicidade de vozes que se pode evitar que a ordem social se estilhaça.

De acordo com Habermas,

Dessa compreensão democrática, resulta por via normativa a exigência de um deslocamento dos pesos que se aplicam a cada um dos elementos na relação entre os três recursos a partir dos quais as sociedades modernas satisfazem sua carência de integração e direcionamento, a saber: o dinheiro, o poder administrativo e a solidariedade. As implicações normativas são evidentes: o poder socialmente integrativo da solidariedade, que não se pode mais tirar apenas das fontes da ação comunicativa, precisa desdobrar-se sobre opiniões públicas autônomas e amplamente espalhadas, e sobre procedimentos institucionalizados por via jurídico-estatal para a formação democrática da opinião e da vontade; além disso, ele precisa também ser capaz de afirmar-se e contrapor-se aos dois outros poderes, ou seja, ao dinheiro e ao poder administrativo.¹⁴⁸

Seguindo esta reflexão, temos que na teoria habermasiana o direito se revela como um instrumento que, se legitimamente estatuído, é o agente de democratização radical das sociedades capitalistas contemporâneas, já que ele tomaria conteúdos elaborados em uma situação de discurso isenta de dominação ou coerção, na qual os indivíduos, reunidos por uma esfera pública, teriam posições iguais e onde só reinaria o melhor argumento, e os institucionalizaria para a sociedade como um todo. O poder administrativo, como diz Habermas, não deve reproduzir-se a si mesmo, mas deve estar ancorado no poder comunicativo, e sem as instituições do Estado de direito isso simplesmente não poderia ser realizado.

A teoria jurídico-política de Habermas deve ser vista, portanto, como um corpo teórico que completa e avança temas desbravados pelo autor na *Teoria do agir comunicativo*, desenvolvendo respostas práticas que se encontravam ausentes dos seus questionamentos filosóficos acerca da razão comunicativa e da ética do discurso.

¹⁴⁷ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 45. Grifos do autor.

¹⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b, p. 281.

Parece-nos que as palavras de Lucia Aragão exprimem bem a relação entre a obra jurídica e a produção sociológica e filosófica de Habermas:

Se [...] tentarmos unir sua teoria do agir comunicativo com sua filosofia do direito, poderemos tirar uma série de consequências. Em primeiro lugar, o direito e a sociedade civil aparecem como aquelas instâncias-ponte, que possibilitam a introdução da ação comunicativa (desenvolvida nas esferas do mundo da vida, a saber, no plano da cultura, da sociedade e da personalidade) no domínio do sistema, tanto no seu complexo jurídico quanto político. A incorporação da ação comunicativa em tais instituições tem por objetivo democratizá-las, pois todo o seu funcionamento deverá ser pautado agora pelas regras dos discursos práticos. Ao mesmo tempo possibilitará sua aproximação do mundo social, com seus valores culturais e normativos que precisam ser levados em conta. Essa manobra vai permitir não somente deter a uma colonização do mundo da vida, pressentida no diagnóstico das patologias, pelos elementos sistêmicos, mas também reverter o predomínio da razão funcionalista especialmente no âmbito da política, que perderia, assim sua dimensão de luta pelo poder, e se transformaria em promotora dos direitos, da solidariedade, da liberdade.¹⁴⁹

Sinteticamente, é a possibilidade de um direito emancipador, como um *locus* livre do poder econômico e das desigualdades sociais capaz de acender a faísca da democratização de toda a realidade, o que Habermas tem em vista.

2.2 A tensão entre facticidade e validade

O projeto do autor de *Direito e democracia* é ambicioso. Pode-se dizer que Habermas procura fazer uma reelaboração da temática do contrato social a partir da discussão da legitimidade das instituições do Estado de direito, tendo como centro a questão de quais são as condições para tornar factível o debate racional de assuntos públicos e a tomada de decisões democrática¹⁵⁰. Já no subtítulo da obra esse plano se expressa na dupla conceitual em que Habermas se apoiará ao longo do livro: facticidade e validade.

Facticidade se refere aqui à força coercitiva e obrigatória que as leis e normas jurídicas, como reguladoras do convívio social, têm sobre os cidadãos. Ora, todo direito posto tem poder impositivo, que aqueles indivíduos que estão a ele submetidos são forçados a obedecer, sob o risco de sofrerem sanções caso não o façam. É

¹⁴⁹ ARAGÃO, L. *obra citada*, 2002, p. 228-229.

¹⁵⁰ OUTHWAITE, W. *obra citada*, p. 134.

principalmente com base nesta característica que as regras jurídicas garantem sua eficácia e recebem observância.

Contudo, a facticidade de uma lei não basta. Para serem respeitadas, normas e regras jurídicas necessitam ter também *validade*, ou seja, uma legitimidade democrática que se expressa na expectativa de que elas sejam validamente produzidas (que elas tenham passado por uma criação legislativa racional que responda à vontade de todos, de modo a garantir que ela satisfaça aos interesses daqueles que a obedecem). Essa legitimidade, um assunto clássico de teoria política, é entendida como a existência de motivos razoáveis para que as pessoas respeitem determinada lei¹⁵¹.

Habermas apresenta esse par de conceitos para afirmar que o direito moderno carrega uma tensão estrutural entre esses dois polos, a facticidade e a validade. É certo que toda ordem jurídica depende, de um lado, de autoridade sobre os sujeitos e, de outro, de legitimidade que garanta sua aceitabilidade¹⁵², mas a questão não é só essa. O problema é que estes dois momentos constitutivos do direito podem facilmente se desencontrar ou até mesmo se antagonizar, gerando desequilíbrios. Basta pensar que um Estado de direito que repouse somente sobre a força coercitiva e que deixe de ter respaldo em uma validade democrática pode com facilidade se tornar uma arma de opressão (e nesse caso, por faltar o reconhecimento racional de sua existência por parte dos sujeitos, se esvairia a sua função de integração social). Alternativamente, se uma lei só conta com legitimidade e não com a facticidade que a garante, ela está sujeita a ser desrespeitada por indivíduos que estejam agindo estrategicamente na busca de fins particulares sem consideração pelo interesse geral (e, desse modo, ela se reduziria a uma mera sugestão “moral” despida de caráter mandatório, que as pessoas poderiam acatar ou não, de acordo com a conveniência).

Assim, Habermas se preocupa em sublinhar que, para a compreensão da política, não basta entendermos apenas a positividade das leis, ou apenas os motivos normativos que poderiam fundamentá-las. Aliás, o unilateralismo da análise, que pende ora para um

¹⁵¹ “A validade social de normas do direito é determinada pelo grau em que consegue se impor, ou seja, pela possível aceitação fática no círculo dos membros do direito [de uma comunidade jurídica]. Ao contrário da validade convencional dos usos e costumes, o direito normatizado não se apoia sobre a facticidade de formas de vida consuetudinária e tradicionais, e sim sobre a facticidade artificial da ameaça de sanções definidas conforme o direito e que possam ser impostas pelo tribunal”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 50.

¹⁵² “No modo de validade do direito, a facticidade da *imposição* do direito pelo Estado interliga-se com a força de um processo de *normatização* do direito, que tem a pretensão de ser racional, por garantir a liberdade e fundar a legitimidade”. *Idem*, p. 48.

lado, ora para outro, é um grande problema das teorias jurídicas atuais. O essencial, para ele, é capturar as relações colocadas entre esses dois elementos.

No primeiro capítulo de *Direito e democracia*, Habermas argumenta que a tensão entre facticidade e validade presente no direito e na política se encontra também em uma pluralidade de domínios, como na linguagem, além de, mesmo no campo jurídico, se desdobrar de maneiras diferentes. Para ele, dentro do funcionamento da linguagem, no processo de entendimento, existe sempre uma articulação entre facticidade e validade que se expressa na idealização contida em uma pretensão de validade criticável e a sua aceitabilidade racional por um auditório de participantes. Na sequência ele tenta demonstrar que, se a referida tensão é verdadeira para a teoria dos atos de fala, ela também tem repercussões sociais e, logo, pode ser transportada para a análise da sociedade também¹⁵³. Porém, o que realmente importa é que a perspectiva deste conflito vai acompanhar as suas reflexões na maior parte do livro; ela serve como uma espécie de lente pela qual o filósofo examina os temas jurídico-políticos.

Estamos de encontro com um velho problema da teoria política moderna: um sistema político deve, simultaneamente, manter a ordem pela imposição, prevenindo que os indivíduos se destruam em conflitos, e ser racionalmente fundamentado. Pois bem, a concepção de que o poder de coação do Estado deve contar com a autorização por parte dos cidadãos pode ser encontrada em diversos autores de filosofia política. É em Immanuel Kant e em seu conceito de legalidade, no entanto, que Habermas busca ajuda para desdobrar esse tópico. Para Kant, a força do direito se justifica na medida em que ela é usada para se alcançar a liberdade, de modo que a violência da coerção é válida quando tem por objetivo negar algo que estava negando a liberdade. Desse ponto de vista, a coercitividade não está em contraposição à liberdade, como pode parecer à primeira vista, mas a seu serviço, e, assim, torna-se razoável dizer que “normas do direito são, ao mesmo tempo e sob aspectos diferentes, leis da coerção e leis da liberdade”¹⁵⁴. Trata-se, nesse sentido, de apresentar as duas faces de uma moeda que

¹⁵³ “Habermas supõe que essa tensão entre facticidade e validade que habita o coração da linguagem afeta igualmente a ordem social. Essa hipótese está contida na crença de que as ideias derivadas da teoria dos atos de fala estão embutidas nos pressupostos da prática comunicativa cotidiana. Se isso é verdade, as idealizações implícitas na linguagem, a força ilocucionária vinculante dos atos de fala, estão ‘inscríticas na coordenação dos planos de ação de diferentes atores’. Em certo sentido, a tese que Habermas está aqui levantando, essencial para a estrutura argumentativa do livro, é que o que é verdadeiro para a linguagem, assim interpretada, é verdadeiro para a sociedade”. RASMUSSEN, D. *obra citada*, p. 24.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 49.

mostra, de um lado, os indivíduos como destinatários do direito e, de outro, como seus autores.

Caso essa intuição kantiana correspondesse à realidade, Habermas não teria muito com o que se preocupar. As coisas se complicam, entretanto, por causa do fato de que a separação entre facticidade e validade é um elemento que está inscrito nas raízes da política moderna. Segundo o filósofo, é com o advento da sociedade burguesa que surge essa tensão entre legalidade e legitimidade. Pois, em sociedades pré-capitalistas, a validade do direito esteve sempre amarrada a algum fundamento normativo, sobretudo à religião ou à tradição; facticidade e validade se encontravam coladas uma na outra, conectadas principalmente pela autoridade sagrada. O caso é outro nas sociedades modernas, em que a lei impessoal se impõe a partir do Estado, em independência da aceitação dela por parte dos indivíduos, o que faz que a “facticidade artificial” do direito deva buscar uma fundamentação fora de si mesma.

A perda de uma eticidade compartilhada nas sociedades modernas, que são plurais e permitem a convivência de diversos modos de vida em um mesmo espaço político, faz com que não seja mais permitido recorrer à tradição ou à religião (Habermas as chama de “garantias metasociais”) para alicerçar a legitimidade da ordem jurídica¹⁵⁵. “Partimos do fato de que as garantias metasociais do sagrado caíram, as quais tinham tornado possível a força de ligação ambivalente de instituições arcaicas e, assim, uma ligação entre facticidade e validade, na própria dimensão da validade”¹⁵⁶. Logo, em uma formação social secularizada e desencantada que não conta com o peso dos costumes e das tradições, a carga da legitimação deve ser transferida para alguma outra instância que faça a reconexão entre facticidade e validade e, assim, assegure a integração social dos “mundos da vida diferenciados”. Mas o que poderia assumir esse papel?

A resposta oferecida pelo filósofo de Frankfurt é que a legitimação do direito deve ser buscada em procedimento de legislação democrático que tenha fundamento último na união dos cidadãos em busca do bem comum, por meio não do agir estratégico, mas do comunicativo. Diz Habermas que “essa união característica entre coerção fática e validade da legitimidade [...] exige um processo de legislação no qual

¹⁵⁵ “Como integrar socialmente mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanizados, uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes?”. *Idem*, p. 46.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 47.

os cidadãos não estão permitidos participar na condição de sujeitos orientados apenas pelo sucesso”¹⁵⁷. Nesse raciocínio o Estado de direito tem de estar conectado à formação da vontade geral:

O conceito do direito moderno – que intensifica e, ao mesmo tempo, operacionaliza a tensão entre facticidade e validade na área do comportamento – absorve o *pensamento democrático*, desenvolvido por Kant e Rousseau, segundo o qual a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da “vontade unida e consciente de todos” os cidadãos livres e iguais.¹⁵⁸

Nessa altura do livro, o que Habermas quer dizer é que o estabelecimento de um processo democrático de legislação apoiado na ação comunicativa é uma maneira de fazer com que as normas impostas pelo Estado sejam revestidas de validade. Dessa reflexão ele monta uma imagem bastante importante para a compreensão de sua teoria da democracia, a ideia de que a resolução da tensão entre facticidade e validade implica fazer com que os *autores* das normas jurídicas sejam também os seus *destinatários*. Em suas palavras, “sem um respaldo religioso ou metafísico, o direito coercitivo, talhado conforme o comportamento legal, só consegue garantir sua força integradora se a totalidade dos *destinatários* singulares das normas jurídicas puder considerar-se *autora* racional dessas normas”¹⁵⁹.

Se a ordem jurídico-política tem a legitimidade assentada no discurso e na ação comunicativa de entendimento entre os cidadãos, isso significa que “cada cidadão, enquanto sujeito capaz de falar e agir e enquanto participante desse discurso, deve ser capaz de examinar se uma determinada norma pode receber o assentimento de todos ou não, se é efetivamente válida ou não”¹⁶⁰. Os membros de uma comunidade jurídica devem ter a liberdade de supor “que eles mesmos, numa formação livre da opinião e da vontade política, autorizariam as regras às quais eles estão submetidos como destinatários”¹⁶¹.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 53. Nessa citação a tradução portuguesa foi ligeiramente modificada, com base na edição de língua inglesa, para uma melhor compreensão da frase do autor. Ver HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory on law and democracy*. Cambridge: MIT Press, 1996b, p. 32.

¹⁵⁸ *Idem, ibidem*. Grifos do autor.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 54. Grifo nosso.

¹⁶⁰ SEGATTO, Antonio Ianni. “A tensão entre facticidade e validade”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 50.

¹⁶¹ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 59-60.

Habermas apresenta uma solução para a união entre facticidade e validade que é generosamente democrática. Na sua visão, o único modo de, nas sociedades contemporâneas, fazer com que o direito mereça respeito por parte dos indivíduos é fazer com que estes estejam por trás de sua produção, participando de sua criação a partir de seus próprios juízos. Isso removeria o véu de estranhamento que faz com que as leis e normas jurídicas tenham uma existência autônoma que funciona pelas costas dos cidadãos, independentemente de seus interesses. No modelo habermasiano, o universo do Estado de direito se diluiria na sociedade.

O que está por trás da compreensão política e jurídica de Habermas é a influência da noção kantiana de *autonomia*. Autonomia, em Kant (e em Habermas), carrega a imagem de sujeitos que se autorregulam racionalmente e, a partir de uma decisão livre, impõem a si mesmos as regras que desejam seguir, sem qualquer dependência em relação a fatores externos. Nesse sentido, a democracia constitui a situação em que é excluída a heteronomia, ou seja, a sujeição a regras externas e estranhas que não correspondem à vontade cidadã. Por isso a figura que melhor expressa a autonomia, no universo da política e do direito, é a de unidade autor/destinatário.

Como vemos, o sentido da democracia em Habermas gravita em torno da dissolução da tensão entre facticidade e validade. O que ele almeja é consolidar a noção de que só pode ser democrática uma situação em que todas as normas do Estado de direito estejam atreladas a uma produção legítima através da esfera pública, com participação irrestrita dos cidadãos. Com isso, a ordem jurídica não estaria afastada da sociedade, mas constituiria um genuíno instrumento de autocompreensão e autorregulação, além de fortalecer a coesão social (que, em sociedades complexas, está em risco em todo momento). Como sintetiza Alysson Mascaro “retirá-lo [o direito] de seu encastelamento técnico – judiciário e legislativo – e devolvê-lo a um jogo dialético com a sociedade, nisso reside a nova compreensão habermasiana”¹⁶².

No segundo capítulo de *Direito e democracia*, Habermas ensaia uma crítica a correntes da filosofia e sociologia jurídica que não conseguem apreender a dinâmica colocada entre facticidade e validade. Nesse ponto, ele intenta demonstrar que não é possível elaborar uma compreensão certa do direito se ele é considerado como puro

¹⁶² MASCARO, A. *obra citada*, p. 369.

instrumento de coerção, sem uma orientação normativa que forneça legitimidade, nem se se o avalia apenas a partir de um ponto de vista ético que tenta sublinhar a necessidade da validade, deixando de lado o momento da facticidade. O combate é, portanto, direcionado em duas frentes, sendo a primeira focalizada na sociologia sistêmica de Niklas Luhmann e a segunda na filosofia da justiça de John Rawls. Contra essas duas perspectivas, Habermas apresenta uma síntese própria que com o auxílio de Weber e Parsons se dispõe a contornar as dificuldades dos outros dois autores.

O primeiro argumento apresentado por Habermas se dirige, em geral, contra teorias objetivistas que descrevem o direito como um mecanismo social que funciona autonomamente, à revelia de uma fundamentação democrática. Antes de chegar a Luhmann, porém, o autor diz que essa concepção já pode ser vista em Karl Marx, para quem “a sociedade burguesa transforma-se num sistema que domina anonimamente, sem levar em conta as intenções dos indivíduos, obedecendo apenas à sua lógica e submetendo a sociedade global aos imperativos econômicos”¹⁶³.

Após descrever o que chama de “funcionalismo marxista”¹⁶⁴, Habermas parte para a análise crítica da teoria sistêmica luhmanniana. A teoria sociológica deste, como se sabe, tem como princípio a visão da sociedade dividida em diversos subsistemas sociais (a economia, a política, o direito, etc.) independentes que se alimentam a si mesmos – são, para usarmos um termo mais exato, *autopoiéticos*. A realidade é, pois, uma coleção descentrada de mônadas autorreferentes que circundam umas às outras. Nesse sentido, o direito, sendo um desses subsistemas, existe como se fosse uma máquina que opera sozinha, sem contato com outras esferas sociais, e que, por consequência, retira a legitimidade de si próprio. Em Luhmann, o sistema jurídico se encontra fechado para qualquer tipo de ligação externa, seja com a política, com a moral, ou com qualquer outro tipo de fundamentação.

Por esse motivo, conforme as palavras de Habermas, a perspectiva luhmanniana “neutraliza, através de uma descrição objetivista, o fenômeno da validade do direito”¹⁶⁵. Este, como um sistema que dirige a si mesmo, só pode aspirar à legitimidade se ela já estiver embutida no seu interior, o que faz com que Luhmann aniquile o problema da

¹⁶³ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 68. Na sequência, Habermas afirma que “o olhar rigorosamente objetivador de Marx [...] encara os mecanismos de socialização a partir de fora, e perante o qual se desfaz toda a integração social que se dá através de valores, normas e processos de entendimento, inclusive a própria integração social que passa pelo direito”. *Idem*, p. 70.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 72.

normatividade. “Não há um *input* que o sistema jurídico receba na forma de legitimações: o próprio processo político, a esfera pública e a cultura política formam mundos circundantes, cujas linguagens o sistema jurídico não entende”¹⁶⁶.

Dessa maneira, o papel do direito na reflexão luhmanniana se reduz ao de uma técnica instrumental de redução da complexidade social por meio da “estabilização de expectativas”:

O direito é entendido aqui somente sob o ponto de vista funcional da estabilização de expectativas de comportamento. Em sociedades funcionalmente diferenciadas, ele se especializa em generalizar consensualmente expectativas na dimensão temporal, social e objetiva, permitindo uma solução de conflitos contingentes, de acordo com o seguinte código: lícito, ilícito.¹⁶⁷

Luhmann, em um estilo positivista, faz com que a ordem jurídica seja impermeabilizada contra questões valorativas, de modo que problemas sobre, por exemplo, em que sentido o direito se relaciona à democracia ou à justiça não possam ser colocados. “Do ângulo sociológico alienante, o direito, que se retirou para um sistema autopoietico, é despido de todas as conotações normativas, que se referiam, em última instância, à auto-organização de uma comunidade de direito”¹⁶⁸.

É óbvio que a leitura defendida por Luhmann é diretamente oposta ao entendimento de Habermas sobre a política e o direito. Ora, a teoria habermasiana tem por centro a ideia de que o sistema deve ser interligado ao mundo da vida por meio do direito, e Luhmann nega isso frontalmente, já que no seu pensamento só há espaço para subsistemas e não para mundos da vida. Logo, “não se supõe mais que as normas e os atos jurídicos possam ser processos de entendimento motivados racionalmente no interior de uma associação de membros do direito”¹⁶⁹. O pensamento luhmanniano vê o direito como poder ou força, mas se esquece de perguntar com que fim, ou a favor de quem esse poder funciona.

O argumento de Habermas é o mesmo, só que com vetor oposto, quando tematiza a filosofia política do teórico liberal John Rawls. O pensador estadunidense ficou muito conhecido pela sua teoria da justiça, na qual tenta elaborar uma concepção

¹⁶⁶ *Idem*, p. 77.

¹⁶⁷ *Idem*, p. 72.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 76.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 75.

de justiça que se baseia no inter-relacionamento entre moralidade individual e instituições justas. A justiça, a seu ver, deve se entendida como equidade, repousando sobre um procedimento de avaliação imparcial de questões morais. Rawls desdobra isso por meio da reelaboração de um modelo de contrato social estruturado sobre a ficção da “posição original”, uma situação hipotética na qual os participantes submetem-se a um “véu da ignorância” que os faria desconhecer a sua posição social no interior de uma sociedade futura, e que, portanto, os permitiria decidir o que é e o que não é justo.

Habermas, anota que a filosofia de Rawls “apoia-se numa ‘teoria fraca do bem’, a fim de mostrar que instituições justas poderiam criar condições sob as quais é do interesse de todos perseguir os próprios planos de vida sob as mesmas condições que permitem a outras pessoas concretizar seus planos de vida”¹⁷⁰. O edifício teórico rawlsiano concede pouco peso à força coercitiva do direito na construção da justiça e peso demasiado às instituições justas, resultando na oferta de uma teoria normativa sobre o que é justo que não consegue ser ancorada adequadamente na facticidade da ordem jurídica.

O julgamento que Habermas faz dessa teoria é rigoroso:

[Rawls] desconhece o aspecto da sanção do Estado, a qual liga externamente o direito coercitivo ao comportamento de seus destinatários – o que não acontece com a moral, que pode apelar apenas ao sentido de justiça. Mesmo assim, ele não consegue esclarecer a relação entre direito positivo e justiça política. Rawls concentra-se em questões de legitimidade do direito, sem tematizar a forma do direito enquanto tal, e com isso, a *dimensão institucional* do direito. O que é específico na validade do direito, a tensão entre facticidade e validade inerente ao próprio direito, não entra em seu campo da visão. Por isso também, a dimensão externa entre a pretensão de legitimidade do direito e a da facticidade social é captada de modo reduzido.¹⁷¹

Sinteticamente, o que acontece é que falta em Rawls justamente aquilo que sobra em Luhmann, a preocupação com o caráter fático-coercitivo do direito. Esse déficit faz com que sua teoria se desenvolva tão somente em um nível normativo, do dever-ser.

A posição habermasiana nesse debate é, claro, a de fixar um ponto arquimédico entre os dois autores discutidos acima a fim de chegar a uma atitude que leve em conta tanto a facticidade quanto a validade da ordem jurídica. Para fundamentar sua interpretação ele se vale das lições de Weber e Parsons.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 85.

¹⁷¹ *Idem*, p. 92-93. Grifos do autor.

O complicado procedimento que Habermas faz para demonstrar a sua opinião é, abreviadamente, o que segue. Primeiro ele parte da tese weberiana da secularização para argumentar que se, de um lado, o processo de racionalização social levou ao extermínio das garantias metassociais da ordem jurídico-política, vedando que esta fosse legitimada por meio da religião ou da tradição, de outro, ele não pôs fim à necessidade de uma validação não instrumental dessa mesma ordem. Como o próprio autor assevera,

Nessa perspectiva, revela-se que a positivação do direito e a consequente diferenciação entre direito e moral são o resultado de um processo de racionalização, o qual, mesmo destruindo as garantias metassociais da ordem jurídica, não faz desaparecer o momento de indisponibilidade contido na pretensão de legitimidade do direito.¹⁷²

Com o diagnóstico weberiano pode-se dizer, portanto, que a carga legitimadora do sistema jurídico em um nível pós-convencional de fundamentação deve ser transferida para algum embasamento secular. O problema é que Weber acredita que esta força legitimadora não metafísica é dependente da dominação política de homens sobre homens¹⁷³, o que faz com que perca de vista o caráter integrador do direito, a dimensão que não se reduz à dominação. Habermas adverte para esse problema da visão weberiana quando afirma que nela “o direito entra a tal ponto num nexo funcional com a dominação burocrática da instituição estatal racional, que a *função socialmente integradora, própria do direito*, não é levada na devida conta”¹⁷⁴. O clássico sociólogo alemão não realiza a conexão entre o Estado de direito e a formação democrática da vontade, mas tão somente entre aquele e a dominação política, o que pode redundar em aberturas elitistas na sua teoria.

É claro que Habermas não aceita a posição de Weber e, por isso, busca em Parsons e Durkheim, um auxílio para sublinhar a importância da função sóciointegrativa do direito. Parsons, segundo o autor de *Direito e democracia*, não perde de vista a função própria do direito, que é a de garantir a solidariedade social, e, portanto, pode ajudar com a noção de que o direito moderno é “uma correia de transmissão abstrata e obrigatória, através da qual é possível passar solidariedade para as condições anônimas

¹⁷² *Idem*, p. 100.

¹⁷³ “Weber pensa que as ordens legais não são legítimas enquanto se apoiarem apenas na suposição de tal assentimento racionalmente obtido: é preciso que haja também uma ‘imposição – e docilidade – na base de uma dominação de homens sobre homens, tida como legítima”. *Idem*, p. 101.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 102.

e sistemicamente mediadas de uma sociedade complexa”¹⁷⁵. É daqui que Habermas deriva a sua ideia do direito como mediador entre mundo da vida e sistema, o que só é possível com a substituição da dominação presente em Weber pela formação da vontade democrática.

Todo esse debate entre facticidade e validade encaminha o modo que Habermas apresenta sua teoria jurídico-política no resto do livro. Como pudemos examinar, seu projeto gira em torno da ideia de que o Estado de direito pode ser ancorado em um controle democrático por parte dos cidadãos. É esta concepção que ele tenta detalhar por meio de uma série de debates de teoria política, sendo que o principal destes é o que envolve o tema da legitimidade.

2.3 A legitimação procedimental do direito

Há pouca dúvida – e acerca disso existe certo consenso entre os comentadores de Habermas (Finlayson, Outhwaite, Rasmussen) – sobre o fato de que se pudéssemos resumir em uma frase o objetivo geral da longa e complexa obra que é *Direito e democracia* ela seria algo como “de que maneira é possível criar uma ordem jurídico-política legítima?”. De fato, a questão da legitimidade (ou seja, aquilo que caracteriza que um dado poder tem razões para ser obedecido), como tentamos mostrar nos tópicos anteriores, é um assunto que habita o coração da filosofia política de Jürgen Habermas. E, embora ele exponha todo seu pensamento nos termos da dupla facticidade e validade, é sempre esta última que recebe atenção privilegiada (afinal é muito mais crucial para o debate que ele está fazendo demonstrar as peculiaridades de uma legitimidade democrática do direito do que tentar evidenciar que o direito deve ser posto e imposto por uma força coatora).

A preocupação com esse tema já se revelava em alguns estudos preliminares de teoria política que Habermas produziu antes de *Direito e democracia*, principalmente em um conjunto de palestras que ele ministrou, conhecidas como *Tanner Lectures*, que vieram a ser transcritas posteriormente. A primeira dessas aulas tem um título significativo de “Como é possível a legitimidade através da legalidade?”¹⁷⁶ e nela o

¹⁷⁵ *Idem*, p. 107.

¹⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 193 e ss.

filósofo procura mostrar que é necessário que as formas de legalidades modernas tenham por trás delas uma orientação normativa, fundada na moral.

A relação entre direito e moral delineada nas *Tanner Lectures* é, em um momento ulterior, alterada por Habermas, de modo que ela não é vista da mesma maneira em *Direito e democracia*. Mas, ainda assim, ali se encontram presentes intuições que permaneceriam constantes nas suas reflexões. Uma delas é a crítica ao modelo positivista de legitimidade. Habermas rechaça toda concepção teórica que entenda que a validade de uma ordem jurídica possa ser derivada automaticamente da legalidade, como o é para Hans Kelsen ou para Max Weber. Debatendo a visão deste último sobre teoria política, Habermas diz que Weber, por defender um ponto de vista formalista, segundo o qual o que garante a racionalidade do direito é a sua qualidade formal neutra e impessoal¹⁷⁷, erra por desvincular a positividade da lei de uma normatividade externa a ela. Ora, o que faz a leitura habermasiana divergir da weberiana é que enquanto para a última o direito só pode ser considerado racional enquanto forma que se autolegitima em independência de conteúdos materiais, para a primeira há na própria estrutura interna do direito uma exigência de que ele se lastreie em uma instância que não seja ele mesmo, de modo que uma autovalidação está fora de questão. Daí o autor conclui que

Se as qualidades formais do direito são encontráveis na dimensão dos processos institucionalizados juridicamente, e se esses processos regulam discursos jurídicos que, por seu turno, são permeáveis a argumentações morais, então pode-se adotar a seguinte hipótese: a legitimidade pode ser obtida através da legalidade na medida em que os processos para a produção de normas jurídicas são racionais no sentido de uma razão prático-moral procedimental.¹⁷⁸

E continua, logo em seguida, avisando que

A legalidade só pode produzir legitimidade, na medida em que a ordem jurídica reagir à necessidade de fundamentação resultante da positividade do direito, a saber, na medida em que forem institucionalizados processos de decisão jurídica permeáveis a discursos morais.¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Idem*, p. 197.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 203.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 216.

Como vimos, o ponto de partida de Habermas para tratar o tema da legitimação é sempre a ideia, incansavelmente enfatizada por ele, de que as sociedades modernas não dispõem de uma eticidade unificadora que as mantenham coesas, como a religião, por exemplo. Ao contrário de formações sociais pré-modernas a sociedade capitalista se caracteriza pela admissão da convivência de uma pluralidade de formas de vida, que variam em suas concepções de mundo e que frequentemente têm interesses divergentes, o que as faz entrar em conflito. Assim, é óbvio que com a perda de um *ethos* compartilhado a legitimidade da ordem política e jurídica já não pode recorrer a imagens cosmológicas ou sagradas para manter-se em pé, seu fundamento deve imprescindivelmente ser outro¹⁸⁰.

Muitos pensadores, principalmente da linha do positivismo jurídico, responderam a isso dizendo que basta a ordem jurídica assumir a forma de um direito imparcial, livre de conteúdo moral, para ser válida. Habermas discorda dessa visão por acreditar que a legalidade posta está umbilicalmente vinculada a valores como justiça e democracia, de modo que não aceita esta cisão colocada pelo positivismo. Para o filósofo alemão, só há um elemento capaz de conectar o direito positivo com a legitimidade: o seu *processo democrático de criação*¹⁸¹. É pensando nisso que Habermas assevera, em uma frase esclarecedora que, em sua concepção,

não é a forma do direito, enquanto tal, que legitima o exercício do poder político, e sim, a ligação com o direito legitimamente estatuído. E, no nível pós-tradicional de justificação, *só vale como legítimo o direito que conseguiu aceitação racional por parte de todos os cidadãos, numa formação discursiva da opinião e da vontade*.¹⁸²

É nesse momento que o filósofo de Frankfurt expõe diretamente o que diferencia a sua teoria jurídica das outras: para ele a legitimidade só pode emanar de *um processo participativo pelo qual os cidadãos constroem, por meio do discurso, uma vontade coletiva*. Em outras palavras, toda a ideia de legitimidade em Habermas está pautada na

¹⁸⁰ “Onde se fundamenta a legitimidade de regras que podem ser modificadas a qualquer momento pelo legislador político? Esta pergunta se torna angustiante em sociedades pluralistas, nas quais as próprias éticas coletivamente impositivas e as cosmovisões se desintegraram e onde a moral pós-tradicional da consciência, que entrou em seu lugar, não oferece mais uma base capaz de substituir o direito natural, antes fundado na religião e na metafísica”. *Idem*, p. 308.

¹⁸¹ “o processo democrático de criação do direito constitui a única fonte pós-metafísica da legitimidade”. *Idem, ibidem*.

¹⁸² HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 172. Nessa citação foi trocada a expressão “membros do direito” da tradução brasileira por “cidadãos”, pelo fato de que esta última parece expressar melhor o que o autor quis dizer. Grifo nosso.

existência de um procedimento através do qual os cidadãos deliberam acerca de seus interesses, resolvendo suas divergências e formando uma decisão pública racional, já que pautada em uma situação de discurso (em que, portanto, não há violência ou coação e os participantes estão livres para debater seguindo apenas a força do melhor argumento). É só com a noção desse procedimento democrático de ampla participação que se completa o entendimento habermasiano sobre a legitimação do Estado de direito.

Aqui está delineada de forma mais precisa o que o autor alemão entende quando fala em ancorar o direito no poder comunicativo; trata-se de estabelecer a base da ordem jurídico-estatal em processos de interação comunicativa voltados ao entendimento mútuo que sirvam como um crivo feito pelos cidadãos para deliberar o que deve e o que não deve ser o direito. Com isso, os membros de uma comunidade jurídica não estariam mais submetidos ao império de uma lei que somente atende aos interesses do mercado ou das parcelas mais poderosas da sociedade: seria quebrado o descompasso entre o direito posto e a sua formação democrática, ou, se quisermos, entre facticidade e validade.

Assim, se o problema inicial de Habermas era saber como derivar a legitimidade da legalidade, aqui ele nos dá uma solução: essa derivação ocorre, como anotou Luiz Moreira, “à medida que a legalidade é ao mesmo tempo, criação e reflexo da produção discursiva da opinião e da vontade dos membros de uma dada comunidade jurídica”¹⁸³. É o que o filósofo nos confirma quando diz que “o direito não consegue o seu sentido normativo pleno *per se* através de sua *forma*, ou através de seu *conteúdo* moral dado *a priori*, mas através de um *procedimento* que instaura o direito, gerando legitimidade”¹⁸⁴.

Uma das vantagens que Habermas vê em uma compreensão procedimentalista da política e do direito é que ela serve como uma garantia de um processo democrático de formação da vontade, sendo que ela baseia sua especificidade precisamente no modo em que essa formação ocorre¹⁸⁵. Ora, o que mais importa nesta concepção é a *existência*

¹⁸³ MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 161.

¹⁸⁴ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 172. Grifos do autor.

¹⁸⁵ “Para Habermas, esse procedimento de legitimação deve ser configurado de tal forma que os cidadãos possam fazer um amplo uso de suas liberdades comunicativas para resolverem seus conflitos de interesses, suas divergências de valores, e as questões de justiça básica e assim por diante. A ideia básica é a de que a formação política da vontade deve adquirir um caráter discursivo: que ela surja do livre fluxo de temas e contribuições, informações e razões, de modo que os resultados obtidos conforme o procedimento tenham a seu favor a pretensão (falibilista) de serem mais ou menos racionais”. WERLE, Denilson; SOARES, Mauro. “Política e direito: a questão da legitimidade do poder político no Estado

de um processo de deliberação participativa e não propriamente a deliberação em si, pois trata-se de estabelecer um modo pelo qual uma decisão democrática possa ser feita, em independência do que venha a consistir essa decisão. A força do procedimentalismo, para Habermas, é que ele não se preocupa exatamente em dizer como uma sociedade democrática deve ser (ele não propaga uma visão deontológica, portanto), mas apenas em apontar para certas condições mínimas que devem ser asseguradas para que uma vontade racional e justa seja edificada.

Se assim é, pode-se perceber que uma consequência imediata da ideia de legitimação por meio do procedimento é que ela é avessa a determinações normativas, ou de conteúdo, na construção política da vontade. O argumento aqui é que, se o Estado de direito deve ser entendido como um instrumento de autodeterminação da sociedade, a maneira mais adequada de se alcançar esse objetivo é fazendo com que as deliberações que envolvam a busca de um entendimento comum não sejam condicionadas previamente por algum tipo de conteúdo. O que importa, acima de tudo, é o *procedimento* pelo qual se chega ao consenso (pois é nele que se incorpora a razão comunicativa); pouco interessa qual é o resultado atingido¹⁸⁶.

Em síntese, a noção procedimentalista habermasiana proíbe que se vincule a legitimidade da ordem a algum conteúdo predeterminado, pois a validade democrática está contida no próprio processo de deliberação e não no produto dele. Isso quer dizer que Habermas, ao contrário, por exemplo, do feminismo, que vincula a sua noção de justiça ao fim da opressão da mulher, ou do conservadorismo, que entende que a boa sociedade é aquela que protege a família e a propriedade, não conecta seu ideal de democracia a nenhum tipo de orientação conteudística, pois o que o interessa é delinear as *condições* em que os sujeitos possam dialogar e escolher em conjunto o que é uma vida boa.

Para o autor de *Direito e democracia* o que fundamenta esta posição é que existe uma pressuposição de racionalidade inscrita no procedimento. Afinal, argumenta Habermas, se foi garantido que todos os participantes tiveram suas opiniões escutadas e debatidas com sinceridade em um ambiente de igualdade livre de coerção ou violência,

Democrático de Direito”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 134.

¹⁸⁶ Conforme Luiz Repa “o que é importante para Habermas agora não é tanto o resultado desse processo, isto é, o consenso ou o dissenso, mas justamente as condições e as regras que todos precisam supor para que seja possível obter um consenso. É nessas condições e nessas regras, nesses procedimentos da argumentação, que está o cerne da racionalidade comunicativa”. REPA, L. *obra citada*, 2008, p. 172.

deriva-se logicamente daí que o produto final da deliberação é necessariamente racional e legítimo, uma vez que ninguém aceitaria uma decisão que lhe fosse prejudicial ou que não fosse razoável. Por isso é que, nas próprias palavras do pensador alemão, “o processo democrático institucionaliza discursos e negociações com auxílio de formas de comunicação, as quais devem fundamentar a *suposição de racionalidade para todos os resultados obtidos conforme o processo*”¹⁸⁷. Ou seja,

o processo democrático, que possibilita a livre flutuação de temas e de contribuições, de informações e de argumentos, assegura um caráter discursivo à formação política da vontade, fundamentando, deste modo, a suposição falibilista de que os resultados obtidos de acordo com esse procedimento são mais ou menos racionais.¹⁸⁸

Em outro momento, o autor observa que

Todos deveriam poder esperar dos procedimentos institucionalizados da formação de opinião e vontade democráticas, que esses processos de comunicação pública fossem fundamentalmente considerados racionais e eficazes. Sua racionalidade apoia-se no sentido normativo dos procedimentos democráticos, que devem assegurar que todas as questões socialmente relevantes possam ser elaboradas de maneira inteligente e fundamentada, criando soluções que sejam do interesse simétrico de todos – com igual atenção para cada um deles e para cada uma das formas de vida dessa sociedade.¹⁸⁹

Traduzindo: a noção de democracia de Habermas se esquia de questões contedísticas e coloca um sinal de igualdade entre procedimento e razão, derivando a legitimação do direito a um processo estritamente formal –, o que, diga-se de passagem, é bastante curioso para uma teoria cujo um dos pontos de partida é justamente a denúncia das fraquezas das concepções políticas formalistas.

Completando este quadro sobre a o procedimentalismo habermasiano, Luiz Roberto Gomes, em uma ótima sinopse do pensamento do autor alemão, afirma que

No modelo democrático de deliberação política, a participação dos cidadãos centra-se na formação racional da vontade política. Dessa forma, a legitimidade da ação política desloca-se do modelo inscrito na representação de uma “vontade geral” predeterminada para o modelo de “deliberação” oriundo do processo racional de formação da vontade dos cidadãos. Assim, as decisões políticas só se tornam legítimas quando são examinadas e aceitas

¹⁸⁷ HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 27.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 308.

