

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Grazielly Alessandra Baggenstoss

**A DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS
COMO ESPAÇO PÚBLICO FAVORÁVEL AO
DESENVOLVIMENTO DO SUJEITO A PARTIR DE SUA
CONDIÇÃO HUMANA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Direito.
Orientador: Prof. Dr. Luiz Henrique Cademartori.

Florianópolis

2012

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

B144d Baggenstoss, Grazielly Alessandra

A democracia deliberativa de Jürgen Habermas como espaço público favorável ao desenvolvimento do sujeito a partir de sua condição humana [dissertação] / Grazielly Alessandra Baggenstoss ; orientador, Luiz Henrique Urquhart Cademartori. - Florianópolis, SC, 2012.

143 p.: tabs.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Habermas, Jürgen, 1929 - Crítica e interpretação. 2. Direito. 3. Democracia. 4. Ética - Aspectos políticos. 5. Subjetividade - Aspectos políticos. I. Cademartori, Luiz Henrique Urquhart. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Grazielly Alessandra Baggenstoss

A DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS COMO ESPAÇO PÚBLICO FAVORÁVEL AO
DESENVOLVIMENTO DO SUJEITO A PARTIR DE SUA CONDIÇÃO HUMANA

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 06 de fevereiro de 2012.

Prof. Dr. Luiz Otávio Pimentel
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Henrique Cademartori
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Bellini Meurer
Universidade da Região de Joinville

Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Luiz Magno Pinto Bastos Junior
Universidade da Região do Vale do Itajaí

Prof. Dr. Orides Mezzaroba
Universidade Federal de Santa Catarina

Dedicada aos que contestam os petrificados conceitos do
senso comum e questionam as conveniências sociais.

Agradeço a Deus, verdade e opção de parâmetro comportamental em meu mundo de vida, a que(m) escolho dever meu labor, minha mundanidade e minha pluralidade e todas as peculiaridades referentes à minha condição humana.

Ao meu pai e à minha mãe, esta pela sua presença, aquele pela sua ausência (voluntária), por me oferecerem boas e más referências de comportamento, ensejando o início dos meus questionamentos sobre o mundo da vida objetivo.

Ao meu superior hierárquico, Juiz de Direito **Otávio José Minatto**, atualmente lotado na 1ª Vara Criminal da Comarca de São José (SC), por me apoiar e me incentivar ao prosseguimento dos estudos de pós-graduação.

Ao meu professor orientador, **Dr. Luiz Henrique Urquhart Cademartori**, por acreditar em meu potencial para a pesquisa científica e por me apresentar a Jürgen Habermas, marco teórico desta pesquisa, em quem consegui identificar e por meio de quem consegui expressar muitos questionamentos que me acompanham há longa data.

Aos que intentaram tratar-me como um *outro*, um *não eu* ou um *objeto* e se afastaram, e aos que se uniram a mim em torno da racionalidade emancipativa: a estes, por me demonstrarem a força do consenso e da libertação; àqueles, por não me fazerem falta e por me mostrarem uma (suposta) faceta indesejada de minha conduta, o que me propiciou a minha melhoria e o anseio por aperfeiçoamento constante.

Nossas orientações ou atitudes axiológicas dependem dos padrões que *decidimos* adotar.

(Jürgen Habermas, 2007)

RESUMO

Pode-se extrair, do sistema de pensamento de Jürgen Habermas, alinhavado em diversas obras, dois enfoques teóricos complementares: a teoria descritiva, que analisa criticamente a evolução das sociedades, especialmente a tradicional até a contemporânea, tanto sob o prisma individual quanto o da esfera coletiva; e a teoria prescritiva, em que delinea a política procedimentalista como uma possível forma de governo suficiente para garantir a legitimidade das instituições estatais, formadas a partir da ética discursiva havida na comunicação entre os sujeitos. Para este trabalho, portanto, articulam-se tais vertentes habermasianas pelo nexo da intersubjetividade, a fim de se promover a solução à problemática desta pesquisa. Assim, inicialmente, parte-se de um esboço histórico acerca da democracia, para se chegar à forma de governo sugerida por Jürgen Habermas, qual seja, a política procedimentalista, que, conforme exposto no momento seguinte, é fundamentada na ética do discurso, por conta do princípio discursivo, transmutado em princípio da democracia, e da racionalidade comunicativa, que sustenta o uso da linguagem para a formação do consenso. Considerando, nesta feita, a necessidade de relações intersubjetivas para a construção do entendimento entre os sujeitos, observa-se que a intersubjetividade também se faz imprescindível para a formação da (auto)consciência do sujeito, a partir de sua condição humana de pluralidade, pautada pela carência estrutural de si. Do mesmo viés, vislumbra-se que os mesmos ruídos comunicacionais – ou, nas palavras de Jürgen Habermas, as patologias da sociedade moderna – que impedem a intersubjetividade também obstam a conscientização dos sujeitos e a promoção de seu desenvolvimento, tanto na esfera individual quanto na esfera coletiva. Conclui-se, assim, que é na superação de tais ruídos sociais patológicos que se pode alcançar a intersubjetividade e promover não só o consenso entre os indivíduos, para que formem instituições legitimamente democráticas, mas, principalmente, o desenvolvimento dos sujeitos a partir da (auto)conscientização de sua condição humana.

Palavras-chave: Política procedimentalista; ética discursiva; condição humana.

SINTESI

Può essere estratto dal sistema di concezione di Jürgen Habermas, lastricata in molte opere, due teoriche complementari: una teoria descrittiva che analizza criticamente l'evoluzione delle società, specialmente tradizionale al contemporaneo, sia individualmente che attraverso il prisma nel dominio collettivo, e la teoria prescrittiva, che delinea il politica proceduralista come una forma possibile di governo in modo da garantire la legittimità delle istituzioni statali, formata dal discorso etico che ha avuto formata nella comunicazione tra i soggetti. Per questo lavoro, quindi, questi aspetti sono articolate da Habermas nesso di intersoggettività al fine di favorire la soluzione del problema di questa ricerca. Così, inizialmente, parte da un breve scorcio storico di democrazia a venire alla forma habermasiana di governo, cioè la proceduralista politica, che, come spiegato nel momento successivo, si basa su etica nel principio del discorso trasmutato nel principio di democrazia e di razionalità comunicativa, che supporta l'uso del linguaggio per la formazione del consenso. Considerando la necessità di relazioni interpersonali per costruire la comprensione tra individui, si osserva che tale intersoggettività è anche essenziale per la formazione di (auto)coscienza del soggetto, dalla condizione umana della pluralità, guidati da carenza strutturale stesso. Allo stesso modo, immaginare che lo stesso rumore di comunicazione - o, per usare le parole di Jürgen Habermas, le patologie della società moderna - che ostacolano l'intersoggettività anche ostruire la coscienza dei soggetti e promozione del loro sviluppo, sia sulla sfera individuale e collettiva. Concludiamo quindi che è nel superare le patologie sociali quali il rumore può essere raggiunto intersoggettività e promuovere non solo il consenso tra gli individui per formare legittime istituzioni democratiche, ma soprattutto lo sviluppo del soggetto dall' (auto)coscienza della condizione umana.

Parole chiave: Politica proceduralista; etica discorsiva; condizione umana.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
2 A DEMOCRACIA EM SEU MOLDE DELIBERATIVO: O MODELO EXPERIENCIAL POLÍTICO A PARTIR DA COMUNICAÇÃO	23
2.1 ABORDAGEM HISTÓRICO-POLÍTICA DAS TEORIAS DEMOCRÁTICAS A PARTIR DO ESTADO DE DIREITO	25
2.1.1 Teoria democrática moderna	26
2.1.2 Teorias democráticas contemporâneas	31
2.1.2.1 Doutrina democrática liberal	31
2.1.2.2 Doutrina política socialista	32
2.1.2.3 O Estado Democrático de Direito e o elitismo democrático	33
2.1.2.3.1 <i>Elitismo democrático e a democracia concorrencial</i>	37
2.1.2.3.2 <i>Reação ao elitismo democrático e à democracia concorrencial</i>	39
2.2 TEORIAS DEMOCRÁTICAS PLURALISTAS	43
2.2.1 Modelo republicano	43
2.2.2 Modelo participativo	45
2.2.3 Modelo deliberativo	46
2.3 A COMPLEXIDADE DO SISTEMA SOCIAL EM JÜRGEN HABERMAS, O PANORAMA DA SOCIEDADE OCIDENTAL ATUAL E A PROPOSTA PROCEDIMENTALISTA	49
2.3.1 Tipologia democrática em Jürgen Habermas e a teoria da democracia procedimentalista ou política deliberativa	53
2.3.1.1 Conceção liberal	54
2.3.1.2 Conceção republicana.....	54
2.3.1.3 As concepções liberal e republicana e conceituações do cidadão do Estado, do direito em si e da natureza do processo político.....	55

2.3.1.4 Concepção procedimental habermasiana 57

3 A ÉTICA DO DISCURSO COMO FUNDAMENTO DA POLÍTICA DELIBERATIVA ELABORADA POR JÜRGEN HABERMAS 61

3.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES..... 61

3.2 RETROALIMENTAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS: O VÍNCULO INSTITUCIONAL A PARTIR DA COMUNICAÇÃO 66

3.2.1 A violência da ilegitimidade..... 70

3.3 A ÉTICA DISCURSIVA A PARTIR DO PRINCÍPIO DO DISCURSO E DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA 72

3.3.1 O princípio do discurso em seu caráter democrático: a gênese das instituições mestras 72

3.3.2 A racionalidade comunicativa como fundamento da política deliberativa habermasiana..... 77

3.3.2.1 Teoria do agir comunicativo: o princípio do discurso, as pretensões de validade do discurso e a intersubjetividade 80

4 A INTERSUBJETIVIDADE COMO INSTRUMENTO DE COMPLETUDE À CARÊNCIA ESTRUTURAL HUMANA ... 89

4.1 A INTERSUBJETIVIDADE NA INTERDISCIPLINARIDADE E AS CORRELAÇÕES TEMÁTICAS QUE FORTALECEM O CONCEITO DO INTERSUBJETIVO 92

4.2 A CONDIÇÃO HUMANA E SUAS ATIVIDADES FUNDAMENTAIS 94

4.3 A CARÊNCIA ESTRUTURAL HUMANA E SUA SATISFAÇÃO POR MEIO DA PLURALIDADE 96

4.4 A CONDIÇÃO HUMANA INTERSUBJETIVA COMO GUIA DA FORMAÇÃO RELACIONAL HUMANA 100

4.4.1 Dialética negativa da alteridade: conceito, ilustrações, superação..... 101

4.4.1.1 Os ruídos relacionais provocados pela alienação do ser humano como espécie.....	102
4.4.1.2 Criticidade no combate às contradições: conscientização da condição humana por intermédio do princípio da não contradição e da teoria do espelho humano.....	113
4.4.2 Dialética positiva da alteridade: definição, pressupostos, identificações	119
4.5 A COMUNICAÇÃO COMO ESPAÇO DE ALTERIDADE E FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: O DIÁLOGO QUE IMPORTA AO SER HUMANO E À SUA PLURALIDADE	124
5 CONCLUSÃO	127
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135

1 INTRODUÇÃO

*[...]ele não vê os entes que estão em sua volta,
senão como máquinas capazes de diversas realizações,
que devem ser avaliadas e utilizadas para o bem de sua causa.
Assim, também ele se vê a si mesmo
(ele deve apenas pôr à prova seu próprio poder de realização
através de experiências renovadas incessantemente,
sem no entanto experimentar o próprio limite).
Ele próprio usa a si mesmo como um Isso.
Martin Buber¹*

Constatada uma desordem sociopolítica global, no tocante à profundidade, à complexidade e ao fracasso dos programas de controle e melhoria dos problemas da raça humana, já no limiar do século passado, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt trouxe uma acirrada discussão acerca da sociedade industrial moderna, sobretudo com a afirmação de que, devido à modernização, as sociedades industriais teriam passado a ser dominadas por interesses que coisificam o ser humano, como o lucro, o poder e suas consequências nefastas para os relacionamentos humanos.

Dentre os corolários prejudiciais à humanidade, encontra-se a ruptura das relações sociais, que abandonaram o seu viés comunicativo e transmutaram-se para atender a fins que não se coadunam com a pluralidade – que é característica essencial da condição humana e traduz a necessidade do sujeito de conviver comunicativamente com seus pares –, impedindo o desenvolvimento e evolução consciente dos sujeitos a partir de sua condição humana.

Diante disso, verifica-se que a socialização pode ser influenciada pela forma com a qual a sociedade é organizada, o que, por sua vez, indica o modo pelo qual o poder, consoante o discurso ideológico contextual, será exercido. E, segundo a Escola de Frankfurt, a sociedade moderna restaria direcionada por uma ideologia coisificadora do indivíduo, eis que seus interesses seriam influenciados, especialmente, pelo poder econômico.

Pelos estudos de Max Weber, é possível analisar a sociedade moderna e as instituições sociais sob a perspectiva de uma orientação

¹ BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro Editora, 2009, p. 96.

teleológica das ações sociais. Assim, identificam-se, na sociedade capitalista, a racionalidade estratégica e a racionalidade instrumental, que primam por contatos interpessoais que representam um meio para um fim, determinando a organização e o manejo dos mecanismos necessários (sejam políticos, econômicos ou sociais) para atingir determinados objetivos. Assim, deduziu-se que a evolução da sociedade capitalista permitiu a institucionalização de uma forma estratégica de relação social, especialmente a partir do poder econômico e do poder do Estado.

Contudo, a racionalização da sociologia weberiana não esmiúça uma espécie de comportamento humano orientada pelos conceitos referenciais compartilhados pelos sujeitos – e é nessa lacuna que desponta a teoria de Jürgen Habermas.

Sobrevindo como expoente da segunda geração da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, apoiando a criticidade já trazida pela primeira geração, elaborou a teoria da ação comunicativa para, em contraponto à racionalidade estratégica-instrumental, explicar as interações humanas dentro de seu bojo social, por meio do interesse no consenso. Tal interesse é denominado de racionalidade comunicativa e comporta o resgate dos elementos referenciais, constitutivos da verdade compartilhada entre os sujeitos em um diálogo.

Com a visão de que os processos de coisificação são resultado de uma integração repressiva, imposta pela economia oligopolista e por um aparato estatal autoritário², Jürgen Habermas propõe-se a detectar as patologias sociais e a solucioná-las a partir de sua teoria comunicativa.

Por isso, no trilhar da experiência histórica das verdades compartilhadas e dos modos de articulação do poder dentro da sociedade, Jürgen Habermas estabelece a teoria da política deliberativa, uma concepção procedimentalista da democracia, surgida com a união de determinados elementos das concepções democráticas liberal e republicana, como uma forma de propor a legitimidade das instituições de poder existentes na sociedade atual, já que seriam criadas a partir da comunicação. Essa comunicação propiciaria uma relação intersubjetiva capaz de encaminhar os indivíduos e a sociedade à emancipação³.

Aqui, portanto, sedia-se o problema da pesquisa apresentada: a democracia deliberativa defendida por Jürgen Habermas é modelo

² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. v. II. Madrid: Cátedra, 1982a, p. 555.

³ Libertação em um nível epistemológico, referente à desmistificação dos *imprintings* culturais impostos politicamente e/ou transmitidas ingenuamente pelos membros da sociedade.

político suficiente para ensejar o desenvolvimento do sujeito, a partir da condição humana?⁴

Traçando positivamente a hipótese a tal problema e trabalhando com o método da abordagem indutiva e a técnica de pesquisa bibliográfica, o panorama acerca da forma de governo denominada democracia é o tema do segundo capítulo desta pesquisa. Intitulado “A Democracia em seu Molde Deliberativo, o Modelo Experiencial Político a Partir da Comunicação”, esse capítulo inicia-se com uma breve abordagem histórico-política das teorias democráticas, a partir do Estado de Direito, desde a teoria democrática moderna até o elitismo democrático e a democracia concorrencial, que ensejaram reações teórico-pluralistas, com a formação das teorias democráticas republicana, participativa e deliberativa.

Após a contextualização da complexidade do sistema social, sob o entendimento de Jürgen Habermas, chega-se à proposta procedimentalista habermasiana e às razões descritivas de sua formação.

Com a indicação da teoria habermasiana oferecendo um experimento, a partir do consenso, acerca da possível modificação das estruturas sociais, dá-se vazão ao terceiro capítulo, denominado “A Ética do Discurso como Fundamento da Política Deliberativa Elaborada por Jürgen Habermas”.

Nessa seção, diante da complexidade sistêmica do pensamento habermasiano, introduzem-se alguns conceitos basilares que se coadunam com o referencial-chave da proposta explanada anteriormente, o qual é a **ética do discurso**.

A ética do discurso, pautada no princípio discursivo (que, na esfera jurídica, transmuta-se em princípio democrático) e na racionalidade comunicativa, propicia a formação e a retroalimentação das instituições democráticas a partir da comunicação, impedindo, assim, a violência da ilegitimidade.

Como a estrutura da comunicação é imprescindível para a existência da legitimidade das instituições estatais, esmiúça-se a teoria do agir comunicativo, que, além de proporcionar uma nova faceta ao princípio do discurso, traz à tona a qualidade da relação necessária para a existência do consenso comunicativo: a **intersubjetividade**. O

⁴ Destaca-se, de início, que o objetivo deste estudo é investigar se a teoria democrática proposta por Jürgen Habermas é favorável ao desenvolvimento do sujeito apenas e tão-somente sob a perspectiva de sua condição humana. Aqui, então, não se pretende tratar longamente da forma de governo democrática nem dos mecanismos teóricos da operacionalidade da teoria democrática habermasiana, mas apenas expor o recorte do sistema de pensamento do marco teórico escolhido necessário à problemática sugerida.

paradigma da intersubjetividade é, então, o fio condutor da produção filosófica, a fim de que seja proposto o ressurgimento da razão comunicativa nas relações sociais.

A intersubjetividade é apresentada no quarto capítulo, como uma necessidade procedimental não só para a formação do consenso político entre os sujeitos, mas, especialmente, como uma estrutura relacional primordial para a completude da carência estrutural humana.

Considerando que a intersubjetividade compõe uma das atividades fundamentais da condição humana (ao lado da mundanidade e da vida orgânica), recortam-se orientações do pensamento de Hannah Arendt e Jean-Paul Sartre, cujas balizas teóricas acerca da vida coadunam-se com a de Jürgen Habermas, no tocante à formação da essência a partir da existência.

Em seguida, examinam-se a formação e manutenção da relação intersubjetiva favorável à comunicação entre os sujeitos. Para tanto, classificam-se os contatos relacionais humanos como dialética positiva da alteridade e dialética negativa da alteridade. A dialética negativa, por conta de suas patologias sociais, ou ruídos comunicacionais, impede a construção da intersubjetividade. De outro modo, a dialética positiva da alteridade e seus pressupostos são essenciais para a configuração de uma relação intersubjetiva. Ressalta-se, ainda, que se pretende realizar a equivalência entre as condições procedimentais habermasianas da ética do discurso e da racionalidade comunicativa e as balizas teóricas de edificação da intersubjetividade traçadas por outros pensadores que enriquecem essa pesquisa – como Hegel, Carl Rogers e Martin Buber. No fechamento do capítulo, resgata-se a importância da comunicação como espaço de alteridade para a consolidação de verdades convencionadas, presentes no mundo da vida, que é compartilhado entre os sujeitos que entram em consenso, e como modelo político fomentador da formação da consciência do sujeito, sob o prisma da reflexão sobre si e para si.

Por fim, nas considerações finais, expõem-se a verificação da hipótese proposta no projeto deste estudo e os comentários conclusivos e pertinentes à pesquisa realizada.

2 A DEMOCRACIA EM SEU MOLDE DELIBERATIVO: O MODELO EXPERIENCIAL POLÍTICO A PARTIR DA COMUNICAÇÃO

*Entre as eleições
– ou seja, por vários anos, normalmente –,
a democracia existe apenas como ameaça potencial
à sua reeleição ou à dos seus partidos.
Eric Hobsbawn⁵*

A investigação acerca da potencialidade da política deliberativa de Jürgen Habermas, sob o prisma de certos delineamentos teóricos sobre a condição humana, de oferecer um modelo de espaço público propício à promoção do desenvolvimento da pessoa humana é o cerne desta dissertação.