¹⁸⁹ HABERMAS, J. *obra citada*, 1992b, p. 62-63.

racionalmente pelos cidadãos, e não porque representariam a “vontade” de uma suposta maioria.¹⁹⁰

Não é de outro lugar senão do processo de discussão empreendido pelos cidadãos nos moldes do agir comunicativo e da teoria dos atos de fala que nasce o que Habermas chama de poder comunicativo. Talvez seja interessante esclarecermos o que significa esse conceito.

Poder comunicativo é, para Habermas, um tipo de poder que surge da interação comunicativa, linguisticamente mediada, exercida pelos cidadãos em uma situação de discurso, na qual, livre de coerção, os indivíduos fazem uso de suas liberdades comunicativas para produzir uma vontade geral genuína. O poder comunicativo, destarte, não é algo que se possa criar individualmente, ou até mesmo que se possa possuir, ele é algo que tem sua gênese na comunhão dos homens e só nessa forma intersubjetiva pode existir.

Nesse ponto, Habermas se deixa influenciar por Hannah Arendt, que sugere que “o poder surge entre os homens quando agem em conjunto, desaparecendo tão logo eles se espalham”¹⁹¹. De fato, Arendt faz em sua obra uma conhecida distinção entre poder e violência segundo a qual que esta corresponderia ao uso instrumental de outros indivíduos em benefício próprio (configurando um sintoma de dominação política), enquanto aquele estaria ligado à ação comum consensual de uma comunidade política. “Para Hannah Arendt, o fenômeno básico do poder não é, como para Max Weber, a chance de impor, no âmbito de uma relação social, a sua própria vontade contra vontades opostas, e sim, o potencial de uma *vontade comum* formada numa comunicação não coagida”¹⁹².

A contribuição arendtiana se encaixa com perfeição à ideia que Habermas está tentando passar: a de que há uma força política que existe em potência e que se concretiza apenas na ação em conjunto dos sujeitos, uma ação em que estes não se enxergam uns aos outros como meios, mas se pautam pelo entendimento e pelo bem

¹⁹⁰ GOMES, Luiz Roberto. “Ação comunicativa, democracia e política”. In: BORGES, Bento Itamar; GOMES, Luiz Roberto; JESUS, Osvaldo Freitas de (Orgs.). *Direito e democracia em Habermas: pressupostos e temas em debate*. São Paulo: Xamã, 2010, p. 98.

¹⁹¹ ARENDT, Hannah. *apud* HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 186-187.

¹⁹² *Idem, ibidem*. Em outra ocasião, Habermas já havia ressaltado que, em Arendt “o fenômeno fundamental do poder não consiste na instrumentalização de uma vontade alheia para os próprios fins, mas na formação de uma vontade comum, numa comunicação orientada para o entendimento recíproco”. HABERMAS, Jürgen. “O conceito de poder de Hannah Arendt”. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1993, p. 101.

comum. “O entendimento recíproco daqueles que deliberam entre si com vistas a uma ação comum [...] significa o poder, na medida em que este repousa sobre a persuasão e, portanto, naquela imposição singularmente não impositiva através das quais as intuições se concretizam”¹⁹³.

Munido desta noção, Habermas esclarece tecendo ligeiras referências a Kant:

Tal poder comunicativo só pode formar-se em esferas públicas, surgindo de estruturas da intersubjetividade intacta de uma comunicação não deformada. Ele surge em lugares onde há uma formação da opinião e da vontade, a qual, junto com a liberdade comunicativa que permite a cada um “fazer uso público de sua razão em todos os sentidos”, faz valer a produtividade de um “modo de pensar mais amplo”. Este tem por característica “que cada um atém o seu juízo ao juízo de outros possíveis, e se coloca no lugar de cada um dos outros”.¹⁹⁴

O poder comunicativo está em tensão com o poder administrativo, que corresponde basicamente ao aparelho estatal e sua máquina burocrática, responsável pela imposição das leis. Como exposto acima, para Habermas não se trata de escolher um em favor do outro, mas de estabelecer uma relação saudável entre os dois, fazendo com que o Estado tenha sempre uma referência última no poder comunicativo que emana do mundo da vida. O motivo da necessidade dessa ligação é que o poder comunicativo, não obstante seja a fonte da legitimidade, não tem força nem os meios necessários para colocar em prática o que decide, por isso depende do poder administrativo para fazê-lo. Conforme diz Habermas “só quem dispõe de poder administrativo pode ‘atuar’”¹⁹⁵.

Isso quer dizer que os dois tipos de poderes se complementam, em uma configuração em que um pensa e o outro faz. O que não pode acontecer, para o filósofo, é que o aparelho estatal opere em função de uma vontade alheia àquela criada comunicativamente. Afinal, “se o poder da administração do Estado, constituído conforme o direito, não estiver apoiado num poder comunicativo normatizador, a fonte de justiça, da qual o direito extrai a sua legitimidade, secará”¹⁹⁶.

¹⁹³ *Idem*, p. 102.

¹⁹⁴ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 187.

¹⁹⁵ HABERMAS, J. *obra citada*, 1998, p. 107.

¹⁹⁶ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 186.

Conforme se aprofunda no sistema de pensamento habermasiano percebe-se que boa parte da energia do autor é dirigida a demonstrar que as suas noções de democracia e de formação de uma vontade geral cidadã são devedoras, em última instância, do conceito de discurso, que provê uma situação de diálogo fraternal, não violento, na qual a deliberação pública pode ser conduzida de modo a assegurar igualdade de posições para todos os participantes e possibilitar consensos a partir da discussão racional. A importância da ideia de discurso é tal que Habermas define sua teoria política como uma em que “o modelo do contrato é substituído por um modelo do discurso ou da deliberação: a comunidade jurídica não se constitui através de um contrato social, mas na base de um entendimento obtido através do discurso”¹⁹⁷.

No entendimento procedimentalista de Habermas são precisamente estas condições formais garantidoras de uma criação discursiva da opinião pública que indicam a existência de democracia, independentemente dos conteúdos decididos. Isto é essencial porque evidencia que

se discursos [...] constituem o lugar no qual se pode formar uma vontade racional, a legitimidade do direito apoia-se, em última instância, num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os membros de uma comunidade jurídica devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar assentimento de todos os possíveis atingidos¹⁹⁸

A ideia de discurso e de uma ética do discurso já havia sido trabalhada por Habermas antes dele enveredar para o campo da filosofia política. Ela tem sua base na dinâmica dos atos de fala, que carregam pretensões de validade e ficam sujeitos ao questionamento em um contexto de diálogo voltado ao entendimento. Assim, os indivíduos que se encontram em uma esfera de debate discursivo podem avaliar livremente as posições e opiniões uns dos outros sobre determinado assunto, escutando as razões por trás destas posições e buscando um consenso racional como fim.

Na base da ética do discurso elaborada por Habermas está o que ele nomeia princípio da universalização (ou princípio U), que diz o seguinte:

toda norma válida deve satisfazer a condição: que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses

¹⁹⁷ HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 309.

¹⁹⁸ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 138. Na transcrição desta citação foi trocada a expressão “parceiros do direito” por “membros de uma comunidade jurídica”, que parece transmitir melhor a ideia do autor.

de *cada* um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem)¹⁹⁹

Esse princípio exprime a tentativa de Habermas de reformular o imperativo categórico kantiano em outros termos, não mais em um raciocínio monológico, mas a partir de um processo dialógico em que todos os sujeitos envolvidos têm papel ativo e fazem uso de sua razão. Vale anotar que o princípio U não é exatamente uma norma moral, mas um modelo de verificação da validade de normas morais, pois estabelece um critério baseado na possibilidade de universalização; se uma norma não é do interesse de todos os envolvidos em uma dada situação, ela não pode ser válida.

De outro lado o autor alemão complementa o princípio U com outro princípio que ele denomina de *princípio do discurso* (ou princípio D), que expressa que “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”²⁰⁰.

O princípio D coloca como fundamental a vinculação entre a validade de uma norma de ação e a discussão sobre essa mesma norma em uma situação discursiva sem comunicação distorcida. Ela garante que os atingidos por uma norma tenham poder sobre a sua validade, já que poderiam, ao exercerem sua liberdade comunicativa²⁰¹, opinar sobre tal norma e aceitá-la somente se julgarem-na razoável. Segundo Habermas, o princípio do discurso fornece o “ponto de vista sob o qual é possível *fundamentar imparcialmente* normas de ação”, uma vez que “o próprio princípio está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente”²⁰².

Desse modo os dois princípios apresentados, D e U, se complementam e dão contornos precisos ao que Habermas quer demonstrar: as condições comunicativas necessárias para a avaliação de normas sociais de ação. Eles consolidam a essência da

¹⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 86.

²⁰⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 142.

²⁰¹ Por liberdade comunicativa Habermas entende “a possibilidade – pressuposta no agir que se orienta pelo entendimento – de tomar posição frente aos proferimento de um oponente e às pretensões de validade aí levantadas, que dependem de um reconhecimento intersubjetivo”. *Idem*, p. 155.

²⁰² *Idem*, p. 143.

noção procedimentalista: colocam critérios formais, neutros no que diz respeito a conteúdos, que permite o debate igualitário de temas referentes ao mundo social²⁰³.

Na construção de sua teoria jurídico-política, Habermas sente a necessidade de adaptar estes princípios à especificidade de normas jurídicas, pois do modo como estão colocados eles se encontram em um nível ainda muito abstrato que se aplica a normas de ação gerais, e não remete à questão do direito especificamente. Então, para realizar esta tarefa em *Direito e democracia* o autor traz à discussão um terceiro princípio, que é o princípio da democracia, que, por sua vez, assevera “que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os cidadãos, num processo jurídico de normatização discursiva”²⁰⁴.

Como se vê, o princípio da democracia não difere muito do princípio do discurso, aquele é na verdade uma versão particularizada deste no campo jurídico. Porém, o princípio da democracia serve à função de colocar um parâmetro de legitimidade de normas jurídicas, que garante a sua gênese democrática. Assim, para Habermas, a aplicação desse princípio envolve uma negação de todo tipo de uso da lei para favorecer interesses privados, seja de elites políticas, de classes sociais, etc. Toda lei que não tenha fundamento no consentimento racional engendrado pelos cidadãos não passará nem pelo filtro da universalização, nem pelo filtro democrático, que são garantidos pelo processo de normatização discursiva.

É desse modo que Habermas consolida sua visão democrática de uma legitimação procedimentalista do direito por meio da teoria do discurso. O procedimento de formação da vontade que conta com participação igualitária e irrestrita dos cidadãos é o segredo de sua teoria jurídico-política, pois delineia exatamente quais são os meios pelos quais se pode chegar à emancipação sem, contudo, dizer normativamente em que consiste essa emancipação. É só no solo desse processo inclusivo, aberto e racional que a legitimação pode florescer. Ela, assim concretizada, expressaria uma aplicação da razão comunicativa que, do mundo da vida, transferiria seus impulsos para o sistema.

²⁰³ Sobre isso, Denilson Werle expõe que “o máximo que uma filosofia social crítica pode oferecer é o procedimento segundo o qual os próprios cidadãos podem chegar a uma avaliação imparcial das questões práticas. E esse procedimento é formalizado no princípio do discurso”. WERLE, Denilson. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008, p. 115.

²⁰⁴ *Idem*, p. 145. Na transcrição desta citação foi trocada a expressão “parceiros do direito” por “cidadãos”, que parece transmitir melhor a ideia do autor.

2.4 Autonomia pública e autonomia privada no modelo de democracia deliberativa

O que foi exposto até aqui não passa de um esboço geral do pensamento político e jurídico de Habermas, indispensável para a subsequente crítica que será feita, mas que com certeza não esgota a arquitetônica complexa elaborada por Habermas em *Direito e democracia*. O que nos interessa agora é concentrar a atenção em um aspecto dessa obra que parece ser inteiramente central para que se compreenda a posição habermasiana nas suas particularidades e para que se mapeiem posteriormente os seus pontos problemáticos e suas insuficiências. Trata-se da discussão que o autor alemão faz sobre a temática do *conflito entre autonomia pública e autonomia privada*.

A dicotomia público/privado atravessa a maior parte das discussões políticas levantadas por Habermas, embora nem sempre nesses termos. É interessante perceber como ao longo do livro *Direito e democracia*, em toda sua extensão, o autor realiza variações sobre esse mesmo tema, alternando seus termos, mas trabalhando com a mesma paisagem. As polarizações que ele promove entre direitos humanos e soberania popular, ou liberalismo e republicanismo, por exemplo, são basicamente maneiras diferentes, por caminhos alternativos, de se aproximar do debate acerca da dupla público/privado. Vale notar que é se utilizando de pares conceituais como esses que o autor alemão consegue demarcar um terreno próprio da sua teoria – o que é uma manobra teórica comum em seus escritos. Em outras palavras, a sua posição só é inteligível se entendermos o balanço que ele faz entre os conceitos de autonomia pública e autonomia privada e como ele os concatena para produzir seu próprio argumento.

Tradicionalmente, no debate da teoria política autonomia privada e autonomia pública são dois princípios que estão em permanente conflito. Porém, ao passo que boa parte dos pensadores que versaram sobre o assunto se limitaram a escolher um dos lados da tensão e argumentar a seu favor, Habermas tem a ambição de por um fim a essa dicotomia demonstrando uma resolução por meio de sua teoria do discurso²⁰⁵.

²⁰⁵ “a tentativa habermasiana de superar o conflito entre autonomia pública e privada não será realizada com a defesa da superioridade de um dos princípios sobre o outro; trata-se, ao contrário, de explicitar, por meio da teoria do discurso, que tal oposição teórica não se sustenta enquanto oposição”. SILVA, Felipe Gonçalves. “A solidariedade entre público e privado”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008, p. 92.

Aqui, Habermas tem em vista demonstrar que autonomia pública e privada, apesar de na história das ideias terem normalmente sido sempre colocadas uma como antagonista da outra, podem ser reconciliadas na teoria discursiva do direito, pois ela admite que o público e o privado pressupõem um ao outro.

Para chegar a essa conclusão, o pensador frankfurtiano se insere em uma discussão clássica da filosofia política que revolve em torno do seguinte problema, como organizar uma ordem política que assegure liberdades individuais, que permitam que o indivíduo guie suas ações de acordo com nada além de seu próprio arbítrio, e que, simultaneamente, seja orientada pela busca do bem comum que deriva da vontade coletiva? Trata-se do conhecido embate posto entre autonomia pública e privada: os cidadãos devem ter as liberdades subjetivas garantidas em primeiro lugar – de modo que a autoridade soberana não intervenha na direção de sua vida particular – ou a vontade comum de uma coletividade deve ganhar prioridade – para que se defenda o que é bom para todos, submetendo os interesses privados aos coletivos, se necessário?

A autonomia privada tem sido habitualmente defendida pela tradição liberal, desde seus pioneiros, como Locke e Kant. O privado, como é sabido, configura um espaço de liberdade garantido a cada indivíduo, livre de interferência do Estado ou de terceiros, onde cada um faz o que quiser com suas ações e suas posses e segue os objetivos que escolhe para si mesmo. Historicamente, sua defesa surgiu em reação ao absolutismo e aos poderes monárquicos como a busca de limites para a interferência do poder soberano e foi consolidada com as revoluções burguesas que instauraram a separação entre o espaço estatal e o da vida privada, necessária para o funcionamento livre do mercado.

O privado constitui um domínio de autorrealização individual onde cabe não só a liberdade de opinião, de expressão, de crenças e de gostos, mas também a propriedade privada e a liberdade econômica, que diz respeito, acima de tudo, à possibilidade de se contratar de igual para igual com outros sujeitos com regras que vinculam apenas os participantes. Na verdade, embora o privado envolva uma série de liberdades pessoais, é a propriedade que provavelmente compõe o centro de proteção mais importante da esfera privada, sendo um ponto especialmente sensível e relevante. Isso é afirmado por Norberto Bobbio quando fala que

Um dos eventos que melhor do que qualquer outro revela a persistência do primado do direito privado sobre o direito público é a resistência que o direito de propriedade opõe à ingerência do poder soberano, e portanto ao

direito por parte do soberano de expropriar (por motivos de utilidade pública) os bens do súdito. Mesmo um teórico do absolutismo como Jean Bodin considera injusto o príncipe que viola sem motivo justo e razoável a propriedade de seus súditos, e julga tal ato uma violação das leis naturais a que o príncipe está submetido ao lado de todos os outros homens.²⁰⁶

Assim, a razão da existência da autonomia privada é delimitar uma esfera de temas (em geral relacionados à família burguesa e à propriedade) sobre a qual não há possibilidade de controle público, ou sobre a qual, diriam os liberais, a intromissão pública seria extremamente perniciososa. Daí a importância de se criar direitos que garantam essa não intervenção, o que na doutrina clássica ficou conhecido como direitos subjetivos. Na tradição do direito civil alemão, cujo foco era o direito privado, “direitos subjetivos são direitos negativos que protegem espaços da ação individual, na medida em que fundamentam pretensões, reclamáveis judicialmente, contra intervenções ilícitas na liberdade, na vida e na propriedade”²⁰⁷.

Do ponto de vista do liberalismo, a garantia da autonomia privada é a finalidade principal de toda a ordem jurídico-política, pois o privado é visto como o *locus*, por excelência, da autonomia e da liberdade (o indivíduo é tanto mais livre quanto mais suas ações responderem à sua própria decisão), sendo que restringir este espaço corresponderia a condenar as pessoas à opressão. É evidente que essa é uma concepção política que se adequa fielmente a uma sociedade capitalista, na qual o grande regulador da vida social é o mercado. A liberdade privada é privilegiada, e o único limite admissível para ela seria a liberdade de outros sujeitos; no sentido de que os direitos de um homem só são limitados pelos direitos de outro (compreensão que aparece na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789)²⁰⁸.

A noção kantiana de direitos humanos se insere justamente na fundamentação dessa ideia. Com ela, elabora-se uma defesa universalista da autonomia do indivíduo contra ingerências do governante ou do legislador, tendo por base a existência de direitos que valem para todos os homens e que transcendem ordens jurídicas

²⁰⁶ BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 23.

²⁰⁷ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 116-117.

²⁰⁸ No seu quarto artigo, a famosa Declaração coloca o seguinte “Artigo 4º- A liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique outrem: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela Lei”. “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789”. Disponível em http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf. Acesso em 05 dez. 2012.

específicas. Tais direitos serviriam como uma garantia *pré-política* das liberdades individuais. A qualidade de pré-político significa que ela teria existência natural, anterior à formação da ordem jurídica, não podendo, conseqüentemente, ser negada ou modificada. Os direitos humanos estariam fora do âmbito de poder do legislador político.

Então, compreende-se que os direitos humanos carregam um caráter duplo: ao mesmo tempo em que eles servem como invólucro de um espaço privado, protegendo-o de intervenções exteriores, eles também reduzem a margem de ação política da esfera pública, já que a vontade soberana tem seu alcance diminuído e perde o poder sobre certos setores da vida social. Isso abre um ponto de vista novo nas relações entre governantes e governados no pensamento político, pois, como aponta Norberto Bobbio, afirma-se que “o indivíduo vem antes do Estado. O indivíduo não é pelo Estado, mas o Estado pelo indivíduo”²⁰⁹ Isso está de acordo com a percepção liberal de que o bom governo é aquele que não se intromete na vida particular de seus cidadãos, reserva-se a garantir os direitos destes e deixa espaço aberto para a livre organização econômica do mercado.

No debate que está adentrando, Habermas vê a noção de direitos humanos de Kant em confronto direto com outro princípio, o da soberania popular em Rousseau. O contraste aqui é claro, pois foi Rousseau talvez o primeiro grande pensador a indicar com radicalidade as contradições existentes no pensamento liberal. É dele a acusação de que aquela ideia que afirma que se cada indivíduo perseguir seu interesse egoísta privadamente isso resultará no bem de todos é falsa. Para o genebrino é precisamente o contrário: a guerra de todos contra todos estabelecida em uma sociedade de mercado em que os homens são apenas formalmente iguais não conduz ao bem comum, mas à opressão e exclusão daqueles economicamente desfavorecidos. A autonomia privada que gira em torno da propriedade sofre, com Rousseau, um fortíssimo ataque que aponta que dentro dela há, além de autodeterminação, raízes de desigualdade e exploração. Enquanto ela pode providenciar liberdade em um certo nível, ela também tem o poder de destruí-la, eis sua contradição. Dessa maneira, por mais que haja igualdade perante a lei, isso não se reflete em qualquer tipo de igualdade material, já que a desigualdade impera na ordem social dominada pelos proprietários.

²⁰⁹ BOBBIO, N. *obra citada*, p. 117.

A teoria rousseauiana nada na correnteza antiliberal. Na sua visão a autonomia pública deve ser fortalecida, pois, embora os liberais estejam corretos ao temer as ingerências exageradas do soberano na vida particular, deixam de notar os perigos do poder econômico exacerbado de proprietários privados, que gera uma diversidade de mazelas sociais. Só um poder público democrático, que corresponda à vontade geral e ao interesse comum pode fundar uma associação política democrática, em que mesmo aqueles membros materialmente mais fracos tenham voz.

Destarte, a solução democrática proposta por Rousseau passa pela construção de um contrato legítimo, um pacto que não seja estabelecido pelos ricos e impostos ao resto da sociedade, mas que parta da soberania do povo eticamente constituída. Nas palavras de Habermas,

Rousseau descreveu a soberania do povo, que se dá através de um contrato da sociedade, como um ato existencial da socialização, por meio do qual os indivíduos singulares, voltados ao sucesso, se transformam nos cidadãos de uma comunidade ética, orientada ao bem comum. Enquanto membros de um corpo coletivo, eles se diluem no grande sujeito de uma prática de legislação, o qual rompeu com os interesses singulares das pessoas privadas submetidas às leis²¹⁰

A soberania popular serviria de contrapeso à autonomia privada, ao mercado e às desigualdades que eles produzem, criando a possibilidade de se chegar a uma ordem social mais justa. Por este motivo, de maneira diametralmente oposta ao ideário liberal, a resposta dada por Rousseau faz com que a soberania do povo e o poder da esfera pública ganhem precedência em relação à esfera privada, podendo inclusive controlá-la e reprimi-la, caso se faça necessário. A primazia dada por ele à construção pública da vontade indica que para ele o objetivo último de uma ordem política não deve ser simplesmente assegurar a liberdade privada, mas também certificar que essa liberdade não se converta em desigualdade (o que, por sua vez, faz necessário que o interesse comum tenha que restringir a autonomia privada). Por isso ele chega a falar em *Do contrato social* que “o direito que cada particular tem sobre sua propriedade está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos. Sem isso, não haveria solidez no vínculo social, nem força no exercício da soberania”²¹¹. Em outro momento do mesmo livro, o genebrino assegura que “quanto menos se relacionam as vontades

²¹⁰ HABERMAS, J. *obra citada.*, 2010, p. 136.

²¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 37.

particulares à vontade geral, isto é, os costumes às leis, mais a força repressora deve aumentar. O governo, pois, para ser bom, deve ser relativamente mais forte à medida que o povo se torna mais numeroso”²¹².

Ora, Rousseau, como vemos, toma ainda a relação público/privado como uma relação de oposição, na qual, sem dúvida, ele valoriza o primeiro termo mais que o segundo. Sua reflexão não consegue articular adequadamente a vontade geral com os interesses particulares dos indivíduos, reservando-se a uma defesa daquela sobre esta. Desse modo, ele não resolve o problema dessa contradição, o que Habermas comenta da seguinte maneira:

Ele [Rousseau] não pode explicar a possibilidade de uma mediação entre a requerida orientação pelo bem comum dos cidadãos e os interesses sociais diferenciados das pessoas privadas, ou melhor, não sabe dizer como é possível mediar, sem repressão, entre a vontade comum, construída normativamente, e o arbítrio dos sujeitos singulares.²¹³

Em certos momentos, o tema do conflito entre direitos humanos e soberania do povo transmuta-se no debate da teoria política norte-americana entre liberais e republicanos (também chamados de comunitaristas). Aqui, de maneira muito similar, os primeiros são aqueles que dão precedência ao privado e à autodeterminação individual enquanto os últimos valorizam a autonomia pública e o autogoverno coletivo. Para um liberal como John Rawls²¹⁴, o segredo da democracia está em sobrepor o direito ao bem, ou seja, estabelecer a supremacia do individual sobre o coletivo, já que, a seu ver, somente os indivíduos podem saber o que é relevante para a busca de seu próprio bem, não devendo ser forçados a vincular suas escolhas a uma instância exterior. A interferência do público na esfera privada obrigaria os cidadãos ao sacrifício de seus objetivos individuais em prol do bem comum, o que homogeneizaria o pluralismo das variadas formas de vida e achataria o dissenso, criando assim o risco daquilo que classicamente foi chamado de tirania da maioria.

A argumentação liberal caminha numa direção oposta à do potencial estorvador de um poder do Estado que coloca obstáculos ao intercâmbio social espontâneo das pessoas privadas. O nervo do modelo liberal não consiste na autodeterminação democrática das pessoas que deliberam, e sim, na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica, a

²¹² *Idem*, p. 73.

²¹³ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 137.

²¹⁴ Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

qual deve garantir um bem comum apolítico, através da satisfação das expectativas de felicidade de pessoas privadas em condições de produzir.²¹⁵

Em contraste, a tradição republicana rousseauianamente compreende que sem uma direção coletiva da vida social que conte com a formação de objetivos comuns não é possível uma ordem política saudável. É apenas com a participação dos indivíduos na esfera pública que floresce a liberdade, o que faria com que a vontade coletiva não representasse um ente estranho aos cidadãos, mas um fruto da autodeterminação da sua comunidade política. Essa participação em assuntos públicos teria um valor e um fim em si mesma, não sendo, como na perspectiva liberal, apenas um meio para salvaguardar as liberdades privadas. Percebe-se que o que é relevante, para a visão republicana, é a constituição de uma vontade geral a partir de uma prática política comum, pois assim evitar-se-ia o individualismo e os problemas derivados de um Estado que se concentra em atender interesses particulares e descuida do interesse geral do povo²¹⁶. Nesse sentido, o republicanismo é muito mais próximo da liberdade dos antigos do que da liberdade dos modernos²¹⁷.

Pois bem, como é que Habermas avalia e se posiciona em relação a essa tensão não resolvida entre autonomia pública e privada, ou entre liberais e republicanos? Antes de tudo, é importante notar que a característica principal de sua avaliação é que ele não escolhe nenhum dos lados para contrapor ao outro. Sua visão é outra, Habermas pensa que há condições de se superar as unilateralidades presentes nos distintos polos da discussão e estabelecer um balanço entre o público e o privado, levando-se em conta as contribuições de ambos os lados para a consolidação de uma democracia deliberativa²¹⁸.

O autor alemão conserva uma grande concordância com o liberalismo, principalmente em relação à questão do pluralismo e ao ideal liberal de que o Estado deve manter uma atitude de tolerância em relação aos diversos modos de vida e culturas, de modo que todos tenham espaço garantido para buscar o que entendem por uma vida boa e sem que haja qualquer tipo de privilégio ou discriminação no trato dos

²¹⁵ HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 20-21.

²¹⁶ “Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade tem uma função muito mais importante, que é a de *constituir* a sociedade como uma comunidade política e manter viva, em cada eleição, a recordação desse ato fundador”. *Idem*, p. 22-23.

²¹⁷ HABERMAS, J. *obra citada*, 2002b, p. 83.

²¹⁸ Segundo Denilson Werle, “no debate liberalismo *versus* comunitarismo, a teoria de Habermas pode ser lida como uma tentativa de *Aufhebung* das duas posições, ao simultaneamente procurar superar e preservar aspectos de ambos”. WERLE, D. *obra citada*, p. 102.

cidadãos por parte da política estatal. Todavia, Habermas diverge da compreensão liberal de que a vida política comum serve como mero instrumento para se alcançar a proteção da autonomia privada. Ele também discorda da ideia de que os direitos subjetivos negativos, que se referem à proteção da vida privada de intervenções externas, possam existir de maneira natural ou pré-política.

Seu balanço do liberalismo consiste, em suma, em apontar que, mesmo que por boas razões, o liberalismo tem uma postura excessivamente instrumentalista em relação ao Estado e à formação da vontade, o que leva a uma desvalorização da autonomia pública e seu papel na constituição da democracia²¹⁹. A hostilidade liberal a respeito da esfera coletiva de interação política deixa de ver o potencial positivo de uma cidadania ativa e acaba reduzindo a integração social ao jogo de forças economicamente regulado pelo mercado. Para Habermas, não basta contar com a mão invisível ou com a guerra de todos contra todos, deve-se buscar um maneira de integração que se baseie na formação intersubjetiva de uma vontade coletiva e de uma ordem jurídica legítima.

A leitura habermasiana do republicanismo, de outro lado, é a de que essa tradição acertou em sublinhar a importância do espaço público e da política como algo que os cidadãos concretizam coletivamente. Contra o individualismo liberal, os republicanos estão corretos por defenderem a soberania popular e darem o devido peso à dimensão consensual da democracia. No entanto, a sobreposição não mediada da soberania popular sobre as esferas da vida privada, como já aparecia em Rousseau, resulta em um desbalanço entre autonomia pública e privada. Além disso, ainda fica aberta a questão do pluralismo, pois, uma vez que o republicanismo salienta com força a unidade social e não admite a neutralidade do Estado (pelo contrário, a comunidade política estabelece como objetivo um conjunto de valores e ideais definidos), ele tem dificuldade de lidar politicamente com a pluralidade de formas de vida. Estes são argumentos que Habermas levanta contra a noção comunitarista de uma sociedade organizada como um todo em torno de um autoentendimento ético.

Como ele mesmo explica,

O modelo republicano tem vantagens e desvantagens. Vejo como vantagem o fato de ele se firmar no sentido radicalmente democrático de uma auto-

²¹⁹ “Na perspectiva liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses. E as regras da formação do compromisso, que devem assegurar a equidade dos resultados [...] são fundamentadas, em última instância, nos direitos fundamentais liberais”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 19.

organização da sociedade pelos cidadãos em acordo mútuo por via comunicativa e não remeter os fins coletivos tão somente a uma negociação entre interesses particulares opostos. Como desvantagem, entendo o fato de ele ser bastante idealista e tornar o processo democrático dependente das virtudes de cidadãos voltados ao bem comum. Pois a política não se constitui apenas [...] de questões relativas ao acordo mútuo de caráter ético. O erro reside em uma condução estritamente ética dos discursos políticos.²²⁰

Percebe-se, portanto, que Habermas tem concordâncias e discordâncias tanto com a defesa republicana da autonomia pública e da soberania do povo quanto com a posição liberal de primazia normativa da autonomia privada e dos direitos humanos. A seu ver, a tensão entre público/privado não configura uma dicotomia irresolúvel, mas é um conflito passível de mediação, em que ambos os lados podem ser conciliados. E a maneira adequada de mediar e harmonizar os opostos reside justamente na sua teoria do discurso e no conceito de democracia deliberativa, por meio dos quais faz uma reinterpretação do tema do contrato social.

“A estratégia teórica de Habermas”, diz Denilson Werle, “é interpretar o ideal de autodeterminação política dos cidadãos, núcleo normativo da concepção de política deliberativa, a partir de uma teoria procedimental da democracia e do direito”²²¹. A formação da vontade política, no entender habermasiano, como comentado acima, toma a forma de espaços de discurso livres de violência e coerção onde reina a igualdade entre os cidadãos e em que todos os envolvidos têm o direito de ter sua voz escutada, sendo que este procedimento de deliberação é critério de legitimidade para as normas jurídicas que daí derivarem, conforme expressado pelo princípio da democracia.

Ora, a opinião de Habermas é que em uma situação de discurso, baseada no diálogo voltado para o entendimento mútuo, autonomia pública e autonomia privada podem ser unidas sem conflito. Segundo ele, há um *nexo interno* entre soberania do povo e direitos humanos, e este nexo “é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade”²²². Logo, para ele, é justamente o modelo procedimentalista de democracia que fornece a chave necessária para desenredar a filosofia política das armadilhas dessa dicotomia.

O que as visões republicana e liberal não perceberam é como esse processo de formação da vontade pode ser o segredo da resolução da tensão entre público e privado. É com isso em mente que Habermas alega que

²²⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 2002, p. 276.

²²¹ WERLE, D. *obra citada*, p. 106.

²²² HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 137.

ambas as concepções passam ao largo da força de legitimação de uma formação discursiva da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientada pelo entendimento, a fim de aproximar razão e vontade – e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção.²²³

Nesse sentido, o autor argumenta que há uma “cooriginariedade da autonomia privada e pública” que se “mostra quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos”²²⁴. Isso significa que no entendimento habermasiano a esfera privada depende da pública, e vice-versa, pois é só na atividade de uma deliberação discursiva que se pode desenhar as fronteiras entre as duas – o discurso isento de coerção é o fundamento comum de ambas. Habermas tenta justificar isso ao expor que

a autonomia privada e a autonomia cidadã [pública] se pressupõem reciprocamente. E esta cooriginariedade da soberania popular e dos direitos humanos se explica porque a prática da autolegislação cidadã tem que se institucionalizar na forma de direitos de participação política; mas isso pressupõe o *status* de pessoas jurídicas como portadoras de direitos subjetivos; e tal *status* não pode existir sem os direitos clássicos de liberdade; não pode haver direito positivo sem tais direitos; e o direito positivo é precisamente a única linguagem em que os cidadãos podem assegurar para si e garantirem mutuamente a participação na prática da autolegislação, ou seja, a participação na produção de leis que só assim podem ser entendidas como leis que os cidadãos se impõem a si mesmos.²²⁵

Assim, o procedimento discursivo de legitimação do Estado de direito, cujo fundamento é a busca de um consenso racional, defendido por Habermas em *Direito e democracia*, é o mecanismo que permitiria harmonizar a cisão e apagar o conflito entre vontade pública e vontade privada. Seu modelo procedimental/deliberativo de democracia – em que cada cidadão dispõe da liberdade comunicativa para se expressar e interferir na formação da vontade e em que a legitimidade não depende da escolha de

²²³ *Idem*, p. 138

²²⁴ *Idem*, p. 139.

²²⁵ HABERMAS, J. *obra citada*, 1998, p. 170. Ainda sobre a questão da cooriginariedade, o frankfurtiano coloca que “sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos. Estes, por seu turno, só podem perceber, de maneira adequada sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, na medida em que sua autonomia privada for assegurada. Uma autonomia privada assegurada serve como ‘garantia para a emergência’ da autonomia pública, do mesmo modo que uma percepção adequada da autonomia pública serve como ‘garantia para a emergência’ da privada”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 146.

um determinado conteúdo normativo, mas apenas do respeito pelo procedimento em si – responderia às inquietações tanto dos liberais quanto dos republicanos.

Fazendo um resumo do seu ponto de vista, o filósofo alemão assevera que

A teoria do discurso, que obriga ao processo democrático com conotações mais fortemente normativas do que o modelo liberal, mas menos fortemente normativas do que o modelo republicano, assume por sua vez elementos de ambas as partes e os combina de uma maneira nova. Em consonância com o republicanismo, ele reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem no entanto entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário; mais que isso, a teoria do discurso concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de direito como uma resposta conseqüente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático. A teoria do discurso não torna a efetivação de uma política deliberativa dependente de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir, mas sim da institucionalização dos procedimentos que lhe digam respeito.²²⁶

Como vemos, o modelo democrático habermasiano aposta todas as suas fichas no potencial da edificação de um pacto social legítimo e inclusivo, que tem no direito discursivamente criado o seu instrumento de autodeterminação. Nessa compreensão, o que possibilita a integração social não reside no dinheiro nem no poder administrativo, mas na força da solidariedade entre os membros de uma comunidade²²⁷. E é só dessa maneira que se pode mediar as relações entre público e privado, fazendo com que o direito atue na transmissão do poder comunicativo ao poder administrativo, ou seja, de um espaço de cidadania comunicativamente estruturado ao mecanismo sistêmico da burocracia estatal. Colocado em prática, esse modelo seria, aos olhos de Habermas, uma solução para as patologias do capitalismo contemporâneo.

2.5 Direito como instrumento da democracia

Tudo o que foi exposto até aqui sobre o pensamento jurídico e político habermasiano mostra que o autor alemão tenta, com sua obra, abrir uma nova compreensão do direito a partir de um modelo de legitimação democrática, cujo elemento fulcral é a deliberação pública, acessível a todos, acerca de temas relevantes para uma comunidade. A ideia mais basilar de toda essa empreitada teórica é que o

²²⁶ HABERMAS, J. *obra citada*, 2002, p. 280.

²²⁷ *Idem*, p. 281.

poder administrativo, manifestado pelo Estado, deve ser constantemente alimentado por influxos advindos de uma esfera pública oxigenada, que construa genuinamente uma vontade geral. Como vimos, Habermas é abertamente contra a noção de que a política deve ser autônoma; para ele, ao contrário, ela só deve merecer respeito por parte dos cidadãos caso se vincule firmemente ao poder comunicativo. O poder comunicativo, por sua vez, nasce em esferas públicas enraizadas na sociedade civil e que se encontram na periferia do complexo institucional; é por meio de aberturas no aparato administrativo que esse poder comunicativo adentra nele irrigando-o com demandas e propostas²²⁸. Nesse sentido, a vontade é formada discursivamente, e ela só pode ser considerada válida e racional caso passe por um procedimento de debate que assegure que todas as parcelas da sociedade apresentem seu ponto de vista e resolvam sem violência suas divergências de valores, chegando a um consenso. Se pudéssemos abreviar, diríamos que, nessa concepção, quando cidadãos se engajam em uma comunicação não distorcida, livre e sincera, eles chegam a acordos que poderão tomar a forma de leis com validade universal.

Habermas, portanto, enxerga o direito como um instrumento privilegiado de democratização da vida social, na medida em que ele pode se expressar como um espaço de liberdade isento de opressão, uma leitura que, sem dúvida, desvia de todas as interpretações que entendem o direito como um instrumento de dominação (como, por exemplo, a do jurista soviético Evgeny Pachukanis). De fato, no seu paradigma procedimentalista, o autor alemão deixa bem claro que no mundo contemporâneo o Estado e o direito não devem ser vistos como meios de controle ou de opressão comandados pelos detentores do poder. É claro que eles podem vir a operar como ferramentas de tirania antidemocrática, mas isso não é algo incontornável e não há nada que os condicione a necessariamente funcionar assim. Pelo contrário, para Habermas, quando o direito é usado para a dominação é como se ele estivesse traíndo a si mesmo e a sua finalidade, pois, de acordo com seu entendimento, a própria ideia de Estado de direito está carregada com uma “estrutura genética” que a vincula necessariamente com a democracia. *O direito exige democracia*; esta é uma das principais alegações apresentadas em *Direito e democracia*²²⁹. Para fazer uma analogia rápida com o próprio

²²⁸ Estamos nos referindo ao sistema de eclusas que Habermas utiliza para descrever a circulação do poder.

²²⁹ “A argumentação desenvolvida no livro visou essencialmente provar a existência de um nexos conceitual ou interno entre Estado de direito e democracia, o qual não é meramente histórico ou casual”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 310

Habermas, pode-se dizer que se o entendimento é o *telos* da linguagem, a democracia é o *telos* do Estado de direito.

Toda a teoria política habermasiana desenvolve, destarte, uma noção positiva do direito e não uma crítica dele. Nesse contexto, Alysson Mascaro explica com precisão a situação em que se encontra o pensamento do filósofo alemão:

renunciando à grande crítica do direito, mas angustiado com a derrelição do tempo presente, Habermas aposta em mais direito, numa interação democrática e ética do direito com a sociedade, como forma de no acúmulo do mais, alcançar o melhor, driblando os conflitos do mundo a partir do consenso.²³⁰

Se assim é, sua perspectiva se coloca longe de uma crítica marxista, tanto em relação à ordem jurídica quanto à ordem política. Como apresentado no capítulo anterior, Habermas se fixa em um ponto afastado da defesa da revolução ou de uma transformação social radical; a nota dominante de sua posição é a de uma crítica reformista do capitalismo contemporâneo, buscando meios de aparar os excessos da barbárie, mas sem a pretensão de abolir a sociedade burguesa. Em outras palavras, o filósofo tenta achar uma posição intermediária entre a aceitação conservadora do *status quo* e a sua crítica radical; ele está ciente dos perigos de uma sociedade que aposta no mercado como mecanismo fundamental de organização, mas também acredita que a existência do capital é indispensável para a vida social e que pode ser balanceada saudavelmente²³¹. É em defesa desta postura que ele afirma que “depois da bancarrota do socialismo de Estado, essa crítica [a crítica radical-reformista] é o único buraco de agulha pelo qual tudo terá de passar”²³².