Para a compreensão da proposta da teoria habermasiana, é imprescindível um exame preliminar a respeito das variadas concepções de democracia – tarefa um tanto árdua, em razão da diversidade conotativa dessas propostas⁶.

As inúmeras acepções dessa expressão são resultado do dinamismo político-social, no decorrer dos séculos, desde o seu surgimento, na Grécia, até os dias atuais. Nessas acepções, flexibilizam-se os mais diversos modos de expressão do poder político, variando em sua organização político-social e nas formas de se alcançar decisões políticas, o que tem causado significativas divergências com relação à conceituação do tema:

[...] o [...] fato de a democracia possuir uma história extensa de cerca de vinte e cinco séculos acabou por contribuir para a confusão e o

⁵ “[...] houve um declínio na vontade dos cidadãos de participar da política, assim como na efetividade da maneira clássica – a única legítima, segundo a teoria convencional – de exercer a cidadania, ou seja, a eleição, por sufrágio universal, dos que representam ‘o povo’ e estão por isso mesmo autorizados a governar em seu nome”. HOBBSAWM, Eric J. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 107.

⁶ Essa imensa gama de conceituações pode ser dividida em modelos descritivos, que perfazem um diagnóstico sobre sua factibilidade, e em modelos prescritivos, que indicam as balizas para que sua existência corresponda sua significação literal à sua efetividade. Os modelos descritivos pautam-se pela realidade sócio-política de uma determinada sociedade, enquanto os prescritivos projetam a instalação de métodos que viabilizem condições satisfatórias para o desenvolvimento do grupo social e, especialmente, do ser humano. Não obstante sua diferenciação, ambas as classificações apresentam como mote, por óbvio, a forma de gestão do poder político dentro de um grupo social.

desacordo, visto que, nesse período, a democracia significou coisas diversas, cada época a redefiniu. Durante longo tempo desapareceu na prática, sobrevivendo apenas como uma ideia, mais como objeto de debate filosófico do que sistema político real⁷.

A raiz etimológica do termo, de origem grega (*demos* – povo e *kraiten* – governar), também é problemática quanto às diversas derivações em relação ao seu conteúdo. Dela, pode-se desdobrar uma esquemática definição literal de democracia como sendo a administração do poder por todos aqueles considerados cidadãos de um Estado. Pode-se asseverar, ainda, que é uma forma de regime de poder que molda a organização da sociedade. Desse ponto, por sorte, é possível a colheita de um conteúdo norteador: para exercício desse regime de poder, faz-se necessário que aos indivíduos sejam garantidas, precipuamente, a igualdade e a liberdade, a fim de que todos possam decidir sobre seus objetivos e motivações.

De tal linha de pensamento sobrevêm conectivos sócio-organizacionais que não indicam diretamente um conteúdo, mas se interligam ao termo democracia, dando-lhe um sutil delineamento: são os conceitos operacionais **Direito, Estado e Legitimidade**. O primeiro, significando o conjunto de normas estabilizadoras das expectativas sociais⁸; o segundo, o ente atribuído de poder de organização, de sanção e de execução de tais normas, “[...] porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados”⁹; e, o último, a correspondência entre a norma e os valores sociais equivalentes, sendo medida “pela resgatabilidade discursiva de sua pretensão de validade normativa”¹⁰.

Esses conectivos, incansavelmente debatidos nas mais diversas

⁷ CADEMARTORI, Daniela Mesquita Leutchuk de. *O diálogo democrático*: Alain Touraine, Norberto Bobbio e Robert Dahl. Curitiba: Juruá, 2011, p. 290.

⁸ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade, v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 269. Sobre o tema, expressa Jürgen Habermas: “Características importantes do direito positivo tornam-se compreensíveis, quando concebemos o direito a partir do ponto de vista do equilíbrio das fraquezas de uma mora autónoma. Expectativas de comportamento, institucionalizadas juridicamente, ganham uma *força obrigatória* através do seu acoplamento a um potencial estatal de sanção”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e moral*. Lisboa: Piaget, 1992, p. 61.

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade, v. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010, p. 171.

¹⁰ HABERMAS, 2003, p. 50.

esferas acadêmicas, representam, de acordo com sua configuração histórica, o *modus vivendi* de uma época determinada, configurando a maneira pela qual os indivíduos se organizam em sua forma coletiva. No entorno desses termos e dando-lhes causa e objetivo, vê-se que a democracia abrange a condição humana da pluralidade, que é a condição de todos os indivíduos, de conviverem entre si. Por isso, é possível afirmar que tratar de democracia implica examinar amplamente a socialização e a convivência dos indivíduos de uma determinada época e em um dado espaço territorial institucionalizado.

Manejando-se tais pressupostos como ponto de partida, entrelaça-se o contexto histórico com específicas teorias democráticas ocidentais e com específico contexto da respectiva conjuntura social, a fim de que sejam dadas as balizas introdutórias necessárias para a posterior explanação acerca da condição humana da pluralidade.

Neste capítulo, portanto, iniciam-se os estudos da configuração da sociedade com o viés no Estado de Direito, que fora instituído a partir do valor liberdade e para confrontar o Estado Absolutista, no qual se constatava a dissociação entre a titularidade e o exercício do poder, concretizado na forma representativa.

Em seguida, com a configuração do Estado Constitucional de Direito, são expostas as teorias democráticas contemporâneas, em que se confrontam o minimalismo democrático (que justifica o regime de governo da maioria dos Estados ocidentais) e a democracia deliberativa (que sustenta a necessidade de mudanças institucionais no modo de participação política). Por fim, observando-se a contextualização contemporânea ocidental, apresenta-se a política procedimentalista de Jürgen Habermas. Também denominada de democracia deliberativa, a política procedimentalista, é apresentada como um modelo democrático máxime da igualdade e da liberdade, em que a legitimidade das decisões políticas consubstancia-se com a equivalência de seu conteúdo à comunicação valorativa existente antes da instituição do Estado. Assim, o Direito é formado após a comunicação do grupo social, e o Estado, por sua vez, é formado após a instituição das normas jurídicas, com o escopo maior de lhes dar executibilidade e eficácia, de modo que sua manutenção ocorra com a retroalimentação desse procedimento.

2.1 ABORDAGEM HISTÓRICO-POLÍTICA DAS TEORIAS DEMOCRÁTICAS A PARTIR DO ESTADO DE DIREITO

Destacam-se, hodiernamente, três grandes tradições do pensamento político acerca da democracia: a teoria clássica, a teoria medieval e a teoria moderna¹¹. Para este estudo, parte-se da teoria moderna, originada sob a égide do Estado de Direito, momento em que ideais democráticos foram institucionalizados em uma Constituição e em que se consolidou juridicamente o povo como um conjunto de cidadãos iguais em direitos e deveres e como titular do poder político.

Com tal base institucional, apresenta-se a uma breve remissão histórica da Idade Moderna e a seu discurso respectivo acerca da democracia.

2.1.1 Teoria democrática moderna

O Estado de Direito tem seu limiar na Idade Moderna, por volta do século XVIII, período de significativas transformações político-sociais que resultaram na mudança organizacional das sociedades modernas do Ocidente.

Ao contrário do discurso dominante no Medievo e do pensamento hobbesiano¹², preponderou modernamente a ideia, desenvolvida por John Locke em sua obra *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, de que “a satisfação das necessidades, a autoconservação, longe de traduzir-se necessariamente na heterodestruição, pode ser controlada pela razão e consumada na forma da propriedade”¹³. Assim, dominou, à época, o discurso de cunho liberal, de uma ordem de direitos marcada pela liberdade e pela propriedade, firmada antes da instituição do Estado, que deve condicionar a titularidade e o exercício do poder político.

Esse discurso inseriu assertivas de controle sociopolítico para se garantir a prevalência desse pensamento. Configurou-se, então, o sistema representativo, já no Medievo, como mecanismo adequado para o exercício do poder político, selecionando critérios que indiquem quais são os sujeitos, portadores de direitos políticos, que moveriam a representação. Fez-se dominante, assim, na opinião pública dos séculos XVIII e XIX, o pensamento de que a propriedade é o resultado incontestável de racionalidade, da responsabilidade, da ética, da completude humana do indivíduo, e que a pobreza, de outro lado, é o

¹¹ BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*, v. I. 11. ed. Brasília: Editora da UnB, 1998, p. 319.

¹² Pensamento em que o ser humano tenderia, por natureza, ao conflito.

¹³ COSTA, Pietro. *Soberania, representação, democracia*: ensaios de história do pensamento jurídico. Curitiba: Juruá, 2010, p. 140.

produto de uma incapacidade de autodisciplina e de planejamento. Nas palavras de Pietro Costa:

A propriedade, então, é expressão e condição de autonomia, da independência, em suma, da liberdade do indivíduo e, justo por isso, é condição necessária para o gozo dos direitos políticos. Se o direito de voto é expressão formalizada do consenso do sujeito (do consenso que é a condição de legitimidade da ordem), ele pode ser atribuído somente a um sujeito plenamente independente¹⁴.

Como o primeiro critério para a atribuição dos direitos políticos era a propriedade, o outro critério, por consequência, era o gênero, considerando que o discurso moderno afirmava que mulher carecia do requisito de independência, que constitui a condição de titular de direitos políticos¹⁵.

Esses valores liberais consubstanciaram-se em mola propulsora para movimentos políticos sociais ocorridos entre os séculos XVII e XVIII: a Revolução Inglesa (1689) (influenciada pelo ideal democrático representativo de John Locke), a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789) (impulsionadas pela teoria de Jean-Jacques Rousseau^{16,17}).

Nesse trilhar, também afloraram os ideais de soberania popular, de divisão dos poderes, de limitação dos governantes por meio de uma

¹⁴ COSTA, 2010, p. 173.

¹⁵ Sobre o tema: “É a propriedade que torna possível a independência do sujeito, a não ser que intervenha algum fato objetivamente, naturalmente, desabilitador: o pertencimento ao gênero feminino. O gênero é o segundo, fundamental, critério de seleção dos sujeitos (podemos dizer) autorizados a autorizar [...]. A sua relação com a *civitas* é necessariamente mediada pelo pai-marido, que representa a totalidade da família como parte eminente, segundo a antiga lógica identitária.” COSTA, 2010, p. 173.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau propunha um sistema de democracia direta, ao afirmar que a soberania só existe se for plena, pois “[...] é a de todo um povo ou de uma parte dele. No primeiro caso, esta vontade declarada é um ato de soberania e faz lei, no segundo, é simplesmente uma vontade particular, um ato de magistratura ou, quando muito, um decreto”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social e discurso sobre a economia política*. São Paulo: Hemus, s.d., p. 30.

¹⁷ A Revolução Americana e a Revolução Francesa constituem o fundo histórico do surgimento formal do constitucionalismo moderno por meio da Declaração de Virgínia (1776) e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), em que se estabelecem duas características marcantes: a organização do Estado e a limitação do poder estatal, com a previsão de direitos e garantias fundamentais.

Constituição e declaração e garantia dos direitos individuais¹⁸. Refletia tal panorama, obviamente, os interesses da burguesia e, portanto, sua atenção era focada na propriedade, na liberdade de iniciativa econômica e na segurança pessoal, sem as quais se tornariam impossíveis o exercício da propriedade e a própria defesa da classe¹⁹.

As mudanças estruturais da sociedade acarretaram, por conseguinte, transformações na relação do Estado com o sujeito, visto que este deixa de ser tratado como súdito para ser tratado como cidadão. Além disso, impulsionada pelos contratualistas citados, firmou-se a visão da teoria do contrato social como base teórica legitimante da constituição do Estado e da ordem jurídica.

Contudo, como o discurso em torno de tais institutos era baseado na defesa da liberdade, mormente a liberdade econômica, com a imposição de abstenção ativa do Estado no setor da economia e da propriedade, havia o favorecimento da classe dominante, em detrimento ao valor igualdade.

Jürgen Habermas descreve os efeitos desse pensamento no âmbito da sociedade:

Como aparecimento de uma esfera livre do Estado, de comércio entre proprietários privados autônomos de mercadorias, isto é, com a industrialização de independentes estados de mercados de bens, capitais e trabalhos e o estabelecimento do comércio mundial, a “sociedade civil” é diferenciada a partir do sistema político-econômico. Isto significa uma despoliticização do relacionamento de classe e uma anonimização da dominação de classe²⁰.

O núcleo social, portanto, passou a diferenciar-se da esfera política e do sistema econômico. Aquela, por sua vez, lançou mão da ordem legal com o objetivo de regulamentar o privilégio de disposição dos meios de produção e o exercício estratégico de poder²¹.

Isso favoreceu a legitimação do instituto da propriedade privada

¹⁸ AZAMBUJA, Darcy. *Teoria geral do estado*. 26. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1941, p. 218-219.

¹⁹ GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel: as concepções de estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci*. 15. ed. Porto Alegre: L&PM, 2000, p. 15-16.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2002, p. 34.

²¹ HABERMAS, 2002, p. 32.

e, por consequência, o escalonamento de classes na sociedade – o que, num primeiro momento, mesmo aceito pacificamente, representou um conflito potencial que eclodiria com a perda da legitimação dessa ideologia. Nas palavras de Jürgen Habermas, esse conflito representa “lutas de classe [que] ameaçam a integração social e podem levar a uma derrubada do sistema político e a novos fundamentos da legitimação, isto é, a uma nova identidade de grupo”²².

Com efeito, a instituição do caráter liberal no Estado de Direito não foi suficiente para resguardar as condições mínimas de (sobre)vida e garantir a satisfação das necessidades vitais humanas, eis que:

[...] o individualismo e o abstencionismo ou neutralismo do Estado liberal provocaram imensas injustiças, e os movimentos sociais [...], desvelando a insuficiência das liberdades burguesas, permitiram que se tivesse consciência da necessidade da justiça social²³.

Passaram a ser reivindicadas, na sequência, prestações positivas do Estado, principalmente por parte de discursos socialistas, com a compreensão de que o Estado deve providenciar recursos mínimos à sociedade, a fim de que sejam superadas suas carências fundamentais.

Observa-se, aqui, uma nova estratégia, que mantém a liberdade e a propriedade como o núcleo da ordem jurídica, contudo, atribuindo ao Estado novos deveres:

[...] de mediar os conflitos, de intervir em favor dos sujeitos mais frágeis, de agir como um potente fator de integração das classes subalternas; daquelas classes que, se mantidas demasiadamente às margens da sociedade, se deixadas sem qualquer assistência e manutenção, arriscam deflagrar perigosos conflitos para a estabilidade de todo o sistema²⁴.

Foram delineadas, desse modo, as primeiras marquises do Estado que se denominou Social, institucionalizado com a Constituição do México (1917) e com a Constituição de Weimar (1919), e que se

²² HABERMAS, 2002, p. 34.

²³ SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 21. ed. São Paulo: Malheiros, 2002, p. 115.

²⁴ COSTA, 2010, p. 232.

desenvolveu amplamente ao longo do século XX.

Nesse período, também ganhou relevo a luta pela democracia política, de modo que se fortaleceu a posição ética de que “qualquer critério de seleção dos representados deve ser refutado por comprometer a legitimidade do poder, por violar o princípio da igualdade e por lesionar uma prerrogativa essencial do ser humano”²⁵. Foram contestados os dois critérios de inclusão/exclusão política, a propriedade e o gênero, com a defesa de que o mecanismo representativo deve abranger todos os sujeitos sem exceção. A dinâmica política desimentou, dessa forma, o sufrágio universal, e, colocando em perigo a manutenção da ordem político-social, o risco da tirania da maioria²⁶.

De um lado, a democracia política continuou a valorizar o princípio da igualdade e o protagonismo do sujeito e, de outro, o individualismo passou a ser alvo das críticas éticas, em que se multiplicou a convicção de que o sujeito é dependente das relações sociais, dos grupos e das entidades das quais ele é parte²⁷.

Por consequência desse movimento, “o grupo substitui o indivíduo, e o interesse do grupo toma o lugar da vontade do particular”²⁸, de modo que os mecanismos eleitorais e a assembleia passam a ser os elos principais do mecanismo representativo.

Tais grupos, então, organizaram-se institucionalmente e receberam a denominação de partido, o que deu origem ao Estado dos partidos²⁹, em que:

[...] interrompe-se a fratura qualitativa entre o soberano e os sujeitos, é colocada uma pedra no mecanismo representativo, graças ao qual era possível imputar ao Estado como tal a vontade independente dos sujeitos. No lugar do Estado soberanamente descolado da sociedade, insinuam-se a “policracia” e o “pluralismo”: dominam a cena os “titulares juridicamente autônomos da economia pública” e “uma multiplicidade de

²⁵ COSTA, 2010, p. 178.

²⁶ Alexis de Tocqueville delinea a tirania da maioria considerando “como ímpia e detestável a máxima que diz que, em matéria de governo, a maioria de um povo tem direito a tudo. Ademais, a maioria não é mais do que um indivíduo tomado coletivamente que tem interesses contrários a outro indivíduo, ou minoria. O poder que se nega a um de fazer tudo, não se poderia outorgar à realização de muitos”. TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: EDUSP, 1987, p. 52-53.

²⁷ COSTA, 2010, p. 190-191.

²⁸ COSTA, 2010, p. 192.

²⁹ COSTA, 2010, p. 198.

complexos de poder estatal, estavelmente organizados, que [...] apropriam-se da formação da vontade estatal³⁰.

É esse quadro que oferece guarida para as teorias democráticas contemporâneas.

2.1.2 Teorias democráticas contemporâneas

Na Idade Contemporânea, especificamente no final do século XIX e início do século XX, restaram contrapostos dois pensamentos políticos centrais: o pensamento liberal, que insiste no abstencionismo do Estado, e o socialista, que sustenta o dever do Estado de garantir ao seu cidadão o acesso às condições mínimas de vida digna e uma maior participação do povo na condução da coisa pública.

A doutrina democrática liberal trouxe princípios ontológicos acerca da desigualdade humana (já defendidos na Idade Média) para fundamentar convincentemente o regime democrático representativo. A doutrina democrática socialista, em resposta, formulou críticas ao sistema liberal e denunciou a alienação de um poder político liderado por bases liberais, postulando a urgência da participação direta do povo no exercício do poder.

2.1.2.1 Doutrina democrática liberal

Alexis de Tocqueville, com a obra *A Democracia da América*, e John Stuart Mill³¹, com *Da Liberdade*, representam, respectivamente, a tradição liberal francesa e inglesa das teorias democráticas liberais e também espelham o pensamento predominante na virada do século XIX para o século XX. O pensamento central de ambos reside na necessidade de manter a liberdade individual a salvo da democracia, evitando-se a tirania da maioria³².

Para tal posicionamento, John Stuart Mill analisa que:

[...] a única forma de Democracia compatível com o Estado liberal, isto é, com o Estado que reconhece alguns direitos fundamentais, como são os direitos de liberdade de pensamento, de

³⁰ COSTA, 2010, p. 198.

³¹ MILL, John Stuart. *Da liberdade*. São Paulo: IBRASA, 1963.

³² BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 57.

religião, de imprensa, de reunião etc., [é] a Democracia representativa ou parlamentar, onde o dever de fazer leis diz respeito não ao povo reunido em assembleia, mas a um corpo restrito de representantes eleitos por aqueles cidadãos a quem são reconhecidos direitos políticos³³.

O processo de democratização, dessa forma, consiste na inserção da soberania popular, como princípio, na estrutura do Estado liberal, entendido como um Estado de garantias³⁴. A noção de soberania popular, então, fundamenta as instituições Direito e Estado e oferece base legitimadora para as normas de participação política do povo de forma representativa. Em outras palavras, a soberania popular é utilizada somente como base para a tese da formação institucional, e não como motivo para maior e constante participação do povo na gerência da coisa pública.

2.1.2.2 Doutrina política socialista

A doutrina política socialista, por sua vez, difere do liberalismo no modo de compreensão do processo de democratização do Estado:

[...] o aprofundamento do processo de democratização da parte das doutrinas socialistas acontece de dois modos: através da crítica da Democracia apenas representativa e da consequente retomada de alguns temas da Democracia direta e através da solicitação de que a participação popular e também o controle a partir de baixo se estenda dos órgãos de decisão política aos de decisão econômica, [...] da sociedade política até a sociedade civil [...]³⁵.

A partir da igualdade universal e da consequente equivalência dos cidadãos na participação política, seria possível a instauração e efetivação da democracia direta. Esse é o ponto nevrálgico da teoria socialista de Karl Marx.

A teoria de Karl Marx sustenta a precedência da igualdade sobre a liberdade, o que acarreta a dissociação de tais valores. Tal dissociação

³³ BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 324.

³⁴ MILL, 1963, p. 324.

³⁵ BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 324.

culmina na separação entre democracia e socialismo, em direção contrária à base teórica socialista, pois socialismo é a própria democracia desde que liberdade e igualdade sejam consideradas valores indissociáveis³⁶. Contudo, a postura dissociativa somente fomenta a manutenção da igualdade formal entre cidadãos, o que, de outro norte, caracteriza a permanência da desigualdade substancial.

O objetivo de Karl Marx era afirmar a impossibilidade de se alcançar a unidade Estado-sujeito por intermédio da representação e, por isso, o autor tenta superar tal dissociação com a experiência da Comuna de Paris, que “é a reapropriação do poder estatal por parte da sociedade, da qual se torna força viva, ao invés de ser a força que domina e subjuga”³⁷.

Contudo, não tiveram força suficiente os pensamentos socialistas e, com a prevalência do discurso liberal de defesa da representação (de que a superação da cisão Estado-sujeito nunca será alcançada plenamente), toma forma a teoria descritiva do elitismo democrático, com raízes liberais, pretendendo, além da manutenção da ordem social-política, abandonar as utopias democráticas e traçar as bases organizacionais do Estado contemporâneo.

2.1.2.3 O Estado Democrático de Direito e o elitismo democrático

O Estado Democrático de Direito, ou Estado Democrático Contemporâneo³⁸, consolidou-se em meados do século XX, com o objetivo de “realizar o princípio democrático como garantia geral dos direitos fundamentais da pessoa humana”³⁹.

³⁶ CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1989, p.137-162.

³⁷ MARX, Karl. *Scritti sulla comune di Parigi*. Roma: D'Arcanis, Samonà e Savelli, 1971, p. 122.

³⁸ Como princípios concretizadores do Estado Democrático de Direito, Soares aponta: “ - princípio da constitucionalidade, respaldado na supremacia da Constituição, vincula o legislador e todos os atos estatais à Constituição, estabelecendo o princípio da reserva da Constituição e revigorando a força normativa da Constituição; - sistema dos direitos fundamentais – a inserção no texto constitucional dos direitos humanos exige medidas para sua implementação. Esse sistema exerce funções democráticas, sociais e de garantias do Estado Democrático de Direito; - princípio da legalidade da administração (cerne da teoria do “Estado de Direito”) – postula dois princípios fundamentais: o da supremacia ou prevalência da lei e o da reserva da lei; - princípio da segurança jurídica – conduz à consecução do princípio de determinabilidade das leis, caracterizando-se como princípio de proteção da confiança dos cidadãos; - princípio da proteção jurídica e das garantias processuais (proteção jurídica individual sem lacunas) – procedimento justo e adequado, de acesso ao direito e de concretização do direito”. SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do estado*: introdução. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, p. 220.

³⁹ SILVA, 2002, p. 117.

Nessa formatação de Estado, persistem os ideais liberais no plano econômico no Estado Democrático e a pequena intervenção do Estado no sistema econômico, além de o aparelho estatal voltar seu planejamento para fomentar o mercado financeiro. Por isso, alguns doutrinadores o denominam de Estado Neoliberal⁴⁰ – e é neste ponto que os liberais vão se apoiar para tecer a teoria do elitismo democrático.

Debruçando-se na descrição da democracia vivenciada nos Estados ocidentais, o elitismo democrático assenta que é impossível alcançar condição de igualdade, formal ou material, entre os indivíduos. Seus teóricos, conhecidos como teóricos das minorias governamentais, objetivaram, dessa maneira, formular uma crítica científica sobre a democracia⁴¹.

A teoria democrática elitista, logo, prega o dogma da impossibilidade da igualdade social, pois parte do pressuposto de que sempre haverá uma classe naturalmente mais capacitada para exercer os cargos de poder. Sobre esse ponto, Luis Felipe Miguel assevera que:

[...] a palavra “natureza” é crucial: para o elitismo, a desigualdade é um fato natural. Isto está na raiz da atração que o pensamento elitista tem sobre aqueles que ocupam posições de elite; em vez de estarem nessas posições como fruto do acaso, de contingências ligadas à estrutura da sociedade seriam recompensados por seus méritos intrínsecos⁴².

O grande teórico inicial dessa teoria, na época sem contornos definidos, é Max Weber, que afirma que o único modelo democrático possível é o que contemple a representação.

Max Weber compreendia que a democracia era um campo de testes para líderes potenciais ou um mecanismo institucional para eliminar os menos capacitados e colocar no poder os mais competentes,

⁴⁰ Com surgimento teórico nas relações jurídicas entre Estado e sociedade advindas das revoluções burguesas acima mencionadas, o Estado Neoliberal configura-se, especificamente, pela ausência de intervenção estatal no mercado e com a mera função de garantir a ordem social nos termos estabelecidos por sua legislação e apoia-se no pensamento liberal-individualista típico do início da Idade Moderna.

⁴¹ BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 325.

⁴² MIGUEL, Luis Felipe. A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo. *Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, vol. 45, n. 3, 2002. ISSN 0011-5258. Disponível em: <<http://migre.me/6d5PS>> Acesso em: 10 jul. 2011.

na luta por votos e pelo poder⁴³. Nesse sentido, o autor afirma que:

Só uma escolha cabe: ou uma democracia admite como dirigente um verdadeiro chefe e, por consequência, aceita a existência da “máquina”, ou renega os chefes e cai sob o domínio dos “políticos profissionais”, sem vocação [...]”⁴⁴.

Após Max Weber, outros teóricos políticos tornaram-se referências interessantes da teoria das elites, por conta da forma como caracterizaram a democracia representativa e o governo das elites. Dentre eles, citam-se Friedrich Nietzsche e José Ortega y Gasset⁴⁵.

Dos escritos de Friedrich Nietzsche extrai-se que todo grupo social é naturalmente dividido entre vencedores e perdedores. Por isso, pensar em democracia representa uma “decadência ou diminuição” do homem, pois indicaria que a maioria fraca e covarde vai impor sua vontade à minoria forte, cuja vontade deveria triunfar⁴⁶. Chega a tachar a democracia de “imoral”, por esta considerar a igualdade de todos, e defende que uma hierarquia social precisa ser respeitada⁴⁷.

José Ortega y Gasset, ao acreditar, de forma semelhante, na desigualdade natural, defende-a como uma limitação da democracia e que, uma vez que as diferenças são naturais, devem ser institucionalizadas⁴⁸.

Friedrich Nietzsche e José Ortega y Gasset são considerados os típicos representantes de uma formulação dos princípios filosóficos políticos modernos a partir da crença na desigualdade natural. De tais parâmetros, nasce a teoria política das elites, com o objetivo de comprovar, cientificamente, que a dominação das minorias era inevitável e a democracia direta, impossível.

Com pensamento semelhante a este, outros teóricos de destaque são Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca e Robert Michels⁴⁹.

Vilfredo Pareto alegava que a existência das elites era sinal da existência da desigualdade natural entre os humanos e que, por isso, a desigualdade social seria apenas uma consequência da primeira. Por tal

⁴³ HELD, David. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Paideia, 1987, p. 143.

⁴⁴ WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968, p. 104.

⁴⁵ MIGUEL, 2002.

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 103.

⁴⁷ MIGUEL, 2002.

⁴⁸ MIGUEL, 2002.

⁴⁹ MIGUEL, 2002

razão, seria impossível extinguir a desigualdade. Vilfredo Pareto, então:

[...] introduz uma distinção essencial no seio da elite: a que separa a elite governante, que exerce o poder político, de todo o resto, chamado de elite não governante. A existência de um grupo minoritário que monopoliza o governo é, para ele, uma constante universal das sociedades humanas⁵⁰.

Já com o pressuposto de que o domínio da minoria sobre a maioria é uma constante universal⁵¹, Gaetano Mosca sustenta que a legitimação da minoria é feita pela afirmação de que é qualificadamente superior que a maioria, assim, o exercício do poder seria legitimado em diretrizes morais, que seriam universais⁵²:

[...] tais princípios mudam historicamente, de acordo com a transformação material na sociedade. Era a valentia, nas sociedades inseguras do passado, quando o gozo da vida e dos bens dependia de força militar própria e os guerreiros governavam. Em seguida, com o aumento da produtividade da terra e a redução da insegurança, a base do poder passa a ser a propriedade rural, e assim por diante. Trata-se de uma perspectiva materialista [...].⁵³

Destaca-se, ainda, Hans Kelsen, que, no intuito de rechaçar as ideologias democráticas dos séculos XIX-XX, considera ilusória a esperança democrática de que representantes e representados podem se corresponder com o progressivo alargamento da base eleitoral. Assim, aponta, como impedimentos à democracia, o peso diferenciado dos titulares dos direitos políticos e o fato de que, no processo eleitoral, uma maioria passiva é condicionada e guiada por uma minoria ativa, que assume um papel condicionante na escolha da classe política⁵⁴.

Os elitistas demonstraram, dessa maneira, que a igualdade dos liberais é meramente formal e causa a desigualdade efetiva. De outro

⁵⁰ MIGUEL, 2002

⁵¹ MOSCA, Gaetano. *La classe politica*. S.l.: Fondo de Cultura Economica de España, 2009, p. 50.

⁵² MOSCA, 2009, p. 50.

⁵³ MIGUEL, 2002.

⁵⁴ KELSEN, Hans. *Essenza e valore della democrazia*. Bologna: Il Mulino, 1981, passim.

ponto, expôs-se que a forma de organização socialista, material e politicamente igualitária, é orientação utópica.

Rechazando as doutrinas liberais e socialistas, “os elitistas [...] acabaram acertando [...] a democracia, denunciando como fantasista qualquer ideia de governo da maioria”⁵⁵. E, com a negação do valor igualdade, o valor liberdade, por consequência, é também prejudicado pelo fundamento de que a minoria elitista, detentora da capacidade de organização e administração da coisa pública, determinaria a gerência da vida da maioria.

2.1.2.3.1 Elitismo democrático e a democracia concorrencial

No limiar do século XX, Joseph Schumpeter, inspirado pelos estudos de Max Weber, aperfeiçoou o elitismo democrático e deu vazão à corrente denominada **democracia concorrencial**.

Com a definição geral de que a “democracia é o método para promover o bem comum através da tomada de decisões pelo próprio povo, com a intermediação de representantes”⁵⁶, Joseph Schumpeter sustenta que, para cada cidadão, o bem comum pode representar algo diferente, e pensá-lo em uma esfera coletiva é impossível. Isso porque as pessoas não sabem determinar o que é certo ou errado nos negócios públicos – inexistindo, assim, uma vontade do cidadão, apenas impulsos vagos, equivocados, desinformados⁵⁷.

Joseph Schumpeter propõe que, no centro da administração do bem público, não está o governo do povo, mas sim a competição entre elites, eis que o “método democrático é aquele acordo institucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão através de uma luta competitiva pelos votos da população”⁵⁸. Aqui, chega-se à mudança do paradigma de processo eleitoral, que outrora era um meio para a concretização da democracia e agora passa a ser a democracia em si. A partir da crença na passividade humana, Joseph Schumpeter conclui sobre a **natureza maléfica do ser humano**, afirmando que o humano é egoísta e incapaz de demonstrar preocupação com interesses coletivos e/ou políticos.

Luis Felipe Miguel descreve que, na democracia concorrencial:

⁵⁵ KELSEN, 1981, *passim*.

⁵⁶ SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984, p. 313.

⁵⁷ SCHUMPETER, 1984, p. 317.

⁵⁸ SCHUMPETER, 1984, p. 336.

[...] não adianta mudar as instituições, já que a causa da apatia e da desinformação não está nelas, mas nos próprios indivíduos. Mas, se o indivíduo é ruim, a massa – aqui Schumpeter se baseia nos trabalhos, hoje desacreditados, de Gustave Le Bon – é pior, cega, age irracionalmente, levada por seus preconceitos.⁵⁹

Tal é, portanto, o fundamento ontológico conveniente para o enfraquecimento dos valores igualdade e liberdade pelo elitismo democrático, como já observado na seção anterior.

Os parâmetros teóricos da democracia concorrencial influenciaram, dessa maneira, os trabalhos de Anthony Downs e Robert Dahl.

Para Anthony Downs, mantendo o pressuposto da concorrência, um governo é tido como democrático apenas quando se verificam determinadas condições, regidas por regras da economia, quais sejam: a realização de eleições em intervalos periódicos; a existência de dois ou mais partidos competindo pelo controle do governo; a escolha de um único partido para gerenciá-lo e o direito de qualquer partido, que receba o apoio da maioria dos eleitores, de assumir os poderes do governo até a próxima eleição⁶⁰.

Robert Dahl, por sua vez, emprega o verbete "poliarquia", que significa "governo de muitos", para referir-se aos sistemas políticos com sufrágio amplo e garantia das liberdades e oportunidades individuais⁶¹.

Assim, Robert Dahl, mesmo com a aceitação da visão de Joseph Schumpeter acerca da democracia como instrumento de seleção de lideranças, rejeita a exclusividade das elites e defende que a política democrática está apoiada em "um consenso sobre valores que estipula os parâmetros da vida política"⁶², dentre os quais estão o acordo sobre as regras de procedimentos, sobre as opções políticas e sobre o âmbito legítimo da atividade política⁶³. Para alguns doutrinadores, por tal

⁵⁹ “[...] a incompetência do cidadão comum para a tomada de decisões políticas decorre não de sua irracionalidade, como julga Schumpeter, mas de sua racionalidade. Para ele, o indivíduo racional é aquele que faz o cálculo de custo-benefício em suas ações. Como o peso do voto individual em uma eleição é ínfimo, simplesmente não vale a pena cobrir os custos (em termos de esforço, tempo e mesmo dinheiro) de obter informações. De uma forma ou de outra, ambos chegam à mesma conclusão: o povo não sabe tomar decisões políticas”. In: MIGUEL, 2002.

⁶⁰ DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. São Paulo: EDUSP, 1999, p. 45.

⁶¹ DOWNS, Anthony. *Análise política moderna*. 2. ed. Brasília: UnB, 1988, p. 145.

⁶² DOWNS, 1988, p. 145.

⁶³ DOWNS, 1988, p. 145.

motivo, o modelo de Robert Dahl é classificado como pluralista⁶⁴, que enfatiza a atitude coletiva de interesses no processo de competição pelo poder, tornando-se, assim, o modelo do “equilíbrio” ou do “elitismo pluralista”⁶⁵ – o que o diferencia do modelo elitista de Joseph Schumpeter, que privilegia a concentração de poder nas mãos das elites políticas.

2.1.2.3.2 *Reação ao elitismo democrático e à democracia concorrencial*

Frente à predominância do tipo elitista na práxis política, os teóricos democráticos antielitistas lançaram críticas aos seus teóricos, asseverando que “não são em absoluto teóricos realmente democráticos, e aquilo que a democracia precisa para existir é de uma ampla participação por parte de todo o povo”⁶⁶.

Conforme a crítica de David Held, a democracia concorrencial implica em uma visão antiliberal e antidemocrática⁶⁷. Na opinião de Lígia Helena Hahn Luchmann, por sua vez:

O modelo elitista, ao conceber a democracia como mecanismo de escolha de líderes políticos pautado na competição entre os partidos através do voto, equipara a dinâmica política ao jogo do mercado. Esta concepção mercadológica da política [...] pautada na relação de oferta e procura que se estabelece entre os políticos-empresários e os cidadãos-consumidores, reduz a democracia a um mecanismo de escolha dos representantes políticos que definirão os rumos, as ações e os programas públicos. A legitimidade do governo é assegurada, aqui, pelo resultado do processo eleitoral⁶⁸.

E a autora conclui:

⁶⁴ MIGUEL, 2002.

⁶⁵ LUCHMANN, Lígia Helena Hahn. Democracia deliberativa: sociedade civil, esfera pública e institucionalidade. *Cadernos de Pesquisa PPGSP - UFSC*, n. 33, nov. 2002, ISSN 1677-7166. Disponível em: <<http://www.sociologia.ufsc.br/cadernos/Cadernos%20PPGSP%2033.pdf>> Acesso em: 30 jul. 2010.

⁶⁶ OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 182.

⁶⁷ HELD, 1987, p. 132-139.

⁶⁸ LUCHMANN, 2002.

[...] o caráter instrumental, individualista e competitivo deste modelo de democracia tem sido alvo de inúmeras críticas. Além da comparação da democracia ao jogo do mercado, cuja farsa de seu suposto equilíbrio já foi exaustivamente demonstrada, ressalta-se o desprezo aos cidadãos, relegados à apatia e à manipulação. [...] neste modelo, o equilíbrio é o da desigualdade e a soberania, uma ilusão⁶⁹.

As insurgências ao elitismo democrático, segundo Daniela Cademartori, explicar-se-iam pela divergência de critérios entre os teóricos: enquanto os antielitistas preocupam-se com os ideais, os elitistas explicam o modo como as democracias funcionam, ou seja, focam em uma teoria descritiva⁷⁰.

No entanto, nos termos do explicitado acima, a teoria elitista não se consubstancia como uma descrição isenta de valores; ao contrário, seus pressupostos possuem alta carga valorativa que deprecia ou nulifica a condição humana. Luis Felipe Miguel afirma:

O principal ideal da democracia, a autonomia popular, entendida no sentido preciso da palavra, a produção das próprias regras, foi descartado como quimérico, no lugar da ideia de poder do povo, colocou-se o dogma elitista de que o governo é uma atividade de minorias. A descrença na igualdade entre os seres humanos – igualdade que, tradicionalmente, era vista como um quase-sinônimo da democracia – levou, como corolário natural, ao fim do preceito do rodízio entre governantes e governados⁷¹.

Sob o prisma de Jürgen Habermas, “Mosca, Pareto e Michels introduziram a teoria da elite de dominação”⁷² como antídoto científico ao idealismo do Direito Natural e “em reação à crítica marxista da democracia burguesa”⁷³. Joseph Schumpeter e Max Weber, por sua vez,

⁶⁹ LUCHMANN, 2002.

⁷⁰ CADEMARTORI, 2011, p. 207.

⁷¹ MIGUEL, 2002.

⁷² HABERMAS, 2002, p. 155.

⁷³ HABERMAS, 2002, p. 155.

“juntaram estes elementos numa teoria da democracia de massa”⁷⁴.

Para o pensamento habermasiano, demandando uma antropologia pessimista, “uma nova geração de teóricos declarados de elite” ergueu-se “além do cinismo da autopiedade”⁷⁵, adotando Alexis de Tocqueville “como um honrado precursor”⁷⁶ e recomendando “o novo elitismo em boa consciência, como a simples alternativa à negra noite do totalitarismo, no qual todos os gatos são cinzentos”⁷⁷.

Com essa perspectiva, Jürgen Habermas sustenta que a definição descritiva e atual de democracia

[...] não é mais determinada pelo conteúdo de uma forma de vida, que leva em conta os interesses generalizados de todos os indivíduos. Agora só conta enquanto o método para selecionar líderes e o engendramento de liderança. Sob “democracia”, as condições pelas quais todos os interesses legítimos podem ser preenchidos através da realização do interesse fundamental na participação da autodeterminação não são mais entendidas⁷⁸.

E mais, a democracia, agora sob o ponto de vista habermasiano, “não é apenas uma chave para a distribuição de recompensas, conforme o sistema, isto é, um regulador para satisfação do interesse privado”⁷⁹; a democracia tornou-se a possibilidade de existência de “propriedade sem liberdade”⁸⁰:

Não mais se encontra amarrada à igualdade política, no sentido de uma igual distribuição do poder político, isto é, chances de exercer o poder. Igualdade política agora significa apenas o direito formal de igual oportunidade de acesso ao poder, isto é, “igual elegibilidade para eleições rumo a condições de poder”⁸¹.