Sem dúvida, é este o sentido de sua teoria jurídico-política: a necessidade de alimentar, na medida do possível, uma maior democratização das instituições públicas, uma maior solidariedade social, com participação ampla da população, colocando freios à desigualdade, à concentração de renda, à exploração, à pobreza etc. Mas tudo isso dispensando a possibilidade de se ir para além do capital, afinal a ideia de socialismo está enterrada há muito tempo para ele.

O próprio Habermas elucida o objetivo geral de sua teoria quando observa que

²³⁰ MASCARO, A. *obra citada*, p. 372.

²³¹ Quanto à inevitabilidade da existência do mercado, Habermas é bastante claro: “sociedades complexas não podem se reproduzir, a menos que preservem intacta a lógica da autoregulação de uma economia regida pelos mercados”. HABERMAS, J. *obra citada*, 1992b, 64.

²³² *Idem*, p. 70.

o que se tem em mente é domesticar o sistema econômico capitalista, “transformando-o”, social e ecologicamente, por um caminho que permita “refrear” o uso do poder administrativo, sob dois pontos de vista: o da eficácia, que lhe permita recorrer a formas mitigadas de regulação indireta, e o da legitimidade, que lhe permita retroligar-se ao poder comunicativo e imunizar-se contra o poder ilegítimo.²³³

A domesticação social e ecológica da economia de mercado é a fórmula mundial mediante a qual o objetivo social-democrático da domesticação social do capitalismo generalizou-se, com a obrigação de adesão²³⁴.

O horizonte que Habermas vê, então, é o horizonte de reformas de caráter socialdemocrata que permitam evitar que o Estado e o mercado se tornem duas máquinas descontroladas que acabem criando danos políticos, econômicos, ecológicos, etc. Se esse objetivo for atingido, tendo o direito como peça essencial, as patologias derivadas da colonização do mundo da vida pelo sistema podem ser impedidas e a sociedade tal como a conhecemos pode ser encaminhada no sentido de criar mais justiça, mais liberdade e mais solidariedade²³⁵. Compatibilizar capitalismo com democracia, nisso reside a esperança e o objetivo último da teoria jurídico-política de Habermas.

²³³ HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 148.

²³⁴ HABERMAS, J. *obra citada*, 1992b, 65.

²³⁵ “O que importa preservar, antes de tudo, é a solidariedade social, em vias de degradação, e as fontes de equilíbrio da natureza, em vias de esgotamento. Ora, as forças da solidariedade social contemporânea só podem ser regeneradas através das práticas de autodeterminação comunicativa”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 189.

Capítulo 3 – Teoria crítica sem crítica: elementos para a crítica da filosofia habermasiana

Conforme foi exposto nos dois primeiros capítulos deste trabalho, Habermas é um autor que elaborou um enorme edifício filosófico que oferece não só um diagnóstico do tempo presente, mas também um projeto de emancipação no qual ele tenta dar uma resposta de superação dos problemas sociais que atacam a sociedade. O movimento de construção de sua obra que conecta essas características é de visível complexidade: ele parte de um acerto de contas com a primeira geração da Escola de Frankfurt, passa por uma nova refundação da filosofia com a guinada linguística, coloca a comunicação intersubjetiva como base de suas reflexões, oferece uma vastíssima análise sóciofilosófica com a *Teoria do agir comunicativo*, e encerra com a elaboração de uma teoria do Estado e do direito.

Todo esse imenso projeto teórico, contudo, não está livre de falhas. É necessário reconhecer que a filosofia habermasiana é passível de críticas em diversos momentos. Tendo isso em vista, o objetivo do presente capítulo é justamente apresentar (por um viés marxista) algumas objeções acerca do construto teórico do filósofo alemão, pretendendo-se com isso demonstrar que muitas vezes Habermas comete equívocos no modo pelo qual encaminha seu pensamento, o que, em última instância faz com que ele alimente uma leitura inadequada da realidade social e perca a mira de seu projeto que se pretende crítico.

A principal questão aqui levantada é que o pilar estruturante da teoria do autor frankfurtiano é um idealismo que se funda sobre uma visão dualista da realidade, que envolve boa parte do seu pensamento em dicotomias pouco dialéticas (trabalho/interação, agir comunicativo/agir instrumental, sistema/mundo da vida, e assim por diante). Tal condição o leva a, em diversos momentos, seccionar a interpretação de seus temas de tal maneira que ele frequentemente deixa escapar interconexões absolutamente essenciais para a análise. Esse dualismo é demasiadamente forte em todo o seu pensamento e o molda de uma maneira peculiar, pois em muitas ocasiões caso o filósofo se recusasse a dividir a realidade em duas partes e compreendesse as inter-relações de tudo aquilo que ele vê separado, ele sem dúvida chegaria a diagnósticos e a respostas completamente diferentes sobre a sociedade.

Isso mostra que, ainda que Habermas tenha lapidado seu sistema de pensamento tentando fugir de aporias e equívocos de outros autores, o modo como ele o fez o

conduziu, em boa parte do tempo, a se enredar em outras armadilhas. Um dos resultados é a sua compreensão bastante problemática do caráter do capitalismo contemporâneo, que, justamente por fatiar a sociedade em dois pedaços, despe-a de contradições fundamentais e ameniza a sua conflitualidade. Isso, não é preciso dizer, tem consequências absolutamente centrais para seu programa de crítica social.

A seguir, tentar-se-á demonstrar que o seu pensamento é insuficientemente dialético e demasiadamente a-histórico, de modo que muitos aspectos essenciais de nossa realidade lhe passam despercebidos. A nosso ver, há na sociedade muito mais obstáculos postos à concretização de uma razão comunicativa do que Habermas supõe existir e o fato de sua teoria encontrar-se, na maior parte do tempo, cega a tais elementos, pode trazer sérias complicações para seu sucesso, além de poder aniquilar o seu ímpeto crítico.

3.1 Uma nova ideologia alemã? Idealismo e razão comunicativa

Um dos principais pontos de partida para a construção da teoria habermasiana foi, como vimos no primeiro capítulo, o acerto de contas com os pensadores da primeira geração da Escola de Frankfurt. A razão disso foi Habermas ter identificado, sobretudo nas reflexões de Adorno e Horkheimer, aporias insolúveis, contradições internas que fizeram com que as ricas contribuições dos frankfurtianos se encaminhassem inevitavelmente a becos sem saída. Para Habermas, a grande questão é que os pioneiros da teoria crítica simplesmente não conseguiram fundamentar de modo adequado o seu filosofar apaixonadamente crítico e negativo, pois, em virtude de seu pessimismo que a tudo dissolve, não conseguiram achar um porto seguro para ancorar a atividade crítica (já que, em última instância, ela se autoconsome).

Esse tipo de problema ficou particularmente claro na crítica da razão levada a cabo por Adorno e Horkheimer. Quando os dois autores fazem a denúncia de um mundo completamente administrado por uma razão instrumental que submete a tudo e a todos à condição de objetos e, dessa maneira, perpetua a exploração e a barbárie, eles mostram como a racionalidade humana está inevitavelmente embebida em dominação. No entanto, a crítica que eles empreendem necessita, invariavelmente, dessa mesma razão para que tenha validade, por isso surge aí um círculo vicioso no qual a reflexão acaba dependendo de algo que ela mesma destrói.

Habermas, pretendendo dar sequência à teoria crítica, não vê como continuá-la a partir do ponto em que seus antecessores pararam. É necessário, antes de tudo, buscar outros caminhos para seguir em frente e adotar uma nova abordagem filosófica, principalmente por que o conceito de razão deixado por Adorno e Horkheimer, a seu ver, não abria nenhuma perspectiva de liberdade ou de emancipação para a humanidade. Ainda que fosse radicalmente crítica (e na verdade justamente por causa disso), a dialética negativa adorniana, não comportava a possibilidade de libertação, concebendo a luta por ela, em certa medida, como algo perdido, o que lhe dava uma curiosa característica de um conformismo não conformista.

Disso surge que Habermas leva seu pensamento a uma guinada linguística e coloca no centro das atenções a noção de razão comunicativa. Ora, para ele a única maneira de seguir filosofando sem cair na aceitação do irracionalismo é repensando o tema da racionalidade. A seu ver é equivocada a identificação entre razão e dominação como supunham seus mestres; embora essa relação tenha se mostrado verdadeira, ela não é inteiramente necessária. Assim, Habermas, com seu espírito iluminista, defende que à razão não corresponde apenas um papel negativo e destrutivo, mas também um papel emancipador da vida humana. A novidade que ele traz, no entanto, é que neste último caso não se trata da razão instrumental, mas de um novo tipo de razão, que é aquela cultivada intersubjetivamente por meio da linguagem, a razão comunicativa.

A razão comunicativa é, desse modo, o meio pelo qual Habermas abandona o pessimismo dos primeiros frankfurtianos e reabre horizontes utópicos para a modernidade, retomando, segundo sua própria compreensão, o caminho para uma teoria social crítica. Na medida em que à razão instrumental é contraposta a razão comunicativa, o filósofo consegue estabelecer um novo patamar para seu pensamento, uma condição pós-metafísica, que é como ele chama.

Todo esse procedimento de crítica dos frankfurtianos e de mudança de perspectiva em relação a eles é fundamental para a teoria habermasiana de um modo geral. A produção do conceito de racionalidade comunicativa dificilmente pode ser explicada fora deste contexto de acerto de contas. Todavia, pode ser feita a seguinte pergunta: em que medida essa atitude tomada por Habermas realmente resolve as supostas aporias ligadas à visão de Adorno e Horkheimer relativa aos problemas da razão?

Perguntamos isso porque, em certo sentido, Habermas, deparando-se com a crítica da razão instrumental colocada pelos seus antecessores do Instituto de Pesquisa

Social, parece tentar resolvê-la com a simples adição de um novo conceito de razão, a razão comunicativa, o que supostamente balancearia o problema. Fazendo isso ele cria uma visão dupla da racionalidade, que fica dividida em uma razão maléfica (instrumental) e uma razão benévola (comunicativa). De acordo com Lucia Aragão,

com este expediente, Habermas inverte, portanto, a fórmula frankfurtiana “razão = dominação”, e a substitui pela fórmula “razão = libertação”. Não importa que o preço pago pela inversão seja a cisão da razão, sua duplicação em “instrumental” e comunicativa”, e a introdução do maniqueísmo no próprio seio da razão.²³⁶

Isso mostra que Habermas, mesmo que disposto a enfrentar o pessimismo da Escola de Frankfurt, ao invés de demonstrar os problemas da compreensão que seus mestres tinham da razão instrumental, se reserva simplesmente a acrescentar um *outro* tipo de razão que teria passado despercebido para Adorno e Horkheimer. Note-se que a leitura puramente negativa sobre a razão orientada a fins não é rompida, mas mantida em Habermas: tanto na interpretação adorniana quanto na habermasiana a razão instrumental é uma razão controladora, sobre a qual simplesmente não pode ser erguida uma sociedade emancipada. Assim, o que difere Habermas dos outros frankfurtianos não é o modo como vê a razão instrumental, mas o fato de que ele traz ao palco uma razão de caráter positivo, ausente das teorias dos pioneiros da teoria crítica.

O que queremos destacar é que tratando a questão dessa maneira, Habermas não dá uma resolução adequada ao problema, pois com a simples introdução de uma nova modalidade de razão o autor alemão corre o risco de “ter-se deixado prender na armadilha frankfurtiana de atribuir os erros humanos – uma utilização negativa da razão por parte dos homens – à própria razão”²³⁷.

Para esclarecer, vale ressaltar que é objeto de disputa acadêmica a questão de se Adorno e Horkheimer mantinham uma leitura em que a razão era reificadora *em si*, ou se para eles o problema eram os *usos* opressores que se faz dela. O modo que Habermas interpreta os dois, como temos visto, é o mais próximo da primeira opção (ou seja, da ideia de que, para a dupla, a razão é, na sua própria estrutura, problemática, não importando em que direção ela seja utilizada). Acontece que, se é assim que Habermas enxerga a questão, há um sentido em que sua resposta não se distancia muito dos autores de *Dialética do esclarecimento*. Afinal, ele continua, assim como os

²³⁶ ARAGÃO, L. *obra citada*, 1992, p. 62.

²³⁷ *Idem*, p. 64.

frankfurtianos, conferindo um caráter intrínseco à razão, com a simples diferença que aquilo que recebia um sinal negativo em Adorno e Horkheimer é, em Habermas, complementado por um sinal positivo.

Não se está debatendo aqui a posição específica de Adorno ou Horkheimer. O que se quer mostrar é que se supormos que as restrições que Habermas faz a eles estão corretas, a resposta habermasiana acaba repetindo o mesmo erro: admite a ideia de que a razão tem um caráter embutido nela mesma que pode ser bom ou ruim.

Nesse sentido, estamos de pleno acordo com a crítica de Aragão quando ela observa que “a razão por si mesma não é boa nem má, dominadora ou libertadora. *O uso que se faz da razão* é que pode ser negativo ou positivo. E o grande problema de Habermas [...] foi exatamente combater uma abstração, uma representação que não corresponde à realidade, com outra abstração”²³⁸. Em outras palavras, é um equívoco conferir à racionalidade uma característica inerente, seja ela opressora ou emancipadora, fazer isso é um deslize idealista, pois o que define, de fato, se a razão humana se dirige à opressão ou à emancipação são os *usos* que os homens fazem dela. É evidente que a racionalidade tem dois lados, e que ela pode ser empregada tanto para criar miséria quanto para produzir bem-estar, porém, o que decide se ela se direcionará a um lado ou outro não é algum tipo de essência nela inscrita, mas a utilização que será feita com ela, o que depende em larga medida das relações sociais presentes na sociedade.

Então, o perigo desse tipo de análise que atribui à razão qualidades intrínsecas é que ela realiza um tipo de inversão que confunde a ordem da realidade. Ao invés de criticar o que a humanidade historicamente tem feito com a razão, ou seja, aquilo que levou a razão a se manifestar de uma maneira negativa ou positiva, ela se refugia em uma apreciação da razão em si mesma, como um ente abstrato, apartado de sua materialidade e historicidade. Ora, a razão não é independente do contexto da prática concreta que os homens têm perpetrado, e é justamente essa prática que é o fator determinante para entendermos se a racionalidade pode ser taxada de dominadora ou emancipadora. Quando se ignora isso e se afirma que a razão é, por si mesma, reificadora ou libertadora, se está colocando nela características humanas, e se esquecendo de que o sujeito da história não é a razão abstrata, mas o homem na sua vida concreta.

²³⁸ *Idem*, p. 65. Grifo nosso.

A nosso ver, portanto, Habermas erra ao achar que problemas que se manifestam no plano da racionalidade possam ser resolvidos neste mesmo plano, tirando daí que a razão comunicativa constitui a negação ou superação da razão instrumental. Abordar o tema desta perspectiva conduz necessariamente a uma compreensão idealista e abstrata que situa o problema unilateralmente no nível das ideias e conseqüentemente deixa de lado todas aquelas determinações materiais que estão por trás dele. Destarte, Habermas não vê que a crítica da razão reificadora pressupõe a crítica daquilo que concretamente a faz assim, ou seja, das relações sociais que levam os homens a agir de tal maneira na prática.

É disso que Lucia Aragão está falando quando diz que

porque ele [Habermas] se dedica quase que exclusivamente a combater um inimigo fictício, a “razão instrumental”, deixa de encarar o inimigo real, ou seja, as coerções econômicas, sociais e políticas que comprometem a realização do projeto iluminista de emancipação do homem. Isto quer dizer que Habermas abandona a dimensão histórica da luta emancipatória, substituindo-a por uma disputa no nível da idealização, entre duas formas contraditórias de razão. Porque não consegue desvencilhar-se da tradição do idealismo alemão, tal como Hegel, ele transpõe os conflitos humanos do plano sensível para o plano inteligível.²³⁹

Fica bastante claro, dessa maneira, que quando Habermas elege a razão comunicativa como um elemento para resolver a negatividade da razão instrumental ele está automaticamente se esquivando de criticar o mundo real, ou seja, a estrutura socioeconômica capitalista que, em seu funcionamento, conduz à instrumentalização da razão.

Essa atitude, que tenta resolver problemas reais no plano ideal, guarda uma semelhança surpreendente com aqueles filósofos idealistas contra os quais Karl Marx e Friedrich Engels redigiram a sua famosa obra *A ideologia alemã*. Como é sabido, neste conjunto de textos e rascunhos absolutamente basilares para a construção do materialismo histórico, os dois autores se engajavam em um embate crítico contra alguns pensadores alemães que compunham o chamado neohegelianismo (Bauer, Stirner, Hess, entre outros). Estes pensadores, apropriando-se da herança de Hegel a partir de uma perspectiva contestadora, de esquerda, buscavam compreender a realidade social da Alemanha de seu tempo desvencilhando-se das mistificações religiosas e do pensamento conservador imperante. Entretanto, o faziam de modo marcadamente

²³⁹ *Idem, ibidem.*

idealista; para eles, o que importava era o espírito, as ideias, a consciência, a luta no reino da mentalidade, já que acreditavam que com a crítica do dogmatismo, das representações ultrapassadas, poderiam alterar o pensamento dos homens e, conseqüentemente, a realidade. A transformação do mundo vinha, portanto, a reboque da mudança da consciência.

Marx e Engels lançam contra esses autores uma crítica devastadora. Segundo os dois, o problema principal dos ideólogos alemães é que eles desenharam uma imagem invertida do mundo, que, apartando a realidade material das representações dos homens, dá às últimas a prioridade na explicação do mundo. Com isso, a existência humana passa a ser explicada pelo desenvolvimento da consciência, ou do espírito, desconsiderando-se por inteiro a vida concreta dos homens que se localiza por trás do mundo das ideias. Esse idealismo se olvida que as ideias que povoam as cabeças dos seres humanos não flutuam livremente no éter, mas estão sempre ancoradas na vida prática dos homens e, por isso cai na cilada de imaginar que é o pensamento que cria o real.

A concepção dos autores de *A ideologia alemã*, por óbvio, é radicalmente divergente. Ao olhar materialista de Marx e Engels, ser e consciência formam uma unidade contraditória na qual ideal e material são inseparáveis, ainda que distintos. Para eles,

toda produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material.²⁴⁰

Isso significa que tudo o que os homens pensam, raciocinam, imaginam, se encontra em íntima dependência da vida prática deles. “A consciência não pode jamais ser outra que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”, ou como colocado em uma famosa frase, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”²⁴¹.

²⁴⁰ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 93.

²⁴¹ *Idem*, p. 94.

Claro que Marx e Engels não estão dizendo que a consciência do homem forma um elemento insignificante, dispensável, ou ilusório. Na verdade, a mensagem que tentam passar é que as ideias, além de serem absolutamente indispensáveis para a vida humana, têm a característica de serem sempre, em um sentido não imediato, a expressão da vida prática dos seres humanos. Não se pode entender as representações que os homens têm de si mesmos se se constrói um muro entre aquilo que eles fazem e aquilo que eles pensam, entre a mão e o cérebro, afinal, o mundo material põe determinações que condicionam os limites do mundo espiritual.

Então, se se quer compreender o que é o homem, o ponto de partida não deve ser aquilo que ele pensa ou reflete, mas a sua vida concreta, ou seja, aquilo que ele, de fato, faz. Quanto a isso, Marx e Engels deixam evidente que na sua interpretação materialista

não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam.²⁴²

Se para os dois autores não é a consciência que explica o ser social, mas o ser social que explica a consciência, daí se tira uma importante lição: a transformação da realidade não pode ser simplesmente fruto de uma renovação da mentalidade, mas deve ser resultado também de uma intervenção *prática* no real²⁴³. Terry Eagleton explica isso de modo cristalino; para o filósofo britânico o que Marx quis dizer é que

se quisermos alterar a forma como pensamos de forma radical o bastante, precisaremos alterar o que fazemos. Instrução ou mudança de postura não bastam. Nosso ser social impõe limites a nosso pensamento. E só poderíamos romper esses limites mudando esse ser social – ou seja, a nossa forma material de vida. Não podemos extravasar tais limites de nosso pensamento simplesmente pensando.²⁴⁴

²⁴² *Idem, ibidem.*

²⁴³ “os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual [...], mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria”. *Idem*, p. 43.

²⁴⁴ EAGLETON, Terry. *Marx estava certo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 121.

Desconsiderar a base real da história que compõe o fundamento de toda a produção espiritual da humanidade (a cultura, a religião, a política, o direito, a razão, etc.) implica, portanto, em uma mistificação da realidade que a visualiza de ponta-cabeça e extingue a sua historicidade. A especulação filosófica que apaga o caráter terreno da vida resulta naquilo que os autores de *A ideologia alemã* chamaram de fraseologia abstrata.

Com essa exposição sumária do materialismo marxiano queremos argumentar que a crítica elaborada por Marx e Engels contra o idealismo alemão pode ser, em larga medida, voltada contra Habermas. O motivo disso é que, a nosso ver, a teoria habermasiana incorre em um erro bastante semelhante àquele praticado pelos neohegelianos, qual seja, o de deixar de lado a estrutura material da sociedade e imaginar que basta uma nova consciência – ou, no caso de Habermas, uma nova razão – para resolver contradições do mundo real. A obra de Marx e Engels acusa os ideólogos alemães de resolver no céu da filosofia os problemas da terra, quando o necessário seria, ao contrário, compreender que aquilo que se manifesta no céu é expressão da vida terrena e, logo, deve ter nessa a sua resolução. Tal observação não se encaixaria igualmente no pensamento de Habermas, que está inclinado a defender o “céu” da racionalidade comunicativa?

Caso a resposta para essa pergunta seja positiva, pode-se ver que uma perspectiva idealista se apresenta já na análise da razão instrumental elaborada por Habermas. Ora, se a racionalidade instrumental tem efeitos desumanizadores e alienantes sobre a vida dos homens, isso não se deve, como notamos antes, à própria razão, mas à utilização feita dela pela humanidade. Se a razão humana foi empregada para fazer guerras, gerar miséria, produzir manipulação e exploração, isso ocorreu não porque a racionalidade humana é viciada ou intrinsecamente nociva, mas porque homens reais, embutidos em relações sociais, que dizem respeito à estrutura material da sociedade, o fizeram desta maneira historicamente. A razão instrumentalizada é o *efeito* de uma sociedade desumana, e não a sua causa.

Criticar a razão instrumental, de um ponto de vista materialista, é, por conseguinte, criticar o tipo de sociabilidade que, na prática, faz a razão se manifestar instrumentalmente, isso é, o modo de organização econômico, político e social que em

seu funcionamento exige esse tipo de racionalidade²⁴⁵. Essa ideia, por sinal, em nossa leitura, já se encontra na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Em diversos momentos da obra, a dupla de frankfurtianos demonstra que a razão instrumental é um tipo de racionalidade que conjuga meios altamente racionalizados para atingir fins que resultam em dominação e exploração, ou seja, é uma razão desvirtuada. Mas isso não acontece automaticamente; a razão só é, por assim dizer, “corrompida” porque ela se situa no contexto de uma sociedade capitalista que demanda que toda a racionalidade humana seja orientada, em último caso, para a finalidade de acumulação de capital e exploração econômica. Sendo assim, não é o raciocínio humano que é problemático, mas o fato de que a nossa sociedade faz com que as capacidades e faculdades humanas adquiram quase sempre um caráter destrutivo (em um contexto global, é claro).

O fundamento essencial, então, da razão dominadora é encontrado na própria sociedade burguesa, na qual os homens não são nunca fins em si mesmos, mas meios para a obtenção de lucro (este, sim, o objetivo final). É por isso que, em nossa interpretação, a análise da razão oferecida em *Dialética do esclarecimento* não pode ser separada da crítica do capitalismo e da irracionalidade geral produzida por uma sociedade de mercado.

Por este viés, o trato habermasiano deste tema é visivelmente diferente da postura de Adorno e Horkheimer sobre o assunto²⁴⁶. Enquanto estes, em uma posição abastecida de certa quantia de materialismo, denunciam a alienação, ou melhor, a *mediação alienadora* colocada pelo capital entre o homem e a sua própria razão, Habermas identifica o problema na razão em si mesma, o que lhe possibilita sacar uma solução puramente espiritual que é a razão comunicativa.

²⁴⁵ Esse tipo de reflexão já se encontrava presente nos primeiros escritos marxianos, como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Neste texto de 1843, ao falar da religião, Marx argumenta que a crítica da religião, que a vê como um conjunto de ideias falsas, é impotente se deixa de denunciar as circunstâncias reais que fazem com que os indivíduos necessitem da ilusão religiosa. Daí que, para ele, em uma belíssima frase “a abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões. A crítica da religião é, pois, o germe da crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola”. MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 145-146. Grifos do autor.

²⁴⁶ Pode parecer paradoxal que algumas páginas atrás se afirmou que Habermas comete o mesmo erro que Adorno e Horkheimer e agora alega-se que suas visões são fundamentalmente divergentes. Mas deve se ter em mente que enquanto no primeiro comentário estávamos nos referindo à interpretação que Habermas faz dos autores de *Dialética do esclarecimento* (a de que para eles a razão é em si mesma negativa), no segundo temos como parâmetro outro tipo de interpretação dos frankfurtianos (para a qual o negativo na análise deles não era propriamente a razão, mas a alienação da razão causada pelo capitalismo).

Desse modo, como já sublinhado por Aragão, Habermas age em completa desconsideração acerca das causas materiais reais que impedem a plena realização da emancipação e da autonomia humana, e aqui habita seu grande equívoco. Procedendo desta maneira, ele cria um eficiente meio de se esquivar da crítica da sociedade capitalista, já que ela se torna um elemento indiferente para o seu debate sobre a razão. Aparentemente, para ele, o mundo ideal ganha em relevância sobre a realidade concreta, e, uma vez que os problemas podem ter resolução no plano espiritual, a transformação social já não é mais necessária.

Então se percebe que o idealismo presente em Habermas não é uma sutileza, ou mero detalhe de seu pensamento. Ao contrário, ele molda toda uma postura perante o mundo que termina por delinear o modelo de teoria crítica que o filósofo está a fazer. Esta nova teoria crítica já não está tão preocupada em denunciar o *status quo* ou mudar radicalmente o mundo, característica que é notada por Tom Rockmore:

uma vez que o entendimento de Habermas acerca da ação comunicativa visa apenas, ou pelo menos principalmente, uma teoria social adequada, ele não compartilha a preocupação de Marx de substituir o capitalismo pelo comunismo por uma revolução social, se necessário; nos escritos de Habermas, a forma mais nova de teoria crítica aparentemente abandona o objetivo de uma mudança social fundamental [...].²⁴⁷

É inquietante, no entanto, pensar como é que uma teoria que se supõe crítica possa tão facilmente abandonar a *crítica* de uma realidade tão alienante e a necessidade de sua transformação em uma direção emancipadora. Com uma manobra rápida, Habermas abandona toda a preocupação de seus antecessores com a brutalidade da sociedade capitalista e altera completamente os horizontes de análise construídos pela Escola de Frankfurt (ainda que se possa argumentar que a transformação social não estava em primeiro lugar nas inquietações dos primeiros frankfurtianos, excluindo Marcuse, talvez). Neste contexto, é altamente duvidoso que o pensamento habermasiano seja, de fato, realmente crítico.

Ao invés de realizar a crítica das relações sociais reais, Habermas baseia seu projeto na a crítica abstrata de uma razão des-historicizada, o que é, no mínimo, curioso para um pensador que tem como mote o ideal de uma filosofia *pós-metafísica*. Em nossa opinião, seria muito mais frutífero e realista se ele, buscando continuar a herança de

²⁴⁷ ROCKMORE, Tom. *Habermas on historical materialism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989, p. 166.

Frankfurt, procurasse demonstrar as mediações históricas e sociais concretas que deformam a racionalidade humana e, a partir daí, fazer a crítica a estas mediações e desvendar as possibilidades de superação delas. Por óbvio que, se fosse este o caso, a razão mostraria seu caráter dialético (de poder ser agente tanto da emancipação quanto da dominação) e, logo, toda a ideia de razão comunicativa seria desnecessária.

Adorno e Horkheimer estavam corretos ao expressar que a ordem do capital reifica a vida humana nos mais variados espaços, seja na indústria cultural, na burocracia estatal, na lógica do mercado, etc. Os dois perceberam que a sociedade em que estamos inseridos molda a nossa cultura, nossa forma de interagir uns com os outros, nossa maneira de pensar e também nossa racionalidade, por isso a sociedade burguesa se coloca como um obstáculo fundamental para a emancipação. A análise crítica do sistema socioeconômico capitalista é a chave para o enigma da razão; quando Habermas abandona esta perspectiva, ele perde um elemento central para a compreensão da sociedade contemporânea e, de certa maneira, larga precisamente aquela característica que fazia da teoria crítica crítica.

Resumidamente, parece-nos que, em função de um idealismo a-histórico, o preço que Habermas pagou para desviar das aporias que enxergava em Adorno e Horkheimer foi o esvanecimento do ímpeto crítico de sua filosofia.

3.2 O dualismo habermasiano visitado por Marx

Por paradoxal que esta afirmação possa parecer à primeira vista, é o dualismo que confere unidade ao pensamento de Habermas – o hábito de tudo dividir é o fio que costura e une, senão toda, pelo menos a maior parte, da obra habermasiana. Ao leitor do filósofo alemão, fica patente que seu modo de pensar e colocar questões opera sempre pela decomposição de seus objetos em duplas, em parcelas separadas que, via de regra, são vistas como autônomas e incomunicáveis. Todo seu sistema filosófico está baseado em dicotomias: desde a dupla de trabalho/interação até a de sistema/mundo da vida os principais conceitos com que trabalha são quase todos frutos de divisões que os põe em porções separadas e antagônicas.

Longe de ser uma peculiaridade de estilo ou uma característica secundária do pensamento habermasiano, esse dualismo é exatamente o oposto, trata-se justamente de um de seus mais marcantes atributos. Ele configura uma perspectiva filosófica, uma

visão de mundo que ilumina todos os horizontes do pensamento de Habermas, orientando o modo como ele enxerga seus problemas e, obviamente, a maneira que ele dá respostas a eles. É difícil pensar em algum aspecto do pensamento do filósofo que não seja profundamente marcado por este pano de fundo de uma reflexão dualista; suas ideias sobre o que é a vida social, seus diagnósticos sobre a sociedade contemporânea, suas análises acerca da evolução da modernidade, suas críticas levantadas contra outros filósofos, nenhuma destas facetas da obra habermasiana se encontra desligada de um ponto de vista que entende a realidade a partir de disjunções binárias.

Em nossa interpretação, esta característica da teoria de Habermas é um ponto altamente problemático, pois esse modo de pensar o leva a muitas vezes cometer equívocos de análise, cair em unilateralismos, e termina por obstaculizar a sua compreensão da realidade. E é justamente pelo fato de o dualismo ser tão forte em sua forma de filosofar que é tão necessário submetê-lo à crítica. Contudo, fazê-lo é também desafiar a obra habermasiana como um todo, uma vez que se estará chacoalhando um pilar sobre o qual assenta parte significativa de seu edifício filosófico.

Pois bem, partiremos da ideia de que a o dualismo teórico de Habermas é mais bem entendido à luz de seu debate com o pensamento de Karl Marx. Afinal, Marx esteve presente – às vezes como objeto de crítica, às vezes apenas indiretamente – na construção de importantes duplas de conceitos habermasianas (como trabalho/interação, agir instrumental/agir comunicativo, etc.). Como disse o filósofo argentino Enrique Dussel, o trato que Habermas dá a Marx é um “caso-chave”²⁴⁸: ele é particularmente esclarecedor das posições do frankfurtiano e fornece elementos importantes para captarmos seu argumento.

Mas como é que Habermas aborda Marx? Vimos no primeiro capítulo que uma das principais discussões que o autor de *Técnica e ciência como ideologia* trava com a teoria marxiana gira em torno da construção de suas categorias de *trabalho* e *interação*. Habermas, no desenvolvimento de seu arsenal conceitual, chega à ideia de que é absolutamente central que separemos a noção de trabalho da noção de interação em dois mundos diferentes. Deve-se, segundo ele, perceber não só que estas duas representam elementos diametralmente opostos (a ação instrumental, que regula o metabolismo entre homem e natureza, e a ação comunicativa, que se estabelece entre os próprios homens), mas também que cada uma delas segue um tipo de lógica própria, de modo que não há

²⁴⁸ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 191.

qualquer nível de reflexo ou de influência mútua entre uma e outra – uma coisa é transformar a natureza para sobreviver fisicamente, outra são as relações interativas entre os homens; esses dois tipos de agir são independentes, e o funcionamento de um não implica nenhum tipo de interferência no outro.

O problema com Marx, na leitura habermasiana, é não ter conseguido realizar com sucesso esta disjunção entre os dois mundos do trabalho e da interação. Ao invés de colocar cada elemento em seu lugar, Marx teria criado uma unidade entre agir instrumental (trabalho) e agir comunicativo (interação), concedendo primazia ao primeiro. Desse modo, ele teria cometido o equívoco de reduzir a ação comunicativa à ação instrumental²⁴⁹.

No modo como Habermas entende Marx, isso mostraria que o autor de *O capital*, ao conferir à categoria de trabalho a centralidade na explicação da sociabilidade, descuidou de toda a dimensão interativa (ou seja, que concerne à construção de relações sociais entre homens) do ser social, pois esta ficaria restrita a uma posição secundária diante da prioridade da dimensão instrumental – na melhor das hipóteses, a interação seria um apêndice que marcharia a reboque do trabalho. Destarte, a teoria social marxiana revelaria uma incapacidade estrutural de apreender a significância da esfera de interação, que, para Habermas, é irreduzível e se encontra afastada da ação instrumental sobre a natureza. Então é como se Marx fornecesse uma teoria unilateral, que foi capaz de compreender as relações homem/natureza, porém não as relações homem/homem.

Habermas apresenta o argumento de que seria absurdo imaginar que o controle instrumental do homem sobre a natureza teria implicações diretas nas interações ético-morais, de dominação ou de liberdade, entre os próprios homens, e acreditar nisso foi outra falha de Marx. A acusação habermasiana é de que, por não perceber a autonomia da ação comunicativa, Marx faz com que o todo social seja uma simples emanção do desenvolvimento das forças produtivas, e que, portanto, na ótica marxiana existiria um determinismo tecnológico segundo o qual haveria uma correlação entre progresso técnico-produtivo e liberdade humana, como se a emancipação dependesse unicamente de mais domínio sobre a natureza. Nesse contexto, o pensamento marxiano estaria ligado a um mecanicismo segundo o qual o desenvolvimento das forças produtivas seria automaticamente emancipador.

²⁴⁹ HABERMAS, J. *obra citada*, 1987, p. 42.

Habermas até admite que a abordagem de Marx carregava certa plausibilidade em seu tempo. Todavia, a sua validade teórica teria se extinguido com o fim do capitalismo liberal e com o advento do *Welfare State*. O capitalismo de bem-estar social do pós-guerra colocou em jogo elementos não analisados pelo autor de *A ideologia alemã*, como a atitude intervencionista do Estado na economia e a substituição do trabalho como principal força produtiva pela ciência. Isso teria dado motivos suficientes para que a crítica da economia política – coração do pensamento marxiano – pudesse ser descartada como uma atitude teórica cuja força se esvaiu. .

Toda essa sucessão de argumentos críticos de Habermas contra Marx está encadeada em um sentido lógico e pode, a primeira vista, fazer sentido. Não obstante, a interpretação de Marx sobre a qual ela se sustenta é extremamente frágil. Habermas aborda o legado marxiano com interpretações discutíveis e, boa parte das vezes, equivocadas. O modo como trata o fundador do materialismo histórico, em vários momentos, atribui aos escritos de Marx concepções que não estão lá, ou até mesmo o oposto do que lá se encontra. Dessa maneira, a crítica feita pelo frankfurtiano ignora determinados aspectos da reflexão marxiana e, assim procedendo, deixa sua tarefa fácil demais, pois a crítica acaba mirando não Marx, mas uma caricatura sua. Vejamos como isso ocorre.

Em primeiro lugar, pode-se dizer que é inteiramente falso conferir a Marx uma concepção de trabalho como simples ação instrumental. O trabalho em Marx é uma categoria muito mais rica que a mera ação voltada a fins e mais complexa que a manipulação técnica da natureza. Sem dúvida, *trabalho*, para o clássico alemão, é uma atividade que consiste na transformação da natureza externa ao homem – uma ação pela qual o homem interfere no seu meio de modo a criar as condições materiais para sua vida. Entretanto ele não é *somente* isso, pois igualmente abrange a relação dos homens entre si, a construção e modificação de comportamentos intersubjetivos, a formação de normas sociais, referências simbólicas, etc. Ou seja, a categoria marxiana de trabalho engloba *tanto o agir instrumental quanto o agir comunicativo*, ela nada mais é que a expressão da unidade dialética de trabalho (como simples ação instrumental) e interação.

Note-se que não se trata de uma ideia que estaria ambígua no texto marxiano e, conseqüentemente, aberta a interpretações diferentes; as palavras de Marx dizem exatamente o inverso do que Habermas alega, sendo que a compreensão de que o trabalho modifica não só o mundo objetivo, mas também o mundo subjetivo é

recorrente na sua obra. Em uma passagem d' *O capital*, o autor sublinha precisamente a dialética contida no trabalho:

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços, pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. *Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza.*²⁵⁰

Vale observar que quando Marx fala que o trabalho provoca transformações na natureza externa e interna, não está realizando um mero floreio retórico, como alguns podem interpretar. Ele realmente quer destacar que o trabalho sintetiza os dois lados da moeda, alteração da natureza e alteração da intersubjetividade humana. O caso é o mesmo no seguinte trecho dos *Grundrisse*:

No próprio ato de reprodução não se alteram apenas as condições objetivas, por exemplo, a vila se torna cidade, o agreste, campo desmatado etc., mas os produtores se modificam, extraindo de si mesmos novas qualidades, desenvolvendo a si mesmos por meio da produção, se remodelando, formando novas forças e novas concepções, novos meios de comunicação, novas necessidades e nova linguagem.²⁵¹

Nesse caso, nem a linguagem nem a comunicação se desligam do processo produtivo, não constituem dois universos separados. Isso significa que em Marx há uma intrincada conexão de mão dupla entre aquilo que no linguajar habermasiano se entende por agir instrumental e agir comunicativo, o que demonstra que a concepção marxiana é muito menos simples do que Habermas supõe. De acordo com o filósofo francês Emmanuel Renault, para Marx

o agir humano é captado de imediato *tanto* como uma relação instrumental com a natureza e com os produtos do trabalho (produção e trocas econômicas) *quanto* como uma relação com o outro (interação). Portanto, é contestável criticar Marx por reduzir a atividade social ao trabalho, sem levar em consideração a interação, ou pressupor unilateralmente um “paradigma da produção”.²⁵²

²⁵⁰ MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 211. Grifo nosso.

²⁵¹ MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 405.

²⁵² DUMENIL, Gérard; LÖWY, Michael; RENAULT, Emmanuel. *Ler Marx*. São Paulo: Unesp, 2011, p. 182. Grifos do autor. Compreensões semelhantes que concernem ao caráter duplo do trabalho na obra de

Há pouca margem de dúvida de que o autor de *O discurso filosófico da modernidade* não captou a complexidade encerrada na categoria marxiana de trabalho, entendendo-a de maneira seriamente errônea. E isso é mais grave ainda pelo fato de que seu modo de ver Marx cumpre um papel preciso na argumentação: uma vez que se transforma a noção de trabalho em simples técnica instrumental, todo o construto teórico marxiano pode ser prontamente rejeitado como um mecanicismo que deriva a totalidade social do controle instrumental sobre a natureza. Marx, sem captar a interação comunicativa, já não seria capaz de nos ajudar a compreender a sociedade.

Ora, o problema é que é somente por uma distorção absurda das palavras de Marx que se pode chegar a uma tal conclusão. Habermas, de fato, ilicitamente arranca a dialética que está no centro da teoria marxiana, e é só procedendo desta maneira que consegue aproximar-se de um juízo crítico contra Marx²⁵³. Igualando trabalho com agir instrumental, Habermas deforma a fecunda formulação marxiana e empobrece-a profundamente. Logo, quando ele reprova a teoria de Marx, está na verdade reprovando tão somente uma caricatura desfigurada dela.

Dessa maneira, é visível que não foi Marx quem reduziu a ação comunicativa à ação instrumental, mas foi Habermas quem reduziu a categoria marxiana de trabalho à ação instrumental. A crítica habermasiana a Marx, portanto, carece de fundamento sólido.

Então não é como se a visão marxiana não tivesse captado a relação entre trabalho e interação; é que, para ela, ao contrário da compreensão de Habermas (que separa essas duas categorias em esferas estanques), agir instrumental e agir comunicativo, ainda que difiram um do outro, formam uma unidade dialética em que se

Marx podem ser encontradas em diversos pensadores como, por exemplo, Celso Frederico: “A primazia da atividade produtiva no processo de autoformação do homem deixa claro, para quem quiser ver, que o trabalho não é uma mera ‘ação instrumental’”. FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 185. Terry Eagleton também explicita este entendimento: “A produção é executada dentro de formas de vida e, por isso, impregnada de significado social. Como o trabalho sempre tem significado, sendo os humanos animais significantes (literalmente, criadores de signos), ele jamais poderia ser simplesmente uma questão técnica ou material”. EAGLETON, T. *obra citada*, 2012, p. 102.

²⁵³ Na opinião de István Mészáros, na sua interpretação de Marx, Habermas “recorre a uma *reductio ad absurdum*, ‘reconstruindo’ seu objeto de crítica de maneira a adaptá-lo a suas próprias conclusões, reduzindo a complexidade dialética das análises de Marx a uma visão mecânica simplista do chamado ‘controle científico da natureza externa’, em lugar da exigência claramente vislumbrada (e repetidamente enunciada por Marx) de um *controle social* adequado, por parte dos produtores associados, sobre a totalidade de sua atividade de sua atividade de vida, incluindo o que ele chama de sua ‘segunda natureza’”. MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 91.

entrelaçam e em que, conseqüentemente, nada têm de autônomos. Essa relação é adequadamente explicada por Fernando Haddad:

o trabalho [no sentido marxiano], ao transformar a natureza, cria as condições para a expansão do universo linguístico. Não me refiro ao fato trivial de que os homens têm que garantir as condições materiais de sobrevivência física para reproduzir seu mundo da vida. Refiro-me ao fato de que o trabalho, ao libertar os homens de constrangimentos de ordem material, de fato libera o mundo discursivo. Adequar o mundo às necessidades humanas por meio do trabalho, ou seja, humanizar o mundo, não é outra coisa senão torna-lo legível e dizível. Portanto, a relação entre agir comunicativo e mundo da vida e a relação entre trabalho e natureza não se excluem mutuamente; antes, se entrecruzam e interpenetram.²⁵⁴

Ou seja, o ponto de vista inaugurado pelo autor de *O capital* se pauta “pela impossibilidade de dissociar a relação entre homem e natureza da relação entre os homens em si”²⁵⁵. Porém, dizer que estes dois lados da sociabilidade humana são inseparáveis não significa fundi-los em uma massa disforme, ou derivar a existência de um do ser do outro. Por isso, é incabível atribuir a Marx a ideia de um determinismo tecnológico em que haveria uma correspondência automática entre o desenvolvimento do controle sobre a natureza e o progresso das relações sociais em um plano ético-moral, como se a emancipação humana fosse um produto derivado unicamente do desenvolvimento das forças produtivas. É claro que para Marx não seria possível visualizar liberdade em condições de escassez, razão pela qual o desenvolvimento de forças produtivas é necessário. Contudo, é falso dizer que o ponto de vista marxiano coloca um sinal de igualdade entre a ampliação das forças produtivas e a liberdade. Na verdade, em *A ideologia alemã*, Marx chega a sugerir justamente o contrário:

No desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e *não são mais forças de produção, mas forças de destruição* (maquinaria e dinheiro) – e, ligada a isso, surge uma classe que tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar de suas vantagens e que, expulsa da sociedade, é forçada à mais decidida oposição a todas as outras classes.²⁵⁶

²⁵⁴ HADDAD, Fernando. *Trabalho e linguagem: para a renovação do socialismo*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004, p. 42.

²⁵⁵ *Idem*, p. 43.

²⁵⁶ MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 2007, p. 41. Grifo nosso.

A noção de que o desenvolvimento das forças produtivas tem caráter intrinsecamente positivo é estranha a Marx e também à tradição marxista que o seguiu. Longe de ser um determinista que só vê a marcha da história em um sentido linear de progresso tecnológico, Marx mostra em suas obras uma constante preocupação com o fato de que há uma distância entre o desenvolvimento do domínio do homem sobre a natureza e a emancipação. Como afirma Michael Löwy, o pensamento marxiano delinea “uma concepção eminentemente *dialética* do movimento histórico, em que certos *progressos* – do ponto de vista da técnica, da indústria, da produtividade – são acompanhados de *retrocessos* em outros domínios: social, cultural, ético”²⁵⁷. Daí a injustiça da acusação de Habermas.

Combinado com o problema de criticar um Marx falsificado há outro defeito nas reflexões habermasianas. É que ao rejeitar a teoria marxiana em função de uma falha que não está lá, Habermas deixa de aproveitar e integrar em seu pensamento as importantes contribuições de Marx.

Em certo sentido, Habermas se mostra inteiramente avesso à dialética, posto que na relação trabalho/interação (ou agir instrumental/agir comunicativo) ele só parece conceber ou uma relação de total identidade (como a injustamente conferida a Marx) ou de total exterioridade (como a dele próprio), sem admitir uma posição que não seja nenhuma destas duas. Vimos, porém, que existe uma terceira opção (a genuinamente marxiana) que afirma que há uma conexão dialética entre estes conceitos, e que essa unidade contraditória se manifesta na categoria do *trabalho*. O fato de esta categoria sintetizar estas duas facetas do ser social é uma das principais razões pelas quais a questão do trabalho é tão central para a filosofia da práxis; ele garante não só a nossa reprodução material, mas abre as portas para toda a complexidade da sociabilidade humana, e, fazendo isso, expressa a coesão que há entre esses processos²⁵⁸. É só por meio do trabalho que o homem se torna, de fato, homem, pois coloca a sua existência para além da simples reprodução biológica, característica do mundo animal. György Lukács, em virtude desta importância fundamental do trabalho no materialismo histórico, argumentou que ele é o fundamento ontológico de todo o ser social, ou seja, o

²⁵⁷ DUMENIL, G.; LÖWY, M.; RENAULT, E. *obra citada*, p. 49.

²⁵⁸ “O trabalho se apresenta como a *chave analítica* para a apreensão das posições teleológicas mais complexificadas, que se pautam não mais pela relação direta entre homem e natureza, mas sim por aquela que se estabelece entre os próprios seres sociais”. ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999, p. 156.

ponto de partida necessário (porém, não suficiente em si mesmo) para a compreensão dos diversos complexos da existência humana (a arte, a política, a ciência etc.)²⁵⁹.

Quando Habermas distorce o conceito de trabalho e empreende sua leitura dualista, ignora o fato de que toda a interação social está em relação necessária com a atividade laborativa. É impossível compreender a *ação comunicativa*, que é o que recebe centralidade na teoria habermasiana, como uma mônada isolada sem levar em conta aquilo que Marx chamou de condições materiais de produção. Em outras palavras, a esfera da interação não é livre e autônoma e de modo algum está desvinculada da produção e reprodução material da vida dos homens, pelo contrário, ela é condicionada por esta reprodução. Essa problemática cisão binária efetuada por Habermas é visível quando ele trabalha com os termos trabalho/interação, mas fica ainda mais explícita quando ele passa a lidar preferencialmente com os termos sistema/mundo da vida, que, no seu construto teórico, correspondem respectivamente à reprodução material e à reprodução ideal da vida humana²⁶⁰.

Segundo Marx, na verdade, não há nenhum aspecto da vida humana que esteja desligado da produção material. Em primeiro lugar porque ela é absolutamente fundamental, por ser responsável pela sobrevivência corpórea dos indivíduos, mas também porque enquanto cumpre esta função ela acaba moldando a natureza das atividades humanas. Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels, ao desenharem a sua concepção materialista de história, começam de um ponto essencial, qual seja, o de que “o pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história” é

o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.²⁶¹

Neste trecho já fica evidente que a história humana só se inicia no momento em que o homem, por intermédio do trabalho, modifica a natureza com a finalidade de

²⁵⁹ Cf. LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

²⁶⁰ Com efeito, em a *Teoria da ação comunicativa* os termos trabalho e interação não aparecem como tais, sendo substituídos por sistema e mundo da vida.

²⁶¹ MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 2007, p. 33.

satisfazer suas próprias necessidades, e com isso produz condições de vida até então inexistentes. Não pode haver história sem a atividade pela qual o ser humano se reproduz enquanto tal – sem o trabalho, portanto. “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro ato *histórico* desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais é não o fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir seus meios de vida*”²⁶².

Então, a atividade produtiva, como diz Adolfo Sánchez Vázquez, não é tão somente uma característica entre outras da existência humana, mas o seu traço mais essencial²⁶³. Tal entendimento se encontra novamente em Marx e Engels, quando asseveram que

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material.²⁶⁴

Todavia, dizer que o homem precisa produzir para viver pode até parecer uma obviedade. Não é esse o ponto principal do argumento dos autores. Diversamente, o mais brilhante no *insight* marx-engelsiano reside na afirmação de que

tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de produção²⁶⁵

Ou seja, Marx “deseja argumentar que a produção material é fundamental, não só no sentido de que, sem ela, não pode haver civilização, mas também no sentido de que a produção material é aquilo que, afinal, determina a natureza da civilização”²⁶⁶. Isso quer dizer que se quisermos entender o que é o homem, devemos imprescindivelmente compreender o modo (historicamente variável) pelo qual ele produz sua própria vida. Certamente, Marx e Engels não achavam que é suficiente

²⁶² *Idem*, p. 87. Grifos do autor.

²⁶³ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular; Buenos Aires: CLACSO, 2007, p. 153.

²⁶⁴ MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 2007, p. 87. Grifos do autor.

²⁶⁵ *Idem, ibidem*.

²⁶⁶ EAGLETON, T. *obra citada*, 2012, p. 92.

entender a produção material para que se derive daí a compreensão do todo social. Pelo contrário, o marxismo sabe bem que de forma nenhuma a atividade produtiva encerra a totalidade da vida social²⁶⁷. Não se trata, portanto, de um reducionismo econômico que almeja deduzir a complexidade da humanidade a uma causa só. Na verdade, sublinhar a importância da produção não significa que ela é o único fator importante da realidade, mas que ela é o mais indispensável, o ponto de partida obrigatório para entender a história e a sociedade.

Essa concepção de história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos).²⁶⁸

O que os homens são e podem vir a ser vincula-se, portanto, às condições materiais de produção, ou seja, à divisão do trabalho, ao regime de propriedade e ao nível das forças produtivas – este é um dos princípios mais básicos do marxismo. Note-se que essa noção complementa outra ideia marxiana que apresentamos no tópico anterior: se antes vimos que é o ser social que determina a consciência, aqui a questão é precisar no que consiste este ser. A resposta de Marx é clara: o dado primário para entendermos o que é o homem é a sua produção material.

No seu sentido mais pleno a centralidade dada por Marx à produção remete ao fato que essa produção põe limites e condiciona o funcionamento das diversas esferas sociais. Isso não quer dizer que um determinado modo de produção prescreve um tipo específico de cultura, direito ou política etc., mas que todas essas searas, de uma forma ou de outra, são restringidas pelo contexto em que operam. Seria difícil encontrar, em uma sociedade capitalista, uma constituição que proibisse a propriedade privada, assim

²⁶⁷ Aliás, isso é fortemente evidenciado nas chamadas “obras históricas” de Marx (*O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, A guerra civil na França e As lutas de classes na França*). Nesses escritos a leitura marxiana dos eventos históricos mostra ser um antídoto contra qualquer acusação de unilateralismo economicista a sua obra. Ali Marx aplica seu método de análise e apresenta uma rica articulação em que história, política, cultura e economia, se entrelaçam sem que nenhum seja reduzido ao outro. Cf. MARX Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011; MARX Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011; MARX Karl. *As lutas de classes na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.

²⁶⁸ MARX, K.; ENGELS, F. *obra citada*, 2007, p. 42.

como seria improvável que um movimento como o Renascimento tivesse aparecido na Grécia antiga. A questão aqui é que as relações estabelecidas em um dado contexto do modo de produção desenham as fronteiras dentro das quais as ideias e as instituições sociais operam.

No capitalismo, o local, por excelência, em que se expressa o modo como os homens produzem suas vidas é a economia política. Em Marx, segundo uma conhecida afirmação, ela é a chave da anatomia da sociedade²⁶⁹. E é nessa parte de seu pensamento que se encontra a famosa – e incansavelmente deturpada e maltratada – metáfora da economia como base sobre que alicerça a superestrutura jurídico-política e ideológica.

Muitos intelectuais reprovam o modelo base-superestrutura de Marx, atribuindo a ele uma visão que reduz tudo à economia, como se esta fosse o único elemento realmente relevante da realidade social²⁷⁰. Não se trata disso, todavia. Essa metáfora é um jeito (simplificado, por óbvio) de expor resumidamente sua visão materialista (e sendo uma simplificação, é claro que ela não consegue sozinha explicar a visão de Marx). Pois bem, nada contrariaria mais a teoria marxiana do que afirmar que basta entender a economia para compreendermos o restante do todo social, ou que há influência de mão única entre economia e as outras esferas da vida social²⁷¹. A “estrutura econômica” é relevante na medida em que na nossa sociedade ela condensa o essencial daquilo que diz respeito a nossa produção material, e, ao fazer isso, marca limites dentro dos quais a “superestrutura” é levada a operar.

Há, entre a economia, a política, a cultura, a religião, etc. – como foi apontado por Engels²⁷² – uma *determinação em última instância*. Ou seja, a relação não é direta,

²⁶⁹ MARX, Karl. “Para a crítica da economia política”. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>. Acesso em 2 jan. 2013.

²⁷⁰ Diante desse tipo de acusação, é sempre válido lembrar com Lukács que “não é o domínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade”. LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 105.

²⁷¹ Sobre o lugar da economia na visão marxiana de mundo, Emmanuel Renault observa que “a concepção materialista da História sem dúvida concede um papel determinante aos fatores econômicos, mas a ‘materialidade’ da História não se reduz a eles (as ideias exprimem igualmente as instituições erguidas sobre a ‘base econômica’) e o papel determinante dos fatores econômicos não tem absolutamente nada a ver com um reducionismo que autorizaria transformar a ‘base econômica’ no princípio positivo de um materialismo”. DUMENIL, G.; LÖWY, M.; RENAULT, E. *obra citada*, p. 179.

²⁷² “De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante *final* na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o *único* determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia”. ENGELS, Friedrich. “Carta para Joseph Bloch”. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Acesso em 2 jan. 2013.

como um reflexo imediato, mas uma interação mediada, que nunca é completa. Quando Marx e Engels criticam o Estado como um instrumento que funciona a favor dos interesses da burguesia, não estão asseverando que tudo no Estado é mecânica e invariavelmente vinculado às necessidades da classe dominante ou que ele se reduz a um simples disfarce das questões econômicas. A mensagem dos dois é mais sutil; quer indicar que pelo fato de o Estado existir sobre um solo social conflituoso, o seu aspecto mais determinante certamente operará em favor da classe dominante. O Estado é autônomo apenas relativamente, pois quando esbarra no capital, encontra suas fronteiras. Colocado de outro modo isso significa que é a economia que desenha os limites do aparato estatal

Assim sendo, a relação entre “base” e “superestrutura” é mais matizada e menos simples como supõem os críticos de Marx. Com efeito, Marx concebe que há muitas coisas em nossa vida social que não são emanações da economia. O pensamento crítico é uma delas. Basta pensar que se todo o mundo ideológico-cultural da sociedade fosse apenas um reflexo do *status quo*, a crítica a ele seria inconcebível e, desse modo, o próprio marxismo seria inexplicável. Além disso, se os homens fossem completamente dominados por uma ordem social que inevitavelmente os acomoda a ela, também a transformação social iria por água abaixo.

A reflexão marxiana, que coloca a produção material da vida social em posição de centralidade, sustenta, conforme as palavras de Terry Eagleton, “que todas as formas sociais e políticas, e todas as principais mudanças históricas, são em última análise determinadas por conflitos no interior da produção material”²⁷³. Isso, argumenta Eagleton, faz com que as instituições sociais sejam

inexoravelmente atraídas para sua órbita. Ela [a produção] distorce a política, o direito, a cultura e as ideias, contrariando a verdade ao exigir que, em lugar de simplesmente desabrocharem sozinhas, passem boa parte do tempo legitimando a ordem social prevalente. Pensemos no capitalismo contemporâneo, no qual a comoditização deixou suas digitais encardidas por todo lado, do esporte à sexualidade, de como obter um lugar na primeira fila do céu até o tom ensurdecido usado pelos repórteres da TV americana na esperança de segurar a atenção dos espectadores para o bem dos anunciantes. A confirmação mais convincente da teoria da história de Marx é a sociedade capitalista recente.²⁷⁴

²⁷³ EAGLETON, Terry. *Marx e a liberdade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999, p. 16.

²⁷⁴ EAGLETON, T. *obra citada*, 2012, p. 97-98.

Podemos resumir, então, que para Marx e Engels é no terreno das formas de produção material do ser social que a sociabilidade humana se desenvolve nos seus diferentes complexos, sendo que tentar entender as variadas manifestações da vida social sem considerar o elemento fundamental da produção é o principal equívoco do idealismo (já que as formas de consciência social, da religião ao direito, diz, Marx, não têm vida própria).

Essa concepção original ganha relevância ainda maior em virtude do fato de que a esfera da produção é, e tem historicamente sido, o palco dos principais conflitos da humanidade. Uma das mais fortes características da história dos homens foi a constante disputa travada (ainda que com formas variáveis) no marco das relações de produção em torno do trabalho e do excedente econômico, disputa essa que há tempos tem dividido os homens entre exploradores e explorados. Se assim é, então, de acordo com a teoria marxiana, há uma forma de contradição que está instalada no nível mais fundamental da existência da sociedade, que, como vimos, é a produção da vida social.

É amplamente sabido que para Marx e Engels, o mundo capitalista se funda em torno de um conflito entre dominantes e dominados, ou melhor, entre capitalistas e trabalhadores. A ordem do capital, já atestava Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, é um sistema que se baseia na exploração do trabalho. Trabalho esse que já não existe como uma atividade criadora e livre mas como trabalho alienado (estranhado) e abstrato²⁷⁵, produtor de valores de troca, consequência de um regime pautado pela existência da propriedade privada dos meios de produção. Em função disso, a burguesia – como classe que detêm os meios de produção e que emprega o trabalho assalariado – e os trabalhadores – como classe que, não sendo proprietária de meios de produção, é obrigada a vender o trabalho para sobreviver²⁷⁶ – necessariamente se confrontam como classes sociais antagônicas. O capitalismo só existe em cima deste conflito social.

Mas o que torna este acirrado antagonismo um aspecto crucial da visão de mundo dos pais do materialismo histórico é que o combate entre burguesia e proletariado ocorre precisamente no nível da produção material da vida social, característica que o faz ser não uma simples ocorrência casual, mas um fator estruturador da totalidade da sociedade. Ou seja, o que faz Marx e Engels darem

²⁷⁵ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 79-85.

²⁷⁶ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998, p. 40.

tamanha importância para a luta de classes é o fato de ela estar instalada na raiz do ordenamento social, naquele ponto que diz respeito à própria reprodução da sociedade.

A grande questão aqui é que o fato de que existe uma profunda contradição no seio da produção material implica, inevitavelmente, que esta contradição se irradie e se manifeste, de formas variadas, em todos os complexos da sociedade. O conflito de classe atravessa todas as esferas da sociedade e as molda, fato que Marx tinha percebido, embora não com esses termos, antes mesmo de ter formulado suas principais ideias materialistas: na sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ele argumenta justamente para o fato de que o conflito no marco da sociedade civil influencia o Estado e determina a existência deste como um falso universal.

Direito, política, cultura, ideologia etc., para Marx, na sociedade capitalista tudo isso só toma forma no panorama do embate interclassista. A existência de um conflito fundamental na produção faz com que não exista qualquer espaço da vida social que não seja afetado por ele, pois há ali uma *contradição material*, baseada na exploração do trabalho, que cinde a sociedade em duas e que determina a sua estruturação de acordo com essa cisão.

Além disso, observam Marx e Engels, é justamente por existir uma classe que domina no âmbito da reprodução material que as diversas esferas da reprodução ideal da sociedade tendem a ser dirigidas por essa mesma classe. Não é por outro motivo que em nossa sociedade não só a economia, mas uma ampla gama de elementos como a imprensa, as leis e a cultura dificilmente fogem do controle das classes dominantes. Nesse sentido, afirmam os dois alemães que

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação.²⁷⁷

No pensamento marx-engelsiano não há separação entre material e ideal. Ao contrário, há uma espécie de confluência os dois, de modo que a força que governa um tende também a dominar o outro. Não obstante, o momento predominante é o material;

²⁷⁷ MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 2007, p. 47. Grifos do autor.

conforme defendido na citação acima, é a vida prática dos homens que dá forma à sua consciência. E como materialmente a vida dos indivíduos se assenta sobre uma contradição, é de se esperar que o caso seja o mesmo no plano ideal. É esse tipo de raciocínio que dá ao pensamento de Marx a alcunha de materialista.

Note-se que esse materialismo tem peso fundamental inclusive no modo como Marx e Engels refletem, por exemplo, sobre a liberdade. Ora, uma vez que a principal contradição social, aquela entre capital e trabalho, reside na esfera da produção material, não é por meio de uma renovação das ideias (tampouco por meios jurídicos ou políticos) que se pode superá-la, mas por uma transformação radical na base exploradora da sociedade, pois só nela poderia se acabar com o antagonismo de classes. Sendo assim, a liberdade só poderia se completar com o fim da exploração do trabalho e daquilo que a possibilita, a propriedade privada. Daí que para o marxismo a liberdade pressupõe a liberação do trabalho alienado²⁷⁸.

Voltemos a Habermas. A relação da teoria habermasiana com esse conjunto de ideias e ensinamentos de Marx e Engels apresentados nas últimas páginas é peculiar. Isto porque se, de um lado, Habermas apresenta um projeto de *reconstrução* do materialismo histórico, de outro, ele, ao pô-lo em prática, acaba abandonando todas as principais qualidades da teoria marxista. O título do livro de Habermas seria mais verossímil caso contivesse a palavra “rejeição” no lugar de “reconstrução”²⁷⁹.

O argumento amplo de Habermas contra Marx é de que o capitalismo do século XX, não vivenciado por este, mudou radicalmente seu jeito de ser, de modo que não pode mais ser compreendido a partir das premissas marxianas. Já os seus argumentos específicos para corroborar esta compreensão são basicamente dois: a existência alargada de um Estado intervencionista que interfere nas questões econômicas e a transformação da ciência e da técnica na principal força produtiva²⁸⁰.

É interessante ver como estes argumentos atacam a estrutura do materialismo histórico. A noção de que a ciência é o principal condutor do processo de reprodução

²⁷⁸ “para Marx, a liberdade somente será alcançada com o fim do trabalho heterônomo, produtor de mais-valia e historicamente determinado, marcado por um processo de expropriação, alienação etc., que subsume o trabalho enquanto produtor de valor de uso, categoria presente e ineliminável em qualquer forma de organização social”. ORGANISTA, José Henrique Carvalho. *O debate sobre a centralidade do trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2006, p. 112.

²⁷⁹ O filósofo húngaro István Mészáros assinala, com perplexidade, que “Habermas procedeu, em nome da ‘atualização’ do marxismo, à eliminação de *todos* os princípios fundamentais de Marx”. MÉSZÁROS, I. *obra citada*, 2004, p. 194. Grifo do autor.

²⁸⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 1987, p. 68.

material das sociedades contemporâneas pode parecer inocente à primeira vista, mas ela não é só uma contestação da teoria do valor-trabalho de Marx (ou seja, resumidamente, a noção de que o trabalho é a fonte última de toda riqueza) como também é uma maneira de desviar de um elemento fulcral do diagnóstico marxiano do capitalismo: o conflito na esfera da produção²⁸¹. Ora, se a ciência, e não mais o trabalho, se torna a encarregada pela produção (e pela criação de mais-valia), isto quer dizer que não se pode falar, então, de exploração do trabalho, e tampouco de uma disputa de classes situada no plano da produção. Deste ponto de vista, anula-se a contradição na esfera do trabalho e a realidade profundamente antagônica transforma-se em algo não-problemático.

É bastante óbvio que com essa manobra Habermas consegue dispensar a luta de classes. De seu ponto de vista, a distinção entre capital e trabalho se torna pouco relevante, pois o motivo de sua existência já não existe como antes, fazendo com que a perspectiva de uma sociedade cindida em dominantes e dominados perca o potencial analítico. Para Habermas, os dilemas da sociedade contemporânea dizem mais respeito à orientação social (comunicativamente criada) que se dará aos meios sistêmicos de ação instrumental do Estado e do mercado do que à disputa entre capitalistas e trabalhadores. A luta de classes, como diz o filósofo, está “suspensa”, e cede espaço à tensão sistema/mundo da vida.

Além disso, se a esfera da economia não está mais norteadada pela exploração, os componentes daquilo que Marx chamou de superestrutura jurídica, política e ideológica, não estão mais estrangidos a operar a favor dos dominantes e podem, conseqüentemente, funcionar de modo mais livre, em independência da estrutura econômica. Assim, a reprodução simbólica e ideológica da sociedade perde seu caráter contraditório e ganha autonomia frente ao espaço de reprodução material, vide a divisão sistema/mundo da vida. Este passo ainda é completado pela alegação de Habermas acerca do papel desempenhado no capitalismo tardio pelo Estado intervencionista, que, por se intrometer na ordem econômica, confundiu a primazia que Marx havia dado à

²⁸¹ “Deste modo, a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não mais tem sentido computar os contributos ao capital para investimentos nas investigações e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância”. *Idem*, p. 72-73.

economia, criando uma situação em que ela não mais é determinante²⁸². Com isso, fica claro que, para o filósofo alemão, o capitalismo em si já não se coloca como um problema. É como se sua composição exploradora tivesse se esvanecido, fazendo com que a modernidade não padecesse de males estruturais, mas apenas patologias eventuais, abrindo portas para as soluções consensuais da ação comunicativa.

É por esse caminho (que, como vimos, passa por uma caricaturização do pensamento de Marx) que Habermas tenta demonstrar a incapacidade da filosofia da práxis de entender a sociedade contemporânea enquanto, concomitantemente, elabora a sua própria visão. A perspectiva marxiana, monista, embora dialética, conforme esboçado acima, é recusada em troca de um dualismo idealista que aniquila a ligação, indissolúvel em Marx, entre a esfera da reprodução material e a esfera da reprodução ideal e concede primazia a esta última²⁸³. Em outras palavras, é como se Habermas, ao “reconstruir” a teoria de Marx, apresentasse um curioso toque de Midas filosófico: tudo aquilo que na obra marxiana é uma unidade, é transformada em dualismos nas mãos habermasianas.

Logicamente, a dialética de Marx e o dualismo de Habermas desembocam em visões sobre o mundo completamente diferentes. Em uma temos uma leitura de uma sociedade conflituosa, ancorada sobre relações de opressão e cujas mazelas só podem ser resolvidas pela superação dessa dominação estrutural; em outra temos uma interpretação de uma sociedade na qual se pacificaram os conflitos de classe, e na qual os principais problemas derivam da hipertrofia da razão sistêmica que invade o mundo da vida, uma sociedade que, portanto, pode ser harmonizada por meio da ação comunicativa sem a necessidade de uma grande transformação.

Pois bem, em uma análise comparativa parece-nos difícil escapar do juízo de que a visão de Marx é muito mais razoável e realista do que a de Habermas. A nosso ver, ainda que Marx não tenha vivenciado os séculos XX e XXI, suas lições gozam de uma atualidade impressionante, e em muitos pontos sua teoria se mostra mais certa que a de Habermas. Explicaremos a seguir o porquê disso.

²⁸² “O Estado e a sociedade já não se encontram na relação que a teoria de Marx definira como uma relação entre base e superestrutura. Mas, se assim é, já não pode também desenvolver-se uma teoria crítica da sociedade na forma exclusiva de uma crítica da economia política”. *Idem*, p. 69.

²⁸³ “o que parece fundamentar a base do pensamento de Habermas é a ideia de que existe uma radical separação entre a produção material e a produção espiritual humana de seu mundo”. FORTES, Ronaldo Vielmi. *Trabalho e Gênese do Ser Social na “Ontologia” de George Lukács*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001, p. 161.

Começamos pelo argumento habermasiano de que a ciência se transformou na principal força produtiva, o que teria acabado com a teoria do valor-trabalho. Tal afirmação é desprovida de fundamento, pois embora seja verdade que a ciência tenha, com o tempo, passado a representar um papel cada vez mais importante na produção, ela não chegou a, e nem mesmo poderia, substituir o papel do trabalho no âmbito da produção. Marx estava ciente que com o desenvolvimento da grande indústria a ciência faria com que o trabalho se tornasse mais produtivo, e por isso seria um fator de suma importância. Mas isso não significou em nenhum sentido que ela tenha tomado a posição do trabalho como produtor de riqueza. Conforme anota Enrique Dussel

A máquina, a ciência ou a técnica não criam valor de troca; só transferem ou poupam valor de troca: permitem produzir mais valor de uso no mesmo tempo de trabalho (ou igual valor de uso com menor valor de troca). De modo algum, como opina Habermas, são “fonte de valor” de troca – que é o que, aqui, interessa a Marx²⁸⁴

Ou seja, o progresso tecnológico e científico interfere no processo de produção, mas não tem o condão de retirar a centralidade do trabalho como criador de valor, portanto é falso afirmar que a ciência tenha se tornado a principal força produtiva. Opinião semelhante é encontrada em Mészáros, para quem

as afirmações [de Habermas] de que a ciência e a tecnologia são a principal força produtiva são não apenas factualmente incorretas com referência a Marx, mas também inteiramente mistificadoras em sua substância. Para resumir em uma frase o que veremos depois mais detalhadamente, uma *tendência contraditória* do capital – há 150 anos identificada como tal pelo próprio Marx – é assumida por Habermas como a *realidade não-problemática* do desenvolvimento presente e futuro do “capitalismo avançado, organizado”.²⁸⁵

Isso quer dizer que o desenvolvimento da ciência não fez envelhecer a contradição entre capital e trabalho, mas na verdade opera nos marcos desta contradição. A crítica da economia política, então, ainda mantém sua vitalidade.

O sociólogo Ricardo Antunes fornece uma análise definitiva. Para ele, “o limite maior da tese habermasiana da transformação da ciência em ‘principal força produtiva’, em substituição ao valor-trabalho” é que

²⁸⁴ DUSSEL, E. *obra citada*, p. 191.

²⁸⁵ MÉSZÁROS, I. *obra citada*, 2004, p. 196. Grifos do autor.

essa formulação, ao converter a ciência em principal força produtiva, desconsidera as interações existentes entre trabalho vivo e avanço tecnológico sob as condições dos desenvolvimentos capitalistas. Não se trata, portanto, de dizer que a teoria do valor-trabalho não reconhece o papel crescente da ciência, mas que esta encontra-se tolhida em seu desenvolvimento pela base material das relações entre capital e trabalho, a qual não pode superar. E é por essa restrição estrutural que a ciência não pode se converter na principal força produtiva dotada de autonomia.²⁸⁶

A afirmação de Habermas de que o capitalismo erigido a partir do segundo pós-guerra em torno das premissas do chamado Estado de bem-estar social teria modificado o modo de ser da sociedade burguesa, possibilitando que, em função da regulação estatal da atividade econômica, a política tivesse prioridade sobre a economia tem base igualmente insólita. Se é verdade que no final da primeira metade do século XX o capitalismo experimentou uma reviravolta na qual os países centrais remodelaram a economia em torno de uma forte intervenção do Estado, que foi acompanhada pela instauração de uma pluralidade de medidas sociais, como a ampliação de direito dos trabalhadores, a garantia de educação e saúde para os menos favorecidos, uma maior distribuição da riqueza, etc., não é menos verdade que este sistema continuou sendo capitalismo e não mudou sua natureza exploradora. A averiguação feita por Marx de que a ordem do capital vive em função da opressão dos trabalhadores pela burguesia não perdeu veracidade com o advento do *Welfare State*, ela com certeza se modificou em importantes aspectos, mas não mudou a sua dimensão mais essencial.

Não passa de uma ilusão, então, imaginar que o Estado de bem-estar social tenha retirado a importância da economia ou pacificado o conflito de classes, esses elementos são apenas a aparência da realidade de um Estado intervencionista. O argumento de Habermas mostra-se ainda mais fraco se lembrarmos de que a época dourada do *Welfare State* só existiu plenamente em uma pequena porção de países centrais na Europa e nos Estados Unidos, sendo que o resto da população mundial chegou a experimentar tão somente as suas migalhas. Habermas é claramente eurocêntrico nesse ponto, pois chega às suas conclusões desconsiderando a realidade da maioria dos países que se encontram na periferia do sistema²⁸⁷. Nesse sentido, Enrique Dussel, deparando-

²⁸⁶ ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 13ª ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 175-176.

²⁸⁷ Ao que parece, o próprio Habermas está ciente desta lacuna em seu pensamento. Em uma entrevista concedida a Perry Anderson e Peter Dews em 1984, a Habermas foi posta a seguinte pergunta: “A tradição da Escola de Frankfurt como um todo concentrou suas análises nas sociedades capitalistas mais avançadas, à custa de qualquer consideração acerca do capitalismo como um sistema global. Na sua visão, as concepções de socialismo desenvolvidas ao longo das lutas anti-imperialistas e anticapitalistas

se com declarações habermasianas acerca da ideia de que a alienação perdeu sua forma economicamente evidente, assevera que “em face da miséria na América Latina, África e Ásia (85% da humanidade atual) essas considerações não têm sentido”²⁸⁸.

Ademais, a própria realidade histórica acabou negando as formulações de Habermas. Ainda que concedamos que ele estivesse correto acerca das características do capitalismo do pós-guerra, o fato é que a partir de meados dos anos 70 aquilo que ficou conhecido como Estado de bem-estar rapidamente desmanchou-se no ar e cedeu lugar à reestruturação neoliberal, que implantou uma série de agressivas contrarreformas que fizeram com que todos os direitos e garantias sociais estabelecidos fossem exterminados em favor da retomada da taxa de lucro das potências capitalistas. O neoliberalismo favoreceu um capitalismo sem qualquer tipo de controle social, resultando em graves aumentos da miséria, da desigualdade, da violência etc., e, conseqüentemente, em um solo social cada vez mais instável e conflituoso. Em resumo, o contexto socioeconômico estabelecido mundialmente dos anos 80 em diante enterrou qualquer resquício de pacificação e evidenciou que o capital, ao invés de estar se retraindo diante de um avanço da democracia, se expande a passos largos impondo a lógica do lucro a todos os poros da sociedade, deixando-a ainda mais bárbara²⁸⁹. Ocorre, assim, que “o que era uma suposta crítica exemplificadora da ‘incapacidade marxiana de compreender o capitalismo tardio’ (que Habermas tão efusivamente endereçou a Marx) mostra-se em verdade uma fragilidade do constructo habermasiano”²⁹⁰.

O capitalismo contemporâneo parece estar muito mais alinhado com as descrições de Marx do que com as de Habermas. Não há razões para se acreditar que hoje em dia temas como a luta de classes, a economia política ou a importância da produção material das condições de existência não tenham poder para explicar a

no Terceiro Mundo têm algum significado para as tarefas de um socialismo democrático no mundo capitalista avançado? Reciprocamente, a sua própria análise tem alguma lições para as forças socialistas no Terceiro Mundo?”. E a resposta do filósofo alemão foi “estou inclinado a dizer ‘não’ para os dois casos. Tenho ciência do fato de que esta é uma visão limitada eurocentricamente. Eu gostaria de não responder a essa questão. HABERMAS, J. *obra citada*, 1992, p. 183.

²⁸⁸ DUSSEL, E. *obra citada*, p. 190.

²⁸⁹ José Henrique Organista corrobora essa visão de que “se a argumentação habermasiana se sustenta, dentre outros fatores, por compreender que as análises marxianas não conseguem responder às questões colocadas pelo capitalismo tardio, cuja principal característica, ainda segundo Habermas, é o domínio do político sobre as relações econômicas, suprimindo a distinção marxiana ente superestrutura e infraestrutura, sua argumentação se desfaz com as transformações verificadas no capitalismo desde o último quartel do século 20”. ORGANISTA, J. H. C. *obra citada*, p. 122.

²⁹⁰ ANTUNES, R. *obra citada*, 1999, p. 162.

sociedade. Pelo contrário, o verdadeiramente fantasioso, a nosso ver, seria pensar, contra Marx, que o capital já não é uma força determinante em nosso mundo.

Com efeito, um dos maiores problemas da filosofia habermasiana é postular que em nossa sociedade podem existir determinados espaços que gozam de autonomia em relação à estrutura econômica do capital e, logo, ficam livres de dominação, antagonismos ou contradições. A cisão colocada entre sistema, de um lado, e mundo da vida, de outro, é extremamente prejudicial para a compreensão do caráter das sociedades contemporâneas. Fazer essa errônea separação no plano teórico equivale a fechar os olhos para o impulso altamente expansivo do capital que tende a fazer a lógica do lucro se infiltrar em todas as relações sociais e transformar tudo em mercadoria.

Habermas, como vimos, dispendeu energias para demonstrar que, assim como trabalho e interação, sistema e mundo da vida devem ser entendidos em relação de exterioridade. Porém, justamente no aspecto em que sua teoria pretendia ser original é onde está sua maior fragilidade, pois é nesse momento que o filósofo deixa de ver a realidade como uma totalidade indivisível e passa a apreendê-la em função de dicotomias, o que “mutila a compreensão da reprodução social total”²⁹¹.

Ora, é difícil crer, como o faz Habermas, que a razão sistêmica, possa ser domada e controlada de uma maneira que não interfira na reprodução do mundo da vida. Como questiona Michael Löwy,

Como a esfera da comunicação e da vida pública poderia permanecer intacta com relação ao poder do dinheiro e da burocracia? Como ela poderia escapar aos imperativos “funcionais” que dominam a vida econômica e estatal? Como a sociedade, que constitui necessariamente um todo estruturado, poderia ser dividida em duas “esferas” hermeticamente separadas, dois compartimentos estanques? Como seria possível uma comunicação livre de qualquer dominação na esfera pública, se a economia e a administração permanecem nas mãos das potências capitalistas e burocráticas? Como seria possível uma comunicação livre de qualquer dominação na esfera pública, se a economia e a administração permanecem nas mãos das potências capitalistas e burocráticas? E se a reprodução material da vida e sua gestão administrativa estão entregues à autorregulamentação sistêmica, o que os cidadãos vão discutir na ágora?²⁹²

O que se busca sublinhar aqui é que é absurda a ideia dualista, segundo a qual é possível criar um “reino da liberdade” comunicativo que não seja influenciado pelo contexto sistêmico da ordem capitalista. Uma concepção como esta não encontra

²⁹¹ HADDAD, F. *obra citada*, p. 43.

²⁹² LÖWY, Michael. “Habermas e Weber”. In: *Crítica marxista*, nº 9, São Paulo: Xamã, 1999, p. 84.

ressonância em nossa realidade histórica, que tem mostrado constantemente que o que Habermas chama de sistema e mundo da vida são planos necessariamente conectados um ao outro. É um erro achar que a emancipação é algo que existe de modo puro na interação comunicativa do mundo da vida e nada tem a ver com o sistema. Ao contrário, se dissolvermos essa dicotomia, é forçoso perceber que a emancipação é algo que necessariamente deve passar pelo sistema, exterminando sua estrutura conflituosa centrada na contradição capital/trabalho, sob o risco de, caso não o faça, resultar em um inofensivo sonho utópico.