⁷⁴ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁷⁵ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁷⁶ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁷⁷ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁷⁸ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁷⁹ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁸⁰ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁸¹ HABERMAS, 2002, p. 155.

Assim, observa-se que o mecanismo democrático não objetiva mais racionalizar a autoridade por meio da participação dos cidadãos em processos de formação de vontades⁸². Ao contrário: o mecanismo é dirigido “a tornar possíveis acordos entre elites dominantes”^{83, 84}.

Como corolário, afirma o autor:

[...] o pluralismo de elites, substituindo a autodeterminação do povo, torna o poder exercido privadamente também independente das pressões de legitimação e o imunizam contra o princípio da formação racional da vontade⁸⁵.

O cume desse contexto é a nova teoria da autoridade, cujos pressupostos são: (a) a possibilidade de escolha dos eleitores entre elites competitivas; (b) a ausência de hereditariedade e do acesso de novos grupos sociais rumo a posições de elite; (c) a dependência das elites no suporte de colisões flutuante, de modo que nenhuma forma exclusiva de dominação possa ocorrer; e (d) a dominação das elites se estende a diversas esferas sociais (como educação, arte, negócio) e não pode formar aliança comum⁸⁶.

Desmascara-se, desse modo, que:

[...] por trás das "democracias realmente existentes" de hoje, domesticadas, que aceitam todas as desigualdades sociais e se contentam com um papel secundário diante do ordenamento capitalista da sociedade, o ideal democrático continua exibindo seu caráter subversivo⁸⁷.

Tal é o molde da democracia elitista. Em resposta a esse panorama, favorecido pelas teorias democráticas de conceito decisionista, surgem as teorias democráticas pluralistas, que incorporam o método argumentativo de deliberação, distanciando a prática democrática do simples momento no qual ocorre o processo de tomada

⁸² HABERMAS, 2002, p. 155.

⁸³ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁸⁴ Para Jürgen Habermas, “[...] a substância da teoria democrática clássica finalmente sucumbiu. Não mais todas as decisões politicamente consequentes e sim apenas aquelas decisões de governo ainda definidas enquanto políticas, devem se sujeitar aos preceitos da formação democrática de vontade.” HABERMAS, 2002, p. 155.

⁸⁵ HABERMAS, 2002, p. 155.

⁸⁶ HABERMAS, 2002, p. 155-156.

⁸⁷ MIGUEL, 2002.

de decisão e aproximando-a da noção de processo, no qual se ponderam as razões necessárias para uma determinada decisão afeta à coisa pública.

2.2 TEORIAS DEMOCRÁTICAS PLURALISTAS

A livre competitividade do elitismo, com visão individualista, é confrontada pelo ideal pluralista a partir de meados do século XX, com novos modelos de teoria democrática, baseados na correspondência entre exercício de poder político e titularidade da soberania. São os modelos republicano, participativo e deliberativo.

2.2.1 Modelo republicano

O modelo democrático republicano pauta-se na defesa da ampla participação dos cidadãos nos assuntos de interesse público. É inspirado no modelo rousseaniano de soberania popular e enfatiza o poder do povo nas decisões sobre negócios coletivos. De acordo com David Held:

[...] na versão de Rousseau, a ideia de autogoverno é apresentada como um fim em si mesmo; segundo ele, uma ordem política que oferece oportunidades para a participação na elaboração dos negócios públicos não deveria apenas ser um Estado, mas um novo tipo de sociedade⁸⁸.

No entendimento de José Rubio Carracedo, para a verificação do modelo republicano, denominado pelo autor de republicanismo populista,

[...] sólo un fuerte movimiento popular, impulsado y guiado por un líder carismático, puede acabar con un régimen de partidos em descomposición, incapaz de regenerarse, para construir seguidamente un nuevo orden político basado en la justicia, controlado por un poder unificado, discrecional y populista⁸⁹.

⁸⁸ HELD, 1987, p. 68.

⁸⁹ CARRACEDO, José Rubio. Por un modelo democrático liberal-republicano: retos pendientes en ética y política. In: CARRADERO, José Rubio; ROSALES, José Maria; TOSCANO, Manuel (Eds.). Suplemento 5 (2000) de Contrates. *Revista Interdisciplinaria de*

Para tanto, o modelo republicano deve apresentar as seguintes características:

- a) participação directa y entusiasta de la masa popular en la política, siguiendo las directrices del guía-caudillo;
- b) existência de un control latente o indirecto, pero real, del processo político por parte de los poderes invisibles para mantener su hegemonia bajo nuevas formas;
- c) eliminación efectiva del sistema de partidos, que es sustituido en la práctica por instituciones plebistarias;
- d) los diputados electos tienen representación popular directa;
- e) libertad de expresión y de asociación restringidas en la práctica.
- f) reunificación y concentración personalista de los poderes Del estado, aunque legalmente sigan separados⁹⁰.

E, como condições gerais:

- a) decomposición prolongada del sistema liberal de partidos, que provoca el hastío, y hasta el odio, de los ciudadanos;
- b) reacción popular siguiendo el impulso de un líder carismático, que asume la dirección del proyecto;
- c) victoria electoral del líder populista;
- d) creación de un nuevo orden constitucional y liquidación paulatina o brusca de las instituciones liberales;
- e) tras su éxito inicial, el nuevo orden se hace finalmente insostenible;
- f) nueva reacción popular y la oposición política reinstaura una democracia renovada⁹¹.

Filosofia. ISSN 1136-9922, p. 105-120, p. 115.

⁹⁰ CARRACEDO, 2000, p. 115-116.

⁹¹ CARRACEDO, 2000, p. 116.

O tipo republicano, logo, requer não só uma nova constituição de Estado, mas um novo formato de sociedade, centralizada em um líder populista, o que pode acarretar na formação de um Estado totalitário e antidemocrático, razão pela qual possui poucos adeptos⁹².

2.2.2 Modelo participativo

A democracia participativa supõe a participação dos cidadãos nas decisões coletivas⁹³. Seus principais teóricos são Nicos Poulantzas, Crawford Macpherson e Carole Pateman.

A teoria participativa de Nicos Poulantzas defende a articulação entre a transformação do Estado e o desenvolvimento da democracia direta na base, o que supõe o aparato decisivo e contínuo de um movimento sustentado em amplas alianças populares⁹⁴. Em Crawford Macpherson, por sua vez, há a miscelânea da teoria de Nicos Poulantzas, em um sistema que combine partidos competitivos com organizações de democracia direta. Para Carole Pateman, por fim, a participação tem finalidade educativa e promove, por meio de um processo de conscientização (individual e coletiva), o desenvolvimento da cidadania, já que:

[...] somente se o indivíduo tiver a oportunidade de participar de modo direto no processo de decisão e na escolha de representantes [...] é que, nas modernas circunstâncias, ele pode esperar ter controle sobre sua vida ou sobre o desenvolvimento do ambiente em que ele vive⁹⁵.

Assim, o princípio de justificação da democracia participativa é que:

[...] sólo una "sociedad participativa" hace posible la consecución del igual derecho a la libertad y a

⁹² CARRACEDO, 2000, p. 116.

⁹³ OLIVEIRA, Heloisa Maria José de. A democracia em suas versões elitista e participativa e o modelo da autonomia democrática. *Revista Katálysis*, UFSC, Florianópolis, v. 6, n. 1, 2003. ISSN 1982-0259. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/7176> > Acesso em: 02 ago. 2011.

⁹⁴ POULANTZAS, Nicos. *Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra-Graal, 1990, p. 302-303.

⁹⁵ PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. São Paulo, Paz e Terra-Graal, 1992, p. 145-146.

la autorrealización; una sociedad que estimula el sentido de la eficacia política, alimenta una preocupación por la solución de los problemas colectivos y contribuye a la formación de una ciudadanía ilustrada, capaz de prestar una atención sostenida a un proceso de gobierno⁹⁶.

Para sua efetivação, é preciso que haja, inicialmente, a educação do povo para o exercício da cidadania e, posteriormente, a participação direta dos cidadãos na regulação das instituições vitais da sociedade⁹⁷.

2.2.3 Modelo deliberativo

No modelo democrático deliberativo, introduz-se a importância do valor da argumentação ao processo político. Esse modelo também é conhecido como “democracia com argumentação”, e que tem em John Rawls e Jürgen Habermas seus principais teóricos.

John Rawls oscila entre a concepção decisionista e a concepção argumentativa em suas obras. Especialmente no livro *Teoria da Justiça*, o autor trabalha com a noção decisionista:

Parece razoável e geralmente aceitável que ninguém deva ser favorecido ou desfavorecido pela sorte natural ou por circunstâncias sociais em decorrência da escolha de princípios. Também parece haver amplo consenso sobre o fato de que seria impossível adaptar princípios às condições de um caso pessoal. Mais ainda, devemos garantir que inclinações e aspirações particulares e concepções individuais sobre o bem não afetarão os princípios adotados. [...] Por exemplo, se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos; se ele soubesse que era pobre, com grande probabilidade proporia o princípio contrário. Para representar as restrições desejadas, imagina-se uma situação na qual todos estejam privados desse tipo de informação⁹⁸.

⁹⁶ CARRACEDO, 2000, p. 114.

⁹⁷ CARRACEDO, 2000, passim.

⁹⁸ RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 20-21.

Em outras obras, John Rawls defende que o pluralismo cultural imprescinde da argumentação e da deliberação, por considerar que há “discordâncias razoáveis entre indivíduos razoáveis”⁹⁹ e que tais diferenciações servem para “balancear os diversos fins [públicos]”¹⁰⁰.

Em ambos os momentos, sua proposta se resume em qual a melhor decisão a ser tomada, e não em como se tomar a melhor decisão, que é o que se percebe na teoria habermasiana.

Na obra de Jürgen Habermas, vê-se a intenção de introduzir, em uma etapa anterior ao processo político, uma forma de debate argumentativo e equânime no manejo dos negócios públicos. Isso porque o autor entende que:

[..] a paridade sob a qual a autoridade do melhor argumento pode prevalecer contra a hierarquia social e no final se tornar vitoriosa significou, no pensamento daquele momento, [é] a paridade da condição humana comum¹⁰¹.

A proposta de Jürgen Habermas, então, prima pela defesa da igualdade universal e da liberdade do indivíduo no meio social e intenta alcançar a socialização por meio do discurso.

Para tanto, Jürgen Habermas, em sua extensa obra, lança mão de diversos conceitos operacionais para fomentar a estruturação de sua proposta deliberativa, os quais se integram às expressões-chave citadas no início deste capítulo: Direito, Estado, Legitimidade.

Segundo sua teoria, portanto, quando os membros de um grupo social, dotados de interesse de comunicação, pretendem alcançar a legitimidade, forma-se um sistema de normas, qualificado como Direito. Dentre tais normas, há as que são consideradas essenciais: são os direitos fundamentais, que contêm em si:

[...] poder de sanção de uma organização, a qual dispõe de meios para o emprego legítimo da coerção, a fim de impor o respeito às normas jurídicas. Neste ponto, surge o Estado [...] a fim de "garantir" seu poder de comando¹⁰².

⁹⁹ RAWLS, John. *Liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000, p. 55.

¹⁰⁰ RAWLS, John, 2000, p. 55.

¹⁰¹ HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b, p. 36.

¹⁰² HABERMAS, 2010, p. 170.

O Estado, nas palavras de Jürgen Habermas:

[...] é necessário como poder de organização, de sanção, e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados¹⁰³.

Para se alcançar a legitimidade após a instituição do Direito, as decisões estatais devem apresentar correspondência jurídica tanto com relação à forma quanto com relação ao conteúdo do que fora estatuído por seus membros, eis que “só vale como legítimo o direito que conseguiu aceitação racional por parte de todos os membros do direito, numa formação discursiva da opinião e da vontade”¹⁰⁴.

Pelo exposto, a participação política proposta por Jürgen Habermas não se restringe ao momento decisionista das eleições, mas igualmente ao momento da legislação, que representa um poder comunicativo no Estado, e, por isso, um exercício da autonomia política dos cidadãos no Estado. E, nesse ponto, entra a teoria do discurso e a ação comunicativa¹⁰⁵.

Desse modo:

[...] é possível desenvolver a ideia do Estado de Direito com o auxílio de princípios segundo os quais o direito legítimo é produzido a partir do poder comunicativo e este último é novamente transformado em poder administrativo pelo caminho do direito legitimamente normatizado¹⁰⁶.

A proposta da deliberação democrática habermasiana envolve, portanto, “uma soberania popular procedimentalizada e um sistema político ligados a redes periféricas de uma esfera pública política”¹⁰⁷ e que parte da aplicação da teoria do discurso, explanada no segundo

¹⁰³ HABERMAS, 2010, p.171.

¹⁰⁴ HABERMAS, 2010, p.172.

¹⁰⁵ Temas explanados no capítulo a seguir.

¹⁰⁶ HABERMAS, 2010, p. 212.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. Três modelos de democracia. *Sobre el concepto de una política deliberativa*. Texto apresentado no seminário "Teoria da Democracia", Universidade de Valência, 15 out. 1991. Tradução de Gabriel Cohn e Álvaro de Vita. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n36/a03n36.pdf>> Acesso em: 24 ago. 2011.

capítulo, à política contemporânea, explicitada na seção a seguir.

2.3 A COMPLEXIDADE DO SISTEMA SOCIAL EM JÜRGEN HABERMAS, O PANORAMA DA SOCIEDADE OCIDENTAL ATUAL E A PROPOSTA PROCEDIMENTALISTA

Antes de apresentar a proposta procedimentalista de Jürgen Habermas, é preciso traçar algumas linhas gerais sobre a visão do autor em relação à sociedade atual e seu funcionamento sistemático básico¹⁰⁸.

Segundo Jürgen Habermas, as sociedades atuais podem ser definidas como um conjunto sistemático hipercomplexo, que apresenta constantes alterações em seus elementos sistêmicos e/ou nos valores-meta (“em que estão interligadas as definições culturais de vida social e os imperativos da sobrevivência que podem ser reconstruídos em teorias de sistema”¹⁰⁹), com o objetivo de que sejam mantidos em um nível de controle flexível à faticidade¹¹⁰. Para tanto, a margem de tolerância do sistema, dentro da qual os valores-meta podem variar sem pôr em perigo crítico sua existência contínua ou sem perder sua identidade, deve ser mantida por meio do respeito às estruturas normativas do sistema, quais sejam, as que permitem a sua identidade. Assim, mantêm-se a coesão e a adequação de seus subsistemas ao conjunto sistêmico.

A complexidade das sociedades atuais engloba, básica e analiticamente, os seguintes subsistemas: o subsistema sociocultural, o subsistema político e o subsistema econômico. O subsistema sociocultural possui, como estruturas normativas, sistemas de *status* e formas subculturais de vida e apresenta distribuição de recompensas disponíveis privadamente e direitos de dispor. O subsistema político, por sua vez, apresenta as estruturas normativas, que são as instituições políticas do Estado e as categorias de substrato, que são a distribuição do poder legítimo, respectiva força estrutural e racionalidade organizacional disponível. Por fim, o subsistema econômico tem as instituições econômicas (problemas de produção), como estruturas normativas, a distribuição de poder econômico, força estrutural e forças

¹⁰⁸ Destaca-se que não se pretende o aprofundamento do tema, mas apenas o delineamento dos fatores-chave para a compreensão da teoria democrática de Jürgen Habermas.

¹⁰⁹ Os valores-meta dos sistemas sociais são produtos, de um lado, dos valores culturais da tradição constitutiva e, do outro lado, dos requisitos não normativos da integração sistêmica. In: HABERMAS, 2002, p. 18-19.

¹¹⁰ HABERMAS, 2002, p. 18.

disponíveis de produção¹¹¹.

Nesse esquema da sociedade complexa¹¹², “o sistema político, enquanto centro de controle separado, assume uma condição subordinante diante de sistemas socioculturais e econômicos”¹¹³. Contudo, o subsistema político distanciou-se do subsistema sociocultural com o advento de uma esfera livre do Estado, a partir do Estado de Direito e a política liberal, e aproximou-se do subsistema econômico.

Não obstante a separação entre o social e o político e a aproximação entre este e o econômico, o subsistema de mercado permanecia dependente da oferta de legitimação do subsistema sociocultural. Apenas uma relativa desconexão do sistema econômico perante o político é capaz de instalar uma esfera emergida da sociedade burguesa que seja livre dos laços socioculturais e transferir a legitimação para as orientações de ação estratégica utilitária dos participantes do mercado. Com esse escopo, portanto, “empresários competidores então tomam suas decisões de acordo com níveis de competição orientada ao lucro e substituem a ação orientada por valores por ações guiadas por interesses”¹¹⁴.

Com o Estado Democrático de Direito e a solidificação do capitalismo, sobrevém a anonimização política da dominação de classe, que acarreta não só a libertação do sistema econômico em relação ao sistema político (com as legitimações de subsistemas integrativos socialmente), mas a sua capacitação, ao longo das suas tarefas integrativas sistêmicas, de trazer uma contribuição para a integração social¹¹⁵. Assim, o sistema social torna-se sensivelmente suscetível ao sistema econômico, e os problemas de condução do sistema social tornam-se ameaçadores de identidade.

No plano estratégico de substituição de valores por interesse, é empregado o método científico, que, além de ser bem sucedido na dominação da natureza, proporciona êxito, igualmente, na apresentação de instrumentos de dominação eficientes do homem entre os homens. Denuncia Jürgen Habermas que:

Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se não só

¹¹¹ HABERMAS, 2002, p. 18.

¹¹² Como sistema que apresenta estruturas normativas dentro de sua linguagem, em que cada sistema social é definido segundo o ponto de vista de seu centro de controle.

¹¹³ HABERMAS, 2002, p. 16.

¹¹⁴ HABERMAS, 2002, p. 35.

¹¹⁵ HABERMAS, 2002, p. 37.

mediante a tecnologia, mas como tecnologia; e esta proporciona a grande legitimação ao poder político expansivo, que assume a si todas as esferas da cultura. Neste universo, a tecnologia proporciona igualmente a grande racionalização da falta de liberdade do homem e demonstra a impossibilidade técnica de ser autônomo, de determinar pessoalmente a sua vida¹¹⁶.

E tal falta de liberdade não é irracional ou política, mas é resultado da sujeição do ser humano ao aparelho técnico que amplia a comodidade da vida e intensifica a produtividade do trabalho. “A racionalidade tecnológica protege, assim, antes a legalidade da dominação em vez de a eliminar, e o horizonte instrumentalista da razão abre-se a uma sociedade totalitária de base racional”¹¹⁷.

Portanto, com a independência do subsistema econômico, o que antes representava a condução social por meio da dominação política do poder social, que estava imediatamente na base da relação entre capitalistas e assalariados¹¹⁸, hoje, com a dominação apolítica de classe, legitima a despolitização das massas pela consciência tecnocrática, que é a ideologia estruturada por privilégios de oportunidades imediatas da vida, acessíveis por intermédio do progresso técnico-científico¹¹⁹.

Diante de tal estrutura sistêmica, segundo o autor:

[...] a lealdade das massas só pode obter-se por meio de compensações destinadas à satisfação de necessidades privatizadas. A interpretação das realizações pelas quais se justifica o sistema não pode, em princípio, ser política: refere-se imediatamente a distribuições neutras quanto à sua aplicação de dinheiro e tempo livre e, mediamente, à justificação tecnocrática da exclusão das questões práticas. Por isso, a nova ideologia distingue-se das antigas pelo facto de separar os critérios de justificação da organização da convivência, portanto, das regulações normativas da interacção em geral e, nesse sentido, os despolitizar e, em vez disso, os

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Tecnologia e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 49.

¹¹⁷ HABERMAS, 2009, p. 49.

¹¹⁸ HABERMAS, 2009, p. 81.

¹¹⁹ HABERMAS, 2009, p. 78-81, passim.

vincular às funções de um suposto sistema de acção racional dirigida a fins¹²⁰.