Assim, parece-nos evidente que mundo da vida e sistema se entrelaçam intimamente e que, portanto, o que se passa em um influencia diretamente o funcionamento do outro. O sistema, como espaço da reprodução material da sociedade, exerce força enorme sobre todo o universo simbólico cultural sustentado pelo mundo da vida, remetendo constantemente a sua lógica do dinheiro e do poder para a sociedade como um todo. Note-se, todavia, que esta “invasão” da lógica sistêmica sobre o mundo da vida é algo que faz parte de sua existência *normal*, e não um acontecimento eventual ou evitável. Com isso se põe um problema à tese habermasiana da colonização, pois ela se pauta pela ideia de que a sobreposição do sistema sobre o mundo da vida é algo contingente e não necessário, corrigível, portanto. Mas se a transmissão de imperativos sistêmicos para o campo do agir comunicativo faz parte da própria natureza do sistema, então a noção de colonização como uma intromissão de uma racionalidade que vem de fora deixa de ter sentido. Conforme observa Ricardo Antunes,

o sistema não coloniza o mundo da vida como algo exterior a ela. “Mundo da vida” e “sistema” não são subsistemas que possam ser separados entre si, mas são partes integrantes e constitutivas da totalidade social que Habermas, sistêmica, binária e dualisticamente secciona²⁹³

O que o idealismo dualista de Habermas o impediu de perceber foi que a colonização da política, da cultura, da intersubjetividade humana etc., pelo capital não é algo estranho à sociedade burguesa, mas faz parte de sua própria condição estrutural²⁹⁴.

²⁹³ ANTUNES, R. *obra citada*, 1999, p. 158.

²⁹⁴ Habermas dá a entender que existiria um espaço delimitado no qual o sistema econômico deveria viver confinado, sendo que a colonização apareceria apenas quando o sistema transgredisse as fronteiras desse espaço. No entanto, é fantasioso pensar que esse espaço específico existe. O âmbito da reprodução material, como explicou Marx, sempre remete para além de si mesmo, modelando a sociedade como um todo, o que torna ilusório imaginar que a economia capitalista vai, em algum momento, se limitar a ela. Provavelmente esse equívoco do pensador alemão deriva de sua redução da reprodução material a seu

Nesse sentido, quando ele olha para as mazelas sociais da vida contemporânea e as caracteriza como *patologias* da modernidade, está cometendo um equívoco gigantesco. Afinal, a estruturação da vida dos homens em torno do mercado e do dinheiro – que reifica e aliena os indivíduos, cria miséria e desigualdade – não é uma *doença* da qual o capitalismo pode ser curado, mas é constituinte de sua composição orgânica. Ou seja, mais do que patológicos, os problemas da sociedade moderna são *fisiológicos*.

Tratar essa questão como se as mazelas sociais pudessem retificadas dentro da própria ordem do capital (ou seja, sem modificação dos fundamentos sistêmicos) não passa de uma grande mistificação por não perceber que é essa mesma ordem o fundamento que repetidamente cria e recria problemas como a opressão e a exploração. Isso quer dizer que em nossa sociedade, a relação entre sistema e mundo da vida não pode existir sem colonização. E, além disso, que a superação da colonização não pode ser resultado de uma ação unilateral do mundo da vida, como pensa Habermas, mas depende de uma alteração no próprio sistema. Por isso, como dissemos acima, qualquer perspectiva de emancipação buscada pela teoria crítica deve imprescindivelmente passar pelo transformação do sistema e da esfera do trabalho, vale dizer, pela crítica do capital, um caminho que Habermas não segue e, inclusive, explicitamente recusa.

Se o autor da *Teoria do agir comunicativo* tivesse visto, como o fez Marx e também a primeira geração da Escola de Frankfurt, que a sociedade burguesa carrega uma contradição insolúvel, ele seria levado a concluir, como estes, que o capital se coloca como obstáculo para qualquer projeto que tenha a emancipação como finalidade, o que acarretaria uma transformação significativa em suas teses na direção de uma crítica radical (e também uma reformulação em toda sua crítica à “filosofia da consciência”)²⁹⁵. Fazer isso não seria uma regressão ao “paradigma da produção”, mas constituiria uma compreensão do fato de que a emancipação não pode se fundar na comunicação e na linguagem como se estas se situassem separadas ou acima da

aspecto estritamente técnico, o que o faz olvidar de como o capital influência também o mundo político e ideológico.

²⁹⁵ Habermas, na verdade, apresenta uma atitude inteiramente *acrítica* em relação tanto à economia de mercado quanto ao aparato burocrático do Estado. Em nenhum momento estes dois elementos são questionados, mas são tomados como fatores *neutros* e *necessários* da evolução social. As considerações negativas de Habermas se resumem apenas ao funcionamento exagerado destes mecanismos, mas não à própria existência deles, o que é uma grande lacuna em seu pensamento. Para o filósofo, diz Michael Löwy, “a economia de mercado capitalista e a burocracia são [...] formas ‘normais’ da modernidade: só se pode falar de ‘patologia’ quando a racionalidade instrumental transgride as fronteiras dos sistemas e penetra na esfera da reprodução simbólica, isto é, quando o dinheiro e o poder entram nos domínios que implicam a compreensão mútua, ou, em outras palavras, quando os imperativos dos subsistemas autônomos ‘colonizam’ o mundo vivido da comunicação”. LÖWY, M. *obra citada*, p. 82.

produção. Ocorre que a teoria de Habermas é construída de modo a (ancorada em enganosos argumentos, como exposto acima) escapar dessa contradição, o que lhe permite que se contente com um reformismo de verniz socialdemocrata. Seu ponto de vista político aposta na conciliação entre liberdade e capitalismo, o problema é que isso pressuporia o desejo ingênuo, e historicamente desmentido, de que o poder econômico e burocrático poderiam se comportar de modo a não se espalhar por todo o resto da sociedade.

O diagnóstico da colonização e das patologias sociais, tal como aparece na obra habermasiana é uma formulação excessivamente precária e tênue para se referir à realidade agressiva e destrutiva do capitalismo hodierno. Ora, o que a sociedade nos oferece hoje em dia (crises, guerras, imperialismo, destruição ecológica, miséria etc.) é reflexo de um sistema “que subordina tudo ao imperativo da acumulação de capital”²⁹⁶, o que parece ser muito mais grave que uma simples intromissão eventual da razão instrumental nos espaços da razão comunicativa. Nesse contexto, Habermas se mostra incapaz de apresentar uma análise realista da sociedade contemporânea, o que ocorre justamente por que em sua perspectiva ela é despida de toda contradição fundamental. Este engano, esperamos ter demonstrado, é resultado de sua visão de mundo dualista e antidialética, uma postura filosófica que Marx e Engels já haviam rejeitado como mistificadora há mais de um século e meio atrás.

3.3 Capitalismo, luta de classes e razão comunicativa

Em 1848, Marx e Engels afirmaram que

A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada.²⁹⁷

²⁹⁶ MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 41.

²⁹⁷ MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 1998, p. 40.

É claro que os dois alemães, ao alegar tal fato, em um texto cuja finalidade principal era a manifestação política, não estavam dizendo que absolutamente *tudo* o que acontece é parte da luta de classes, mas que a luta de classes é o mais fundamental da história humana²⁹⁸. Sua existência é uma característica que dá unidade à história, ainda que seja um tipo de unidade indesejável, pois o que a frase de Marx e Engels queria é sublinhar o fato cruel de que a maior parte das pessoas que viveram na história tiveram vidas de trabalho pesado e carente de sentido em benefício de uma minoria que as explorava²⁹⁹.

Infelizmente, essa realidade é verdadeira até os dias de hoje. Desde a ascensão do capitalismo (e nada indica que isso tenha mudado recentemente), a maior parte da população mundial está submetida ao poder daquela pequena classe conhecida como burguesia, que controla não só a maior parte da riqueza existente, mas também o rumo da história humana. Ou melhor, a classe que *precisamente* por dominar os meios de produção da riqueza (o que lhe permite que aproprie privadamente tudo aquilo que é produzido pelo conjunto da sociedade), goza também do domínio sobre a história, a cultura, a política, etc. A burguesia, como dizem os autores do *Manifesto comunista*, “cria um mundo à sua imagem e semelhança”³⁰⁰ – uma frase que, numa época em que tudo, dos meios de comunicação à educação, da saúde ao lazer, parece se adaptar às necessidades do capital, soa espantosamente atual.

Nesse panorama, coloca-se uma questão inevitável: como é que pode ser factível um projeto teórico como o de Habermas, que orbita em torno das noções de consenso e entendimento, em um terreno social onde impera o antagonismo e o conflito? Não existe algum tipo de contradição intransponível entre a razão comunicativa, que supõe a possibilidade de harmonia entre os diversos setores sociais, e a sociedade burguesa, que tem suas estruturas fincadas na luta entre explorados e exploradores? Um consenso

²⁹⁸ EAGLETON, T. *obra citada*, 2012, p. 32.

²⁹⁹ O comentário de Ellen Wood é bastante esclarecedor: “Devemos nos lembrar da razão por que o marxismo atribui primazia determinante à luta de classes. Não é porque a classe seja a única forma de opressão, nem mesmo a sua forma mais frequente, consistente ou violenta de conflito social, mas porque seu terreno é a organização social da produção que cria as condições materiais da própria existência. O primeiro princípio do materialismo histórico não é a classe, nem a luta de classes, mas a organização da vida material e da reprodução social. A classe entra no quadro quando o acesso às condições de existência e aos meios de apropriação é organizado em formas de classe, ou seja, quando algumas pessoas são sistematicamente compelidas pelo acesso diferenciado aos meios de produção ou de apropriação a transferir para outros a mais-valia”. WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 99.

³⁰⁰ MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 1998, p. 44.

ideal, no plano da interação comunicativa, seria suficiente para contornar ou conciliar a objetividade da profunda divergência de interesses posta entre as classes que confrontam entre si?

Toda a teoria de Habermas se volta a ignorar, ou dar relevância mínima à luta de classes, um conceito marxiano que, a seu ver, esgotou o prazo de validade. Para ele, como no capitalismo tardio esse tipo de divisão social não mais impera, a ação comunicativa não é atravessada pelo conflito classista, é dizer, ela não depende de nenhuma classe social específica para ser colocada em prática (o que está vinculado ao seu procedimentalismo, que aposta as fichas no processo e se recusa a definir algum conteúdo para o que possa vir a ser racional). Habermas pensa, então, que a ação comunicativa é o instrumento formidável para criar harmonia social, pois, evaporada a luta de classes, ela pode conciliar as tensões sociais que sobraram, uma vez que sua finalidade é o entendimento mútuo.

É desnecessário argumentar longamente sobre como é prematuro o enterro que Habermas faz do conceito de luta de classes. Comentamos anteriormente a fragilidade dessa teorização, que é baseada em um diagnóstico errôneo do modo de produção capitalista (principalmente pela recusa da importância da economia política). Porém, não é preciso recorrer a argumentos teóricos sofisticados para demonstrar que a separação entre dominantes e dominados ainda é essencial em nossa sociedade, basta uma rápida olhada em temas como as crises econômicas, as metamorfoses do mundo do trabalho, a concentração da renda ou o crescimento assombroso das favelas ao redor do mundo para se ter evidências de que Marx estava correto quando avisou que a divisão de classes é parte inerente do capitalismo, e também de que a classe é um fator absolutamente determinante na vida dos indivíduos, tanto objetiva quanto e subjetivamente.

É por não olhar para o terreno social profundamente antagônico existente atualmente que a teoria da ação comunicativa habermasiana possui falhas estruturais. A mais evidente dessas falhas é não perceber que uma ordem social que se funda na exploração pode levar por água abaixo todo o projeto de uma racionalidade comunicativa. Em nenhum momento de suas obras, Habermas parece levar a sério a possibilidade de que uma sociedade de classes possa ser uma grande barreira para o sucesso do consenso, ou que talvez haja entre os sujeitos uma contraposição de fundamento que acabe suprimindo a possibilidade de existência de uma situação ideal de fala, livre de dominação.

Na verdade, a suspeita de um erro basilar em sua teoria chegou a passar pela cabeça de Habermas na ocasião em que afirmou que “desde 11 de setembro, não paro de me perguntar se, diante de acontecimentos de tamanha violência como essa, toda a minha concepção de atividade orientada para o consenso, aquela que desenvolvo desde a *Teoria da ação comunicativa*, não está prestes a cair no ridículo”³⁰¹. Se essa frase pode ser considerada um desmentido de sua própria teoria, é algo duvidoso. Todavia, o que é inquietante é que Habermas teve de esperar por um evento da magnitude do ataque de 11 de setembro para se aproximar de uma conclusão que Marx, Engels e a tradição marxista têm anunciado desde 1848: que a história humana é, na sua maior parte, história da violência e da opressão.

Como disse corretamente Daniel Bensaïd, “a discórdia social não é solúvel na harmonia comunicacional”³⁰². É ilusório idealizar que o mundo da vida, como espaço de comunicação no qual os indivíduos interagem racionalmente e sem restrições, possa existir como uma ilha intocada de liberdade no meio de um oceano de desigualdade e conflito. Que tipo de manobra poderia fazer com que uma situação ideal de fala seja factível em uma sociedade marcada por antagonismos estruturais? De que maneira é possível garantir que exista uma esfera onde os indivíduos e as classes se esqueçam de seus interesses materiais conflitantes e dialoguem em harmonia, buscando nada além de um consenso racional? Em poucas palavras: como querer reconciliar, apenas por meio do diálogo, explorados e exploradores sem que se mexa na questão da exploração?

A questão é que o agir comunicativo não está, e nem pode estar (como Habermas supõe), em nenhum sentido, apartado das relações conflituosas e antagônicas postas pelas forças do poder e do dinheiro; pelo contrário, ele só poderia existir no contexto das contradições sociais, sendo condicionado por elas. Por isso que a ideia de uma relação “livre de dominação” ou de uma “comunicação não distorcida” se mostra como um grande absurdo: em uma sociedade na qual os indivíduos são obrigados a agir constantemente em função do poder e do dinheiro (tudo é dissolvido nas “águas geladas do cálculo egoísta”³⁰³), e na qual os outros indivíduos são vistos somente como meios

³⁰¹ HABERMAS, Jürgen *apud* BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 11.

³⁰² E o pensador francês continua: “Enquanto os sujeitos consensuais da comunidade comunicacional ideal aparecem como anjinhos etéreos e ectoplasmas sem emoções nem paixões, a língua é um lugar em que os “falantes” se enfrentam: o discurso peremptório dos dominadores e a palavra subalterna dos dominados. ‘O agir comunicacional’ não escapa dos conflitos e das relações de força. Há palavras que ferem e palavras que matam”. *Idem*, p. 43-44. Grifo nosso.

³⁰³ MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 1998, p. 42.

para esses fins, é impossível que surja um espaço em que, magicamente, os indivíduos passem a se ver como iguais e a buscar não mais o interesse próprio, mas o entendimento democrático. O exemplo perfeito disso está nos meios de comunicação. As redes de TV, jornais, etc., guiam-se, acima de tudo, pelo dinheiro que recebem de seus anunciantes, e em função disso, frequentemente alteram, ocultam ou até falsificam deliberadamente as informações que transmitem para aumentar seus lucros ou atacar seus oponentes políticos. Distorcem sistematicamente a comunicação, portanto. Nesse sentido, exigir, por exemplo, que a grande mídia pare de subordinar a comunicação a seus interesses econômicos seria simples ingenuidade, considerando que o lucro é a razão de sua existência.

Defensores de Habermas poderiam argumentar que, nesse caso, se trataria de uma colonização, já que os imperativos do sistema estariam se sobrepondo ao mundo da vida, e que a teoria habermasiana prevê esta hipótese. Dizer isso seria verdade. Contudo, o ponto aqui não é que Habermas não admite a possibilidade de colonização, mas que ele pensa que a colonização é eventual, e que de alguma forma os interesses econômicos e políticos podem ser controlados e apartados do *locus* comunicacional, de modo a deixar a ação comunicativa fluir sem entraves. O erro da teoria habermasiana é não apreender o fato de que na ordem capitalista, a infiltração da lógica do dinheiro na totalidade das esferas sociais não é casual, mas necessária, e, portanto, entre o sistema e um mundo da vida *emancipado* a relação não é de tensão, ou de desequilíbrio, mas de *contradição*.

Deve-se sublinhar que enquanto existir conflito social e luta de classes, a ação comunicativa será estruturalmente distorcida e obstaculizada pelas relações de poder existentes e a situação ideal de fala não passará de ficção. Ora, vimos com Marx e Engels que as ideias dominantes são as ideias das classes dominantes, e que aqueles que detêm os meios de reprodução material da vida social facilmente controlam também a reprodução espiritual da sociedade. Se é assim, isso não aniquilaria a ideia de um debate aberto e livre? Pois, como diria Sandro Assêncio, “numa sociedade cindida em classes sociais, as infinitas interações linguísticas entre os supostos sujeitos comunicativamente competentes que almejam o consenso podem, na verdade, estar limitadas à reprodução das ideias dominantes”³⁰⁴. Dessa maneira, a balança do diálogo praticado no mundo da

³⁰⁴ ASSÊNCIO, Sandro. *Trabalho e comunicação: a categoria fundante da sociabilidade humana em Marx e Habermas*. (Mestrado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 186.

vida estaria estruturalmente inclinada para o lado dos dominantes, enfraquecendo a posição dos subalternos e, por conseguinte, acabando com a igualdade entre os participantes, que é justamente uma das principais características do discurso comunicativo³⁰⁵.

Tendo essa perspectiva em vista, István Mészáros, tece uma dura crítica a Habermas:

ele [Habermas] acaba desenvolvendo um quadro teórico extremamente problemático, que ignora sistematicamente não apenas a real situação dos explorados no Terceiro Mundo, como também as sérias limitações históricas e estruturais que pesam sobre qualquer comunicação nas sociedades de classe. Por isso, Habermas precisa negligenciar o fato desconcertante de que as sólidas relações de poder socioeconômicas e políticas no interior das quais ocorreria seu “diálogo” idealizado, nas sociedades de classe, ridicularizariam todas as pretensões de considerar esta modalidade de comunicação tão fortemente condicionada como um genuíno diálogo. [...] *Imaginar a possibilidade de um diálogo espontâneo e não condicionado é uma atitude absolutamente idealista*³⁰⁶

Assim, por mais generosa que seja a imagem defendida por Habermas de uma comunidade de comunicação aberta e inclusiva, na qual os membros, em pé de igualdade, se engajam em discussões racionais acerca do mundo e das normas de convivência social, ela está destinada ao insucesso, pois não tem como florescer na companhia da estrutura antagônica da sociedade capitalista (que está longe de se estruturar em função do reconhecimento, do respeito, da fraternidade etc.).

Considerando-se a importância estratégica das questões em jogo e o poder de controle dos complexos institucionais hierarquicamente articulados, o tipo de “diálogo” que pode ocorrer dentro de tais limites é na realidade *estruturalmente viciado* contra a possibilidade de um resultado que possa desafiar objetivamente os mais importantes parâmetros estruturais da ordem estabelecida. [...] Assim, como resultado de tal “diálogo” *necessariamente viciado*, o que parece ser um consenso é na verdade o resultado, imposto de maneira mais ou menos unilateral, das *relações de poder* dominantes, que assume muitas vezes a enganosamente não-problemática forma de um intercâmbio comunicativa “produtor de concordância”.³⁰⁷

³⁰⁵ A própria definição habermasiana para a ação comunicativa trata-a como um tipo de interação “esclarecida”, onde nada é obscurecido ou ocultado, justamente porque o fundamental é que os falantes possam fundamentar racionalmente seus atos de fala (as pretensões de validade). No entanto, Habermas presta pouca atenção ao fato de que há vezes em que as pessoas, achando que estão agindo em favor de seus interesses, são levadas a agir contra eles. Dominados podem aceitar o ponto de vista particular dos dominantes e, assim, contribuir para sua própria opressão. É o que Marx entendia por *ideologia*, outro conceito marxiano que Habermas descartou, mas que está presente também no tema do agir comunicativo.

³⁰⁶ MÉSZÁROS, I. *obra citada*, 2004, p. 83.

³⁰⁷ *Idem*, p. 83-84.

O dilema que aparece à filosofia habermasiana é, então, que a razão comunicativa é o único instrumento para conter a colonização, mas como ela é constantemente distorcida em função do poder, torna-se, simultaneamente, contaminada pela colonização. Ou seja, o meio para conter a colonização é, ele mesmo, colonizado. Por isso, a razão comunicativa acaba sendo necessária, pois Habermas vê nela a emancipação, porém, ao mesmo tempo, impossível, na medida em que a sociedade de classes a torna impraticável.

O que se quer argumentar aqui é que há uma contradição irremediável entre o capitalismo e a ação comunicativa (no seu sentido generoso), o que, conseqüentemente, faz com que um projeto reformista de conciliação entre os dois seja impraticável. É irreal pensar que uma estrutura pública, de diálogo aberto e não viciado pode ser erigida na sociedade tal como ela se encontra, e mais irreal ainda nutrir esperanças de que o poder comunicativo gerado no mundo da vida possa se contrapor e conter o poder do capital. Este, por sua própria natureza, é completamente avesso a qualquer tipo de controle social ou democrático. Quanto a isso, as palavras de Mészáros são, novamente, elucidativas:

O sistema do capital é *antagônico* até o seu mais fundo âmago, por conta da subordinação estrutural hierárquica do trabalho ao capital, que usurpa totalmente – e deve sempre usurpar – o poder de decisão. Esse antagonismo estrutural predomina em todos os lugares, desde os menores “microcosmos” constitutivos até o “macrocosmo” que abarca as mais abrangentes estruturas e relações produtivas. E, precisamente porque o antagonismo é *estrutural*, o sistema do capital é – e deve sempre permanecer – *irreformável* e *incontrolável*. O fracasso histórico da socialdemocracia reformista fornece um testemunho eloquente da irreformabilidade do sistema; e a crise estrutural cada vez mais profunda, com seus perigos para a própria sobrevivência da humanidade, coloca em acentuado relevo a sua incontrolabilidade. Com efeito, é inconcebível introduzir as mudanças fundamentais exigidas para remediar a situação sem superar o antagonismo estrutural destrutivo tanto nos “microcosmos” reprodutivos como no “macrocosmo” dos sistema do capital como um modo de controle sociometabólico oniabrangente.³⁰⁸

A ação comunicativa se mostra impotente porque é traída pela própria base material na qual Habermas pretende implantá-la. Boa parte dos conflitos existentes entre os homens tem suas raízes fincadas no nível da produção material da vida e não no nível discursivo, o que implica que a resolução desses conflitos não pode vir da comunicação, mas da superação do fundamento material da conflitualidade. Aqui podemos retomar o

³⁰⁸ MÉSZÁROS, I. *obra citada*, 2007, p. 59. Grifos do autor.

que falamos no início deste capítulo: não se resolve no “céu” discursivo antagonismos que se encontram na terra; a solução destes precisa ser prática. A luta, por exemplo, de um escravo que quer a liberdade contra seu senhor que aproveita de seu trabalho não é solucionada por uma comunicação racional voltada ao consenso entre os dois, mas pela abolição *prática* da escravidão. Logo, por mais que a força da linguagem, como diz Habermas, esteja no fato de que seu *telos* é o entendimento, esse entendimento certamente se revelará ineficaz quando confrontado com as relações sociais concretas.

Portanto, existem motivos de ordem material para que a razão comunicativa seja impossível no interior da sociedade capitalista. Os trabalhadores de uma empresa podem debater e demonstrar de modo perfeitamente racional porque precisariam de uma redução da jornada de trabalho, mas seus patrões, por mais que aceitem os motivos de seus empregados, dificilmente abririam mão da extração de sua mais-valia. Ambientalistas podem argumentar racionalmente porque seria necessário parar de destruir as florestas, porém, o simples argumento, ainda que esteja correto, não vai fazer com que madeireiras e latifundiários o escutem, pois o lucro fala mais alto que a razão.

Submeter os interesses materiais à força da razão comunicativa acaba sendo, assim, uma ingenuidade, pois a sociedade é muito mais um choque de interesses materiais do que um conflito de ideias. Nesse ponto, semelhantemente às imagens criadas pelos socialistas utópicos criticados por Marx e Engels, o projeto do agir comunicativo de Habermas alimenta um tipo de esperança falsa. Só que enquanto aqueles pensavam que a sociedade poderia ser transformada pela tomada de consciência da burguesia (pela culpa ou pela compaixão com os dominados), Habermas nutre a expectativa de que a classe dominante se curvará à razão comunicativamente criada.

Os limites do agir comunicativo residem no fato de nossa sociedade se dividir entre explorados e exploradores, e essa constatação demonstra que, contrariamente ao que Habermas pensa, a linguagem e a comunicação são radicalmente atravessadas pelo conflito de classe, conflito esse que não se desfaz por meio do diálogo. Isso não só no sentido de que o conflito atrapalha o consenso, mas também no sentido de que certas posições de classes estão mais inclinadas para promover a ideia de um debate democrático e racional enquanto outras tendem a negá-lo. Ora, qual é o interesse da burguesia – como classe dominante que tem seu poder ancorado na exploração socioeconômica e que só consegue sobreviver enquanto *oculta* essa exploração estrutural por meios políticos, jurídicos e ideológicos – em fortalecer a discussão democrática, abrir o jogo, e compartilhar seu poder de decisão por meio de foros

públicos onde todos participem? É seguro dizer que *nenhum*. Fazer isso equivaleria a abrir mão de seu próprio poder e renunciar sua própria existência como classe, uma vez que ela não tem como justificar racionalmente sua dominação perante um auditório de ouvintes. Por outro lado o interesse dos trabalhadores, dos oprimidos, é precisamente o de ampliar a democracia, universalizar o espaço de tomada de decisões que atualmente se restringe praticamente à burguesia, pois, enquanto classe que está simultaneamente dentro e fora do sistema capitalista (ao mesmo tempo que é incluída, é excluída nessa inclusão), seu interesse não é a modificação da forma da opressão, mas o fim dela. Como Marx disse, a classe trabalhadora só pode se emancipar caso acabe com todo tipo de concentração de poder e de exploração, fundando uma sociedade aberta e inclusiva; por isso, ainda que seja um grupo social *específico* como a burguesia, no seus interesses está contido um caráter *universal*³⁰⁹.

Exemplos históricos disso são abundantes. Basta olhar para a crise que atualmente se passa na Europa. Lá, nos vários países em crise (principalmente Grécia, Portugal e Espanha) o destino do patrimônio público está nas mãos de uma pequena porção de corporações, bancos e governos, sendo que não há qualquer tipo de democratização ou de debate aberto sobre as medidas que devem ser tomadas. Aliás, é só restringindo a discussão pública que a burguesia de cada país consegue fazer valer seus interesses (planos de austeridade, cortes de gastos públicos, redução de direitos para os trabalhadores etc.). Do outro lado desta realidade em que apenas uma pequena parcela da população decide pela totalidade dela, quem está interessado em trazer ao público, criar uma direção democrática e racional para esta grave situação é precisamente a classe trabalhadora, que sofre na pele os resultados da gestão do grande capital (é ela que tem feito protestos exigindo que o poder de decisão sobre a política e a economia deixe de ser uma prerrogativa dos capitalistas). Ou seja, temos na Europa contemporânea uma prova concreta de que a burguesia é completamente avessa ao planejamento democrático, e de que aquilo que Habermas chama de ação comunicativa

³⁰⁹ Conforme Marx afirma em uma passagem memorável, “a possibilidade positiva de emancipação” existe “na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipa-las a todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*”. MARX, K. *obra citada*, 2005, p. 156. Grifos do autor.

está diretamente vinculado aos interesses dos trabalhadores e dos oprimidos. Fica claro que Habermas errou ao pensar que a luta de classes não atravessa o projeto do agir comunicativo.

Tudo o que foi exposto acima encaminha o presente debate a um ponto chave já assinalado anteriormente: a utopia habermasiana criada em torno da razão comunicativa exige necessariamente como base uma sociedade para além do capital (embora o pensador alemão negue abertamente isso). Conforme coloca Michael Löwy,

é somente do ponto de vista de uma utopia futura de uma sociedade emancipada, sem classe e nem opressão, que o modelo linguístico neorracionalista de Habermas aparece como legítimo. De fato, essa utopia supõe uma aposta sobre a possibilidade de um entendimento racional – por exemplo no planejamento econômico – fundado sobre o diálogo, a discussão pública e a livre comunicação entre os indivíduos e os grupos.³¹⁰

A ação comunicativa só se põe como um projeto factível em uma situação histórica livre de conflitos, em que os antagonismos estruturais provocados pela luta de classes e pela contradição capital/trabalho tenham sido exterminados. Se a exploração continuar a ser a base que sustenta a sociedade, a ideia de um entendimento racional democrático não terá nenhum sentido: na melhor das hipóteses ele será impossibilitado pelo conflito social e, na pior, servirá como um véu ideológico para justificar ideias das classes dominantes, que receberão aspecto de legitimidade por terem passado por um suposto “diálogo democrático”.

A transformação do *status quo* em um sentido radical, e não em um sentido de reformas superficiais, é um pressuposto *imprescindível* da racionalidade comunicativa. Afinal, a mudança do sistema em direção a uma forma de vida em que os indivíduos se vejam livres de constrangimentos econômicos e políticos para que possam deliberar na esfera pública é uma condição necessária. A liberação do espaço discursivo depende, então, do fim da opressão de classe, e, conseqüentemente, da emancipação do trabalho em relação ao capital.

A maior limitação da filosofia de Habermas é se recusar a empreender uma crítica radical aos fundamentos opressores do capitalismo tardio (atitude que deve muito ao desprezo por Marx) e, a partir desta recusa, pensar que seu projeto emancipador é factível sem uma mudança no alicerce das relações sociais. Isso põe uma *contradição interna* no seu pensamento: ele, ao mesmo tempo em que aponta para uma sociabilidade

³¹⁰ LÖWY, M. *obra citada*, p. 86.

não antagônica na qual os homens se encontram como iguais, aceita (injustificadamente) o *status quo* tal como existe em sua base inerentemente desigual e dominadora.

O problema é que o meio e o fim não se encaixam: se a finalidade é a emancipação por meio da comunicação não distorcida, o meio não pode se basear na manutenção de relações de dominação. Aqui, a falta de crítica da “teoria crítica” habermasiana em relação ao capital faz suas reflexões perderem força, e é precisamente esse acriticismo que o leva à fantasia liberal-reformista de que capitalismo e liberdade são compatíveis.

Michael Löwy comentou acertadamente que o projeto político-cultural de Habermas pode ser resumido como “uma tentativa de tornar a sociedade burguesa mais fiel à sua própria utopia racionalista”³¹¹. Ou seja, a obra do filósofo alemão carrega um impulso de reabilitar aqueles ideais surgidos no rastro das revoluções burguesas – quando a dissolução do antigo regime e do mundo feudal possibilitaram os sonhos da edificação de uma sociedade ancorada na igualdade, liberdade, justiça, razão, fraternidade, entre outras – e implantá-los na sociedade contemporânea. Como vimos no primeiro capítulo, Habermas se distancia claramente de uma postura pós-moderna que vê a modernidade como um grande malogro: para ele, a modernidade é um *projeto inacabado*, que, se organizado adequadamente, pode materializar as mais generosas utopias da idade das Luzes. Trata-se de tomar os potenciais criados, porém ainda não realizados, na modernidade e concretizá-los no presente.

Porém, mais do que defender que as “promessas da modernidade” ainda encerram algum significado social relevante e, logo, devem ser perseguidas (algo que está presente também no marxismo, por exemplo), Habermas deseja também demonstrar que elas podem ser materializadas na sociedade burguesa. Ou seja, sua noção de que a modernidade é inacabada carrega consigo a ideia também de que a *sociedade burguesa* é um projeto inacabado. De fato, de maneira mais ou menos implícita, se encontra nos seus escritos a imagem de que o capitalismo ainda tem muita lenha para queimar e tem potencial para impulsionar a civilização em um sentido humanamente progressista. Nesse sentido, é como se Habermas olhasse para a história do ponto de vista de uma

³¹¹ LÖWY, M. *obra citada*, p. 83.

burguesia ascendente que imagina que ainda há espaço, dentro da sociedade burguesa, para o desenvolvimento social na direção de mais liberdade.

Com esta visão de modernidade, o que Habermas deixa passar é que ainda que a burguesia tenha desempenhado um papel civilizatório e histórico deveras importante, a dominação de classe por ela imposta fez não só com que todo o progresso que ela empreendeu tenha sido impregnado de barbárie, mas com que, a partir de dado momento histórico (geralmente datado em 1830-1848) as possibilidades objetivas da burguesia carregar algum tipo de progresso humano se evaporaram por completo. Isto porque a partir do momento em que se consolida sua dominação, os interesses materiais da classe burguesa em manter o seu poder passam a se sobrepor aos ideais que construiu na luta contra o feudalismo. A sua necessidade vital de se manter como classe dominante (sem o que não pode existir) trai seu sonho de criar uma sociedade livre, justa e fraterna.

Há um cenário histórico, então, que as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade deixam de estar vinculadas à burguesia e se transformam no seu oposto, em um *protesto* contra a sociedade burguesa. Era isso que Marx e Engels captaram quando anotaram que “as armas que a burguesia utilizou para abater o feudalismo voltam-se hoje contra a própria burguesia”³¹². A ideia por trás dessa afirmação é, claro, que a sociedade burguesa já não consegue acompanhar as promessas de emancipação por ela construídas e que a concretização destas promessas demanda uma superação do capitalismo.

Pois bem, a questão é que a burguesia, desde a primeira metade do século XIX até hoje, se encontra em uma posição em que está muito mais interessada em acumular capital do que em cultivar a razão, a liberdade a igualdade etc., e portanto se vê forçada a agir *contra* esses ideais para assegurar a manutenção de sua dominação de classe³¹³. Em sua fase decadente, em que cessa de ser uma classe revolucionária para se tornar conservadora, a burguesia não é mais o agente que busca transformar a realidade em um sentido racional; ao contrário, ela se coloca contra a razão sempre que esta apontar em um sentido que transcenda seus interesses materiais (que são de conservação da ordem tal como se encontra).

³¹² MARX, K; ENGELS, F. *obra citada*, 1998, p. 45.

³¹³ É precisamente este fenômeno histórico-social que foi estudado por Lukács sob a crítica do que ele chamou de “decadência ideológica”. Cf. LUKÁCS, György. “Marx e o problema da decadência ideológica”. In: _____. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

Por isso a sociedade burguesa, ao contrário do que Habermas pensa, pouco tem a oferecer à humanidade além de barbárie – e por isso também, a ideia de por em prática uma razão comunicativa é inviável nessa sociedade. A visão habermasiana da modernidade resta, assim, como uma interpretação a-histórica – porque despreza a realidade histórica que contradiz flagrantemente sua exigência de uma razão comunicativa – e ingênua que desdenha a força dos conflitos e, conseqüentemente, subestima o papel socialmente destrutivo que o capitalismo tem criado, inclusive no século XXI. Assim sendo, parece-nos correto dizer que “a tentativa de Habermas, sem dúvida sedutora como horizonte utópico, corre o risco de constituir, do ponto de vista da compreensão da nossa época, uma regressão [...] às ilusões liberais do racionalismo do século XIX”³¹⁴.

No fim das contas, a teoria habermasiana, por não encarar de frente as contradições do presente e por desprezar o caminho de uma alteração estrutural na ordem estabelecida, carrega uma promessa emancipatória vazia. O adjetivo *crítico* dado a sua teoria se revela como nada mais que um ornamento, posto que aquela atitude, essencial à captura do real, que foi caracterizada por Marx como a “crítica inescrupulosa da realidade dada; inescrupulosa tanto no sentido de que a crítica não pode temer os seus próprios resultados quanto no sentido de que não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos”³¹⁵, é praticamente esquecida ao longo das reflexões do autor da *Teoria do agir comunicativo*.

Nesse panorama, o pensamento de Habermas termina sua trajetória em uma encruzilhada com dois caminhos: na melhor das hipóteses constituirá uma consciência ingênua e palatável de nossos tempos imaginando que o reino da liberdade possa ser alcançado por meio de retoques na ordem social sem que se encoste nas relações de poder estabelecidas; na pior configurará um pensamento conservador e apologético que oculta a realidade bárbara e desumana do capital alardeando o seu falso casamento com a razão e a democracia. Em ambos os casos, o filósofo alemão comparece não como um crítico radical, mas como um justificador da ordem. O capitalismo é seu horizonte último, a porta que se recusa a abrir. Por isso que, voluntaria ou involuntariamente, Habermas age à moda de Fukuyama, como se tivéssemos chegado ao fim da história.

³¹⁴ LÖWY, M. *obra citada*, p. 86.

³¹⁵ MARX, Karl. “Cartas dos anais franco-alemães (de Marx a Ruge)”. In: _____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 71.

Capítulo 4 – Crítica da teoria jurídico-política de Habermas

O fato da teoria jurídico-política de Habermas estar alicerçada sobre a sua filosofia, nomeadamente sobre sua teoria do agir comunicativo, faz com que os problemas constatados no seu pensamento em um plano mais amplo (como exposto no capítulo anterior) se manifestem também na sua teoria do direito – afinal, não há nenhum tipo de ruptura entre o Habermas filósofo e o Habermas teórico político. De fato, o idealismo, o dualismo, a compreensão inadequada da dinâmica do capitalismo, são deficiências que comparecem tanto na teoria habermasiana em um sentido amplo quanto na teoria jurídico-política erigida principalmente em *Direito e democracia*.

Entretanto, isso não permite dizer que para se realizar a crítica da teoria jurídica habermasiana basta a repetição da crítica da teoria do agir comunicativo. Embora exista uma ressonância entre uma e outra, elas adquirem formas diferentes e se diferenciam em certos aspectos. Tendo isto em vista, o que se buscará nesse capítulo é fazer uma crítica imanente do pensamento jurídico e político do filósofo alemão, abarcando uma apreciação de seus acertos, seus limites e suas contradições. Essa crítica certamente se remeterá, em alguns momentos, àquilo que foi exposto no capítulo anterior, mas certamente não se tratará de mera repetição.

O pensamento jurídico-político de Habermas é a coroa de seu edifício filosófico. É por meio dele que o autor chega a um tema que lhe é dos mais caros: a ideia de democracia. Conjugando a noção de ação comunicativa com uma reavaliação do tema do contrato social, Habermas erige um modelo de democracia deliberativa que é uma original contribuição à teoria social contemporânea.

A teoria democrática é o caminho pelo qual decidiu continuar a empreitada de construção de uma teoria crítica renovada. Com ela, o autor realizou uma redefinição dos fundamentos do Estado de direito, pretendendo fazer da ordem jurídica um instrumento da conversão do poder comunicativo gerado no mundo da vida ao poder administrativo do aparelho estatal, o que conteria o pernicioso avanço da colonização. O direito configuraria um espaço de resistência da justiça, da solidariedade e da igualdade em um mundo no qual as forças sistêmicas estão a todo momento arriscando se soltar e perder o controle, o que acarretaria consequências socialmente danosas. A legitimidade procedimental, ancorada na participação ampla e ativa dos cidadãos, permitiria a ordem jurídica conter o perigo dos excessos da tecnocracia e da economia que, inevitavelmente, acompanham a modernização capitalista.

O projeto de uma teoria do direito de Habermas é complexo e bastante elaborado, mas ele simplesmente não consegue dar uma resposta satisfatória à delicada questão democrática que se põe nos dias de hoje. Como atesta William Scheuerman, a maior fraqueza da teoria da democracia do filósofo alemão é “seu fracasso em dar uma expressão adequada ao legítimo desconforto e angústia acerca do destino da democracia representativa ao fim do século XX”³¹⁶.

Direito e democracia expressa uma tentativa de recuperar o que há de melhor nas democracias ocidentais para formar uma noção de legitimidade. Só que essa tentativa se baseia em uma compreensão demasiadamente pouco crítica das democracias capitalistas, que são objeto de insatisfação de cidadãos ao redor do mundo atualmente. Nesse livro, a teoria habermasiana parece se apresentar muito mais como uma nova teoria liberal da justiça e da democracia, no nível de um Rawls, por exemplo, do que uma verdadeira teoria crítica que desvele os fundamentos antidemocráticos da ordem existente. Em função disso, a figura de democracia que ali é delineada se mostra pouco radical, além de tímida, limitada e conciliadora. A complacência de Habermas com a democracia liberal enfraquece sua proposta.

O resultado é que o pensamento político de Habermas se revela intensamente ambíguo. Ele é atravessado por linhas de pensamento que simplesmente não se encaixam e estão, na maior parte do tempo, em contradição uma com a outra. De um lado há uma teoria política forte que tem seu centro na ideia de democracia deliberativa, baseada na ação comunicativa racional estabelecida em um solo de igualdade e solidariedade entre os cidadãos. Este poder democrático que vem de baixo e não pode ser substituído fica encarregado de limitar e controlar os domínios do Estado e do mercado. No entanto, há momentos em que Habermas parece atenuar as pretensões de suas reflexões e apresenta, paralelamente, uma teoria política defensiva que coloca sua tarefa simplesmente no equilíbrio aceitável entre solidariedade, dinheiro e poder, sendo que o poder comunicativo, ao invés de assumir papel ativo, simplesmente acompanha, quase como um espectador, a dinâmica do Estado e do mercado. Daí que suas reflexões oscilem entre o radicalismo e a resignação. Como diz Scheuerman,

em alguns momentos ele [Habermas] argumenta que o poder comunicativo pode confiar com o meio do direito para *determinar* o poder administrativo.

³¹⁶ SCHEUERMAN, William E. “Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas’s Between Facts and Norms”. In: DEWS, Peter (Ed). *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 155.

Ainda assim, em outros momentos, Habermas oferece uma visão mais modesta do escopo do poder comunicativo: o poder comunicativo “mais ou menos” (!) programa, e meramente “influencia” e “conduz” o poder administrativo. Em todo caso, o poder comunicativo “não pode por si só ‘dominar’, mas apenas orientar o uso do poder administrativo em certas direções”.³¹⁷

Em função desta ambivalência que vai e volta como um pêndulo em *Direito e democracia*, William Forbath argumentou que nessa obra existem dois Habermas em constante conflito³¹⁸. Já o crítico norte-americano James Marsh, abordando o mesmo problema, o encara de modo mais incisivo: para ele a contradição interna da obra jurídico-política de Habermas reside na defesa de uma democracia plena – em que o fundamento último do Estado é a vontade comum dos cidadãos, em que os autores da ordem jurídica sejam também seus destinatários – que aponta necessariamente para uma realidade não capitalista e a simultânea aceitação, dogmática e injustificada, do *status quo*³¹⁹. Para Marsh, há elementos na teoria habermasiana que contribuem para se pensar uma democracia generosa, radicalmente nova, em que não existam excluídos. O problema é que esses elementos são esterilizados devido à capitulação intelectual de Habermas perante a ordem capitalista e sua rejeição de uma mudança social que não consista em reformas parciais.

Desse modo, o que Marsh indica é que a teoria de Habermas não consegue acompanhar os objetivos que se propõe a perseguir, pois o tipo de sociedade em que ela se baseia trai os valores que ela mesma postula. Há ali uma avaliação inadequada da dinâmica contraditória que se coloca entre o funcionamento de uma sociedade de classes, onde impera a distribuição profundamente desigual de poder, e a renovação democrática do contrato social onde todos os cidadãos seriam participantes em pé de igualdade. Assim, é justo dizer que a maior limitação do autor de *Direito e democracia* é que ele constantemente abandona as implicações radicais embutidas em sua própria teoria. O que ele escreve em uma página é rejeitado em outra. Por isso ao longo de seus escritos políticos ele se encontra recuando e atenuando justamente as suas contribuições mais interessantes à teoria democrática.

³¹⁷ *Idem*, p. 165.

³¹⁸ FORBATH, William E. “Short-circuit: a critique of Habermas’s understanding of law, politics, and economic life”. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (Ed.). *Habermas on law and democracy: critical exchanges*. Los Angeles: University of California Press, 1998, p. 274.

³¹⁹ MARSH, J. *obra citada, passim*.

4.1 O problema do formalismo

O paradigma teórico habermasiano é chamado de procedimentalista porque é o procedimento de normatização discursiva o elemento mais basilar para uma legitimação genuína da ordem jurídica construída a partir da ação comunicativa. O procedimento, para Habermas, é o segredo da democracia, pois é só assegurando o processo comunicativo de formação discursiva da vontade comum que se pode garantir que esta vontade foi construída de modo coletivo, racional, igualitário e não coercitivo. O poder ilegítimo, formado por interesses específicos egoístas que não passam pela discussão e deliberação de todos os interessados, configura uma usurpação da democracia e isso precisamente porque não respeita o procedimento.

Conforme visto anteriormente, uma das principais características e vantagens, segundo Habermas, do modelo de legitimação procedimental é que ele não é dependente de nenhum tipo de orientação referente a conteúdos. Ou seja, ele é livre da carga de indicar um padrão específico acerca do que vem a ser uma vida boa ou uma boa sociedade para fundar sua noção de democracia³²⁰. Neste sentido particular, difere de muitas correntes de pensamento, desde, por exemplo, a liberal (para a qual a democracia pressupõe a garantia da propriedade privada e do mercado) até a marxista (que vincula a democracia ao fim da exploração do homem pelo homem)³²¹. A esse respeito, Habermas chega inclusive a reprovar Marx por não ter percebido que o único tipo de utopia válida para o futuro é aquela que se resume a indicar as condições gerais de uma sociedade emancipada, sem dizer no que ela deve consistir³²². Isso porque a razão e a emancipação residem no procedimento discursivo e não no conteúdo que resulta dele, essa é a intuição básica habermasiana.

³²⁰ Segundo Habermas, sua concepção jurídica “não antecipa mais um determinado ideal de sociedade, nem uma determinada visão de vida boa ou de uma determinada opção política. Pois ele é formal no sentido de que apenas formula as condições necessárias segundo as quais os sujeitos do direito podem, enquanto cidadãos, entender-se entre si para descobrir os seus problemas e o modo de solucioná-los”. HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 190.

³²¹ É claro que é válido também questionar se a própria noção procedimentalista não configura por si só um tipo de vida específico que está sendo recomendado por Habermas, o que contrariaria seu próprio argumento de que ela é “neutra” nesse sentido.

³²² HABERMAS, J. *obra citada*, 1992a, p. 206-207. Curiosamente, no início de *Direito e democracia* o autor tenta, a partir dessa ideia, ressignificar a noção de socialismo, que passa a ser o “protótipo de condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os próprios participantes precisam entender-se preliminarmente”. A ironia óbvia é que, posto dessa maneira, o socialismo passa a ser facilmente combinável com o capitalismo. HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p. 12.

Em certos momentos o filósofo alemão evita chamar sua concepção de democracia de formalista, mas em outros admite que o paradigma procedimental é “‘formal’, no sentido de ‘vazio’ ou ‘pobre de conteúdo’”³²³. O que se pode concluir disso? A conclusão é que seu procedimentalismo, marcado pela recusa enérgica de questões conteudísticas é, na verdade, um tipo de formalismo refinado. Afinal, o processo de deliberação discursiva não passa de uma forma que assegura o debate público e, conseqüentemente, a legitimidade.

Por um olhar crítico, o que cabe questionar aqui é: esse tipo de visão procedimentalista de democracia é suficiente? O simples estabelecimento de certas regras do jogo pode ser considerado sinônimo de uma ordem jurídica legítima e justa? Basta garantir parâmetros formais de constituição da vontade geral para chegarmos a uma ordem social democrática? Considerações acerca de conteúdos são irrelevantes para se construir uma noção sólida de emancipação? E mais: com a sua compreensão formalista da política Habermas não corre o risco de esbarrar nos mesmos erros de outras concepções formalistas que critica ao longo de *Direito e democracia*? Ou seja, ao dizer que o que legitima o direito não é a sua forma, mas o procedimento discursivo, ele não estaria trocando um formalismo tosco por outro formalismo refinado, com uma faceta democrática, mas, ainda assim, um formalismo?

A nosso ver, resta pouca dúvida de que o procedimentalismo de Habermas é altamente problemático e produz um grave enfraquecimento da ideia de democracia. Ora, nenhum tipo de procedimento formal é capaz, por si só, de garantir a existência de uma ordem democrática. Isto ocorre pelo simples motivo de que a democracia sempre ultrapassa qualquer limite formal no qual se tenta aprisioná-la. Confiná-la a um simples procedimento é um caminho útil para reduzi-la e debilitá-la, pois por esse caminho facilmente se esquece de que ela na verdade é muito maior que as “regras do jogo”, ela diz respeito a nossa vida social como um todo.

Em outras palavras, a democracia não pode ser diminuída na sua dimensão procedimental, uma vez que ela envolve assuntos mais amplos que não são redutíveis à política formalizada. Ou seja, a democracia não é apenas uma questão de obedecer a procedimentos, mas também uma questão de desigualdade social, exploração econômica, concentração de poder, etc., elementos que claramente extrapolam a esfera política formal.

³²³ HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 189.

Sendo assim, toda concepção política formalista, que deixa de lado problemas de conteúdo, como se eles pertencessem a um plano intocável ou extrapolítico, peca justamente por despir o conceito de democracia de qualquer dimensão econômica e social³²⁴. Com este artifício, a democracia vira uma frágil casca, desvinculada de problemas socioeconômicos e, logo, torna-se compatível com qualquer tipo de ordem social, até mesmo com a mais iníqua delas.

De fato, na teoria política, driblar questões referentes a conteúdos acaba sendo um código para não se submeter a realidade à crítica e imaginar que uma democracia plena pode ser alcançada independentemente de temas como violência, miséria e opressão. É precisamente isto o que Habermas faz quando concede importância secundária a esses tipos de questões em relação à centralidade que dá ao procedimento. Com sua visão profundamente acrítica da ordem social, o filósofo cria uma teoria democrática que se exime (na verdade, se auto proíbe) de debater questões substantivas e que, impressionantemente, tem pouquíssimo a dizer sobre assuntos como desigualdade, exploração, dominação etc. Trata-os como se nada tivessem a ver com democracia, o que é visível nas raras, praticamente nulas, ocasiões que estes tópicos aparecem em *Direito e democracia*.

Embora o procedimentalismo de Habermas seja mais generoso que outros tipos de formalismo – como aquele que identifica a legitimidade com a forma da lei, ou aquele que a vincula à existência de eleições periódicas – posto que seu procedimento discursivo tem por objetivo a inclusão de todos os cidadãos no espaço de deliberação, ele ainda comete o mesmo erro dos outros, que é o de restringir a democracia a sua dimensão política e desprezar a sua extensão social. Assim, se na concepção clássica temos a ideia de que os indivíduos são todos iguais perante a lei, na variação habermasiana temos que os indivíduos são todos iguais perante o procedimento discursivo, mesmo que fora dele vivam em absoluta desigualdade.

Aqui surge um problema, pois o conteúdo desigual de uma estrutura social não pode acabar minando a democracia quando ela se resume a um processo formal? Ademais, a democracia não necessita de pressupostos materiais para funcionar, além de apenas requisitos formais? Há, então, como se desvincular esses dois momentos da forma e conteúdo? Estas são algumas perguntas que Habermas se esquece de fazer a si mesmo.

³²⁴ COUTINHO, Carlos Nelson. *Intervenções: o marxismo na batalha das ideias*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 25.

Nesse ponto, ele cai em contradição, pois até mesmo sua teoria procedimentalista/formal evidentemente necessita de certos pré-requisitos materiais para que funcione adequadamente. Afinal, como poderiam os cidadãos atingir entendimento mútuo e consensos racionais sem que fossem mudadas as bases profundamente conflituosas da realidade social em que se encontram? Ora, há pouca dúvida sobre o fato de que a própria teoria habermasiana exige que sejam feitas sérias transformações sociais para que possa ser colocada em prática, pois ela claramente aponta para uma realidade que não é a existente. Para que os indivíduos possam decidir assuntos coletivamente por meio de uma razão intersubjetiva baseada na liberdade e na ausência de coerção, uma sociedade justa e igualitária é definitivamente imprescindível³²⁵. A democracia em um sentido social e econômico, para além do domínio da política formal, é uma condição prévia sem a qual uma comunicação não distorcida é inviável. Esconder isso é uma das mistificações provocadas pelo formalismo, pois ele faz parecer que a construção da democracia é apenas uma questão de se obedecer à forma, quando na verdade existem obstáculos prévios que impedem que o próprio procedimento seja praticado.

É paradoxal, portanto, que Habermas mantenha um silêncio inquietante acerca dos obstáculos materiais que se colocam à efetivação de sua utopia democrática. Ao longo de *Direito e democracia* ele não tece nenhuma consideração substantiva acerca de como uma ordem social desigual pode impedir por inteiro a sua noção de formação de uma vontade e opinião políticas por meio do discurso. Justamente por isso seu ideal corre o risco de, como apontou o crítico James Marsh, ficar flutuando, como um postulado kantiano, acima de uma sociedade com a qual é incompatível³²⁶.

Talvez fosse útil lembrar aqui das lições de Jean-Jacques Rousseau sobre a democracia. Ora, uma contribuição fundamental do autor genebrino para a teoria política foi ter demonstrado que o governo de todos não pode ser garantido apenas por meios formais, sob o risco de perder todo o seu potencial. A democracia abrange muito mais que as regras do jogo: ela necessita também de um conteúdo social que não esteja em contradição com sua concretização, dado que a legitimidade formal não garante a

³²⁵ “se a compreensão da democracia é meramente formal e procedimental, como Habermas deixa claro aqui, o que podemos dizer sobre os pré-requisitos materiais necessários para a participação democrática plena e igual? Nós não precisamos de um princípio material, um princípio de conteúdo, para explicitar estes pré-requisitos e a maneira que devem ser implementados? Caso contrário, nós teremos uma oportunidade meramente formal e uma democracia meramente formal, contrariadas pela falta de oportunidade efetiva e de uma democracia participativa plena e real”. MARSCH, J. *obra citada*, p. 16.

³²⁶ *Idem*, p. 3.

liberdade em um sentido integral, mas apenas em um sentido limitado, político. Rousseau, tomando a noção de democracia no seu sentido mais forte, lembra que ela não cabe inteiramente no âmbito formal, pois uma ordem política, ainda que formalmente legítima, pode facilmente possibilitar a opressão e a desigualdade, revelando-se, conseqüentemente, antidemocrática. Desse modo, a questão passa a envolver não só a ordem política, mas também a realidade social na qual ela se apoia, já que, se esta for hostil ao governo popular, as garantias formais de democracia não surtirão efeito algum, a igualdade e a liberdade não passarão de quimeras.

Sobre a fragilidade da igualdade formal, Rousseau anota em *Do contrato social* que

sob os maus governos esta igualdade é só ilusória e aparente, e não serve senão para manter o pobre na sua miséria e o rico na sua usurpação Na realidade as leis são sempre úteis aos que possuem alguma coisa e prejudicam aos que nada têm, donde se segue que o estado social não é vantajoso aos homens senão quando todos eles possuem alguma coisa ou quando nenhum deles tem algo em demasia³²⁷

O que Rousseau explicita aqui é que a igualdade, se estabelecida em um plano meramente formal, pode tornar-se cúmplice da desigualdade socioeconômica e, por conseguinte, funcionar apenas a favor dos ricos. Não há nada que impeça que a igualdade em uma esfera e a desigualdade em outra se encaixem, o que deixa claro que a igualdade formal dos cidadãos perante a lei ou o Estado é débil e facilmente derrubada pela desigualdade real. Por isso que o genebrino foi levado a defender uma concepção mais ampla de democracia. Comentando esta posição rousseuniana, Carlos Nelson Coutinho observa o seguinte:

para ele [Rousseau], a igualdade não se limita ao direito formal de participar do tal “mercado político”; a igualdade tem uma base material, sem a qual o cidadão não poderá participar igualmente da construção do que ele chama de “vontade geral”, motor da soberania popular.³²⁸

Esse raciocínio é condensado por Rousseau em uma passagem clássica presente em *Do contrato social*, na qual o autor afirma que em uma sociedade genuinamente democrática nenhum homem deveria ser tão rico a ponto de poder comprar alguém e

³²⁷ ROUSSEAU, J-J. *obra citada*, p. 146.

³²⁸ COUTINHO, C. N. *obra citada*, 2006, p. 25.

nenhum homem deveria ser tão pobre a ponto de ser obrigado a se vender a alguém³²⁹. O pensador genebrino mostra aqui a sua crítica de viés anticapitalista, que deixa evidente que a construção de um pacto social legítimo não tem como existir em meio à desigualdade material e, assim sendo, não passa de uma ilusão em uma sociedade de classes.

Não é possível entender de modo adequado o pensamento de Rousseau se não for levado em conta que o seu conceito de legitimidade – tal como o dos gregos e ao contrário do de Locke e dos liberais – refere-se ao conjunto da ordem social e não apenas ao seu nível especificamente político. A legitimidade proposta por Rousseau é uma legitimidade quanto aos conteúdos e não somente quanto aos procedimentos.³³⁰

O predomínio da vontade geral e da soberania popular exige que se resolva o antagonismo social dominante (o que, para Rousseau, passava pela questão da propriedade privada), criando uma realidade de conteúdo igualitário e não conflitivo como terreno para a democracia. Carlos Nelson Coutinho expõe de maneira cristalina o centro do argumento rousseauiano sobre essa articulação entre forma e conteúdo:

somente depois de resolvida a questão da propriedade, ou seja, quando já estruturados os fundamentos de uma ordem econômico-social que assegure as bases materiais da igualdade, é possível colocar a questão do predomínio da vontade geral e, por conseguinte, a fundação de uma verdadeira soberania [...]. Em outras palavras: *somente depois de terem sido resolvidos os problemas contedutísticos da ordem legítima é que podem ser solucionadas as questões relativas aos procedimentos formais*³³¹

Isto parece deixar a questão em debate bastante clara. A escolha por uma concepção puramente formalista de democracia não é só insuficiente para defendê-la, mas também é uma forma ideológica de abordar o tema, pois trata a realidade social como não problemática ocultando o fato de que o governo de todos necessita de um terreno social que já conte com certo grau de igualdade. Toda tentativa de implantar a democracia em uma sociedade marcada pela desigualdade social e econômica será frustrada por estas condições materiais e provavelmente acabará sendo conduzida apenas pelos interesses da parcela dominante da sociedade, criando um véu de falsa legitimidade para o que representará um interesse particular, resultando justamente no

³²⁹ ROUSSEAU, J-J. *obra citada*, p. 64.

³³⁰ COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 30.

³³¹ *Idem*, p. 34-35.

contrário da democracia. Em suma, ou a democracia existe em um sentido pleno, abrangendo a esfera política, cultural e socioeconômica, ou ela não existirá.

A ideia de Habermas de que o procedimento discursivo visa apenas dar as condições para que as pessoas debatam seus problemas faz sentido em determinado aspecto. Ora, existem múltiplas ocasiões em que regras formais e procedimentos são, de fato, mecanismos que conseguem assegurar um mínimo de democracia e impedir que um poder ilegítimo aflore. Uma decisão judicial, por exemplo, não será válida caso o juiz seja irmão do réu, e é bom que assim seja. Procedimentos não são algo que se deva jogar fora.

No entanto, traçar um sinal de igualdade entre procedimento e democracia é um equívoco e nos parece que Habermas tropeça nele. O autor de *Direito e democracia* esquece-se de perguntar se, por acaso, não haveria alguma circunstância prévia que ameaçaria a própria *existência* do processo de deliberação democrática. E se a divisão do mundo entre dominados e dominantes fizesse com que apenas os últimos tivessem voz no espaço pública e impedisse o diálogo real? Não seria necessário acabar com essa divisão antes de se sonhar com uma esfera comunicativa livre? Se Habermas respondesse sim para esta questão, ele estaria aceitando o fato de que a democracia (mesmo do modo que ele a desenha) exige certos conteúdos específicos para existir e, portanto, não é só uma questão de procedimentos, o que ele nega com unhas e dentes. Todavia, se o fizesse, pelo menos, estaria sendo mais coerente consigo mesmo.

Compreender a política como uma relação dialética entre forma e conteúdo, e não somente como a observância de certos procedimentos, é uma ferramenta útil para percebermos como Habermas termina por produzir em uma concepção demasiadamente *rasa* de democracia. Não se trata, para ele, de abolir o trabalho alienado ou destruir a divisão de classes, mas tão somente de criar uma formação racional da vontade geral de acordo com um processo discursivo inclusivo que transmite informações às instituições estatais. O resultado disso é que ele nos apresenta um modelo político excessivamente tímido, que deixa intactos justamente os pontos mais decisivos para a construção de uma democracia efetiva, sem perceber que estes pontos representam condições de conteúdo imprescindíveis para que os procedimentos formais façam algum sentido. Se séculos atrás Rousseau se perguntava como é que a democracia se relaciona com elementos como a desigualdade, a propriedade, e o mercado, Habermas com seu esquema procedimentalista, inexplicavelmente, não toca nesses assuntos, atitude que, vale dizer, contradiz elementos de sua própria teoria.

Nesse contexto, as limitações da visão política habermasiana são expostas por James Marsh da seguinte maneira:

Democracia radical é, para mim, democracia econômica, política e cultural plena, na qual o capitalismo é transformado e derrubado. Já a noção de democracia radical de Habermas é muito mais limitada; especificamente, é aquela na qual sujeitos privados, gozando de iguais liberdades, e exercitando sua autonomia política em comum se esclarecem acerca de interesses e padrões e acordam sobre aspectos relevantes sob os quais os iguais devem ser tratados igualmente e os desiguais desigualmente.³³²

Assim, é, no mínimo, um equívoco dizer que Habermas criou um projeto de democracia radical, pois o conceito de democracia que o seu procedimentalismo alcança é no fim das contas um conceito liberal-burguês, no qual é eliminada toda a extensão social ou econômica. O ideal político habermasiano é moderado, contido, além de ser perfeitamente adaptável à realidade capitalista e não ter nenhum caráter contra-hegemônico. Se compararmos Habermas com Rousseau, o genebrino está muito mais perto da alcunha de democrata radical do que o alemão.

O que chama atenção aqui é também que Habermas assume essa concepção política pouco crítica sem debatê-la adequadamente. Em nenhum momento ele chega a justificar o porquê de ter escolhido defender essa noção liberal-capitalista de democracia em detrimento de outras concepções; ele simplesmente parece assumir dogmaticamente que a versão que suporta, de uma democracia meramente política, é a única possível, o que faz com que aprioristicamente exclua do debate qualquer noção que defenda a democracia socioeconômica em um sentido anticapitalista. Em nome de um suposto “realismo” na construção de sua teoria política Habermas despreza outras concepções que busquem a democratização não só do aparelho estatal, mas também da economia capitalista; sem apresentar argumentos, ele simplesmente supõe que elas não são razoáveis. Sua visão, que a princípio deveria estar aberta a todos os pontos de vista, como ele mesmo defende, inexplicavelmente se fecha para as opiniões que apontam para uma noção mais radical de democracia.

Como comenta Perry Anderson, “Habermas consegue imaginar certa racionalização da administração que pode torná-la mais democrática. Mas o mercado está excluído desta possibilidade”³³³. O pensador alemão confirma essa visão quando

³³² MARSH, J. *obra citada*, p. 17.

³³³ ANDERSON, Perry. *Espectro: da direita à esquerda no mundo das ideias*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 152.

assevera que “o poder regulador de decisões coletivas vinculantes opera segundo uma lógica diferente dos mecanismos reguladores do mercado. O poder pode ser democratizado; o dinheiro não”³³⁴. É como se a autonomia da economia, do mercado e da propriedade constituíssem para Habermas temas intocáveis, que uma teoria da democracia que se preze não pode desafiar.

Mas isso cria uma situação curiosa em relação ao argumento presente na *Teoria do agir comunicativo*. Afinal, conforme ele expõe em sua obra magna, os problemas da colonização que afligem o mundo moderno são fruto da ação desequilibrada tanto do dinheiro quanto do poder, ou seja, da economia capitalista e do aparato estatal. Então, porque motivo a sua teoria do direito trata os dois meios diretores (*steering media*) diferenciadamente? Por que a democracia deliberativa habermasiana almeja tão somente a democratização do poder e não do sistema econômico, se este também é um elemento gerador de patologias? Se o objetivo da teoria do direito de Habermas é conter a colonização do mundo da vida, o mais prudente a fazer não seria estender o impulso democrático tanto ao Estado quanto ao mercado? Em *Direito e democracia* o autor se refere constantemente à passagem do poder comunicativo ao poder administrativo, mas porque não considera a hipótese do poder comunicativo controlar o poder econômico também? Há, portanto, uma incoerência entre o modo como a teoria jurídica de Habermas é desenvolvida e seu diagnóstico das patologias sociais.

Arbitrariamente, Habermas suspende a democracia quando ela se aproxima do reino econômico. Influenciado pela teoria sistêmica, ele aceita que a economia é um sistema autorregulado, impermeável à influência da soberania popular e da vontade geral. Mas mesmo em relação à estrutura da sua teoria da ação comunicativa esse tipo de postura não parece se encaixar direito. Por isso, segundo Perry Anderson, uma das anomalias mais sintomáticas que se sobressaem na teoria política de Habermas

é a imunidade a qualquer vontade popular que o sistema de Habermas confere ao mercado. O dinheiro não pode ser democratizado. Para o bem ou para o mal – principalmente para o bem –, uma economia capitalista autoguiada é uma das condições fundamentais da modernidade, e não pode ser recuperada pelas forças da solidariedade social nem na extensão que poderia ser a administração pública. De fato, a democracia econômica é uma contradição em termos. Mas se o capital é estruturalmente intocável, como remediar as crescentes desigualdades econômicas que nos momentos mais lúcidos de Habermas destroem até mesmo o exercício dos direitos legais? O objetivo de sua teoria era domesticar o capitalismo. Contudo, logo em

³³⁴ HABERMAS, Jürgen. *The postnational constellation: political essays*. Cambridge: MIT Press, 2001, p. 78.

seguida, ele próprio escreveu que “as panaceias convencionais que preveem a ‘domesticação social e ecológico do ‘capitalismo’ são aceitas por todas as partes”. Se tal é o caso, teria valido a pena dedicar quinhentas páginas a uma platITUDE incapaz de impedir seu retrocesso à selvageria?³³⁵

Habermas se revela, pois, como um legítimo liberal. Se considerarmos que uma das principais estratégias teóricas dos representantes do liberalismo é separar a economia do campo da democracia de modo que a mão invisível do mercado fique solta e livre de qualquer interferência do *demos*, o filósofo alemão certamente se encaixa como um deles. A sociedade de mercado é uma barreira para além da qual ele simplesmente se recusa a pensar. Sempre que as respostas às perguntas que faz remetem para além do conceito restrito da democracia burguesa, a análise habermasiana, ao invés de desafiá-lo e proceder a uma análise crítica, trava e retrocede. E não há nenhuma razão plausível para que faça isso senão a sua rendição perante o *status quo*.

Daí que o seu projeto democrático é na verdade um projeto de uma democracia frágil, débil e derrotista. Isso porque não confronta a injustiça, a opressão e o caráter humanamente destrutivo inerentes à ordem capitalista; simplesmente as ignora e imagina possível criar uma ordem ancorada no governo de todos, sem mudar a natureza exploradora de nossa sociedade. Sem fundamento algum, o pensador alemão alega que o máximo que se pode fazer para expandir a democracia é impedir a invasão do sistema no mundo da vida e conter o capital. Ele não pensa na possibilidade de se transformar a sociedade, mas apenas controlar seus excessos, como se não houvesse nada a fazer além disso. Nesse sentido, conforme James Marsh, a teoria jurídico-política de Habermas tem

um alcance extremamente limitado. O melhor que ela pode fazer é tentar democratizar a esfera pública e a legislatura e, indiretamente, o judiciário e a administração; não é possível, nem mesmo desejável, a democratização de corporações e bancos e a alteração de sua injustiça, dominação e exploração intrínsecas. Se isso não é derrotismo, eu não sei o que é.³³⁶

O que Habermas não vê é que sua recusa “realista” de questionar o mercado, a propriedade privada e o sistema capitalista como um todo é a sua maior fraqueza. A sua leitura acrítica do capitalismo se esquece de como esse sistema, sendo essencialmente fundado na exploração e na desigualdade, tem o potencial de destruir rapidamente qualquer tentativa de democratização. O intelectual argentino Atilio Boron, em um

³³⁵ ANDERSON, P. *obra citada*, 2012, p. 152.

³³⁶ MARSH, J. *obra citada*, p. 17-18.

interessante texto, endereçou a John Rawls a crítica de que é um grave erro tentar produzir uma teoria da justiça sem levar em questão o problema da violência e da injustiça sistematicamente geradas pela propriedade privada dos meios de produção e pelo capitalismo. Nos parece que tal crítica pode ser perfeitamente encaminhada a Habermas. Boron questiona o seguinte:

[Rawls] não se informou por acaso que os mercados tem indomável tendência para a concentração monopolista e, portanto, para a desigualdade e a iniquidade? Como reconciliar sua preocupação pela justiça com essas verdadeiras máquinas infernais de produção de injustiça que são os mercados?
[...] A ideia de que os mercados são consistentes com as instituições que expressam a liberdade política e a democracia foi refutada muitas vezes tanto pela história dos capitalismos “realmente existentes” [...] como no terreno da teoria.³³⁷

A teoria política procedimentalista habermasiana cuidadosamente desvia dos problemas de fundo ligados ao capitalismo, ignorando o fato de que ele é precisamente o elemento que pode fazer desmoronar a sua utopia comunicativa. Por isso, repetimos, suas reflexões são autocontraditórias: elas almejam criar um estado de coisas alicerçado na igualdade e na solidariedade, sem atingir as determinações fundamentais desse modo de produção, que cria e recria sistematicamente o seu exato oposto, a desigualdade, a competição e a violência – trata-se de uma tentativa ilusória de tentar apagar os efeitos sem remover a causa.

É verdade que Habermas tem ideias que são, de fato, inequivocamente radicais. Pense-se na sua proposta de uma autonomia política em que todos os envolvidos como autores das normas devem também ser seus destinatários (que pode ser lida como uma maneira de eliminação da distinção entre governantes e governados) ou em sua noção de democracia como um espaço de discussão pública e de planejamento racional a partir do livre diálogo entre indivíduos. Tudo isso indica um impulso legítimo contra a alienação política, contra o fato de que o Estado é um ente que se encontra separado da sociedade e desvinculado da potência que o cria e legitima. No entanto, o autor de *Direito e democracia* não suspeita que esse tipo de exigência tem um caráter flagrantemente anticapitalista e que para materializá-la seria necessário questionar a

³³⁷ BORON, Atilio. “Justiça sem capitalismo, capitalismo sem justiça”. In: VITA, Álvaro de; BORON, Atilio (Orgs.). *Teoria e filosofia política: a recuperação dos clássicos no debate latino-americano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Buenos Aires: CLACSO, 2004, p. 148.

ordem do capital como um todo³³⁸. A resposta oferecida com o seu tímido reformismo não é suficiente para andar lado a lado com suas propostas radicais. Pelo contrário, ela achata estas propostas, esvazia-as em um sentido formalista e reduz o seu potencial a uma democracia restrita ao insignificante.

Novamente, as palavras de Marsh são certas:

A despeito dos indiscutíveis *insights* e realizações de Habermas há muitas contradições em seu trabalho: entre uma práxis comunicativa em princípio aberta a considerar todas possibilidades e uma que restringe e limita essas possibilidades; entre um conceito de democracia plenamente universal e um que a restringe arbitrariamente ao domínio político; entre uma noção de democracia e práxis comunicativa que aponta para além do *status quo* capitalista de um modo legitimamente utópico e uma que se restringe ao *status quo* de uma maneira obscura e acriticamente realista; entre a igualdade formal e a igualdade real; entre a liberdade e o valor da liberdade.³³⁹

A nosso ver, o problema não é só que existe um conflito entre um Habermas radical e um Habermas resignado, mas, acima de tudo, que no final das contas é o último quem prevalece na sua teoria jurídico-política. O ritmo dela é ditado pela perspectiva que é indiferente à exploração e que se contenta com aquilo que Marx chamou de emancipação política, ou seja, a igualdade formal entre os cidadãos, igualdade essa que, como bem percebeu Anatole France, proíbe tanto o rico quanto o pobre de dormir sob as pontes, de mendigar na rua e de roubar pão.

4.2 A mediação entre público e privado: emancipação política e emancipação humana

O debate abordado por Habermas em torno da questão da autonomia pública e autonomia privada, conforme exposto no segundo capítulo, é de grande relevância na

³³⁸ Um paralelo instrutivo poderia ser traçado entre a teoria política de Habermas e a do filósofo argentino Enrique Dussel. Este último arquiteta um trabalho político que dialoga com a obra de Habermas e que com ela mantém certos pontos de contato. Para Dussel, o poder político legítimo deve ter sempre referência em uma comunidade política que funda um consenso com sujeitos participativos, livres, autônomos e racionais (algo muito próximo do poder comunicativo). Não obstante suas semelhanças com Habermas, Dussel, portador de um olhar latino-americano, diferentemente daquele, não deixa de perceber que esse projeto confronta o capitalismo em uma pluralidade de sentidos (político, econômico, ecológico etc.). Por isso mesmo coloca como tarefa fundamental de sua política da libertação a transformação da sociedade. DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*. São Paulo: Expressão Popular; Buenos Aires: CLACSO, 2007.

³³⁹ MARSH, J. *obra citada*, p. 51.

arquitetura de sua teoria jurídico-política. A esse tema é dedicada boa parte das discussões não só de *Direito e democracia* como também de suas outras obras políticas, sendo que ele é desdobrado nas suas variações – a disputa entre público e privado se transforma por vezes na tensão entre soberania popular/direitos humanos, ou Rousseau/Kant, ou republicanos/liberais – mas sempre com o mesmo pano de fundo.

A preocupação central do filósofo alemão em relação a esse tópico é desatar um nó que existe há séculos na teoria política moderna: como resolver a querela entre a vida pública e a vida privada? Alguma delas deve prevalecer sobre a outra? Uma ordem política justa deve estabelecer que tipo de balanço entre elas? É mais importante se proteger a esfera privada de autodeterminação do indivíduo, garantindo que cada um possa perseguir privadamente o que entende ser uma vida boa, sendo livre para intercambiar no mercado (como defendido pelos liberais), ou é mais prudente resguardar a vontade de todos, coletivamente criada, fazendo com que o bem comum seja a finalidade da ordem política, possibilitando, inclusive que este restrinja as liberdades individuais, se necessário (como defendido pelos republicanos)?

Estas questões são da maior importância para Habermas, principalmente porque sua teoria procedimentalista do discurso é uma tentativa de dar uma resposta inovadora a elas. Como se sabe, ele se recusa a escolher apenas um dos lados da dicotomia entre público e privado, pois argumenta que esse debate foi tradicionalmente marcado por duas posições unilaterais, as quais pretende evitar. A seu ver, tanto a autonomia pública quanto a autonomia privada são indispensáveis para o funcionamento da democracia, não se deve rejeitar nenhuma delas em favor da outra. Por isso, sua teoria tem a pretensão de acabar com essa polarização através do procedimento de deliberação democrática e formação de normas jurídicas. Conforme seu desenho, público e privado pressupor-se-iam mutuamente, sem a predominância de qualquer um dos dois, pois a proteção da esfera privada nasceria simultaneamente à autodeterminação pública, uma vez que o processo de discurso isento de coerções – onde se examina “se uma norma controvertida encontra ou poderia encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos”³⁴⁰ – constituiria o fundamento comum das duas. “Para Habermas”, comenta Felipe Silva,

a disputa entre autonomia pública e privada tinha suas raízes numa oposição de fundamento que opunha a vontade individual e a vontade coletiva. Quando

³⁴⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 2010, p.138.

o “discurso livre de coerções” é apresentado como o fundamento comum de ambos os momentos da autonomia jurídica, tal oposição cede lugar a outro tipo de relação entre eles.³⁴¹

Ocorre que neste assunto, novamente, a resposta que Habermas oferece por meio de sua teoria da democracia deliberativa possui falhas e é insuficientemente crítica para dar conta da questão. A nosso ver, ele não consegue suplantar a dicotomia clássica entre autonomia pública e autonomia privada e contenta-se com uma superação falsa ou incompleta.

Em primeiro lugar, o autor de *Direito e democracia* apresenta um impulso correto e legítimo de tentar ultrapassar a divisão clássica ente público e privado, apresentando uma concepção política que não seja a simples defesa de um em face de outro. A ideia de dissolver esta dicotomia é meritória. Contudo, Habermas não é o único nem o primeiro a ter planejado fazê-lo. Na verdade, há outro autor que também esboçou uma solução dessa dicotomia e que tem muito a contribuir nesse debate – estamos falando de Karl Marx. Marx, com as reflexões de filosofia política que o acompanham desde seus primeiros escritos, sempre teve como um dos principais problemas a compreensão da dialética posta entre o público e o privado, entre o universal e o particular, ou, também, entre o Estado e a sociedade civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*), de modo que suas obras têm muito a falar sobre o assunto. Sendo assim, é de espantar que Habermas, por algum motivo obscuro, que não fica claro a seus leitores, tenha deixado de incluir Marx entre seus interlocutores na construção de sua teoria jurídico-política – atitude que não corresponde ao impulso habermasiano de ouvir os pontos de vista divergentes. É digno de nota o fato de que, em função das incessantes vulgarizações e caricaturizações que o pensamento marxiano tem passado ao longo das décadas, exista uma representação traiçoeira segundo a qual as reflexões políticas de Marx resumem-se na imposição da esfera do público sobre o privado, ou do coletivo sobre o particular. Mas esse tipo de opinião é completamente infundada: Marx, na verdade, foi um duro crítico – certamente mais do que Habermas – da divisão do homem em uma esfera particular e uma universal, fenômeno que para ele não era nada mais que o fundamento da alienação política inaugurada com a sociedade capitalista.

O primeiro texto em que essa crítica marxiana apareceu foi em seu primeiro acerto de contas com o legado da filosofia, muito em voga na época, de G. W. F. Hegel,

³⁴¹ SILVA, F. G. *obra citada*, p. 102.

o que deu vida à obra de 1843 *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (conhecida também como *Manuscritos de Kreuznach* ou *Crítica de 43*). Nesse estudo – pois era isso mesmo, um estudo, escrito apenas para esclarecimento pessoal, sem fins de publicação – Marx experimentara empreender uma denúncia vigorosa do caráter mistificador da filosofia hegeliana, principalmente no que tangia a sua teoria do Estado e do direito. Hegel, a seu ver, era o que de mais avançado existia à época em termos de filosofia política, sua teoria fornecia uma original e importante análise da sociedade moderna e seu modo de funcionamento político. Todavia, o pensamento hegeliano era problemático, principalmente pelo fato de sua teoria do Estado inverter as relações entre a realidade social e o mundo da representação política criando uma leitura da política que ocultava o verdadeiro cerne da questão.

Na teoria de Hegel, como se sabe, a realidade é lida pela ótica da divisão entre a sociedade civil e o Estado. A sociedade civil é, resumidamente, caracterizada como o reino dos interesses privados, onde os homens se confrontam egoisticamente em uma guerra de todos contra todos (a famosa *bellum omnium contra omnes*), cada um buscando o sucesso individual. O Estado, ao contrário, constituiria o espaço público em que os conflitos e contradições da sociedade civil são superados; ele não expressa nenhum interesse particular ou privatista, pois em sua universalidade ele é o portador legítimo da vontade geral. Em relação a ele, todos os cidadãos gozam de igualdade, de semelhante status jurídico, não havendo concessão de qualquer tipo de privilégio. A burocracia estatal, por isso, constituiria a esfera, por excelência, da razão e da eticidade humana, ela é a expressão acabada da civilização, que ultrapassa suas contradições.

A crítica de Marx a Hegel se pauta no fato de que este só consegue chegar à conclusão de que o Estado corresponde à democracia e à racionalidade por meio de um procedimento que inverte a ordem da realidade. Impulsionado pelo pensamento feuerbachiano, Marx advertirá que o Estado está longe de ser a figura que controla e apazigua as contradições da sociedade civil construindo o bem comum. Pelo contrário, a esfera pública que ele representa é radicalmente atravessada pelos particularismos e contradições imperantes na sociedade civil. Isso faz com que a imagem apresentada por Hegel seja invertida por Marx: o que este via na realidade não era um Estado que se situava acima da sociedade civil, para além dos interesses materiais em duelo, mas um Estado que, ao invés de dominar, era dominado pelos conflitos entre os homens privados.