Assim, dentro do domínio público estruturalmente despolitizado, a legitimação é sintetizada por dois fatores: o privatismo cívico, ou seja, “abstinência política combinada a uma orientação para a carreira, o lazer e o consumo, que promove a expectativa de adequadas recompensas dentro do sistema (dinheiro, lazer e segurança)”¹²¹; e a justificação da própria despolitização estrutural, fornecida pelas “teorias de elite democrática (que remonta a Schumpeter e Max Weber) e por teorias sistêmicas tecnocráticas (que remontam ao institucionalismo da década de 20)”¹²².

Se houvesse, nas sociedades complexas ocidentais, uma participação efetiva dos cidadãos nos processos de formação de vontade política (a democracia substantiva), tornar-se-ia possível a conscientização dos membros sociais acerca das contradições entre a produção socializada administrativamente, a contínua apropriação privada e o uso privado da mais valia¹²³.

No entanto, para proteger a fachada distributiva compensadora, a dominação política, no capitalismo de regulação estatal, incorporou estruturas pseudolegitimantes na sociedade, para prevenir os perigos que ameaçam o sistema¹²⁴.

Assim, com o fito de manter esta contradição longe de ser objeto de discussão, o aparato administrativo do subsistema político formata-se de modo suficientemente independente da formação da vontade legitimante. Segundo Habermas:

A montagem das instituições formais democráticas em seus processos permite divisões administrativas a serem feitas largamente independente de motivações específicas dos cidadãos. Isto ocorre através de um processo de legitimação que elide motivações generalizadas, isto é, difunde a lealdade das massas, mas evita participação. [...] gera instituições e processos que

¹²⁰ HABERMAS, 2009, p. 81.

¹²¹ Segundo Jürgen Habermas (2009, p. 52), “esse privatismo é levado em consideração por programas substitutivos do Estado previdenciário, que também incorpora elementos de uma ideologia de realização transferida para o sistema educacional.”

¹²² HABERMAS, 2009, p. 52.

¹²³ HABERMAS, 2009, p. 51-52.

¹²⁴ HABERMAS, 2009, p. 78.

são democráticos na forma, enquanto a cidadania, no meio de uma sociedade politicamente objetiva, goza do *status* de cidadãos passivos, apenas com direito de embargar a aclamação. As decisões privadas autônomas de investimentos têm, pois, sua necessária complementação no privatismo cívico da sociedade civil¹²⁵.

Além de a despolitização das massas legitimar a consciência tecnocrática e o abstencionismo cívico, ela também causa “uma autoprojecção dos homens em categorias [...]: os modelos coisificados das ciências transmigram para um mundo sociocultural da vida e obtêm ali um poder objectivo sobre a autocompreensão”¹²⁶, em que os indivíduos, motivados pelos benefícios e satisfação de interesses advindos das técnicas estratégicas e instrumentais, abandonam os meios comunicativos de obtenção de recompensas pela interação social e pela linguagem¹²⁷.

Conclui-se, então, que o contexto político atual viola a linguagem ou, especificamente, a forma da socialização e individualização determinada pela comunicação mediante a linguagem comum, que é interesse inerente a uma das duas condições fundamentais da existência cultural humana. Segundo Jürgen Habermas, “este interesse entende-se tanto à manutenção de uma intersubjectividade da compreensão como ao estabelecimento de uma comunicação liberta da dominação”¹²⁸. A dominação apolítica atual resulta no desaparecimento dessa característica por conta do interesse pela ampliação do poder de disposição técnica¹²⁹.

2.3.1 Tipologia democrática em Jürgen Habermas e a teoria da democracia procedimentalista ou política deliberativa

Ante a violação do interesse inerente à espécie humana e partindo dos pressupostos de que a identidade do sistema político não mais deriva da sociedade e a sociedade não reconhece mais a dominação política em forma pessoal, Jürgen Habermas, após promover sua própria

¹²⁵ HABERMAS, 2002, p. 51-52.

¹²⁶ HABERMAS, 2009, p. 82.

¹²⁷ O que será melhor explanado no capítulo a seguir.

¹²⁸ HABERMAS, 2009, p. 82.

¹²⁹ HABERMAS, 2009, p. 82.

classificação das teorias democráticas vigentes e a diferenciação entre as concepções liberal e republicana, oferta a sua proposta de adequação das instituições estatais aos valores da sociedade civil.

2.3.1.1 Concepção liberal

Para Habermas, a concepção liberal do processo democrático é:

[...] a tarefa de programar o Estado para que se volte ao interesse da sociedade. Imagina-se o Estado como aparato da administração pública, e a sociedade como sistema de circulação de pessoas em particular e do trabalho social dessas pessoas, estruturada segundo leis de mercado¹³⁰.

Por consequência, nessa concepção, a política, como formação da vontade dos cidadãos, tem uma finalidade mediadora: a reunião e a imposição de interesses particulares mediante o aparelho estatal, que se formou para o uso do poder para finalidades coletivas¹³¹.

2.3.1.2 Concepção republicana

Segundo a concepção republicana, por outro lado, a política é uma forma de reflexão sobre um contexto de vida ético, diz o autor, e que permite que:

[...] os integrantes de comunidades solidárias se conscientizem de sua interdependência mútua e, como cidadãos, deem forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as de forma voluntária e consciente em uma associação de jurisconsortes livres e iguais¹³².

Nesse raciocínio, Jürgen Habermas afirma que:

[...] ao lado da instância hierárquica reguladora do

¹³⁰ HABERMAS, 2003, p. 270.

¹³¹ HABERMAS, 2003, p. 270.

¹³² HABERMAS, 2009, p. 270.

poder soberano estatal e da instância reguladora descentralizada do mercado, ou seja, ao lado do poder administrativo e dos interesses próprios, surge também a *solidariedade* como *terceira fonte* de integração social¹³³.

Para tanto, o autor lembra que, para que seja possível a autodeterminação por parte dos cidadãos na esfera do Estado, é pressuposta:

[...] uma base social autônoma que independa da administração pública e da mobilidade socioeconômica privada, e que impeça a comunicação política de ser tragada pelo Estado e assimilada pela estrutura de mercado¹³⁴.

Tal conjuntura só é possível quando o processo de formação da vontade e de opiniões políticas dá-se por meio do poder comunicativo, o que será tratado no capítulo seguinte.

2.3.1.3 As concepções liberal e republicana e conceituações do cidadão do Estado, do direito em si e da natureza do processo político

Dentre as diferenciações conceituais advindas dessa classificação habermasiana, destacam-se as diferenças entre a concepção de cidadão do Estado, do conceito de direito em si mesmo e o dissenso teórico referente à natureza do processo político.

Com relação à delimitação conceitual de cidadão do Estado, a concepção liberal determina o *status* de cidadão de acordo com os direitos individuais de que o sujeito dispõe em face do Estado e dos outros cidadãos. Esses direitos são subjetivos e representam direitos negativos que, segundo o autor:

[...] oferecem aos cidadãos a possibilidade de conferir validação a seus interesses particulares, de maneira que esses possam ser agregados a outros interesses privados (por meio de cotações, formação de corporações parlamentares e

¹³³ Grifo do autor. HABERMAS, 2009, p. 270.

¹³⁴ HABERMAS, 2009, p. 270.

composições de governos) e afinal transformados em uma vontade política que exerça influência sobre a administração¹³⁵.

A concepção republicana, por sua vez, declara que os direitos dos cidadãos são positivos e garantem a participação em uma práxis comum dos “sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais”¹³⁶. Logo, o processo político não se constitui em mera função mediadora entre Estado e sociedade, mas surge “do poder gerado comunicativamente em meio à práxis de autodeterminação dos cidadãos do Estado e legitima-se pelo fato de defender essa mesma práxis através da institucionalização da liberdade pública”¹³⁷.

Também é diverso o sentido da ordem jurídica, segundo discriminado por Jürgen Habermas. Na liberal, caracteriza a verificação de quais direitos individuais correspondem a um caso específico; na republicana, os direitos individuais encontram-se em uma ordem jurídica objetiva, que estabelece o convívio equitativo, autônomo e fundamentado sobre o respeito mútuo¹³⁸.

Por fim, a política, para a concepção liberal, refere-se tão somente a uma luta por posições que permitam dispor do poder administrativo, cujos agentes agem estrategicamente para a conquista ou para a manutenção do poder – concorrência esta que determina o processo de formação da vontade e da opinião política. Na concepção republicana, ao contrário:

[...] a formação de opinião e vontade política em meio à opinião pública e no parlamento não obedece às estruturas de processos de mercado, mas às renitentes estruturas de uma comunicação pública orientada ao entendimento mútuo¹³⁹.

Elucida Jürgen Habermas que:

[...] o embate de opiniões ocorrido na arena política tem força legitimadora não apenas no sentido de uma autorização para que se ocupem posições de poder; mais que isso, o discurso

¹³⁵ HABERMAS, 2003, p. 271.

¹³⁶ HABERMAS, 2009, p. 272.

¹³⁷ HABERMAS, 2009, p. 272.

¹³⁸ HABERMAS, 2003, p. 273.

¹³⁹ HABERMAS, 2009, p. 275.

político ocorrido continuamente também apresenta força vinculativa diante desse tipo de exercício de dominação política¹⁴⁰.

Como corolário, a concepção liberal defende que a formação democrática da vontade tem exclusivamente a função de legitimar o exercício do poder político, enquanto que a concepção republicana sustenta que a formação democrática da vontade tem a função, essencialmente mais forte, de constituir a sociedade enquanto uma coletividade política e de manter viva, a cada eleição, a lembrança desse ato fundador¹⁴¹.

Frente a tal embate, Jürgen Habermas propõe a concepção procedimentalista, ou política deliberativa, colhendo elementos da concepção liberal e da concepção republicana.

2.3.1.4 Concepção procedimental habermasiana

Integrando as concepções transcritas anteriormente em um conceito que o autor considera como um procedimento ideal para o aconselhamento e a tomada de decisões¹⁴², Jürgen Habermas propõe um procedimento democrático que:

[...] cria uma coesão interna entre negociações, discursos de autoentendimento e discursos sobre a justiça, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos¹⁴³.

Assim, em contraponto à interpretação liberal (em que a formação democrática da vontade tem como função única a legitimação do exercício do poder político) e à interpretação republicana (cuja formação democrática 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), observa-se outro pensamento na teoria deliberativa habermasiana:

¹⁴⁰ HABERMAS, 2009, p. 275-276.

¹⁴¹ HABERMAS, 2009., p. 281.

¹⁴² HABERMAS, 2003, p. 278.

¹⁴³ HABERMAS, 2003, p. 278.

[...] processos e pressupostos comunicativos de formação democrática da opinião e da vontade funcionam como a comporta mais importante para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao direito e à lei. [...] O poder disponível administrativamente modifica sua composição durante o tempo em que fica ligado a uma formação democrática de opinião e da vontade, a qual programa, de certa forma, o exercício do poder político¹⁴⁴.

A ideia de soberania popular, portanto, em seu prisma procedimentalista, atenta para condições sociais periféricas, “que possibilitam a auto-organização de uma comunidade jurídica sem, no entanto, encontrar-se simplesmente à mercê da vontade dos cidadãos”¹⁴⁵.

Para tanto, faz-se necessário que exista uma autocompreensão normativa da política deliberativa, a fim de que seja possível a promoção de um modo discursivo de socialização da comunidade, o que favorece o exame das questões públicas sob a ótica ética, política e moral.

O processo democrático procedimentalista é obtido, então, com as descrições estruturais de um princípio do discurso. Tendo como base a ideia de que o consenso é o *telos* da linguagem, e que o sucesso da comunicação depende de o destinatário da mensagem incorporar o ponto de vista do seu emitente, o discurso, na democracia habermasiana, defende a necessidade da relação intersubjetiva para a realização dos processos de entendimento mútuo, configurados na instituição de aconselhamento, em corporações parlamentares e na rede comunicativa formada pela opinião pública de cunho político.

Desse modo, a política deliberativa possibilita uma relação interna entre os contextos de universo de vida cooperativo e racionalizado, eis que se desenvolve em conformidade com os procedimentos convencionais da formação institucionalizada da opinião e da vontade, ou de modo informal, nas redes de opinião pública¹⁴⁶.

Com isso, a legitimidade das decisões e instituições democráticas, segundo a concepção procedimentalista de Jürgen Habermas, somente

¹⁴⁴ HABERMAS, 2003, p. 23.

¹⁴⁵ HABERMAS, 2003, p. 25.

¹⁴⁶ HABERMAS, 2003, p. 284.

será alcançada se o aparato estatal for elaborado a partir de processos comunicativos livres de coação do aparato administrativo estatal e dos sistemas econômicos e com fundamento na teoria discursiva habermasiana, conforme se examina a seguir.

3 A ÉTICA DO DISCURSO COMO FUNDAMENTO DA POLÍTICA DELIBERATIVA ELABORADA POR JÜRGEN HABERMAS

*Paz sem voz não é paz: é medo.
O Rappa*

3.1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

No início de seus estudos e antes de elaborar a proposta da política procedimentalista, Jürgen Habermas, dedicou-se à crítica à ideologia, à hermenêutica, à pragmática e, finalmente, sediou-se no direito e na ética¹⁴⁷.

A produção científica habermasiana, por esse motivo, além de extensa, é complexa e profunda, porque o autor não abandonou as pesquisas anteriores em detrimento das seguintes, mas as acoplou de modo a consubstanciar um grande sistema teórico que expusesse noções satisfatórias sobre, especialmente, o mundo político e social.

Seus estudos culminaram no convencimento de que:

[...] a realidade com a qual confrontamos nossas proposições não é uma realidade nua, mas já, ela própria, impregnada de linguagem. A experiência, pela qual controlamos nossas suposições é linguisticamente estruturada e se encontra engastada nos contextos de ação¹⁴⁸.

É essa trama pragmática que leva Jürgen Habermas a tecer a sua teoria democrática. Ressalta-se que o autor reconhece que seu modelo não é satisfatório, mas favorece a compreensão de teorias constitucionais orientadas por processos que perseguem um princípio crítico-reconstrutivo¹⁴⁹.

¹⁴⁷ BORGES, Bento Itamar; GOMES, Luiz Roberto; JESUS, Osvaldo Freitas (Org.). *Direito e democracia em Habermas: pressupostos e temas em debate*. São Paulo: Xamã, 2010, p. 60.

¹⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 45.

¹⁴⁹ HABERMAS, 1992, p. 66-67. “A qualidade racional da legislação política não depende, somente, do modo como as maiorias eleitas e as minorias protegidas actuam dentro do parlamento. Ela depende, igualmente, do nível dos participantes e da formação escolar, do grau de informação e do rigor de articulação, de questões resumidamente controversas: do carácter discursivo da formação da opinião, não institucionalizada, na esfera pública política. A

Por essas razões, antes de adentrar a explicação dos delineamentos da teoria habermasiana, é essencial expor determinados conceitos-chave de tal construção científica – eis que se pretende evitar um truncamento de conceitos operacionais no decorrer deste capítulo, por conta da complexidade do tema.

Assim, são pressupostos das articulações argumentativas deste capítulo: sociedade civil, esfera pública, mundo da vida, poder comunicativo e poder administrativo.

a) Sociedade civil

A sociedade civil¹⁵⁰ é o conjunto de associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, ancoradas em estruturas de comunicação da esfera pública. Segundo Jürgen Habermas:

[...] o núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas. Esses “*designs*” discursivos refletem, em suas formas de organização, abertas e igualitárias, certas características que compõem o tipo de comunicação em torno da qual se cristalizam, conferindo-lhe continuidade e duração¹⁵¹.

Assim, a sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações que emanam os problemas sociais das esferas privadas, de modo que os sintetizam e promovem a sua transmissão para a esfera pública.

qualidade da vida pública é, em geral, determinada pelas oportunidades reais, que revelem a esfera pública política com os seus meios e estruturas. Todos estes princípios expõem-se, na verdade, à dúvida em saber se a posição do problema não é já, desesperadamente ínfima, face a uma complexidade social em rápida progressão.” HABERMAS, 1992, p. 66-67.

¹⁵⁰ Para Jürgen Habermas, “essa esfera da sociedade burguesa foi redescoberta recentemente, porém em constelações históricas totalmente diferentes. O atual significado da expressão ‘sociedade civil’ não coincide com o da ‘sociedade burguesa’, da tradição liberal, que Hegel chegara a tematizar como ‘sistema de necessidades’, isto é, como sistema do trabalho social e do comércio de mercadoria numa economia de mercado. Hoje em dia, o termo ‘sociedade civil’ não inclui mais a economia constituída através do direito privado e dirigida através do trabalho, do capital e dos mercados de bens, como ainda acontecia na época de Marx e do marxismo.” HABERMAS, 2003, p. 99.

¹⁵¹ HABERMAS, 2003, p. 99.

b) Esfera pública¹⁵²

A esfera pública não é entendida como uma instituição ou uma organização, já que não constitui uma estrutura normativa nem regula o modo que pertença a uma organização¹⁵³. Ao contrário, a esfera pública é descrita “como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões”, em que “os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfiadas em temas específicos”¹⁵⁴.

Nesse sentido, o autor analisa que:

[...] a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana. [...] Todavia, a esfera pública não se especializa em nenhuma destas direções; pois isso, quando abrange questões politicamente relevantes, ela deixa a cargo do sistema político a elaboração especializada¹⁵⁵.

Assim, tem-se a esfera pública como uma estrutura de comunicação vinculada ao agir orientado pelo entendimento e ao espaço social gerado no agir comunicativo, explanado a seguir.

¹⁵² Expressa Jürgen Habermas que, “nas condições de sociedades modernas, a esfera pública política da comunidade democrática adquire um significado sintomático para a integração da sociedade. Porquanto as sociedades complexas só podem ser mantidas coesas normativamente por meio de uma solidariedade entre cidadãos, extremamente abstrata e mediada pelo direito. Entre cidadãos da sociedade que não podem mais conhecer-se pessoalmente, é possível criar e reproduzir uma comunhão fragmentária, através do processo de formação pública da opinião e da vontade. Já que é possível auscultar o estado de uma democracia sentindo as pulsações de sua esfera pública política.” HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b, p. 29.

¹⁵³ HABERMAS, 2003, p. 92.

¹⁵⁴ HABERMAS, 2003, p. 92.

¹⁵⁵ HABERMAS, 2003, p. 92. Descobrimos que o mundo da vida é um reservatório para interações simples; e os sistemas de ação e de saber especializados, que se formam no interior do mundo da vida, continuam vinculados a ele. Eles se ligam a funções gerais de reprodução do mundo da vida (como é o caso da religião, da escola e da família), ou a diferentes aspectos de validade do saber comunicado através da linguagem comum (como é o caso da ciência, da moral, da arte). HABERMAS, 2003, p. 92.

c) Mundo da vida

De importância fundamental à teoria democrática exposta, o mundo da vida corresponde a um conceito de mundo compartilhado, a partir do qual se pode inferir a existência de estruturas da racionalidade comunicativa, por via reconstrutiva¹⁵⁶, em que se verifica:

[...] a pluralidade das formas e das histórias de vida contra a singularidade da história mundial e do mundo da vida, a alteridade dos jogos de linguagem e dos discursos contra a identidade da linguagem e dos diálogos, os contextos cambiantes contra os significados fixados equivocadamente¹⁵⁷.

No mundo da vida, então,

[...] a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra. E esta possibilidade de entendimento, assegurada apenas de modo processual e realizada de modo transitório, forma o pano de fundo para a variedade daquilo com que nos defrontamos na atualidade, sem que possamos compreendê-lo¹⁵⁸.

Diante disso, tem-se, como mundo da vida habermasiano, um contexto fenomenológico compartilhado intersubjetivamente e sempre presente para todos os atores, de forma linguística. Sua estrutura dá-se por meio de tradições, instituições e identidades que são criadas a partir dos processos de socialização.

Essa definição, portanto, espelha todos os saberes que são utilizados como ponto de partida para as ações dos indivíduos, para tornar possível o entendimento entre eles. Sobre isso, Jürgen Habermas afirma:

¹⁵⁶ ARAGÃO, Lucia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 116.

¹⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 151.

¹⁵⁸ HABERMAS, 2003, p. 153.

[...] enquanto o falante e o ouvinte se entendem frontalmente acerca de algo no mundo, eles se movem dentro do horizonte do seu mundo de vida comum e este continua a ser, para os intervenientes, como um pano de fundo intuitivamente conhecido, não problemático, indismembrável e holístico¹⁵⁹.

Portanto, vê-se que o mundo da vida é um meio apreendido, estritamente vinculado às situações de fala e que pode ser modificado ou mantido a partir da comunicação estabelecida entre os sujeitos participantes de um debate.

d) Poder comunicativo e poder administrativo

O poder comunicativo é definido como uma estrutura autorreferencial da esfera pública, cuja tarefa “é se estabilizar a si mesma; a cada nova contribuição [...], o discurso público tem que manter presente o sentido de uma esfera pública política intacta”¹⁶⁰. Assim, a esfera pública, por meio do poder comunicativo, tem a função de tematizar-se a si mesma¹⁶¹.

¹⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 278.

¹⁶⁰ HABERMAS, 2003, p. 272-273. Conceituação de *poder comunicativo* trazida de A. Wellmer, que, por sua vez, apoiou-se em H. Arendt. “As instituições da liberdade pública têm o seu fundamento no solo movediço da comunicação política daqueles que, ao utilizá-la, a interpretam e defendem. Tal reprodução autorreferencial da esfera pública revela o lugar onde se refugiou a expectativa de uma auto-organização soberana da sociedade. A sequência disso é uma dessubstancialização da ideia de soberania do povo. No entanto, a própria ideia de que uma rede de associações poderia tomar o lugar do corpo popular, que foi rejeitado, é por demais concretista.” HABERMAS, 2003, p. 272-273.

¹⁶¹ Crítica de Jürgen Habermas à soberania atual: “A soberania, completamente fragmentada e espalhada aos quatro ventos, não consegue mais incorporar-se nas cabeças dos membros associados: ela pode aparecer, quando muito, nas formas de comunicação destituídas de sujeito, que regulam o fluxo da formação discursiva da opinião e da vontade, a ponto de se poder pensar que seus resultados falíveis têm a seu favor a suposição da razão prática. Ou seja, uma soberania popular que se tornou sem sujeito, anônima e diluída de modo intersubjetivista, se retira para os procedimentos democráticos e para os pressupostos comunicacionais pretensiosos de sua implementação. Ela se sublima, assumindo a forma de interações herméticas que se estabelecem entre uma formação da vontade institucionalizada juridicamente e esferas públicas mobilizadas culturalmente. A soberania diluída comunicativamente vem à tona no poder dos discursos públicos, o qual resulta de esferas públicas autônomas; porém ela tem que assumir contornos nas deliberações de instituições destinadas à formação da opinião e da vontade [mídia], constituídas democraticamente, porque a responsabilidade por deliberações relevantes do ponto de vista prático exige uma clara responsabilidade institucional. O poder

O poder administrativo, por sua vez, representa a relação hierárquica do Estado com os sujeitos e consiste na substituição da violência que os indivíduos possuem em estado natural, pela violência organizada do estado civil, e que permite a constituição das instâncias do estado de direito, a legislação, o governo e a justiça como uma ordem legal e, por fim, estabelece faculdades e competências que autorizam o estado de direito a tomar decisões vinculantes¹⁶².

O poder administrativo é instrumental e deve ser programado pela formação democrática da opinião e da vontade. Assim, unindo-se ao poder comunicativo, forma o poder político, para que possa agir e executar em função da sociedade civil¹⁶³.

Diante disso, torna-se possível a explanação acerca da teoria político-democrática habermasiana, com vistas ao princípio discursivo e à intersubjetividade.

3.2 RETROALIMENTAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES DEMOCRÁTICAS: O VÍNCULO INSTITUCIONAL A PARTIR DA COMUNICAÇÃO

Jürgen Habermas sustenta que o consenso é o *telos* da linguagem¹⁶⁴, a qual possui força suficiente para criar comunhão entre os indivíduos¹⁶⁵.

Considerando sua função comunicativa e cognitiva, portanto, a

comunicativo é exercido à maneira de um assédio. Mesmo não tendo intenções de conquista, ele interfere nas premissas dos processos de juízo e de decisão do sistema político, a fim de fazer valer seus imperativos, na única linguagem capaz de ser entendida pela fortaleza sitiada: ele demonstra o *pool* de argumento que o poder administrativo pode, é verdade, manipular instrumentalmente, porém não ignorar, uma vez que é estruturado conforme o direito.” HABERMAS, 2003, p. 273.

¹⁶² HABERMAS, 2003, p. 282.

¹⁶³ HABERMAS, 2003, p. 282.

¹⁶⁴ Nota de Jürgen Habermas acerca do seu despertar para a importância da linguagem e da comunicação: “Recordo-me bem das inúmeras dificuldades que sentia na sala de aula e nos intervalos entre as aulas ao tentar me fazer entender. Hoje em dia, tenho certeza de que a causa residia numa nasalização e numa articulação distorcida, de que eu não tinha consciência. Para me afirmar num espaço até certo ponto anônimo, tive de ultrapassar os limites da família e da vizinhança familiar. Ora, comunicações malsucedidas chamam a atenção para a realidade de um mundo intermediário de símbolos que, de outra forma, seriam imperceptíveis e que não poderiam ser apreendidos na qualidade de objetos. Somente no fracasso se mostra o médium da comunicação linguística como camada de uma comunhão sem a qual não podemos existir como indivíduos. Nós nos encontramos preliminarmente no elemento da linguagem. Somente os que falam podem calar. Nós podemos nos isolar porque somos ligados, naturalmente, com outros.” HABERMAS, 2007b, p. 22.

¹⁶⁵ HABERMAS, 2003, p. 22.

linguagem, para Habermas:

[...] não é o espelho do mundo, uma vez que ela apenas nos franqueia um determinado acesso a ele. É certo que, ao dirigir nossos olhares ao mundo, ela o faz de um certo mundo. Nela está inscrito algo que se parece com uma visão de mundo. Felizmente, tal saber preliminar que adquirimos junto com o aprendizado de uma determinada linguagem não está definido de uma vez por todas. Caso contrário, não poderíamos aprender nada de novo em nosso trato com o mundo e nos diálogos sobre ele¹⁶⁶.

Por conta da natureza relacional humana, o sucesso de todo tipo de comunicação depende da incorporação do ponto de vista do emitente pelo destinatário da mensagem. E, segundo a democracia habermasiana, a comunicação no plano político deve primar por uma configuração específica entre os indivíduos, a fim de que alcancem o sucesso discursivo e para que seja viabilizada a intersubjetividade entre os sujeitos e, em última instância, a legitimidade das instituições¹⁶⁷.

Essa configuração específica implica a imprescindibilidade de a sociedade constituir-se em um grupo social despersonalizado, em que as formas de comunicação sejam isentas de preferências subjetivas. Assim, o fluxo da opinião e de vontade públicas apresenta tão-somente o interesse na comunicação. Por conseguinte, o fluxo direciona-se ao consenso, eis que “uma soberania popular que se tornou sem sujeito, anônima e diluída de modo intersubjetivista, se retira [para dar lugar] aos procedimentos democráticos e dos pressupostos comunicacionais pretensiosos de sua implementação”¹⁶⁸.

Presente a imparcialidade do grupo social, observada na

¹⁶⁶ HABERMAS, 2007b, p. 22.

¹⁶⁷ Para Jürgen Habermas, “[...] a força legitimadora, existente na racionalidade de processos jurídicos não se transmite, unicamente, através de normas processuais e jurisdição, mas sim, em primeira linha, através do processo democrático da legislação. É, certamente, pouco plausível, à primeira vista, que o exercício parlamentar poderia ter, num sentido moral-prático, um núcleo racional. Aqui, parece ser, de tal modo, importante uma aquisição do poder político e uma concorrência de diferentes interesses antagônicos, guiada pelo poder, que as confrontações parlamentares se tornam, quanto muito, acessíveis a uma análise empírica, mas, jamais a uma reconstrução crítica, de acordo com o padrão da negociação justa de compromissos e, muito menos, da formação discursiva da vontade.” HABERMAS, 1992, p. 66.

¹⁶⁸ HABERMAS, 2003, p. 273

configuração descrita, pode-se assegurar o respeito à diversidade das formas comunicativas e a formação de uma vontade alcançada por intermédio de um entendimento recíproco.

Com o interesse e as ações voltadas ao consenso, o entendimento entre os membros da sociedade civil deve ocorrer por intermédio da ética e na busca de equilíbrio entre interesses divergentes. E esse consenso é baseado em uma fundamentação sólida, na vontade de se estabelecer acordos, na checagem da coerência jurídica, na escolha de instrumentos racionais e voltada a um fim específico¹⁶⁹, o que caracteriza a base da ética discursiva, exposta na sequência.

De caráter despersonalizado, a sociedade civil, dessa maneira, não se identifica com o Estado, com a economia ou com os sistemas de funções sociais, mas se mantém ligada aos núcleos privados do mundo da vida e encontra-se apoiada na esfera pública¹⁷⁰.

O poder comunicativo, conforme exposto anteriormente, caracteriza-se como meio de instrumento discursivo disperso sobre determinadas preferências sociais verificadas na opinião pública e que pode culminar em “[...] um consenso sobre metas políticas em discursos pragmáticos, valores compartilhados em discursos éticos ou normas de ação em discursos morais, assim como sobre seus interesses em negociações equitativas”¹⁷¹. Dessa forma, a opinião pública transmuta-se em poder comunicativo, filtrado por instrumentos institucionalizados, e tem de penetrar nas estruturas do Estado de Direito de tal modo que possa orientar as ações do poder administrativo¹⁷². É aqui que se observa que, no modelo discursivo habermasiano, a sociedade civil é a base do Estado e do Direito, eis que o poder do Estado (ou o poder administrativamente disponível), para se manter, deve ser retroalimentado pela formação democrática da opinião e da vontade advindas da esfera pública da sociedade civil. Essa forma democrática dá-se com a transformação da opinião pública em poder comunicativo segundo procedimentos democráticos, e não pode “dominar, mas apenas direcionar o uso do poder administrativo para determinados canais”¹⁷³.

Assim, como o Estado e o Direito diferem dos sistemas

¹⁶⁹ HABERMAS, 2003, p. 277.

¹⁷⁰ Na conjuntura política atual da esfera pública, os membros da sociedade civil não possuem literalmente um poder, mas uma influência opinativa, que deve se filtrar pelos processos institucionalizados de formação democrática da opinião e os da vontade para, então, transformar-se em poder comunicativo.

¹⁷¹ HABERMAS, 2002, p. 183.

¹⁷² HABERMAS, 2002, p. 183.

¹⁷³ HABERMAS, 2002, p. 282.

econômicos e da administração pública, devem ser programados pela formação democrática da opinião e da vontade para, transformados em poder político com o poder comunicativo, agir e executar em função da sociedade civil¹⁷⁴.

É neste ponto que se obtém a legitimação das instituições estatais, que se realiza somente quando são garantidos os seguintes mecanismos de exercício da soberania popular:

- a) a participação política do maior número possível de pessoas privadas;
- b) a regra da maioria para decisões políticas;
- c) os direitos comunicativos usuais e, com isso, escolha de diferentes programas e grupos dirigentes;
- d) a proteção da esfera privada.¹⁷⁵

Jürgen Habermas lembra que se deve poder operar a política deliberativa, ou soberania popular procedimentalizada, com o respaldo de uma cultura política, que fornece os modos de pensar e agir, e que seja mediada pela tradição e pela socialização de uma população acostumada com a liberdade política – isso porque é inconcebível a formação política racional da vontade sem a contrapartida de um mundo da vida racionalizado¹⁷⁶. É assim que, por meio da intersubjetividade, é

¹⁷⁴ HABERMAS, 2002, p. 282.

¹⁷⁵ HABERMAS, 2002, p. 274.

¹⁷⁶ HABERMAS, 2002, p. 274. Insurgência habermasiana: “Por que os deputados deveriam apoiar suas decisões em juízos corretos e, como estamos pressupondo, formados mais ou menos discursivamente, evitando utilizar as razões legitimadoras como simples pretexto? Porque as instituições estão organizadas de tal forma que, via de regra, procuram evitar a crítica de seus eleitores, uma vez que os representantes podem ser castigados, na próxima vez, por seus eleitores, ao passo que eles não dispõem de iguais meios de sanção. Entretanto, que razões poderiam levar os eleitores a submeter o seu voto a uma opinião pública formada mais ou menos discursivamente, ao invés de simplesmente ignorar argumentos legitimadores? Porque normalmente eles só podem escolher entre os seus próprios interesses e os objetivos gerais e imprecisos dos partidos populares, situando-se na luz de interesses generalizados. É preciso perguntar, no entanto, se esses dois pressupostos não são por demais utópicos. Ou seja, no quadro de nossas considerações meramente normativas acerca de alternativas possíveis, eles não fogem inteiramente da realidade. Vimos que os procedimentos democráticos, introduzidos no Estado de direito, poderiam proporcionar resultados racionais, na medida em que a formação de opinião entre as corporações parlamentares continuasse sensível aos resultados de uma formação informal da opinião resultante de esferas públicas autônomas e que se forma à sua volta. Certamente, esse segundo pressuposto de uma esfera pública política, não encampada pelo poder, não é realista; porém, se entendido corretamente, ele deixa de ser mera utopia. Ele poderia ser preenchido no momento em que surgissem associações formadoras de opinião, capazes de cristalizar ao seu redor esferas públicas autônomas que liberam, modificam e filtram criticamente o leque de temas, valores e argumentos canalizados através dos meios de comunicação em massa, das associações e dos partidos. Em última instância, o surgimento, a reprodução e a influência de tal rede de associações fica na dependência de uma cultura política liberal e igualitária, nervosa e sensível a problemas da sociedade como um todo, que se

possível entrelaçar o interesse político e o interesse individual do cidadão¹⁷⁷.

Assim, a política intersubjetiva é capaz de favorecer a criação de “interações herméticas que se estabelecem entre uma formação da vontade institucionalizada juridicamente e esferas públicas mobilizadas culturalmente”¹⁷⁸. Com isso, a soberania baseada na comunicação intersubjetiva é suficiente para elucidar o teor do poder dos discursos públicos, que é o resultado de esferas públicas autônomas¹⁷⁹.

Com isso, evita-se a imposição de normas ilegítimas à sociedade, o que, no entendimento de Jürgen Habermas, caracteriza violência arbitrária.

3.2.1 A violência da ilegitimidade

O modelo discursivo aqui estudado professa a prática do valor liberdade para o alcance do consenso necessário a decisões políticas e, por consequência, da legitimidade, em detrimento ao uso da violência, que se efetiva com a imposição de normas que não foram produzidas pela participação efetiva da sociedade civil.

Sobre o tema, Jürgen Habermas leciona: “é essa capacidade de disposição sobre meios que permitem influenciar a vontade de outrem que Max Weber chama de *poder*. H. Arendt reserva, para tal caso, o conceito de *violência*”¹⁸⁰. Jürgen Habermas diverge desses autores, dizendo que o poder origina-se na *vita activa*, na sua práxis social, ou

encontra em constante vibração, formando uma caixa de ressonância.” HABERMAS, 2003, p. 274-275.

¹⁷⁷ HABERMAS, 2003, p. 274. Trata sobre moral, tema não abrangido por este estudo. “Para tornar o comportamento político normativo *imputável*, é preciso desdobrar a substância moral da autolegislação – que, em Rousseau, fora compactada num único ato – em vários degraus de um processo de formação procedimentalista da opinião e da vontade e decompô-la em inúmeros fragmentos. É preciso mostrar que a moral política só pode ser recolhida em trocados.”

¹⁷⁸ HABERMAS, 2003, p. 273.

¹⁷⁹ “A partir de então, a soberania deve assumir contornos nas deliberações de instituições destinadas à formação da opinião e da vontade, já que a responsabilidade por deliberações relevantes do ponto de vista prático exige uma clara responsabilidade institucional. O poder comunicativo é exercido de um assédio. Mesmo não tendo intenções de conquista, ele interfere nas premissas dos processos de juízo e de decisão do sistema político, a fim de fazer valer seus imperativos, na única linguagem capaz de ser entendida pela fortaleza sitiada: ele administra a *pool* de argumentos que o poder administrativo pode, é verdade, manipular instrumentalmente, porém não ignorar, uma vez que é estruturado conforme o direito.” HABERMAS, 2003, p. 273.

¹⁸⁰ Grifo do autor. HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Ática, 1980, p. 100.

seja, na "capacidade de se alcançar um acordo visando a ação conjunta", enquanto a violência sedia-se na imposição de normas ausentes de formação consensual¹⁸¹.

Sob tal perspectiva, o uso da argumentação significa a renúncia ao recurso da força para responder às interpelações do outro, que passa a ser tratado como portador de liberdade de juízo, e não como um objeto ou desprovido de juízos. Assim, em última instância, exclui-se o uso da violência, o que acarretaria a instalação de instituições ilegítimas, e procede-se à comunicação com vistas ao consenso, para legitimar as instituições.

O projeto habermasiano pressupõe uma relação aberta de processos de entendimento que se realizam através de atos democráticos ou na rede comunicacional de esferas públicas políticas¹⁸². As comunicações isentas de pessoalidade constroem estruturas de debate em que é possível a formação racional de opinião e a expressão da vontade sobre temas relevantes para o grupo social e que necessitam de regulamentação¹⁸³.

Como tais esferas autônomas e temáticas e os processos de formação democrática da opinião e da vontade são institucionalizados através de uma Constituição, atingem, através do *medium* do direito, outros mecanismos relevantes da integração social, como o poder econômico e o poder administrativo¹⁸⁴.

As comunicações no âmbito público, a partir da teoria do discurso, portanto, não dependem do poder econômico nem da política estatal, mas da socialização que cria uma cultura política libertária e de uma convivência sociopolítica esclarecida, especialmente das iniciativas de associações que formam a opinião (que são as fontes do mundo da vida), as quais surgem e se perpetuam quase que espontaneamente, de forma a dificultar as intervenções diretas do aparelho político – o qual, atualmente, vincula-se estritamente a outras realizações do sistema social, mormente às realizações fiscais do sistema econômico¹⁸⁵.

Com tal panorama, a legitimidade das decisões e instituições democráticas só é obtida se o aparato estatal for elaborado pela sociedade civil, a partir de processos comunicativos livres de coação e distanciados do aparato administrativo estatal e dos sistemas

¹⁸¹ HABERMAS, 1980, p. 100.

¹⁸² HABERMAS, 2003, p. 21.

¹⁸³ HABERMAS, 2003, p. 21-22.

¹⁸⁴ HABERMAS, 2003, p. 22.

¹⁸⁵ HABERMAS, 2003, p. 25.

econômicos¹⁸⁶.

É a partir dessa construção teórica, que prima pelo interesse na comunicação sem coações, que se torna possível resgatar os fundamentos do princípio do discurso, alcançar a racionalidade comunicativa e formar a intersubjetividade, como se verá a seguir.

3.3 A ÉTICA DISCURSIVA A PARTIR DO PRINCÍPIO DO DISCURSO E DA RACIONALIDADE COMUNICATIVA

A ética discursiva habermasiana estabelece que sua concretização é possível somente se, em um debate, estiverem presentes o princípio do discurso (ou o princípio da democracia, seu corolário jurídico) e as pretensões de validade discursivas – permeadas pelo interesse à comunicação, explanado ainda neste capítulo.

O princípio do discurso advém do interesse na comunicação sem coações e estabelece que são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos podem dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais¹⁸⁷.

As pretensões de validade discursivas são regras do plano lógico-semântico, verificáveis quando há, também, o interesse pela comunicação, especialmente quando se observa a verossimilhança das assertivas, a retidão para comportamentos e a veracidade no tocante à manifestação das vivências individuais narradas.

3.3.1 O princípio do discurso em seu caráter democrático: a gênese das instituições mestras

Apesar de possuir sua própria formulação de tal princípio, Jürgen Habermas prefere usar a formulação de Robert Alexy, que esmiúça em aspectos processuais¹⁸⁸ e com cinco proposições (ou “regras do Discurso”), o princípio discursivo:

- a) todos podem participar de discursos;
- b) todos podem problematizar qualquer asserção;
- c) todos podem introduzir qualquer asserção no discurso;
- d) todos podem manifestar suas atitudes, desejos e

¹⁸⁶ HABERMAS, 2003, p. 159.