Daí que o Estado, tal como concebido por Hegel, está impedido de representar o interesse comum, ou a vontade geral. Longe de gerar harmonia, na verdade, o que ele faz é refletir, em um nível superior, vontades particulares e as divisões de classe já presentes na sociedade civil. Isso significa que ele não representa uma dimensão pública genuína, ou seja, ele não é realmente universal, ele é um *falso universal* que, sob o manto de uma igualdade formal faz prevalecer no plano político os interesses dos dominantes no plano social. Portanto, o Estado é uma esfera necessariamente alienada que, ao invés de representar o *demos*, constitui um poder que o *confronta* e o *nega*, uma vez que acaba subordinando-se a interesses particulares. Seu efeito ideológico evidente é fazer passar interesses particulares como se fossem universais.

O problema é que Hegel tentou conciliar a relação posta entre Estado e sociedade civil, entre o universal e o particular, extremos que, segundo Marx, “não podem ser mediados um pelo outro, precisamente porque são extremos reais”³⁴². Por meio de um truque lógico, Hegel tenta resolver contradições reais no plano ideal, confundindo sujeito e predicado, o que cria a sua mistificação de que o ente estatal é a concretização da razão. Como diz Marx, “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado”³⁴³, ou seja, o homem que compõe o Estado produzido pela teoria hegeliana não é o homem real, burguês, mesquinho em busca de seus interesses privados, mas um homem imaginário que não existe de fato. De outro lado, “a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado”³⁴⁴, ou seja, a ideia de democracia deve inventar uma forma de organização política que derive da vontade dos homens reais e não uma que, apartada, flutue acima deles. Mas, claro, uma esfera pública genuína e verdadeiramente universal só seria possível com a solução concreta das contradições no nível da sociedade civil; enquanto perdura a forma de vida burguesa, onde impera o conflito e a desigualdade, a igualdade entre os homens se restringe ao âmbito formal e superficial.

Com isso, Marx pôde “destacar o essencial do Estado moderno burguês: sua separação da sociedade civil e com ela a excisão do universal e do privado, da vida pública e da particular, assim como o fundamento dessa separação, a propriedade

³⁴² MARX, K. *obra citada*, 2005, p. 105.

³⁴³ *Idem*, p. 50.

³⁴⁴ *Idem, ibidem*.

privada e o papel desempenhado pela burocracia em seu ocultamento e conservação”³⁴⁵. O que cabe ressaltar aqui é que Marx aponta para uma cisão entre particular e universal, entre privado e público, que é central na sua compreensão da sociedade burguesa. Para ele, é característico desta sociedade que os interesses privados dos indivíduos estejam em contraposição aos interesses da comunidade de maneira tal que há sempre um desencontro entre eles. Em outras palavras, há uma fratura instaurada entre o homem particular e sua dimensão genérica que impede a união entre estes e, conseqüentemente, faz com que todo recurso a uma dimensão universal (como é o Estado para Hegel) seja ilusório. Esse é o problema da alienação política, que cria dois homens: um que habita o “céu político” em que todos são iguais, e outro que se encontra na vida terrena onde impera a desigualdade e o egoísmo.

Em *Sobre a questão judaica* Marx retrabalha o tema do Estado. A sociedade burguesa, segundo ele, marca o momento em que os privilégios políticos que prevaleciam no regime feudal são abolidos, fazendo com que os homens deixem de ser desiguais na esfera política e passem a gozar de igualdade perante o Estado. Todos os homens são cidadãos e, logo, recebem o mesmo tratamento da lei, não importando a religião, os laços de sangue, a riqueza ou a cor da pele – é isso que Marx denominou de *emancipação política*. Trata-se de um inegável avanço promovido pelo desenvolvimento político do capitalismo, que inclusive é aplaudido pelo autor, mas que, ao mesmo tempo, é um progresso contraditório, pois a emancipação política é uma emancipação parcial³⁴⁶.

Ela é parcial basicamente porque a igualdade e a liberdade asseguradas pelo Estado se resumem à esfera estatal e não se expandem para a vida social como um todo. Assim, a emancipação política é restrita e limitada, pois ela resolve problemas no Estado, mas não na vida real. No texto, debatendo a questão da religião, Marx anota que a emancipação política se livrou da alienação religiosa apenas na vida pública (o Estado não tem religião), mas não a superou na vida privada, o que fez com que apenas deslocasse a alienação religiosa de lugar, sem ter de fato libertado o homem dela. O seguinte trecho expressa bem este pensamento:

³⁴⁵ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 65.

³⁴⁶ “A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática”. MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 41.

A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação humana.

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o Estado ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem realmente fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre.

[...] O Estado pode [...] ter se emancipado da religião, mesmo que a maioria esmagadora continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado.³⁴⁷

A emancipação política, portanto, oculta os problemas reais ao invés de resolvê-los e, no fim, acaba mantendo as alienações sociais. Ao invés de superá-la, a emancipação política mantém uma situação em que o homem é cindido em dois: de um lado o *citoyen* (o cidadão público) e de outro o *bourgeois* (o indivíduo particular), de um lado como membro do Estado e de outro como sujeito egoísta da sociedade civil³⁴⁸. Sobre essa divisão, Marx comenta, em um brilhante parágrafo, que

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo nas mãos de poderes estranhos a ele.

A ilusão que Marx está obstinado a combater em *Sobre a questão judaica* é a de que a igualdade dos homens como cidadãos resultaria na igualdade em geral e que sua libertação no âmbito do Estado configuraria a libertação sem mais. Isso é uma falácia porque justamente por causa da divisão do homem em sua dimensão universal e particular, em *citoyen* e *bourgeois*, a igualdade se restringe ao primeiro deles, não atingindo o segundo. Em outras palavras, a igualdade formal de cidadania não implica na igualdade dos homens como indivíduos privados reais, pelo contrário, a igualdade

³⁴⁷ *Idem*, p. 38-39. Grifo nosso.

³⁴⁸ “De um lado, passou a existir o indivíduo egoísta que leva na sociedade burguesa uma vida contrária à sua natureza humana (já que vê o seu semelhante como meio para obter seus interesses privados e, com isso degrada-se a si próprio) e, de outro, o cidadão vivendo a sua condição de ser social de forma ilusória e imaginária no Estado político”. FREDERICO, C. *obra citada*, p. 97.

em um plano e a desigualdade em outro são perfeitamente compatíveis. Por isso que “a cisão do homem em *público* e *privado*, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a *realização plena* da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade *real* do homem”³⁴⁹.

A emancipação política, então, não destrói todas as limitações do homem, mas as extermína da esfera pública para permitir sua vigência na esfera privada. Volta-se àquilo que Marx já havia abordado em sua crítica de 1843: o Estado não supera as contradições da sociedade civil, ao contrário, subordina-se a elas, alienando-se. Na sociedade burguesa, não é o *citoyen* que se sobrepõe ao *bourgeois*, mas o *bourgeois* que determina o *citoyen*, afinal na vida concreta todos os indivíduos são levados a agir de acordo com seus interesses egoístas, ainda que no Estado tenham uma eventual existência genérica, de modo que sua essência burguesa não é negada por um manto político. Por isso que a emancipação humana não transcende “o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido a seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade”³⁵⁰.

A questão a que se chega é, conforme comenta Carlos Nelson Coutinho, “que a dualidade entre público e privado, entre universal e particular, desemboca necessariamente no colapso da vontade geral imaginária diante da irrupção do interesse privado”³⁵¹. Pelo fato de não existir coincidência real entre a autonomia pública e a autonomia privada, o Estado não representa o interesse geral, mas se torna um simples meio de se garantir o individualismo burguês no âmbito privado, assegurando a liberdade de mercado, de contrato e de trocas econômicas. É certa, pois, a afirmação de Marx de que o *citoyen* é “o serviçal do *homme* egoísta”, “que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial”³⁵².

O essencial da argumentação marxiana é a afirmação de que a emancipação política inaugurada pelas revoluções burguesas, não dá conta de suprimir a cisão do homem; pelo contrário, ela se baseia e se justifica precisamente nessa divisão que separa o político do econômico e do social. Suprimir a divisão *real* entre o particular e o

³⁴⁹ *Idem*, p. 42.

³⁵⁰ *Idem*, p. 50.

³⁵¹ COUTINHO, C. N. *obra citada*, 2011, p. 61.

³⁵² MARX, K. *obra citada*, 2010, p. 50.

universal, de modo que o Estado de fato se representasse o interesse de todos, corresponderia à supressão da própria sociedade burguesa que só existe enquanto se equilibra nesta contradição.

A fratura entre o universal e o particular, contudo, não é inevitável para Marx, pois ela tem raízes históricas precisas, e, como tudo aquilo que é produto da história, ela pode ser historicamente transformada. Como Marx demonstrará em obras posteriores, sabendo que a anatomia da sociedade civil está contida na economia política, a separação entre público e privado imposta pela sociedade burguesa está assentada nas relações sociais de produção, na divisão da sociedade entre classes e na propriedade privada. É pela propriedade privada dos meios de produção, elemento típico da modernidade capitalista, que os capitalistas conseguem se apropriar privadamente da riqueza socialmente criada. Ou seja, a propriedade privada, é justamente o mecanismo por meio do qual aquilo que deriva do trabalho social, de todos, é tomado por um capitalista particular. Por esse motivo ela é o cerne da cisão moderna entre o público e o privado: para manter seu poder, a burguesia não pode universalizar a propriedade privada ou submetê-la ao controle democrático, seu interesse se opõe ao interesse do *demos*.

Para Marx, uma das características essenciais da sociedade capitalista é a separação posta entre dos interesses individuais de cada sujeito e o interesse comum, de todos. Diferentemente da *polis* grega, que era marcada pela identidade entre esses dois elementos, a sociedade burguesa arranja-os de uma maneira que os faz se encontrarem em permanente contradição. É só com o advento da modernidade capitalista que surge a figura de um indivíduo autônomo, livre de amarras sociais (sejam elas tradicionais ou religiosas), que pensa seus interesses sem subordiná-los aos interesses do grupo social a que pertence – fato que está obviamente ligado ao surgimento de uma economia de mercado. Conforme Celso Frederico,

Somente após a Revolução Francesa se consagra a separação entre as esferas [pública e privada]. A atividade econômica emancipa-se então da regulação estatal e torna-se autônoma. Agora, os indivíduos podem perseguir livremente os seus fins privados de costas para a comunidade e o interesse universal. Nesse contexto, observa Marx, configura-se plenamente a fratura entre o privado e o público, a economia e a política, os meios e os fins, a sociedade civil e o Estado.³⁵³

³⁵³ FREDERICO, C. *obra citada*, p. 59.

Em *A ideologia alemã*, Marx e Engels afirmam que é com a propriedade privada e a divisão do trabalho que se dá “ao mesmo tempo a contradição entre o interesse dos indivíduos ou das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam mutuamente”. E ainda acrescentam que “é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como Estado, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo como comunidade ilusória”³⁵⁴.

Tudo isso quer dizer que enquanto a reprodução material da sociedade estiver atrelada à exploração classista, a cisão entre particular e universal estará fadada a continuar existindo irremediavelmente. Consequentemente, toda tentativa de estabelecer uma instância de representação universal enquanto a sociedade, na sua vida real, permanece dividida tende apenas a criar uma falsa universalidade e a apresentar os interesses particulares da classe dominante como se fossem gerais.

Com esse panorama, é válido nos perguntarmos então até que ponto a resposta de Habermas para a resolução da tensão entre autonomia pública e privada é acertada. A nosso ver, ele corretamente entende a necessidade de se ultrapassar essa dicotomia, mas o modo pelo qual ele tenta resolver o conflito é inteiramente ilusório. Sua teoria jurídica que se baseia na força do procedimento discursivo e no diálogo racional livre de coerções, como o ponto em que se pode ultrapassar a separação entre público e privado e fundar a sua cooriginariedade não dá conta de resolver a questão adequadamente.

O motivo disso é que a teoria habermasiana se limita a atacar a aparência superficial da contradição entre público e privado, sem levar em conta seu profundo alicerce encontrado na sociedade de classes. Ora, se, como vimos, o conflito entre essas duas esferas é um traço essencial da sociedade burguesa, uma característica irremediável de uma formação social que se ancora na propriedade privada e no mercado, como resolvê-lo sem modificar essa base material? Como reconciliar *citoyen* e *bourgeois* se se mantém a razão de sua existência?

Marx chamou a atenção para o fato de que em uma sociedade dividida em classes a esfera pública jamais será um espaço de todos, pois será na sua maior parte controlada pela classe dominante, restrita ao interesse dessa classe. Trata-se de consideração crítica inteiramente atual e que, no entanto, é ignorada por Habermas. Para ele, como já notamos antes, o conflito de classe não é nenhum obstáculo para sua teoria

³⁵⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *obra citada*, 2007, p. 37.

democrática, ele imagina que o público e o privado podem ser reconciliados a despeito da luta de classes.

Quanto a isso, James Marsh vai direto ao ponto:

O conflito entre [...] a pessoa privada e o cidadão público é uma velha história para os marxistas. Marx em *Sobre a questão judaica* enfatiza esse ponto, explicando-o ao enraizá-lo no caráter dividido e divisor das relações sociais capitalistas. É claro que vai haver alienação e divisão quando a maioria dos cidadãos tem a voz no espaço público efetivamente e estruturalmente negada, e quando os interesses dos capitalistas privados imperam no domínio público, utilizando-o para seu próprio bem-estar e lucro. Essa alegação é ainda mais verdadeira hoje do que quando Marx a escreveu. Ainda assim, Habermas pensa que pode reconciliar e integrar a autonomia privada e pública por meio de um simples concerto, deixando intocada a causa maior dessa divisão.³⁵⁵

O fato de Habermas não atacar a base material que fundamenta a separação entre autonomia pública e privada fragiliza ao extremo o seu argumento construído em *Direito e democracia*. Não é demais sublinhar que a reconciliação entre público e privado não é um assunto tão somente político que pode ser concretizado de maneira apartada da estrutura socioeconômica da sociedade. Não é por meio do discurso racional voltado ao consenso que se pode acabar com essa cisão, mas apenas pela abolição daquilo que historicamente as engendrou: as relações sociais capitalistas.

A questão é que, para a visão de Habermas, a contradição entre público e privado não é uma contradição de fundamento, mas apenas um conflito passível de mediação, um desequilíbrio que, portanto, pode ser restaurado facilmente. Assim, a sua teoria do discurso aparece como mediação que pode conciliá-lo.

Entretanto, aqui é possível colocar a Habermas precisamente o mesmo tipo de objeção que Marx colocou a Hegel: sua teoria, que pretende unificar a contradição entre interesse comum e interesse particular, não está apta a fazê-lo por evitar enfrentar as determinações materiais desta contradição, encerrando-se em uma *falsa mediação*. O papel que o Estado cumpre em Hegel é o mesmo que o discurso democrático deliberativo cumpre Habermas, ou seja, de um mecanismo que supostamente produz uma superação entre o público e o privado em direção a uma instância universal, mas que no final das contas apenas mistifica essa relação. A teoria habermasiana, assim como a hegeliana, supera a contradição apenas em um nível *formal-abstrato*, que não é

³⁵⁵ MARSH, J. *obra citada*, p. 166-167.

suficiente para acabar com uma contradição *real*. Desse modo, ela supera sem superar, sem, portanto, uma verdadeira *Aufhebung*.

Como a teoria hegeliana, a ideia de democracia habermasiana falha em atingir seus objetivos, produzindo uma resposta ilusória e falsa que desaba perante a materialidade dos conflitos de interesses que imperam na sociedade burguesa. Afinal, é ingênuo imaginar que na esfera pública, organizada em torno do discurso, os homens magicamente se despiriam de seus interesses particulares e se comportariam como homens públicos, anulando seu egoísmo privado. Pelo contrário, o que aconteceria, e o que de fato acontece em nossa sociedade, é que na esfera pública o manto da igualdade serviria para esconder os interesses privados, realmente prevalecentes. O *citoyen*, como disse Marx, continuaria a ser o vassalo do *bourgeois*.

Sem questionar o conteúdo social que está por trás de sua proposta democrática, a teoria da democracia deliberativa está destinada ao insucesso em um terreno social onde impera a luta de classes e onde a lógica do valor de troca infiltra-se em todos os poros da vida (como imaginar que ela não se infiltraria também na esfera pública de decisão?). Habermas não vê que o privado só poderá coincidir plenamente com o público quando for exterminado o conflito no *locus* da sociedade civil, o que só é possível com o fim da luta de classes. Então, a resposta para questão democrática não pode ser a criação de um espaço formal de igualdade discursiva isenta de violência se a vida real fora dali é violenta e desigual. Os cidadãos só podem se encontrar em sua dimensão genérica de modo genuíno se estiverem emancipados na sua vida concreta, em uma condição sem opressão ou exploração. Em outras palavras, a solidariedade entre os homens – que é o objetivo final da teoria política habermasiana – só pode existir se ela for além da esfera política formal, e se estenda para a totalidade da vida social (o que se encontra radicalmente em confronto com a estrutura capitalista de nossa sociedade). Por isso, pensar o fim da alienação política sem esse conjunto de condições materiais prévias, como o faz Habermas, é puro idealismo.

É precisamente esse tipo de advertência que estava na cabeça de Marx quando ele avisou que para experimentarmos a verdadeira liberdade nos é necessário mais do que a emancipação política, o que é preciso é a *emancipação humana*. Esta última, transcendendo a primeira, implica a liberdade em geral, real, e não apenas em um plano abstrato, político, que acaba sendo compatível com a exploração na esfera social, extra-política. Ou seja, ela significa a extinção do Estado político como uma força apartada e

alienada da vida dos homens, vale dizer, o fim da cisão entre particular e universal. Segundo o próprio Marx, em um belo trecho de *Sobre a questão judaica*

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral.

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força *política*.³⁵⁶

Quanto a Habermas, para quem lê sua obra, muitas vezes não fica claro se o que ele almeja é uma emancipação humana, com um modelo de democracia forte e completo, ou uma simples emancipação política, que iguala os cidadãos apenas na forma do procedimento discursivo. Voltamos aqui à constatação já referida anteriormente de que a estrutura do edifício de sua teoria jurídico-política é profundamente contraditória consigo mesma. Há momentos em que Habermas realmente aponta para horizontes de superação da alienação, como quando configura seu princípio da democracia, ou quando fala do fim da tensão entre público e privado, e outros que abandona essas ideias em função de outras, a criação de uma liberdade apenas formal, a aceitação da sociedade capitalista como pano de fundo de sua teoria etc. O autor de *Direito e democracia* certamente não vê essas aporias que habitam no coração de sua teoria. Mas e quando os dois lados da contradição se confrontam, qual deles ele escolhe, o da emancipação humana ou da emancipação política? Como vimos antes, os impulsos mais radicais de sua teoria política se dobram ao seu consentimento resignado com o *status quo*, o que faz com que sua teoria, apesar de seus esforços, se encerre em um modelo tímido e frágil de democracia. Aquelas exigências normativas da democracia que aparecem em uma parte do livro são sutilmente atenuadas ao longo dele, chegando ao ponto de se tornarem inofensivas.

Um dos exemplos disso é o fato de que a eliminação da oposição entre autonomia pública e privada, ou soberania popular e direitos humanos, que Habermas insistentemente persegue, é um elemento que exige a superação da sociedade capitalista que engendra essa oposição. E, no entanto, ele tenta resolver esse problema sem tocar nas suas raízes que se espalham pela sociedade burguesa, o que, por consequência, não

³⁵⁶ MARX, K. *obra citada*, 2010, p. 54. Grifos do autor.

só faz com que sua tentativa de resolução seja falha, mas com que daí derive um tipo de teoria política que se resume no campo da emancipação política. Seria saudável e interessante se sua teoria começasse a se perguntar se o espaço econômico e social, além do meramente político, também não deveria ser passível de decisões coletivas. Se o fizesse, e expandisse o seu entendimento de democracia no sentido de uma democracia completa, para além do capital, sua articulação entre público e privado obteria uma resposta muito mais sólida.

4.3 Facticidade e invalidade

É fácil perceber que a teoria jurídica e política de Habermas está encharcada com o conteúdo filosófico de sua teoria da ação comunicativa. Isso não só pelo fato de que esse é a base daquela (afinal sem a separação entre sistema e mundo da vida e a análise da colonização uma teoria do direito cujo objetivo é remediar as patologias não teria razão de existir), mas também pelo fato de que o seu olhar dualista, que criticamos no capítulo anterior, marca presença constante nas reflexões políticas do filósofo alemão.

Uma das decorrências disso é que Habermas consegue reiteradamente apagar ou aliviar as contradições colocadas na esfera pública e na sociedade civil que são a base da legitimidade do Estado de direito. Com efeito, com algumas exceções rápidas e eventuais³⁵⁷, o trato habermasiano destes elementos em suas obras políticas os compreende, na maior parte do tempo, como espaços não contraditórios, sem conflitos internos, como se estivessem apartados das duras e intensas relações de poder vigentes na vida real. Sejamos claros: é verdade que o filósofo se mostra bastante consciente, por exemplo, para o fato de que o direito pode ser instrumentalizado em função de vontades particulares de elites que se orientam pela busca de poder ou dinheiro. Porém, esse tipo de desvirtuação da ordem jurídica pode e deve ser corrigido pela fundamentação do

³⁵⁷ A título de exemplo, no segundo volume de *Direito e democracia*, Habermas anota que “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”. Apesar de estar correto nesse ponto, o autor não desenvolve este caminho de argumentação no resto do livro, o que faz com que esta menção ao problema da desigualdade do poder na esfera pública seja ocasional e assuma papel determinante para os rumos de sua teoria. HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 33.

direito em uma esfera pública, pois, ela é o espaço genuíno para a gênese da opinião pública e da solidariedade, uma vez que se reproduz em função da ação comunicativa. Logo, para que a teoria democrática habermasiana tenha algum sucesso ela necessita essencialmente de uma esfera pública aberta e inclusiva, que conte com certo grau de equidade entre os participantes e seja livre de interferências que distorçam a comunicação. Acontece que o único modo de ter à disposição uma esfera pública com essas características é extinguindo seu caráter conflituoso, apartando-a das relações de poder, das extremas desigualdades sociais e da luta de classes. Daí que Habermas é obrigado a recorrer a uma esfera pública ideal e inexistente e ignorar a esfera pública “realmente existente”.

O problema com isso é que tal esfera pública do modo como Habermas a idealiza não existe e nem pode vir a existir em uma sociedade de classes. A esfera pública não se encontra a salvo das imensas assimetrias de poder existentes na sociedade, pelo contrário, ela é altamente influenciada pelo poder social e econômico. É suficiente um simples olhar para quem são seus principais participantes hoje em dia para se perceber isso: jornais, revistas, redes de televisão, enfim, todas as grandes corporações da mídia, que desempenham um papel fundamental no âmbito da comunicação social, não estão preocupadas em fortalecer a democracia, ou ampliar a participação do povo na vida pública, mas sobretudo em atingir seus próprios interesses econômicos. O objetivo dessas empresas, longe de promover um debate público esclarecido sobre o tipo de sociedade que queremos, é, antes de tudo, o lucro, o que em geral vem acompanhado da função ideológica de promoção do capitalismo como um modo de vida ideal.

É interessante perceber que a transformação da esfera pública em um espaço de manipulação, de fabricação de consensos impostos de cima, de dominação do poder econômico é justamente um dos temas que Habermas abordou em um de seus primeiros livros, *Mudança estrutural da esfera pública*, onde ele diagnostica uma *Öffentlichkeit* decadente, que já não é um *locus* voltado ao esclarecimento livre entre homens iguais, mas um instrumento utilizado para moldar opiniões para que aceitem o *status quo* e para desestimular o comportamento crítico. Ou seja, paradoxalmente a esfera pública começa a agir de modo a excluir os indivíduos da construção da coisa pública. Essa avaliação crítica, contudo, não comparece em *Direito e democracia*, que se contenta com uma visão mais branda e otimista sobre a esfera pública.

O que temos na sociedade contemporânea é uma esfera pública que é internamente e estruturalmente atravessada por interesses econômicos. Ao invés de ela se organizar de forma democrática, trabalhando a favor do debate público esclarecido, com autonomia em relação à pressão do poder político e social, ela é quase inteiramente um simples instrumento a favor dos donos do poder. Em nossa sociedade é o *dinheiro*, e não a cidadania, o elemento determinante para que um ponto de vista seja escutado e ganhe visibilidade pública. Isso lembra diretamente as palavras de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* quando versa sobre o *poder inversor* do dinheiro: aquela perversa medida pela qual se “transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez”³⁵⁸. A lógica do dinheiro não se detém diante da esfera pública, pelo contrário, ela a invade. E isso (a intervenção da lógica do dinheiro em todas as relações sociais), vale ressaltar, ao contrário do que Habermas pensa, não é a exceção, uma colonização eventual que pode ser remediada, mas a *regra* que vigora nas sociedades capitalistas.

Não é, então, como se a esfera pública fosse essencialmente pura em si mesma e desvirtuada apenas em função de fatores externos, como no modelo da colonização. Ela, na verdade, é internamente contraditória, pois não há um momento em que ela se erga para além dos conflitos sociais; ao contrário, está envolvida até o pescoço neles. O mesmo problema que tocamos no capítulo anterior acerca da inseparabilidade do sistema e do mundo da vida retorna agora. Habermas parece superestimar a distância que a esfera pública mantém em relação ao poder político e à economia, como se ela estivesse suficientemente a salvo destes dois. Por isso, soa utópica sua busca por um espaço de comunicação não distorcida no qual o poder comunicativo possa florescer.

A questão é que, em uma sociedade construída ao redor de extremas desigualdades de poder, é quase uma obviedade dizer que a esfera pública tende a refletir essas assimetrias. Assim, a profunda influência do poder econômico faz com que, mesmo que em um plano formal a esfera pública esteja aberta a todos, ela seja materialmente regida pela classe dominante (que é, afinal, quem detém os meios de comunicação e que pode pagar para propagandear seu ponto de vista), e isso resulta em uma redução de seus participantes a uma pequena elite, em um processo de privatização do público. Nesse sentido, o funcionamento da economia capitalista faz com que o

³⁵⁸ MARX, K. *obra citada*, 2004, p. 160.

público torne-se seu exato contrário, servindo apenas como um véu legitimador que dá aparência de democracia a uma situação antidemocrática. Se assim é, como imaginar que a esfera pública tem o potencial de operar como o principal *locus* da democracia se não se resolve antes estas desigualdades? Como criar nela um legítimo espaço de discussão emancipada e autônoma se ela se mostra como um instrumento de interesses particulares?

A esfera pública no contexto de uma economia capitalista se torna inevitavelmente um espaço de opressão e controle, onde é exterminada toda a autonomia. Destarte, a aposta de Habermas no potencial da esfera pública para engendrar algo que se aproxime da vontade geral é bastante problemática. Nesse contexto, a explicação que James Marsh concede acerca dessa situação é impecável:

Uma esfera pública que deveria, em princípio, estar aberta a todos os grupos e pontos de vista é necessariamente dominada pelos ricos e pelas corporações de dentro e de fora da esfera pública. Consequentemente, o que deveria ser, aos olhos de Habermas, um garantidor final de justiça e um meio de manter a honestidade das esferas legislativa, administrativa e judiciária torna-se o garantidor final e legitimador da injustiça e da desonestidade. A esfera pública torna-se, em grande parte, um brinquedo de propaganda e manipulação enraizado na ação estratégica e não na comunicativa. A esfera pública vira uma ferramenta de interesses privados e assim nega a si mesma como esfera pública. A propaganda que injustamente reforça a agenda da classe, da raça e do gênero dominantes compete com a práxis comunicativa orientada para o melhor argumento e a joga no lixo. Como resultado, a verdade, o objetivo da esfera pública, é sacrificada e subordinada à falsidade.³⁵⁹

A condição da *Öffentlichkeit* na sociedade capitalista, portanto, faz ir por água abaixo todo o projeto de construção de uma opinião pública e de um poder comunicativo como Habermas esboça em *Direito e democracia*. Como formar uma vontade legítima se só os ricos e poderosos tem voz? Como promover um debate racional e aberto se a classe dominante está muito mais interessada em manter seu poder do que o tematizar em um diálogo democrático?

É evidente que a esfera pública realmente existente, por ser atravessada pelo poder material, está muito longe das exigências que Habermas faz. E, ainda assim, ele, se recusa a seguir uma linha crítica que mostre como uma sociedade de classes é um grave obstáculo para a ação comunicativa, e de que é só pelo ponto de vista daqueles que lutam contra a opressão que a democracia é possível. Claro, se o fizesse, seria obrigado a dar um tom anticapitalista para sua teoria, o que contrariaria o seu

³⁵⁹ MARSH, J. *obra citada*, p. 74.

reformismo e sua aceitação resignada da ordem do capital. Ao contrário, o que Habermas, de fato, faz diante dessas dificuldades é *atenuar* os requerimentos de sua teoria da democracia de uma maneira tal que a esfera pública capitalista combine com as exigências de sua teoria do discurso. Isso fica claro na passagem em que ele diz que o sistema político pode ser influenciado pela sociedade civil “em certas circunstâncias”³⁶⁰. Ou seja, aquilo que em boa parte da sua teoria é colocado como o elemento indispensável da democracia (a ancoragem constante do sistema político no poder comunicativo que vem de baixo), é reduzido a ocasiões episódicas, que de vez em quando podem ocorrer³⁶¹. Como não entender isso como uma exata negação de sua própria teoria? De novo, vemos que Habermas prefere recuar com seu conceito de democracia a desafiar o *status quo*.

De qualquer modo, o direito, então, fica impossibilitado de ser democraticamente legitimado, uma vez que a construção do poder comunicativo se mostra uma ilusão na sociedade capitalista. Isso quer dizer que a validade, ou seja, a legitimidade das leis, se mostra em plena contradição com facticidade social do capitalismo. Há um desencontro permanente entre facticidade e validade pelo simples fato de que a dominação do capital faz com que a democracia deliberativa se torne um sonho.

Como se sabe, a resolução da tensão entre facticidade e validade, para Habermas, corresponderia, resumidamente, à criação de um Estado de direito democrático que operaria com leis justas e a favor de todos, pois elas teriam passado por uma deliberação coletiva e por um consenso racional que garantiria sua justiça. A superação dessa dicotomia asseguraria que o direito não seria usado para a opressão ou a favor de interesses particulares, uma vez que haveria uma identidade entre os autores e os destinatários da ordem jurídica.

Mas qual a possibilidade de se realizar esse projeto dentro do capitalismo? Como um direito altamente democrático poderia conviver com a intensa desigualdade e exploração no mundo socioeconômico? Há a possibilidade do Estado e do direito se constituírem como instâncias de justiça no meio de um modo de produção que produz e

³⁶⁰ HABERMAS, J. *obra citada*, 2003, p. 106.

³⁶¹ Em relação a isso Perry Anderson comenta que “na prática, então, a função da razão comunicativa que deveria embasar e informar toda a ordem-jurídico-política das democracias contemporâneas é periférica e excepcional em relação a elas. In voluntariamente, o próprio Habermas oferece a imagem apropriada do modo como o sistema de fato opera”. ANDERSON, P. *obra citada*, 2012, p. 150.

reproduz sistematicamente a injustiça? E mais: como evitar que o direito seja constantemente assediado e colonizado pelo poder?

Um dos problemas que se coloca à perspectiva habermasiana é que no capitalismo o Estado e o direito – ao invés de serem entidades neutras e justas que trabalham a favor de todos – são estruturalmente subordinados aos interesses do capital e, logo, por mais que haja esforço para democratizá-los, eles não abandonarão essa característica tão fácil. Afirmar isso não significa dizer que eles operam cem por cento do tempo a favor dos capitalistas, mas sim que eles são elementos profundamente contraditórios, pois ao mesmo tempo que são obrigados a adquirir legitimação perante o público cidadão também se veem na necessidade de proteger a ordem social vigente em defesa dos interesses dominantes. O Estado e o direito podem ser democráticos até o ponto em que essa democracia não conflite com a hegemonia do capital; porém no momento em que o excesso de democracia começa a ameaçar a supremacia da classe dominante, o Estado mostra seu caráter de classe colocando suas energias a favor da conservação da ordem. Marsh chama isso de tensão entre acumulação e legitimação: o fato de que o Estado está dividido entre o objetivo de assegurar a acumulação de capital e ao mesmo tempo legitimar suas decisões de uma maneira que respeite a demanda por participação democrática³⁶².

As leis do capital, em geral, não se submetem às leis jurídicas, pelo contrário, são estas que se subordinam àquelas. Essa constatação é bastante clara na crítica marxista do Estado e do direito, basta ver as importantes contribuições de Evgeny Pachukanis quando ele, por exemplo, desvenda o paralelismo entre a estrutura da forma jurídica e a forma mercadoria, demonstrando a ideologia por trás da igualdade jurídica³⁶³. Em função disso, parece extremamente equivocada a posição de Habermas quando concebe que o direito pode ser um instrumento para se domar as forças do capitalismo. O direito não é um instrumento de democracia, mas, sobretudo, de opressão, de manutenção do domínio de uma minoria sobre uma maioria. E é ilusório pensar que as relações e desigualdades de classe se desmancharão perante as normas jurídicas.

³⁶² MARSH, J. *obra citada*, p. 4.

³⁶³ Cf. PACHUKANIS, Evgeny B. *A teoria geral do direito e o marxismo*. São Paulo: Acadêmica, 1988.

Como disse Marx, “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade”³⁶⁴. Ou seja, em uma sociedade capitalista, em última instância, o que predomina não é o império do direito (*rule of law*) mas o império do capital (*rule of capital*), o que nos leva à conclusão de que o meio por excelência que Habermas elegeu para controlar as patologias da modernidade é inapto para fazê-lo, posto que ele é mais parte do problema do que da solução.

No fim, a questão é que “o capital tem uma tendência a usar o direito para legitimar sua dominação, mas resiste ao direito na medida em que ele se inclina em direção à justiça e à plena participação democrática”³⁶⁵. Ou seja, um direito profundamente democrático como o que Habermas almeja (aquele que representa a genuína autonomia de uma comunidade, em que todos os envolvidos participam solidariamente de sua criação, sem diferenciações de poder) está em flagrante contradição com o capital. A união entre validade, no sentido forte que Habermas a confere (de coincidência entre autores e destinatários da ordem jurídica), e facticidade não tem como ser realizada no âmbito da sociedade de classes, justamente porque a facticidade do direito opera essencialmente em favor dos donos do poder. Assim, é só rompendo o horizonte estreito de uma ordem social dividida entre exploradores e explorados que pode se liberar o potencial para o florescimento da conciliação entre facticidade e validade.

Novamente, podemos alegar, contra Habermas, que, por causa de sua leitura inadequada da realidade capitalista, que subestima sua irracionalidade e iniquidade, contradições fundamentais como as que analisamos acima passam despercebidas pelo meio de suas teorizações. Daí que o filósofo alemão transforma contradições em simples tensões e, logo, consegue cunhar soluções para seus problemas sem questionar o estado de coisas. No entanto, fazendo isso, Habermas foge da realidade torna os problemas que se propõe a resolver muito fáceis para si mesmo.

A busca pelo seu modelo de democracia deliberativa estará traindo a si mesma se se contentar com uma atitude reformista perante a ordem capitalista. Para que seja coerente, ela deve ser acompanhada imprescindivelmente de uma crítica radical e transformadora frente ao *status quo*. Entretanto, não é isso que Habermas faz: sua teoria

³⁶⁴ MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 31.

³⁶⁵ MARSH, J. *obra citada*, p. 184.

jurídico-política teima em manter as estruturas da sociedade de classes intocadas. O problema é que no final das contas isso joga sua ideia de democracia por água abaixo: no capitalismo, *para os próprios padrões habermasianos*, toda facticidade que se puder alcançar será inválida, e toda legalidade será antidemocrática e injusta.

4.4 Notas sobre marxismo e democracia

Os tópicos anteriores deste capítulo tiveram por objetivo apresentar críticas à teoria jurídico-política habermasiana, apontando para falhas em sua construção interna que permitem o questionamento do modo pelo qual o autor alemão lida com a questão democrática. As críticas foram realizadas a partir do ponto de vista do materialismo histórico de Marx e basicamente tentaram focar, sob diversos aspectos, o caráter imanentemente contraditório do pensamento de Habermas: como seus acertos e suas limitações estão em permanente tensão dentro de sua obra. Todavia, toda crítica, por mais que se pautar pela negação, abre espaço a um momento construtivo. Então, talvez caiba aqui esboçar outra visão sobre a democracia para contrastá-la com a de Habermas e apresentar uma abordagem alternativa que tente solucionar os problemas que ele deixou sem resolução adequada. Por isso neste ponto delinearemos breves considerações (logicamente sem tentar esgotar o assunto) sobre como a questão democrática se põe para o marxismo, tentando com isso iluminar alguns pontos do debate feito até agora. A nosso ver, embora muito fora de moda hodiernamente, a teoria marxista ainda mantém sua atualidade, inclusive sobre o tema da democracia. É óbvio que Marx não nos deu respostas para tudo, porém, sua ousadia intelectual nos forneceu contribuições e *insights* importantíssimos para a teoria jurídica e política, *insights* esses que valem a pena serem explorados e resgatados na presente discussão, principalmente porque conseguem superar limites que a obra habermasiana não supera.

É bastante conhecida a provocação do cientista político italiano Norberto Bobbio, feita em meados dos anos 70, acerca da inexistência de uma teoria política marxista³⁶⁶. Esse foi um debate que configurou um dos maiores desafios para o marxismo no século XX e tem ressonâncias intelectuais até hoje. A polêmica criada por

³⁶⁶ Cf. BOBBIO, Norberto. *Qual socialismo? Discussão de uma alternativa*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1983.

Bobbio teve como base a alegação de que Marx e Engels não desenvolveram uma teoria política ou uma teoria do Estado, pois não se encontra em seus escritos uma análise das instituições políticas no mesmo nível da teoria econômica sintetizada em *O capital*.

Em um sentido restrito, a crítica de Bobbio fazia sentido, uma vez que não há em Marx teorizações *sistemáticas* sobre o Estado e seu modo de funcionamento na sociedade burguesa. Por outro lado, todavia, as palavras de Bobbio faziam parecer que em virtude do fato de Marx ter se dedicado mais à questão da exploração do que à do poder político, a teoria marxiana teria pouco a dizer sobre a política, o que é uma conclusão falsa. Afirmar isso é se esquecer de que todo o espectro da obra de Marx é marcado por reflexões políticas, desde suas obras “juvenis” até seus escritos “maduros”, e que, portanto, não é como se ele não tivesse contribuições acerca de temas como Estado e democracia.

Esse tipo de inquietação sobre o estatuto do político em Marx retorna naquela interpretação simplista e vulgar do marxismo que alega que por uma suposta subordinação direta à estrutura econômica, a política ocuparia nele um papel meramente secundário. Mas esse tipo de acusação não se sustenta, posto que o político, para o materialismo histórico não é reflexo direto do modo de produção capitalista, tampouco um mero epifenômeno das relações econômicas, o que significa que não basta entender estas para que se compreenda a “superestrutura política” em toda sua complexidade.

Para Marx, no entanto, se não é possível reduzir o político ao econômico, um erro igualmente grave aconteceria se tentássemos entender o político *sem* o econômico, como o fazem boa parte dos filósofos políticos atuais. A realidade, para o alemão, é uma totalidade constituída por diferentes articulações, de modo que não há como recortarmos um aspecto isolado dela para se analisar sem que estejamos danificando o seu caráter unitário. Assim, olhar para a política apartando-a dos fatores sociais e econômicos que a rodeiam seria, conseqüentemente, falsificar a realidade e ocultar seus nexos essenciais, o que teria por resultado uma interpretação deturpada e errônea. Essa, aliás, era parte da crítica de Marx a Hegel nos *Manuscritos de Kreuznach*: o político não é uma esfera que se situa para além da vida real dos homens, logo, não é possível compreender o Estado e as instituições jurídicas a partir deles mesmos, mas apenas nos seus papéis dentro do contexto da sociedade civil.