¹⁸⁷ HABERMAS, 2003c, p. 86.

¹⁸⁸ Para a teoria habermasiana, “no discurso argumentativo, mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: ela apresenta-se como uma forma de comunicação suficientemente aproximada das condições ideais”. HABERMAS, 2003c, p. 111.

necessidades;

e) todos podem exercer os direitos acima¹⁸⁹.

Com tal configuração, o princípio do discurso pode ser aplicado tanto no âmbito da moral como no da esfera jurídica. No âmbito da moral, é especificado como princípio de universalização; na seara do Direito, como princípio da democracia. Como princípio de universalização, determina:

[...] se as consequências e efeitos colaterais, que presumivelmente resultarem de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos.¹⁹⁰

No âmbito do Direito, o princípio do discurso “deve assumir – pela via da institucionalização jurídica – a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização”¹⁹¹. Assim, o princípio da democracia orienta que “somente podem pretender validade legítima as leis capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do Direito, num processo jurídico de normatização discursiva”¹⁹².

Para a formação do princípio da democracia, o princípio do discurso deve-se conjugar com a forma jurídica, caracterizada pelas liberdades subjetivas e pela coação¹⁹³.

O molde da forma jurídica, “que estabiliza as expectativas sociais de comportamento”, e o princípio do discurso, “à luz do qual é possível examinar a legitimidade das normas de ação em geral”, fornecem os meios suficientes para introduzir *in abstracto* as categorias de direitos que dão origem ao código jurídico. Por consequência, o código jurídico determina o *status* das pessoas de direito¹⁹⁴.

Os primeiros direitos são os “direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida

¹⁸⁹ HABERMAS, 2003c, p. 112.

¹⁹⁰ Grifos do autor. Em que pese o relevo do princípio da universalização, a esta pesquisa interessa o princípio da democracia, acerca do qual segue a explanação.

¹⁹¹ DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, p. 227.

¹⁹² DUTRA, 2005, p. 227.

¹⁹³ DUTRA, 2005, p. 227.

¹⁹⁴ HABERMAS, 2010, p. 158-160.

possível de iguais liberdades subjetivas de ação”¹⁹⁵.

Como correlatos, os primeiros direitos exigem “direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação voluntária de parceiros do direito” e “direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual”¹⁹⁶.

Essas três categorias habermasianas de direitos advêm da aplicação do princípio do discurso às condições de formalização jurídica para uma socialização¹⁹⁷. No entanto, como regulam apenas as relações entre civis livremente associados¹⁹⁸, antes de qualquer organização objetiva ou jurídica de um poder do Estado (contra o qual os civis precisam proteger-se), esses direitos ainda não podem ser considerados direitos liberais de defesa¹⁹⁹.

Somente a partir de uma organização estatal é que os indivíduos são considerados sujeitos do direito. Com isso, os sujeitos assumem o papel de autores de sua ordem jurídica por intermédio dos **direitos de participação**, que formam a quarta categoria habermasiana de direitos, caracterizados como:

[...] direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação de opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais criam direito legítimo.

Na explicação de Jürgen Habermas sobre os direitos de participação:

Essa categoria de direitos encontra aplicação reflexiva na interpretação dos direitos constitucionais e na configuração política posterior dos direitos fundamentais elencados de (1) até (4). Os direitos políticos fundamentam o *status* de cidadãos livres e iguais; e esse *status* é

¹⁹⁵ HABERMAS, 2010, p. 158-160.

¹⁹⁶ Grifos do autor. HABERMAS, 2010, p. 158-160.

¹⁹⁷ HABERMAS, 2010, p. 158-160.

¹⁹⁸ Para Jürgen Habermas, “[...] esses direitos fundamentais garantem a autonomia *privada* de sujeitos jurídicos somente na medida em que esses sujeitos se reconhecem mutuamente em seu papel de destinatários de leis, erigindo destarte um *status* que lhes possibilita a pretensão de obter direito e de fazê-los valer reciprocamente.” HABERMAS, 2010, p. 158-160.

¹⁹⁹ HABERMAS, 2010, p. 158-160.

autorreferencial, na medida em que possibilita aos civis modificar sua posição material com relação ao direito, com o objetivo da interpretação e da configuração da autonomia política e privada²⁰⁰.

Com vistas à interpretação e à configuração da autonomia política e privada, as categorias habermasianas dos direitos, em conjunto, dão azo aos “direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances”, das quatro primeiras categorias de direitos²⁰¹. Há cinco subconjuntos de direitos fundamentais, que retroagem entre si e formam o conjunto essencial de direitos fundamentais²⁰².

Contudo, os direitos fundamentais, *de per se*, não são suficientes para garantir a legitimidade. Somente a democracia pode assegurar a legitimidade, por meio do processo de autolegislação soberana do povo. Em outras palavras, mesmo que a forma jurídica organize o processo democrático, a sua legitimidade resulta somente do processo democrático.

Assim, como titulares de direitos subjetivos, inclusive dos direitos de liberdade, os membros de um determinado grupo social podem institucionalizar a prática de autolegislação na forma de direitos de participação política, momento em que se observa a cooriginaridade dos mecanismos existente para o exercício da soberania do povo e dos direitos fundamentais.

²⁰⁰ HABERMAS, 2010, p. 158-160.

²⁰¹ HABERMAS, 2010, p. 158-160.

²⁰² A partir de tais mecanismos, Azevedo enumera quatro corolários: a) O princípio da democracia, entendido como todo poder emana do poder comunicativo dos cidadãos, remetendo-se a poderes parlamentares representativos e deliberativos e consubstanciando-se a ampla e livre participação de todos os membros de uma sociedade nos processos comunicativos norteadores dos acordos normativos nos quais se dá a formação democrática da vontade; b) independência do sistema jurídico, de forma que seja resguardado da instrumentalização provocada pelo sistema administrativo estatal; c) legalidade da administração, bem como controle judicial e parlamentar da administração, com o impedimento de interferência do sistema nos processos comunicativos de formação da vontade: “ou seja, o poder normativo/administrativo não pode interferir nos princípios que fundamentam a orientação de sua formação”; d) controle dos processos argumentativos, “buscando lhes resguardar interferências sociais não constantes no acordo comunicativo realizado entre os membros da sociedade de direito”, que se faz necessário para evitar que “o poder social se transforme em poder administrativo antes de passar pelo filtro comunicativo”. AZEVEDO, Paulo Roberto. A democracia comunicativa: uma exposição da ideia de democracia em Jürgen Habermas a partir da análise dos volumes da obra “Direito Democracia, entre facticidade e a validade”. *Tempo da ciência*, Toledo, n. 27, v. 14, 1º semestre de 2007, p. 135-156, p. 141-142.

Em virtude de tal sistemática, os direitos fundamentais e o princípio da democracia (institucionalizado como conjunto de mecanismos para o exercício da soberania popular²⁰³) formam um processo circular de renovação cooriginária, como “a gênese lógica desses direitos”²⁰⁴. Então, o direito positivo depende dos direitos de participação política, assim como a única expressão de garantia de os cidadãos praticarem a autolegislação é o direito positivo.

Desse modo, o sistema jurídico habermasiano apresenta “os direitos que os cidadãos têm de reconhecer se eles querem regular legitimamente sua vida comum com os meios do direito positivo”²⁰⁵. As condições de legitimidade de tal direito, portanto, são verificadas em sua própria constituição, por conta do processo de autolegislação. Os direitos fundamentais superam o simples mote de limitação do poder e incorporam a função legitimadora do poder estatal e da própria ordem jurídica²⁰⁶.

O Estado, por conseguinte, encontra sua base fundamental na imprescindibilidade de organização e manutenção do Direito, na aplicação de sanção a quem o transgredir e na execução das normas jurídicas, já que “[...] a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados”²⁰⁷.

E também porque:

[...] o sistema de direitos não pode mais ser garantido na base tradicional de uma sociedade econômica liberada, que se reproduz espontaneamente através de decisões particulares autônomas privadas, devendo, ao invés disso, ser concretizado através das realizações de um Estado que dirige reflexivamente, que prepara infraestruturas e afasta perigos, que regula, possibilita e compensa²⁰⁸.

Portanto, é a concretização do princípio do discurso, na sua

²⁰³ Cujas minúcias não integram os objetivos deste trabalho.

²⁰⁴ HABERMAS, 2010, p. 158.

²⁰⁵ AZEVEDO, 2007, p. 158-159.

²⁰⁶ SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001, p. 62-63.

²⁰⁷ HABERMAS, 2010, p. 171.

²⁰⁸ HABERMAS, 2010, p. 218.

modalidade democrática, que dará à coercibilidade estatal a legitimidade necessária para descaracterizá-la como violência e, juntamente com as pretensões de validade discursivas, forma a ética do discurso habermasiana.

3.3.2 A racionalidade comunicativa como fundamento da política deliberativa habermasiana

Para Jürgen Habermas, a aspiração da humanidade é atingir a maioria da espécie, por meio da linguagem. O interesse fundamental do ser humano, considerado tanto em sua condição coletiva quanto em sua individualidade, é, portanto, a emancipação.

À formação da base teórica sobre tal processo de maturação, Jürgen Habermas une e aprimora as teorias de Hegel e Karl Marx. Em Hegel, concorda que o processo de formação do indivíduo (que culmina numa identidade racional) dá-se através do emprego de símbolos linguísticos e do emprego de um agir voltado à reciprocidade (relação denominada interação e que leva à libertação da escravidão e da degradação humana). Com Karl Marx, afirma que a formação humana também ocorre com a utilização de instrumentos, ou seja, pelo trabalho, que leva à satisfação de carências e necessidades humanas, à libertação da fome e da fadiga²⁰⁹.

Em ambos os processos, o autor verifica a ocorrência de interação, que compreende as

[...] ações de sujeitos solitários e auto-suficientes, cada um dos quais deve agir como se fora a única consciência existente e, no entanto, ter ao mesmo tempo a certeza de que todas as suas ações sujeitas a leis morais²¹⁰ concordam necessariamente, e de antemão, com todas as ações morais de todos os outros sujeitos possíveis²¹¹.

O interesse que permeia a interação é a racionalidade comunicativa, definida pelas ações que expressam a força unificadora

²⁰⁹ SIEBENEICHLER, Flavio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 47-48.

²¹⁰ “As leis morais são abstractamente universais no sentido de que, ao valerem para mim como gerais, *ego ipso*, têm que pensar-se como válidas para todos os seres racionais.” HABERMAS, 2009, p. 21.

²¹¹ HABERMAS, 2009, p. 21.

do discurso orientado ao entendimento, assegurando aos falantes, no ato da comunicação, um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim, simultaneamente, um horizonte no seio do qual todos possam se referir a um só mundo objetivo²¹². Em suma, a racionalidade comunicativa gera ações comunicativas.

A ação comunicativa é entendida como:

[...] 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 objectiva-se na comunicação linguística quotidiana²¹³.

O trabalho, de outro modo, ou ação racional teleológica, consiste na ação instrumental ou a escolha racional ou, então, em uma combinação das duas²¹⁴.

Nessa diferenciação, Jürgen Habermas assevera:

[...] a acção 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 falsas²¹⁵.

A ação estratégica, ou o comportamento da escolha racional, orienta-se por estratégias que se baseiam num saber analítico, partindo de regras de preferência (sistema de valores) e máximas gerais da sociedade e de classificação de certo e errado a tais proposições²¹⁶.

Ao diferenciar as duas ações advindas do trabalho, diz o autor que:

A acção teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a acção

²¹² SIEBENEICHLER, 2003, p. 192.

²¹³ HABERMAS, 2009, p. 58.

²¹⁴ HABERMAS, 2009, p. 57.

²¹⁵ HABERMAS, 2009, p. 57.

²¹⁶ HABERMAS, 2009, p. 57.

instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente da realidade, a acção estratégica depende apenas de uma valoração correcta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita como auxílio de valores e máximas²¹⁷.

O trabalho, portanto, define o interesse ou a racionalidade instrumental e/ou estratégica.

Consoante Jürgen Habermas, portanto, as regras apreendidas da acção racional teleológica ofertam ao indivíduo uma disciplina de habilidades, enquanto as normas sociais internalizadas dotam-no com as estruturas da personalidade²¹⁸, dando-lhe motivações: “as habilidades capacitam-nos para resolver problemas e as motivações permitem-nos praticar a conformidade com as normas”²¹⁹.

Mas a satisfação das necessidades físicas humanas, como a libertação da fome e da fadiga por meio da racionalidade instrumental e/ou estratégica, não implica, necessariamente, na libertação da escravidão e da degradação humana, que deve ocorrer por intermédio da racionalidade comunicativa. Não obstante, portanto, a vinculação do trabalho e da interacção por meio da linguagem reside na estrutura de comunicação voltada ao consenso:

Temos razões suficientes para manter separados do modo mais rigoroso os dois momentos [trabalho e interacção], porque existe a tentativa de reorganizar os contextos comunicativos de interações – que se cristalizaram de um modo ou de outro – de acordo com o padrão de sistemas tecnicamente orientados do agir racional com relação a fins²²⁰.

A teoria habermasiana, então, defende que o interesse pela emancipação é sempre um interesse em uma estrutura de comunicação sem coações, pois “o que nos eleva acima da natureza é a única coisa que podemos conhecer de acordo com sua própria natureza: *a linguagem*. Através de sua estrutura *coloca-se para nós a*

²¹⁷ HABERMAS, 2009, p. 57.

²¹⁸ HABERMAS, 2009, p. 58.

²¹⁹ HABERMAS, 2009, p. 58.

²²⁰ HABERMAS, 2009, p. 46.

maioridade”²²¹.

Nesse compasso, é o entendimento mútuo que fundamenta o pensamento habermasiano de constituição da sociedade, do corpo jurídico e do Estado, com vistas à emancipação do ser humano, tanto da natureza que lhe é exterior, como meio de prover suas carências físicas, quanto da natureza que lhe é interior, como forma de resistência contra o próprio ser humano.

Como corolário, a construção de teoria democrática habermasiana dá-se com a estruturação organizacional e de coesão de um grupo social a partir de processos de consenso entre seus membros, que resultarão na legitimação das normas que os regularão, por meio da instituição de aconselhamentos, em corporações parlamentares e na rede comunicativa, formada pela opinião pública de cunho político.

Logo, para o processo democrático procedimentalista ser obtido por meio de mecanismos de exercício da soberania popular e com o entendimento mútuo entre os sujeitos, é imprescindível que os indivíduos primem pela racionalidade comunicativa e, assim, pratiquem ações que favoreçam o consenso.

3.3.2.1 Teoria do agir comunicativo: o princípio do discurso, as pretensões de validade do discurso e a intersubjetividade

A partir do necessário princípio da democracia para a legitimação das instituições mestras, passa-se à explicação sobre a racionalidade comunicativa, caracterizada como o interesse na comunicação, eis que a finalidade da linguagem é o consenso. Isso dá lugar à explanação acerca da teoria habermasiana comunicativa, a Teoria do Agir Comunicativo.

Jürgen Habermas, partindo da Teoria dos Atos de Fala de John Austin²²² e fazendo distinção entre os atos da fala que possuem o objetivo de comunicação e os atos da fala que não apresentam tal intento, promove a diferença entre atos ilocucionários e atos perlocucionários.

Sua fundamentação inicial origina-se na afirmação de que o **ato de dizer algo** é um ato **locucionário** e consiste em proferir certos sons (denominado **ato fonético**), articulando-se palavras pertencentes a determinado vocabulário com certas regras gramaticais (**ato fático**). O uso dessas palavras, por fim, volta-se para um certo sentido e referência

²²¹ Grifos do autor. HABERMAS, 2009, p. 46.

²²² HABERMAS, 2002, p. 115.

(ato rético)²²³.

No entanto, pondera-se que, mesmo que estejam satisfeitas tais condições, pode não estar esclarecido, num ato locucionário, qual a sua força ilocucionária, ou seja, qual a função do uso de tal linguagem²²⁴.

Há, ainda, uma certeza: mesmo quando se diz alguma coisa, pode-se, igualmente, dizer outras coisas. Assim, introduz-se a noção de ato **perlocucionário**. O ato perlocucionário objetiva produzir reações sentimentais, pensamentos ou ações dos interlocutores, diferenciando-se do ato ilocucionário: este visa a meras consequências convencionais, enquanto aquele almeja a produção real de efeitos reais²²⁵.

Portanto, Jürgen Habermas, na sua teoria comunicativa, distingue dois tipos de orientações básicas do agir racional, que são excludentes, do ponto de vista dos participantes: uma orientação é para o sucesso, e a outra, para o entendimento. As orientações para o sucesso e para o entendimento correspondem, respectivamente, a uma espécie de ação social: a estratégica e a comunicativa. Em síntese, Jürgen Habermas apresenta o seguinte esquema (Quadro 1)²²⁶:

Quadro 1 - Tipos de ações.

Orientación de la acción Situación de la acción	Acción orientada al éxito	Acción orientada al entendimiento
No-social	Acción instrumental	—
Social	Acción estratégica	Acción comunicativa

TIPOS DE ACCIÓN

Fonte: Habermas, 1982, p. 366.

Pode-se, aqui, vincular o agir comunicativo aos atos ilocucionários, e o agir estratégico aos atos perlocucionários.

Frente à estrutura teleológica das ações sociais, distinguem-se os tipos de interação a partir do mecanismo de coordenação da ação, em

²²³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. v. I. Madrid: Cátedra, 1982b, p. 94 e ss, passim

²²⁴ HABERMAS, 1982b, p. 98.

²²⁵ HABERMAS, 1982a, p. 103.

²²⁶ HABERMAS, 1982a, p. 366.

que se questiona se a linguagem natural é utilizada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte da integração social²²⁷. Nas palavras de Jürgen Habermas:

No primeiro caso, trata-se, no meu entender, de agir estratégico; no segundo, de agir comunicativo. No segundo caso, a força consensual do *entendimento* linguístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso, o efeito de coordenação depende da *influência* dos atores uns sobre outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não linguísticas²²⁸.

Ambos os mecanismos (o do entendimento motivador da convicção e o da influência que induz o comportamento), analisados pelos participantes de uma ação de fala, excluem-se mutuamente²²⁹, como dito, eis que “ações de fala não podem ser realizadas com a dupla intenção de chegar a um acordo com um destinatário sobre algo e, ao mesmo tempo, produzir algo nele, de modo causal”. Nesse ponto, o agir comunicativo diferencia-se do agir estratégico, “uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento”²³⁰.

Esse intróito dá espaço à conceituação habermasiana acerca das ações comunicativas, que são

[as] interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade²³¹.

Em outras palavras, ações comunicativas são interações mediatizadas linguisticamente, nas quais todos os participantes

²²⁷ HABERMAS, 2002, p. 72-73.

²²⁸ Grifos do autor. HABERMAS, 2002, p. 72-73.

²²⁹ HABERMAS, 2002, p. 72-73.

²³⁰ HABERMAS, 2002, p. 72-73.

²³¹ HABERMAS, 2003c, p. 79-80.

perseguem, com seus atos de fala, somente fins ilocucionários²³².

Desse modo, o agir comunicativo é um ato motivado de forma racional, por um indivíduo que tem o objetivo de alcançar a adesão do outro - em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que suscita a oferta de um ato de fala.

É dessa forma que se chega ao entendimento, o qual, no contexto da ação comunicativa, representa aceitabilidade racional intersubjetiva:

O entendimento funciona como mecanismo de coordenação da ação do seguinte modo: os participantes na interação concordam sobre a validade que pretendem para suas emissões, quer dizer, reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade que reciprocamente se estabelecem uns aos outros²³³.

Por essa razão, “tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas *obrigações relevantes para a sequência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito”²³⁴. Conclui-se, então, que, com base na validade da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um indivíduo pode, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável²³⁵, “mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar, para o prosseguimento da interação, um efeito de acoplagem, assegurando a adesão”²³⁶.

Para tanto, ainda, é necessário que estejam presentes seguintes pretensões de validade em cada ação comunicativa²³⁷:

²³² HABERMAS, 1982, p. 378.