Falar em política implica em falar em relações socioeconômicas (o que não significa ignorar a autonomia relativa de cada uma delas), ou, conforme expõe o filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, “se o político se baseia no social, cuja anatomia é o

econômico, não pode haver uma crítica autônoma da política, mas sim crítica política baseada na crítica da economia”³⁶⁷. Com efeito, uma das mais centrais contribuições de Marx para a teoria política é a percepção de que não é só aquilo que é rotulado de político que é, de fato, político. Ora, é bastante comum e frequente que o Estado seja apresentado como o espaço, por excelência, do poder e da política: é a partir dele que se decide o que é do interesse comum da coletividade, afinal ele representa uma entidade pública aberta a todos, onde os cidadãos gozam de igualdade. Sendo assim, aquilo que se encontra fora do terreno estatal, público, não seria político. Pois bem, a visão de mundo marxiana é abertamente contrária a essa noção de que a política se resume à esfera estatal: imaginar que todo o poder está concentrado no Estado não passa de uma fantasia liberal, pois se esquece de que o *poder econômico* também constitui uma grande parte da política, no sentido que ele, em larga medida, determina os rumos da coletividade, da *pólis*. Marx, portanto, amplia o sentido da política, incluindo nela não só aquilo que é formalmente conhecido como tal, mas também o poder extra-político, socioeconômico. Por isso que, como explica Terry Eagleton, “é lugar-comum entre os marxistas que o poder real hoje se encontra nas mãos dos bancos, das corporações e das instituições financeiras, cujos administradores jamais foram eleitos por quem quer que seja e cujas decisões podem afetar a vida de milhões”³⁶⁸.

A questão é que, ainda que a esfera econômica forme um poder que decide amplamente sobre a configuração da sociedade (certamente ainda mais que o poder político), no modo de produção capitalista ela se encontra apartada do Estado, separada de um espaço público de deliberação. Isso acontece porque em nossa sociedade a economia é um assunto privado, uma vez que se baseia na propriedade privada dos meios de produção, o que faz com que ela não se submeta ao poder público. Pelo contrário, a organização econômica da sociedade (questões relativas à produção, distribuição e alocação de bens e recursos sociais) está inteiramente nas mãos dos proprietários privados e dos mercados.

Estamos aqui falando de uma característica importantíssima do capitalismo: *a separação entre o econômico e o político*³⁶⁹. Mas o que isso significa? Segundo a pensadora Ellen Wood, isso

³⁶⁷ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *obra citada*, 2001, p. 41.

³⁶⁸ EAGLETON, T. *obra citada*, 2012, p. 169.

³⁶⁹ É claro que, como vimos com Marx, economia e política são indissociáveis, por isso pode parecer paradoxal falarmos em separação entre essas duas esferas. Porém, essa separação se encontra em um nível

significa muitas coisas: que a produção e a distribuição assumem uma forma completamente “econômica”, deixam (como disse Karl Polanyi) de estar envoltas em relações sociais extra-econômicas, num sistema em que a produção é geralmente produção para troca; que a alocação do trabalho social e a distribuição de recursos são realizadas por meio do mecanismo “econômico” da troca de mercadorias; que as forças “econômicas” dos mercados de mercadoria e de trabalho adquirem vida própria; que, citando Marx, a propriedade “recebe a forma puramente econômica pelo abandono de todos os ornamentos e associações políticos e sociais anteriores”. Significa, acima de tudo, que a apropriação do excedente de trabalho ocorre na esfera “econômica”, por meios “econômicos”³⁷⁰.

O capitalismo, em consonância com os outros modos de produção que o precederam, se estrutura em torno da exploração do trabalho, da apropriação de seu excedente pela classe dominante. Contudo, ocorre que, diferentemente das formações sociais pré-capitalistas, como o feudalismo, na sociedade burguesa, a apropriação do excedente do trabalho, que se dá por meio da mais-valia, não depende de meios extra-econômicos (como a coação política ou militar) para se concretizar; ela se realiza por mecanismos puramente econômicos. O que isso quer dizer é basicamente que, no capitalismo, não é necessária a diferenciação política entre explorador e explorado para que a exploração ocorra, eles não precisam ter *status* políticos desiguais, como era o caso do senhor feudal e do servo. Trabalhador e capitalista gozam do *mesmo status* jurídico e político e se encontram na esfera do mercado como “iguais” – o que, de modo algum, impede a apropriação da mais-valia, precisamente porque os meios pelos quais essa apropriação ocorre são exclusivamente econômicos. Em outras palavras, “o poder do capitalista de se apropriar da mais-valia dos trabalhadores não depende de privilégio jurídico nem de condição cívica, mas do fato de os trabalhadores não possuírem propriedade, o que os obriga a trocar sua força de trabalho para ter acesso aos meios de trabalho e de subsistência”³⁷¹.

Uma das novidades do capitalismo, então, é que a cidadania é universalizada: todos são iguais perante o Estado e a lei como cidadãos e sujeitos de direito, não importando para isso a condição socioeconômica de cada um. Isso, porém, não impede a dominação no plano econômico, ao contrário, a viabiliza, já que para que existam trocas econômicas e relações contratuais no mercado, é imprescindível a igualdade jurídica

que não nega aquela afirmação inicial: ela se refere justamente ao fato de que as funções políticas desempenhadas pelo poder econômico são afastadas do campo político-estatal.

³⁷⁰ WOOD, E. M. *obra citada*, p. 34.

³⁷¹ *Idem*, p. 173.

entre os indivíduos. Desse modo, a exploração econômica se desenrola em um contexto de liberdade jurídica e política, onde todos são supostamente livres e iguais (o trabalhador não é obrigado pela lei a vender sua força de trabalho para seu patrão), o que faz com que no capitalismo a dominação seja dissimulada de modo qualitativamente superior em relação às sociedades pré-capitalistas (onde a opressão era muito mais visível)³⁷².

Tudo isso está em relação e dialoga diretamente com as teorizações de Marx. Esse processo de ampliação da cidadania e criação de uma esfera de igualdade no reino jurídico-político constitui exatamente o que ele chamou de emancipação política. A separação entre o econômico e o político é, em grande parte, uma tradução da cisão do homem moderno entre *citoyen* (na esfera pública) e *bourgeois* (na esfera privada), que, conforme exposto anteriormente, expressa, para Marx, a alienação política, por fazer com que a liberdade do indivíduo se restrinja à mediação do Estado, enquanto ele continua acorrentado em sua vida real.

Um dos sentidos que essa separação é mais determinante para a compreensão da sociedade burguesa é o *esvaziamento* que ela produz na esfera política. Ora, na medida em que “as funções sociais de produção e distribuição, extração e apropriação de excedentes, e a alocação do trabalho social”³⁷³ deixam de fazer parte da política e são transferidas para o espaço privado da economia, o espaço público perde sua força na decisão acerca da organização da sociedade, afinal todas essas funções passam a pertencer ao campo extra-político, o que exclui qualquer tipo de influência da soberania popular – ou, se preferirmos, do *demos* – sobre eles. Assim, praticamente tudo que diz respeito à produção material da sociedade (inclusive a exploração do trabalho) fica excluído do campo de deliberação cidadã.

De acordo com Wood, a inauguração da nova relação estabelecida entre econômico e político no capitalismo

³⁷² Sánchez Vázquez, sobre esse tema, pertinentemente observa que “na obra de Marx ocupa um poder central (particularmente em *O capital*) a dominação econômica na sociedade capitalista como exploração do operário, oculta ou mascarada por uma relação formal, jurídica, entre iguais, o que exclui por isso a necessidade da coerção em que repousa em última instância o poder político. Esta forma de dominação, ou poder econômico, traz no seu bojo uma relação entre classes antagônicas: a classe explorada que vende sua força de trabalho, e a exploradora, capitalista, que a compra. É, portanto, real e efetivamente – não juridicamente –, uma relação desigual, e a desigualdade se apoia no fato de que a classe explorada, dominada, se vê forçada a vender sua força de trabalho – já que não é dona dos meios de produção –, sem que para isso a classe que domina economicamente tenha de recorrer à força, à coação física”. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *obra citada*, 2001, p. 55.

³⁷³ WOOD, E. M. *obra citada*, p. 35.

reduziu a importância da cidadania e transferiu alguns de seus poderes exclusivos para o domínio totalmente econômico da propriedade privada e do mercado, em que a vantagem puramente econômica toma o lugar do privilégio e do monopólio jurídico. A desvalorização da cidadania decorrente das relações sociais capitalistas é atributo essencial da democracia moderna³⁷⁴.

O que isso revela é que há uma realidade altamente paradoxal e contraditória na emancipação política: ao mesmo em que o *status* de cidadão é ampliado e generalizado, fazendo com que todos os indivíduos sejam formalmente iguais e tenham influência simétrica na decisão de assuntos públicos (sendo o sufrágio universal o exemplo clássico disso), o leque de assuntos sobre os quais a deliberação democrática tem poder é imensamente diminuído, posto que a produção e distribuição de bens e a exploração do trabalho são impermeáveis à influência da esfera política. Ou seja, o poder de classe fica afastado do espaço da democracia, por isso a igualdade formal-jurídica é compatível com uma ordem opressora e tirânica no âmbito econômico. O capitalismo, portanto, cria uma tipo de democracia em que a esfera pública pode decidir sobre tudo, exceto sobre o que é mais relevante, em que “a igualdade formal de direitos políticos tem efeito mínimo sobre as desigualdades ou sobre as relações de dominação e de exploração em outras esferas”³⁷⁵.

Obviamente, se a democracia for entendida dessa maneira – como simples democracia formal, política, desprovida de dimensões socioeconômicas – ela será reduzida de tal maneira que a palavra “democracia” perderá seu significado, uma vez que denotará qualquer coisa, exceto o poder do *demos*. Não importa o quanto a igualdade e a liberdade sejam garantidas em termos formais, ainda assim elas podem ser destruídas na vida real.

Na democracia burguesa, o Estado político – o público – não tem alcance sobre a economia – o privado (ou, se quiséssemos falar nos termos do jovem Marx, a sociedade civil). Manter essa situação é uma maneira bastante eficaz de se deixar espaço aberto para que a opressão continue existindo. Essa, aliás, é uma das razões pela qual a tradição marxista costuma denunciar o Estado como cúmplice da opressão econômica. O Estado esconde o fato de que o verdadeiro poder se situa nas mãos de capitalistas, que decidem sobre temas socialmente relevantes em uma escala muitíssimo maior que os

³⁷⁴ *Idem*, p. 183.

³⁷⁵ *Idem*, p. 193.

parlamentos. Além disso, não é por acaso que o poder político é impotente em relação ao poder econômico: aquele só existe enquanto deixa este intocado, de forma que se destina muito mais para garantir a exploração econômica no domínio privado do que para exterminá-la. Novamente, como disse Marx, o *citoyen* não é a superação do *bourgeois*, mas seu serviçal³⁷⁶.

A cisão entre público e privado na sociedade burguesa mostra também que o Estado não tem como resolver os problemas sociais, pois seu funcionamento meramente político o impede de atingi-los. Não importa o quanto o Estado esteja empenhado a criar uma sociedade justa, igualitária e fraterna; se ele operar de modo a não atingir a economia, como o faz na democracia liberal, seus objetivos jamais serão atingidos. Marx teceu observações precisas em relação a isso:

O Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele *está baseado* nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Em consequência, a administração deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor. Sim, frente às consequências decorrentes da natureza associal dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa espoliação recíproca dos diversos círculos burgueses, frente a essas consequências *a lei natural* da administração é a *impotência*.

[...] Se quiser eliminar a impotência de sua administração, o Estado moderno teria de eliminar a atual *vida privada*. Se ele quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, por que ele existe tão somente como antítese a ela.³⁷⁷

Assim, para Marx, na sociedade burguesa a democracia tem um caráter peculiar: ao invés de serem as instituições que regem o capitalismo, é o capitalismo que as rege, daí o caráter de classe do poder. Isso, contudo, nunca se dá em uma relação direta e imediata. Para o marxismo, o Estado tem certa margem de autonomia em relação ao poder de classe. Assim, dizer que o Estado está vinculado aos interesses da classe dominante não é dizer que ele está *a cada momento* a servindo ou que ele existe apenas para realizar suas vontades, mas que em uma sociedade dividida em classes, ele está inclinado a defender aquela classe que é a materialmente dominante³⁷⁸.

³⁷⁶ MARX, K. *obra citada*, 2010, p. 50.

³⁷⁷ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 39-40. Grifos do autor.

³⁷⁸ “para Marx, o poder estatal não existe para administrar ou zelar pelo interesse de toda a sociedade, mas sim pelo de uma parte ou classe social dela”. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *obra citada*, 2001, p. 44.

Conseqüentemente, é a divisão classista posta no âmbito da sociedade civil que impede que o Estado seja realmente público, de todos. Ou, conforme, Darlan Montenegro, “é precisamente a tirania vigente na esfera econômica que neutraliza, em grande parte, a democracia e mesmo a extensão da cidadania na esfera política”³⁷⁹.

Como vimos, para Marx, a democracia burguesa é uma democracia vazia e superficial, que não tem alcance sobre as dimensões mais fundamentais da vida humana. O problema disso é que uma democracia meramente formal acaba convivendo tranquilamente com a exploração, a desigualdade e a opressão, o que faz com que ela se converta no seu oposto: a falta de democracia. Não é por outra razão que, para Marx, a igualdade jurídica formal – a emancipação política – é insuficiente para se fundar uma sociedade democrática.

A noção marxiana de democracia, por outro lado, carrega dimensões econômicas e sociais. Não basta que os cidadãos sejam iguais e livres perante o Estado, eles devem ser iguais e livres na vida real. Segundo Emmanuel Renault, a crítica de Marx sustenta “a exigência de que os indivíduos se apropriem de sua dimensão genérica não simplesmente nas instituições do Estado, mas no conjunto de sua vida social. Nesse sentido, ela exige que a emancipação ‘somente política’ se transforme em ‘emancipação humana’”³⁸⁰. Marx mostra aqui a sua influência rousseauiana, pois é só acabando com os fundamentos da desigualdade na sociedade civil que se pode produzir uma organização democrática da vida social. Logo, há aqui uma dialética entre forma e conteúdo que coloca a “necessidade de transformar a sociedade a partir das relações sociais de produção e de propriedade e não, simplesmente, através de alterações na forma do Estado”³⁸¹.

Com a separação entre econômico e político, o capitalismo fez com que temas socialmente relevantes (e que, portanto, são de interesse de todas as pessoas) como a organização econômica da sociedade (que diz respeito não só à produção e distribuição de bens, mas também à exploração do trabalho) fossem transferidos para a esfera privada. Entretanto, uma verdadeira democracia, para Marx, não pode manter essa característica: ela tem que destruir a perversa cisão entre econômico e político, o que, em outras palavras, é fazer com que a economia e a produção deixem de ser

³⁷⁹ MONTENEGRO, Darlan. “A separação entre o econômico e o político e a questão da democracia no pensamento de Ellen M. Wood”. In: *Crítica Marxista*, n° 34, São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 119.

³⁸⁰ DUMENIL, G.; LÖWY, M.; RENAULT, E. *obra citada*, p. 131.

³⁸¹ IASI, Mauro. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 53.

determinadas pelo interesse financeiro de poucos capitalistas para que venha a ser organizada segundo o interesse de todos. Ou seja, em uma democracia, a esfera econômica não funcionaria pelas costas dos cidadãos, mas, por ser um assunto que condiciona radicalmente a vida de todas as pessoas, seria passível de deliberação pública, evitando a exagerada acumulação de poder econômico nas mãos de elites. Isso, obviamente, só é possível pela abolição da propriedade privada dos meios de produção, por isso a sua eliminação é um pressuposto para a democracia.

Criar a liberdade na vida concreta das pessoas e não só no “céu político” é uma das palavras de ordem da concepção marxista de democracia. Dessa maneira, acabar com as dicotomias entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o universal e o particular, são centrais para a ideia de emancipação humana. Só assim a comunidade política, pode então vir a constituir um verdadeiro, não mais um falso, universal. Como assevera Terry Eagleton,

O objetivo de Marx era acabar com esse abismo entre Estado e sociedade, política e vida cotidiana, fundindo o primeiro na última. Era isso que ele chamava de democracia. Homens e mulheres tinham de reivindicar em suas vidas cotidianas os poderes que o Estado lhes confiscara.³⁸²

Daí que, aos olhos de Marx, “a liberdade consiste em converter o Estado, de órgão que subordina a sociedade em órgão totalmente subordinado a ela”³⁸³. É a superação da alienação: trata-se de retomar um controle sobre a vida política, de modo que ela não seja guiada por interesses particulares, mas pela vontade geral, pública, dos homens. Aliás, é só em um terreno livre de exploração econômica que uma legítima soberania popular pode florescer. Sem a propriedade privada, a razão fundamental dos conflitos e da exploração, não haveria desencontro entre os interesses de cada um como indivíduo privado e os interesses da coletividade. Consequentemente, a ideia de vontade geral tornar-se-ia muito mais sólida.

Note-se ainda que, para Marx, essa superação da tensão entre o público e o privado não significa a simples supremacia de uma dessas esferas sobre a outra (como é no caso do pensamento de Rousseau, no qual a soberania popular se dá pela repressão da esfera privada). Para Marx, a questão é organizar uma formação social em que o particular e o geral, ao invés de duelarem entre si, apontem na mesma direção, em uma

³⁸² EAGLETON, T. *obra citada*, 2012, p. 169.

³⁸³ MARX, K. *obra citada*, 2012, p. 42.

“associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos”³⁸⁴

A democracia, em Marx, é irremediavelmente inconciliável com o capitalismo, pois ela demanda a destruição da exploração do trabalho, da divisão da sociedade em classes e da propriedade privada, elementos sem os quais a ordem do capital não consegue sobreviver. A democracia exige, assim, não apenas um novo Estado ou uma nova forma de política, mas uma nova *sociedade*, o que Marx entendia por socialismo. Se não se leva em conta essa noção ampla e forte de democracia, com suas implicações sociais, culturais, políticas e econômicas, tudo o que sobra é a democracia liberal-burguesa, rasa e formal, reduzida ao insignificante. Marx não aceitava esta; o que buscava era democracia no seu sentido completo, o verdadeiro governo do *demos*, que realmente coloca as decisões sobre a organização social nas mãos de todos. E isso, para ele, está em outro tipo de sociedade. Por isso que em Marx, “o socialismo é a completude da democracia, não sua negação”³⁸⁵.

É possível ver que há aspectos em que as compreensões sobre democracia de Marx e de Habermas se aproximam. Ora, se o objetivo de Marx era o de fazer com que a sociedade apanhasse as rédeas do Estado, evitando que este funcionasse como uma máquina descontrolada, isso está bastante de acordo com ímpeto inicial da teoria jurídico-política habermasiana. Nos dois alemães está a ideia de que o espaço político deve ser aberto a todos e construído por todos, de que o poder de deliberação deve ser socializado, não podendo pertencer a uma minoria que domina sobre a maioria. Por isso encontramos na obra de ambos referências à necessidade de criar uma forma de autonomia política que faça com que a organização do poder represente a autenticidade da liberdade humana, e não a sua alienação.

Acontece que, não obstante seus objetivos coincidam parcialmente, Marx e Habermas elegeram caminhos completamente diferentes para atingi-los. E, em uma análise comparativa, parece-nos que a teoria marxista é mais consistente com estes fins do que a habermasiana. Esta última se depara com obstáculos que não consegue suplantar, e que no final das contas limitam seu projeto democrático. Habermas defende uma teoria procedimental que não leva em conta questões de conteúdo, que não inclui a

³⁸⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *obra citada*, 1998, p. 59.

³⁸⁵ EAGLETON, T. *obra citada*, 2012, p. 169.

esfera do econômico no espaço da deliberação popular (e que, portanto, não acaba com a separação entre o econômico e o político), que subestima o poder de classe e que não dá conta de superar adequadamente o conflito entre público e privado. O produto final, esperamos ter demonstrado, é uma teoria da democracia tímida, que não consegue acompanhar seus objetivos finais, pois recua e adota uma postura defensiva em pontos que não deveria fazê-lo.

Para Marx, a democracia não existirá se ainda houver opressão, exclusão, concentração de poder econômico etc., ou seja, não existirá enquanto existir o capital. Já Habermas, embora ocasionalmente demonstre uma preocupação quanto a esses assuntos, cria sua teoria política com indiferença em relação a eles; o capital não se lhe aparece como um problema. E isso certamente é o maior limite de seu pensamento jurídico-político. Sendo assim, é difícil escapar da conclusão de que Marx dá respostas mais sólidas para a questão democrática, mesmo se pensada no contexto do século XXI. Parece que há nele algo essencial que falta em Habermas: uma postura disposta à crítica radical e transformadora do existente.

Conclusão

O presente trabalho foi, em suma, um ensaio de análise e de crítica ao pensamento de Jürgen Habermas. Seu foco principal foi a teoria jurídico-política do pensador alemão. Contudo, como esta é inseparável de todo o solo filosófico de sua teoria do agir comunicativo previamente edificada, fomos irremediavelmente levados a dedicar parte do estudo à compreensão e questionamento de como sua filosofia geral foi construída, desde seus primeiros passos, dados no contexto da influência da Escola de Frankfurt, até seus desenvolvimentos posteriores, com a construção de uma teoria social centrada na questão da comunicação como *locus* da emancipação. Feito isso, voltou-se em seguida a atenção para a leitura habermasiana da política e do direito, elaborada sobretudo em sua obra *Direito e democracia*, onde é abordado a fundo o problema da democracia e da legitimidade do Estado de direito nas sociedades contemporâneas.

O pensamento habermasiano, como tentou-se demonstrar ao longo desta pesquisa, tem altos e baixos. De um lado, ele é altamente instigante e mostra uma preocupação genuína com os principais problemas que se apresentam para o nosso tempo. Habermas, diferentemente de outros pensadores que estão mais preocupados com a justificação conservadora do existente do que com a investigação crítica, não se impede de falar sobre emancipação, de reformular a ideia de democracia, de abraçar a razão (algo bastante fora de moda hodiernamente) ou de pensar a mudança social. Habermas também passa longe do niilismo irracionalista do pós-modernismo e não tem medo das metanarrativas. Estes são alguns de seus méritos inegáveis. De outro lado, todavia, sua teoria, que se pretende crítica, foi estruturada de maneira tal que não consegue dar conta de compreender o caráter do capitalismo contemporâneo. O idealismo teórico de Habermas, pautado pelo seu dualismo (uma característica constante em seus trabalhos) que subestima o peso da reprodução material e superestima as virtudes da interação comunicativa, acaba sendo um imenso obstáculo que o impede de captar inteiramente o caráter conflituoso e contraditório da modernidade. Assim, afastando o antagonismo social, Habermas faz uma leitura basicamente benigna do capitalismo, em que são apagados seus aspectos destrutivos, abandonando assim a sua crítica radical, que era certamente a principal característica da teoria crítica frankfurtiana que o antecedeu. O resultado é uma compreensão teórica contraditória que se furta a questionar o *status quo* desde as suas raízes e, por isso, ao invés de terminar

seu trajeto como uma teoria da transformação social, acaba como um inofensivo e resignado reformismo.

Frequentemente, quando se lê as obras de Habermas, a sensação é a de que ele está falando de uma realidade social que não é a nossa. A representação da contemporaneidade que transparece em seus livros é a de uma sociedade organizada, evoluída, aberta, isenta de contradições fundamentais, com pouca exploração e desigualdade e cujos problemas se devem mais a excessos de certos mecanismos de organização social (Estado e mercado) do que a alguma lógica estruturalmente perversa. Diferentemente de tantos outros teóricos críticos, para ele, o capitalismo não é em si mesmo um problema: a sociedade burguesa ainda apresenta espaço para desenvolvimentos e progressos civilizatórios, no sentido de ainda ser um palco para a construção de liberdade, igualdade, justiça, democracia, cidadania etc. O problema para Habermas não se põe na questão da formação social em si – para ele não há nada que incompatibilize a relação entre a sociedade capitalista e emancipação – mas em um modo específico de organizar a sociedade contemporânea: o necessário é controlar a dinâmica do agir instrumental e potencializar os espaços do agir comunicativo, pois este último é inerentemente voltado para a emancipação, uma vez que ele só existe no contexto de relações não violentas fundadas solidariamente entre os homens. Não estamos muito longe da liberdade, portanto.

A realidade social contemporânea, entretanto, é diferente dessa imagem ilusória e ingênua que Habermas desenha. Longe de estarmos diante de uma sociedade aberta à democracia ou à igualdade. O que se tem visto, principalmente a partir do último quarto do século XX é uma sociedade perceptivelmente destrutiva e irracional que só tem expandido o nível de desigualdade, fome, pobreza, concentração de poder e opressão. Habermas, boa parte do tempo, parece escrever sob a influência da utopia do *Welfare State* europeu, que por um breve período de tempo apresentou um “capitalismo democrático”, inclusivo, com direitos sociais generalizados e conflitos amortecidos. Porém, é forçoso reconhecer que, não importa quão limitada e eurocêntrica fosse a ideia de universalização do Estado de bem-estar social, essa perspectiva de um capitalismo equilibrado e sem contradições foi completamente destruída pelo desenvolvimento histórico nas décadas recentes.

Desde meados dos anos 70 com a ascensão do neoliberalismo, a ordem do capital tem mostrado sua face mais bárbara. Como é sabido, a ofensiva neoliberal constituiu um processo de reestruturação do capitalismo mundial que, sob o pretexto de

uma suposta “modernização”, o fez abandonar seu modo de operar baseado no *Welfare State* (nos países centrais) de modo a romper com todo tipo de barreira regulatória que se colocava ao capital. Esse processo foi marcado por uma diversidade de medidas voltadas a liberar o mercado de qualquer controle social mínimo: a reestruturação produtiva no mundo do trabalho – com uma agressiva destruição de direitos trabalhistas, além de instauração de formas de precarização do trabalho por meio de desregulamentação, terceirização etc. – a privatização – com a passagem do controle estatal de empresas e serviços para as mãos do grande capital (o que configurou uma extraordinária transferência de riqueza do patrimônio público para grupos privados) – a diminuição do papel interventor do Estado na economia – com a redução daquelas atividades estatais voltadas à satisfação de direitos sociais, acompanhado da ideologia do “Estado mínimo” (que na verdade defende um “Estado mínimo para o trabalho e máximo para o capital”³⁸⁶) – entre outras medidas.

Tudo isso, obviamente inaugurou um cenário em que foram potencializadas as características regressivas da ordem do capital. O neoliberalismo acarretou a ampliação da exploração do trabalho (aumento das jornadas, destruição das seguranças sociais dos trabalhadores, uso de trabalho infantil, informal, precário e até mesmo escravo) e o aumento do desemprego. A exponenciação da pobreza também foi outra característica sua: índices de pauperismo e fome cresceram vertiginosamente (fenômeno que se manifesta no alargamento generalizado do número de favelas ao redor do mundo) sendo inclusive acompanhados de medidas de criminalização da pobreza e de repressão dos pobres. O produto final foi o estabelecimento de uma sociedade cada vez mais desigual e cada vez mais violenta, na qual, mais do que nunca, a lógica do lucro e do mercado invadem todos os aspectos da vida dos homens, criando mais reificação, alienação e sofrimento.

Além disso, há ainda dois pontos em que a agressividade do capitalismo contemporâneo é extremamente preocupante: a destruição ecológica desenfreada e o imperialismo militarista (com o complexo industrial bélico que o acompanha). O que é inquietante é que esses dois elementos, do modo como existem hoje, podem vir a colocar em risco a existência da própria humanidade, seja em função da devastação de recursos naturais ou de uma eventual guerra mundial. Em outras palavras, não é exagero dizer o capitalismo constitui, nos dias de hoje, uma ameaça à vida humana sobre a terra.

³⁸⁶ NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2007, p. 227.

Assim, no panorama que se abre no começo do século XXI os custos sociais da ordem do capital se mostram cada vez maiores e o sistema como um todo revela ter esgotado plenamente a sua dimensão civilizatória, restando agora apenas a barbárie. Como afirma José Paulo Netto

A dimensão bárbara inscreve-se no fundamento do modo de produção capitalista desde a sua gênese, mas combinou-se em escala diferencial, ao longo da explicitação das suas possibilidades, com a dimensão civilizatória de que era originalmente portador. Quando tais possibilidades se explicitam plenamente – vale dizer, quando o sistema subsumido planetária e totalmente ao capital chega à sua curva descendente e objetiva a sua crise estrutural, expressando-se na efetividade do tardo-capitalismo –, a dimensão civilizatória se esgota e o sistema se revela como barbárie, torna-se bárbaro. Este é o estágio atual da ordem do capital.³⁸⁷

Estas breves notas sobre o capitalismo hodierno nos ajudam a perceber que Habermas subestima demasiadamente todo o seu caráter destrutivo e regressivo. O projeto do filósofo alemão é fazer o capitalismo funcionar em um sentido democrático, emancipador e igualitário. No entanto, como realizar isso se este sistema se alimenta justamente da exploração, da injustiça e produz sistematicamente miséria e desigualdade? Como cultivar um controle popular e democrático sobre uma ordem social que é estruturalmente avessa a qualquer tipo de regulação (que é, como diz Mészáros, incontrolável)? A dinâmica contemporânea do capital não estaria nos mostrando uma situação de crescente instabilidade que estaria cada vez mais longe do sonho habermasiano? Habermas não seria mais coerente com seu desejo de emancipação se adotasse uma posição anticapitalista?

Aqui batemos de frente com a maior limitação do pensamento habermasiano: a sua aceitação acrítica da sociedade capitalista e seu ceticismo perante a possibilidade de transformá-la radicalmente faz com que ele se veja impossibilitado de seguir seu projeto emancipatório no seu sentido mais pleno. Ele não vê que a ordem do capital, ao invés de ser o terreno adequado para o desenvolvimento da liberdade, da solidariedade e da razão comunicativa, é, na verdade, a negação dele. Habermas se recusa a denunciar a lógica *estruturalmente* tirânica e injusta da sociedade capitalista, e a sua incapacidade de pensar seriamente uma sociedade para além do capital faz com que a sua “teoria crítica”

³⁸⁷ NETTO, José Paulo. “Capitalismo e barbárie contemporânea”. In: *Argumentum*, Vitória, v. 4, nº 1, 2012, p. 220.

que supostamente deveria buscar emancipação em um sentido radical acaba resumindo-se em um teoria palatável, inofensiva à ordem, e até mesmo apologética.

Quanto à sua teoria do direito especificamente, fica claro que o maior equívoco de Habermas é imaginar que pode haver um casamento tranquilo entre capitalismo e democracia, na qual aquele se conjuga com o governo de todos. A sua teoria jurídico-política é seriamente abalada por isso, pois não consegue capturar o fato de que o capitalismo é essencialmente avesso à democracia, se esta for entendida no seu sentido completo, político e socioeconômico. Habermas, com seu pensar idealista, não conseguiu compreender que, como assevera Ellen Wood,

Não existe um capitalismo governado pelo poder popular, não há capitalismo em que a vontade do povo tenha precedência sobre os imperativos do lucro e da acumulação, não há capitalismo em que as exigências de maximização dos lucros não definam as condições mais básicas da vida.

[...] O capitalismo é estruturalmente antitético à democracia não somente pela razão óbvia de que nunca houve uma sociedade capitalista em que a riqueza não tivesse acesso privilegiado ao poder, mas também, e principalmente, porque a condição insuperável de existência do capitalismo é o fato de a mais básica das condições de vida, as exigências mais básicas de reprodução social, ter de se submeter aos ditames da acumulação de capital e às “leis” do mercado.³⁸⁸

Por isso, como foi afirmado repetidamente, sua teoria jurídico-política é altamente aporética e contraditória, pois, ao mesmo tempo que coloca como objetivo final a construção da democracia, da autonomia e da liberdade por meio da genuína legitimação do Estado de direito, acolhe a realidade bárbara e desigual da sociedade burguesa, que faz com que o lucro e a acumulação de capital sejam os principais determinantes da vida social.

Assim, Habermas termina seu trajeto com uma teoria reformista, que visa “domar” o capitalismo, como ele mesmo admite. Mas cabe perguntar qual é a viabilidade deste projeto. Que tipo de realismo aparece aí? É verdade que, de um lado a estratégia de reformas parciais sempre parece estar ao alcance mais próximo e, portanto, dá a impressão de ser mais fácil de ser concretizada. Por outro lado, a busca reformista por um capitalismo melhor, democrático, com cara humana, libertário, não requereria exigir do capital justamente aquilo que ele não pode abrir mão, e portanto seria uma esperança irreal e utópica?

³⁸⁸ WOOD, E. *obra citada*, p. 8.

O pensamento de Habermas, no fim das contas, abandona a transformação social para ficar com a busca de um capitalismo sem exploração e sem desigualdade. Mas e se a transformação radical for mais viável que a construção de um capitalismo livre de opressão? A nosso ver, a questão é que nenhuma reforma vai ser capaz de criar liberdade e democracia na ordem do capital, mesmo em um sentido limitado, pelo fato de que essa ordem estrutura-se na dominação. Por isso, nenhuma proposta de democracia fará sentido se não desafia a lógica iníqua do capitalismo. Por isso também Ellen Wood afirma que “um capitalismo humano, ‘social’ e verdadeiramente democrático e igualitário é mais irreal e utópico que o socialismo”³⁸⁹. Ou seja, é só com uma proposta de alternativa radical a ele, que desafie e supere seu funcionamento estruturalmente explorador em direção à emancipação humana (ou seja, o que Marx chamava de socialismo), que os problemas da liberdade e da democracia terão solução adequada. Do contrário tudo o que sobrar é a barbárie absolutamente destrutiva e regressiva que testemunhamos contemporaneamente.

³⁸⁹ *Idem*, p. 250.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental; Nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Espectro: da direita à esquerda no mundo das ideias*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- ANDREWS, Christina W. *Emancipação e legitimidade: uma introdução à obra de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- _____. *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 13ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- ASSÊNCIO, Sandro. *Trabalho e comunicação: a categoria fundante da sociabilidade humana em Marx e Habermas*. (Mestrado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BLOTTA, Vitor Souza Lima. *Habermas e o Direito: da normatividade da razão à normatividade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2010.
- BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BORGES, Bento Itamar; GOMES, Luiz Roberto; JESUS, Osvaldo Freitas de (Orgs.). *Direito e democracia em Habermas: pressupostos e temas em debate*. São Paulo: Xamã, 2010.
- BORON, Atilio. *Filosofia Política Marxista*. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: CLACSO, 2003.

_____. “Justiça sem capitalismo, capitalismo sem justiça”. In: VITA, Álvaro de; BORON, Atilio (orgs.). *Teoria e filosofia política: a recuperação dos clássicos no debate latino-americano*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Buenos Aires: CLACSO, 2004.

BUEY, Francisco Fernández. *Marx (sem ismos)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Intervenções: o marxismo na batalha das ideias*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. *Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO DE 1789. Disponível em http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf. Acesso em 05 dez. 2012.

DUMENIL, Gérard; LÖWY, Michael; RENAULT, Emmanuel. *Ler Marx*. São Paulo: Unesp, 2011.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *20 teses de política*. São Paulo: Expressão Popular; Buenos Aires: CLACSO, 2007.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Editora Unesp: Boitempo, 1997.

_____. *Marx e a liberdade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999

_____. *Marx estava certo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ENGELS, Friedrich. “Carta para Joseph Bloch”. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Acesso em 2 jan. 2013.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. São Paulo: Boitempo, 2012.

FINLAYSON, James Gordon. *Habermas: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

FORBATH, William E. “Short-circuit: a critique of Habermas’s understanding of law, politics, and economic life”. In: ROSENFELD, Michel; ARATO, Andrew (Ed.). *Habermas on law and democracy: critical exchanges*. Los Angeles: University of California Press, 1998.

FORTES, Ronaldo Vielmi. *Trabalho e Gênese do Ser Social na “Ontologia” de George Lukács*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo. “Introdução”. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1993.

GOMES, Luiz Roberto. “Ação comunicativa, democracia e política”. In: BORGES, Bento Itamar; GOMES, Luiz Roberto; JESUS, Osvaldo Freitas de (Orgs.). *Direito e democracia em Habermas: pressupostos e temas em debate*. São Paulo: Xamã, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. “La modernidad, un proyecto incompleto”. In: FOSTER, Hal (Org.). *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, 1985.

_____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Autonomy and solidarity: interviews with Jürgen Habermas*. 2ª ed. London/New York: Verso, 1992.

_____. “A revolução e a necessidade de revisão na esquerda – o que significa o socialismo hoje?”. In: BLACKBURN, Robin (Org.). *Depois da queda: o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992b.

_____. “O conceito de poder de Hannah Arendt”. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory on law and democracy*. Cambridge: MIT Press, 1996b.

_____. *Más allá del estado nacional*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. *The postnational constellation: political essays*. Cambridge: MIT Press, 2001.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002c.

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

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade, vol.1*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

_____. *Teoria do agir comunicativo, vol. 1: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Teoria do agir comunicativo, vol. 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

HADDAD, Fernando. “Habermas: herdeiro de Frankfurt?”. In: LOUREIRO, Isabel Maria; MUSSE, Ricardo. *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. *Trabalho e linguagem: para a renovação do socialismo*. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

HORKHEIMER, Max. “Teoría tradicional y teoría crítica”. In: HORKHEIMER, M. *Teoria crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

IASI, Mauro. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LOVE, Nancy S. “What’s left of Marx?” In: WHITE, Stephen K. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LÖWY, Michael. “Habermas e Weber”. In: *Crítica marxista*, nº 9, São Paulo: Xamã, 1999.

_____. “De Marx ao ecosocialismo”. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo. *Pós-neoliberalismo II: que Estado para que democracia?*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 2007.

_____. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang Leo. “O ‘primeiro’ Habermas: ‘trabalho e interação’ na evolução emancipatória da humanidade”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 23, nº 1, 2000.

MAIA, Antonio Cavalcanti. *Habermas: filósofo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

MARSH, James L. *Unjust Legality: a critique of Habermas’s philosophy of law*. New York: Rowman & Littlefield, 2001.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *O capital: crítica da economia política: livro I*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. “Para a crítica da economia política”. Disponível em <http://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>. Acesso em 2 jan. 2013

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.

MCCARTHY, Thomas. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1995.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.

- _____. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MONTENEGRO, Darlan. “A separação entre o econômico e o político e a questão da democracia no pensamento de Ellen M. Wood”. In: *Crítica Marxista*, nº 34, São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
- MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- MUSSE, Ricardo. *As guinadas de Jürgen Habermas*. Disponível em <http://boitempoeditorial.wordpress.com/2012/10/19/as-guinadas-de-jurgen-habermas/>. Acesso em: 20 de out. 2012.
- NETTO, José Paulo. *Crise do Socialismo e Ofensiva Neoliberal*. São Paulo: Cortez, 2007.
- _____. “Capitalismo e barbárie contemporânea”. In: *Argumentum*, Vitória, v. 4, nº 1, 2012.
- NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.
- NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- _____. “Introdução”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- ORGANISTA, José Henrique Carvalho. *O debate sobre a centralidade do trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- OUTHWAITE, William. *Habermas: a critical introduction*. 2ª ed. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- PACHUKANIS, Evgeny B. *A teoria geral do direito e o marxismo*. São Paulo: Acadêmica, 1988.
- RASMUSSEN, David. “How is valid law possible?”. In: DEFLEM, Mathieu (org.). *Habermas, modernity and law*. London: Sage Publications, 1996.
- REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- REPA, Luiz Sérgio. “Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica”. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

_____. “Direito e teoria da ação comunicativa”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008b.

ROCKMORE, Tom. *Habermas on historical materialism*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Entre a realidade e a utopia: ensaios sobre política, moral e socialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular; Buenos Aires: CLACSO, 2007.

SCHEUERMAN, Willian E. “Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas’s Between Facts and Norms”. In: DEWS, Peter (org.). *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

SEGATTO, Antonio Ianni. “A tensão entre facticidade e validade”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

SILVA, Felipe Gonçalves. “A solidariedade entre público e privado”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

TEIXEIRA, Francisco; FREDERICO, Celso. *Marx, Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Cortez, 2010.

WERLE, Denilson. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

WERLE, Denilson; SOARES, Mauro. “Política e direito: a questão da legitimidade do poder político no Estado Democrático de Direito”. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2008.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

ZIZEK, Slavoj. “A utopia liberal”. In: *Margem Esquerda*, nº 12, São Paulo, Boitempo, 2008.