²³³ HABERMAS, 1982, p. 493.

²³⁴ Grifo do autor. HABERMAS, 2003c, p. 79-80.

²³⁵ Assertiva suscetível de fundamentação e revisão.

²³⁶ HABERMAS, 2003c, p. 79-80.

²³⁷ Geralmente, verifica-se a enumeração de quatro pretensões de validade, com a inclusão da pretensão “verdade”. Todavia, para este trabalho, seu teor é abrangido pela pretensão “veracidade”. Delamar Dutra informa que “A enumeração de Habermas não é completa. Faltaria acrescentar, por exemplo, a pretensão de validade estética e, também, outras pretensões de validade que são características de outros jogos de linguagem. O importante, aqui, é destacar que o conceito de pretensão de validade é um gênero que caracteriza o sentido de uma emissão performativa, mas não define, a priori, as espécies de pretensões que poderiam existir. Em todo caso, é difícil, sob o ponto de vista interpretativo, dizer se Habermas defende uma enumeração completa, com suas quatro pretensões ou não. Há que se destacar, também, que, na prática comunicativa, as pretensões não são idealmente isoláveis, tal como o fazemos em teoria. O que se pode dizer, com certeza, é que duas dessas quatro pretensões de validade são condição da compreensibilidade consensual de qualquer ato de fala, a saber, a pretensão de

a) compreensão ou inteligibilidade²³⁸ dos conteúdos transmissíveis;

b) veracidade do que é transmitido;

c) retitude, que significa que o locutor deve ter razões válidas para praticar o ato linguístico, ou seja, que aja de acordo com normas que lhe pareçam justificadas²³⁹.

A partir disso, então:

[...] o falante pretende [...] verdade para os enunciados e pressuposições de existência, retidão para as ações legitimamente reguladas e para seu contexto normativo e veracidade no tocante à manifestação de suas vivências subjetivas²⁴⁰.

O conteúdo das pretensões permite, por serem criticáveis, que a ação comunicativa tenha prosseguimento, escapando da classificação de mera retórica, até que se alcance o assentimento racionalmente motivado²⁴¹.

A base estrutural do entendimento, portanto, está em tais expectativas de validade, formadas racionalmente e disponíveis a críticas durante qualquer momento do processo comunicativo, eis que “só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum”²⁴².

Frente ao exposto, as pretensões de validade e o princípio do discurso (ou o princípio da democracia, seu corolário jurídico) devem estar presentes para se verificar a racionalidade comunicativa, que, por sua vez, fornece campo fértil ao consenso.

Nos dizeres de Jürgen Habermas:

veracidade e a inteligibilidade. De fato, em 1981, na Teoria da ação comunicativa, Habermas pensava que o potencial de verdade das obras estéticas poderia ser reduzido a uma das quatro pretensões de validade constitutivas da ação comunicativa (cf. J. HABERMAS, *Questions et contre-questions*, Critique, Paris: v. 44, n. 493)”. In: DUTRA, Delamar José Volpato. O acesso comunicativo do ponto de vista moral. *Revista Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 83, p. 509-526, 1998, p. 518-519.

²³⁸ Condição de compreensão de qualquer ato de fala.

²³⁹ HABERMAS, 2003c, p. 110. Das três pretensões de validade, portanto, extrai-se uma outra face do princípio do discurso: “nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado racionalmente mediante argumentos”. In: DUTRA, 2005, p. 10.

²⁴⁰ HABERMAS, 1982, p. 493.

²⁴¹ Afirma-se com segurança que as pretensões de validade habermasianas são universais, pois **transcendem ao contexto**, mas, mesmo assim, sua concretização dá-se contextualmente. Diante disso, diz-se que são assertivas pragmáticas formais.

²⁴² HABERMAS, 2003c, p.88.

Os que agem comunicativamente encontram-se numa situação que eles mesmos ajudam a constituir, através de suas interpretações negociadas cooperativamente, distinguindo-se dos atores que visam o sucesso e que se observam mutuamente como algo que aparece no mundo objetivo²⁴³.

Isso ocorre porque as condições comunicativas formam um espaço compartilhado intersubjetivamente, favorecido pelas “relações interpessoais que nascem no momento em que os participantes tomam posição perante os atos de fala dos outros, assumindo obrigações ilocucionárias”²⁴⁴. E continua Jürgen Habermas:

Qualquer encontro que não se limita a contatos de observação mútua, mas que se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem. Em princípio, ele está aberto para parceiros potenciais do diálogo, que se encontram presentes ou que poderiam vir a se juntar. E para impedir o acesso de terceiros a esse espaço constituído através da linguagem, impõem-se medidas especiais. Podemos dar uma forma abstrata e perene a essa estrutura espacial de encontros simples e episódicos, fundada no agir comunicativo, e estendê-la a um grande público de presentes²⁴⁵.

Contudo, o processo comunicativo, como exposto, não se dá de qualquer forma, eis que, “nos processos públicos de comunicação não se trata, em primeiro lugar, da difusão de conteúdos e tomadas de posição através de meios de transmissão efetivos”²⁴⁶. Para se poder debater qualitativamente sobre um tema, deve existir uma ampla circulação de mensagens compreensíveis e que estimulem a atenção dos membros do corpo político, assegurando, por obviedade, uma participação suficiente destes.

O consentimento sobre temas e eventuais contribuições só é

²⁴³ HABERMAS, 2003, p. 92-93.

²⁴⁴ HABERMAS, 2003, p. 92-93.

²⁴⁵ HABERMAS, 2003, p. 92-93.

²⁴⁶ HABERMAS, 2003, p. 94-95.

possível como resultado de uma controvérsia, em que as propostas, informações e fundamentações sejam elaboradas de modo racional. Assim, segundo o autor:

[...] o sucesso da comunicação pública não se mede, *per se*, pela “produção de generalidade”, e sim, por critérios formais do surgimento de uma opinião pública qualificada. As estruturas de uma esfera pública encampada pelo poder excluem discussões fecundas e esclarecedoras. A “qualidade” de uma opinião pública constitui uma grandeza empírica, na medida em que ela se mede por qualidades procedimentais de seu processo de criação. Visto pelo lado normativo, ela fundamenta uma medida para a legitimidade da influência exercida por opiniões públicas sobre o sistema político²⁴⁷.

Visualizando-se a Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas pelos liames acima articulados, descortina-se, como pano de fundo, a crítica em face do **sistema**, formado por dinheiro e poder, âmbito da ação estratégica, que prejudicialmente coloniza o mundo da vida²⁴⁸.

Portanto, a imprescindibilidade do agir comunicativo é justificada pela necessidade de se referir objetivamente ao mundo social²⁴⁹ (mediante o uso de assertivas válidas e que fazem parte de diversas culturas) e ao mundo individual (subjetivo, por intermédio de afirmações que possam demonstrar qual o interesse do indivíduo). Isso porque o consenso depende do entendimento objetivo individual no contexto "do *mundo da vida* que [os falantes] compartilham intersubjetivamente"²⁵⁰.

Ponto fulcral para a compreensão dessa dinâmica, então, é abandonar o paradigma do sujeito e adotar o paradigma da intersubjetividade, que proporciona uma estruturação imanente à ação comunicativa, cuja razão é "encarnada simbolicamente e situada historicamente"²⁵¹.

Jürgen Habermas, apoiando-se na linguagem e em reação ao

²⁴⁷ HABERMAS, 2003, p. 94-95.

²⁴⁸ HABERMAS, 1982b, p. 11.

²⁴⁹ Diverso do mundo subjetivo de cada indivíduo.

²⁵⁰ Grifo do autor. HABERMAS, 2010, p. 30-31.

²⁵¹ HABERMAS, 2010, p. 11.

solipsismo da subjetividade, oferece à objetividade desprovida de contextualização e ao relativismo desconstrucionista uma proposta de edificação de um acordo intersubjetivo entre os indivíduos/interlocutores, baseada em argumentos racionais, a fim de permitir a edificação de “verdades fundamentadas [ou 'consensos fundamentados', como dirá o autor]”²⁵², que poderiam ser aceitas como válidas por qualquer participante do discurso.

Embora a validade desses consensos fundamentados, conforme demonstrado, reste vinculada à força de seus argumentos de construção e de defesa em face das assertivas contrárias, é essencial, como pressuposto à formação de tais consensos, a verificação de determinadas condições que propiciam lisura aos processos argumentativos, quais sejam: a igualdade de posições e a ausência de qualquer coação.

A ética do discurso, então, estabelece que todos os seus participantes, a partir do mundo da vida compartilhado (ou seja, um quadro de conceitos referenciais em comum, que dá veracidade a suas assertivas), demonstrem racionalidade comunicativa, que falem de modo sincero e claro (a fim de que todos os participantes entendam o conteúdo da mensagem) e que abandonem qualquer espécie de hierarquia ou posição privilegiada em relação à verdade ou à melhor explicação, primando pela igualdade de condições entre os participantes, para que todos tenham acesso aos processos de argumentação. Assim, os fundamentos oferecem, ao consenso, robustez suficiente para que torne uma verdade compartilhada²⁵³.

Na opinião de Lucia Aragão, tal concepção de verdade “nos permite estar atualizados com a consciência falabilista [*sic*]²⁵⁴, relativa ao conhecimento possível, ostentada pela comunidade científica”²⁵⁵, e sob tal prisma se abre o paradigma filosófico subjetivista para a concepção intersubjetiva da condição humana, tema a ser explanado no próximo capítulo.

²⁵² ARAGÃO, 2002, p. 16-17.

²⁵³ ARAGÃO, 2002, p. 16-17.

²⁵⁴ Considerando a inexistência do verbete “falabilista”, leia-se “falibilista”.

²⁵⁵ ARAGÃO, 2002, p. 16-17.

4 A INTERSUBJETIVIDADE COMO INSTRUMENTO DE COMPLETUDE À CARÊNCIA ESTRUTURAL HUMANA

*Outra definição [...] da mão anônima
que a escreveu num muro do bairro de San Telmo,
em Buenos Aires, neste tempo de crise atroz
[...] não se refere ao terrorismo internacional,
mas aos meios massivos de comunicação:
“nos mijam e os jornais dizem: chove”²⁵⁶.*
Eduardo Galeano

O inferno são os outros²⁵⁷.
Jean-Paul Sartre

A política procedimentalista de Jürgen Habermas propõe, em sua base formativa, a formação de discursos comunicativos para a consolidação das instituições que guiarão a convivência em sociedade.

Tais comunicações pautam-se na existência de uma relação dialógica entre os participantes, os quais devem estar cientes da necessidade do emprego da racionalidade comunicativa, do abandono de qualquer espécie de hierarquia ou posição privilegiada em relação à verdade ou à melhor explicação e da natureza criadora que lhes é imanente e que lhes propicia a criação do mundo da vida compartilhado.

Na construção desses conceitos referenciais em comum (que dão veracidade às assertivas do discurso), os participantes devem ter

²⁵⁶ GALEANO, Eduardo. *O teatro do bem e do mal*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2010.

²⁵⁷ “As outras pessoas são fontes permanentes de contingências. Todas as escolhas de uma pessoa levam à transformação do mundo para que ele se adapte ao seu projeto. Mas cada pessoa tem um projeto diferente, e isso faz com que as pessoas entrem em conflito sempre que os projetos se sobrepõem. Mas Sartre não defende, como muitos pensam, o solipsismo. O homem por si só não pode se conhecer em sua totalidade. Só através dos olhos de outras pessoas é que alguém consegue se ver como parte do mundo. Sem a convivência, uma pessoa não pode se perceber por inteiro. 'O ser Para-si só é Para-si através do outro', ideia que Sartre herdou de Hegel. Cada pessoa, embora não tenha acesso às consciências das outras pessoas, pode reconhecer neles o que têm de igual. E cada um precisa desse reconhecimento. Por mim mesmo não tenho acesso à minha essência, sou um eterno 'tornar-me', um 'vir-a-ser' que nunca se completa. Só através dos olhos dos outros posso ter acesso à minha própria essência, ainda que temporária. Só a convivência é capaz de me dar a certeza de que estou fazendo as escolhas que desejo. Daí vem a ideia de que 'o inferno são os outros', ou seja, embora sejam eles que impossibilitem a concretização de meus projetos, colocando-se sempre no meu caminho, não posso evitar sua convivência. Sem eles, o próprio projeto fundamental não faria sentido.” MILHANO, Marisa. *A liberdade segundo Jean-Paul Sartre*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/37041549/A-Liberdade-segundo-Jean-Paul-Sartre>>. Acesso em: 21 abr. 2011.

consciência, igualmente, da falibilidade de seus conhecimentos, eis que a verdade existente entre eles é criada a partir de suas experiências e cada sujeito é capaz de criar, em si, a sua realidade – pois “nossas orientações ou atitudes axiológicas dependem dos padrões que **decidimos** adotar”²⁵⁸. Assim, Jürgen Habermas analisa que:

Quando tomamos consciência de que a história e a cultura são as fontes de uma imensa variedade de formas simbólicas bem como da especificidade das identidades individuais e coletivas, percebemos também, pelo mesmo ato, o tamanho do desafio representado pelo pluralismo epistêmico²⁵⁹.

Diante dessa multiplicidade de perspectivas de interpretação, é possível afirmar que o princípio do discurso não se restringe a uma reflexão monológica, exaurida na máxima “do meu ponto de vista”²⁶⁰, razão pela qual Jürgen Habermas a confronta com o paradigma da comunicação, que é o paradigma do entendimento entre sujeitos²⁶¹.

Na confrontação apresentada por Jürgen Habermas, “o sujeito cognoscente não é mais definido exclusivamente como sendo aquele que se relaciona com objetos para conhecê-los ou para agir através deles e dominá-los”²⁶², mas sim como o sujeito que:

[...] durante seu processo de desenvolvimento histórico, é obrigado a entender-se junto com os outros sujeitos sobre o que pode significar o fato

²⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007a, p. 19.

²⁵⁹ HABERMAS, 2007a, p. 9.

²⁶⁰ HABERMAS, 2007a., p. 10.

²⁶¹ SIEBENEICHLER, 2003, p. 61. O que define cada um destes paradigmas é a sua relação com o sujeito cognoscente. No paradigma da filosofia da consciência, que serviu de moldura a Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant Scheeling e Hegel, o sujeito é interpretado basicamente como dotado da capacidade de assumir um duplo enfoque com relação ao mundo dos objetos possíveis: o conhecimento dos objetos e a dominação. No entender de Habermas este paradigma continua presente, de modo paradoxal, nas filosofias de Darwin, Marx e Freud, que perseguiram o objetivo específico de desmistificar todas as filosofias da consciência. O seu trabalho, porém, não surtiu efeito, ou melhor, produziu efeito exatamente oposto ao desejado: ao invés de desmistificar a filosofia da consciência, eles a radicalizaram ainda mais, por inserirem as relações entre sujeito e objeto no processo de autoconservação da espécie, o qual se desdobra em dois modos básicos: o conhecer e o agir. No fundo, portanto, o que comanda o desenvolvimento do mundo e da sociedade é o conhecimento de objetos e o poder que resulta deste conhecimento. HABERMAS, 2007a., p. 61-62.

²⁶² HABERMAS, 2007a, p. 62.

de “conhecer objetos” ou “agir através de objetos”, ou ainda “dominar objetos ou coisas”²⁶³.

Como fundamento teórico, portanto, a comunicação é essencial, porque a orientação do sujeito não ocorre apenas com relação a si mesmo ou aos objetos no mundo, mas também por meio do enfoque performativo do entendimento intersubjetivo entre sujeitos capazes de falar e de agir.

Tal união paradigmática culmina nos parâmetros da intersubjetividade:

[...] no momento em que um sujeito realiza um ato de fala e outro sujeito toma posição com relação a este ato, ambos entram numa relação interpessoal, numa comunidade comunicativa, a qual se estrutura através do sistema das perspectivas reciprocamente entrecruzadas de falantes, ouvintes e pessoas presentes sem participar diretamente. A isso corresponde, em nível gramatical, o sistema dos pronomes pessoais. Quem domina este sistema aprendeu a assumir e a transformar entre si, num enfoque performativo, a perspectiva da primeira, da segunda e da terceira pessoa²⁶⁴.

Para se alcançar essa relação intersubjetiva, suficiente para a política habermasiana, é imprescindível que os indivíduos participem de um diálogo abrangente e voltado para o consenso e que exerçam a “virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação”²⁶⁵. Segundo Jürgen Habermas, portanto, “devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, *a partir do seu próprio ponto de vista*, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos”²⁶⁶.

²⁶³ SIEBENEICHLER, 2003, p. 62.

²⁶⁴ SIEBENEICHLER, 2003, p. 62. “Este ponto é de extrema importância para a compreensão do projeto habermasiano, porque põe a descoberto uma dimensão da racionalidade que não tinha sido abrangida pela clássica teoria da racionalização de M. Weber, centrada na ‘razão com relação a fins’. Trata-se de uma racionalidade que não é abstrata, porém, processual, acompanhando o desenvolvimento da espécie humana, configurando-se como a intersubjetividade do possível entendimento no nível interpessoal e intrapsíquico.” SIEBENEICHLER, 2003, p. 63.

²⁶⁵ HABERMAS, 2007a, p. 10.

²⁶⁶ Grifos do autor. HABERMAS, 2007a, p. 10. Conforme Kant, o discurso prático pode,

Nesse compasso, os sujeitos de um discurso chegam a um acordo se adotarem “os pontos de vista uns dos outros, exercício que leva ao que Piaget chama de uma progressiva ‘descentralização’ da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada qual tem de si mesmo e do mundo”²⁶⁷. É somente desse modo que se obtém uma qualidade relacional suficiente para que haja a socialização e formação racional de opinião e da vontade sobre temas relevantes para a sociedade.

Com o paradigma da intersubjetividade, portanto, proporciona-se uma estruturação imanente à ação comunicativa nas relações humanas – e é este o ponto que interessa ao final desta pesquisa.

4.1 A INTERSUBJETIVIDADE NA INTERDISCIPLINARIDADE: CORRELAÇÕES TEMÁTICAS QUE FORTALECEM O CONCEITO DO INTERSUBJETIVO

A intersubjetividade, além de se caracterizar como a qualidade da relação em que é possível alcançar o consenso – de suma importância ao meio social –, é também o meio pelo qual o sujeito supera a carência estrutural de sua condição humana.

Por isso, com o fito de promover uma adequada integração dos conceitos operacionais manejados neste estudo, adotam-se pensamentos de alguns teóricos contemporâneos²⁶⁸, cujas balizas filosóficas se coadunam com a intersubjetividade defendida por Jürgen Habermas.

Entre esses filósofos contemporâneos, destaca-se Jean-Paul

assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do imperativo categórico, pertencente à teoria kantiana. Immanuel Kant teoriza dois conceitos essenciais em seu sistema teórico de pensamento: a referência de uma vontade boa e o imperativo categórico. Tais concepções fornecem a moralidade de uma ação: uma vontade boa elucida qual o motivo presente no sujeito, e o imperativo categórico oferece o critério de correção da ação, com a fórmula “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Desse modo, o valor moral de uma ação não reside nela própria, mas no motivo que levou o indivíduo a praticá-la. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2008. Sobre o tema: PETRY, Franciele Bete. O papel da virtude na ética kantiana. *Revista ethic@*. UFSC. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et61art5.pdf>> Acesso em: 26 set. 2011.

²⁶⁷ HABERMAS, 2007a, p. 10.

²⁶⁸ A intersubjetividade, como relação essencial para a existência de consenso e um dos atributos da condição humana, fora delineada teoricamente no século passado, pelos contemporâneos que, inspirados pela ruptura e consequente crise da filosofia moderna e com o objetivo de superar a noção de subjetividade de efeito solipsista, trazem um novo paradigma para a questão da alteridade. Por oportuno, frisa-se que as manifestações acadêmicas de outros autores contemporâneos são apresentadas neste quarto capítulo, haja vista a complementação e consequente refino que suas lições oferecem ao tema.

Sartre, representante do existencialismo²⁶⁹. Expressando a inexistência de uma natureza humana em que o indivíduo possa se apoiar²⁷⁰, o existencialismo sustenta que o ser humano configura-se livre para se definir pela consciência de que **existir** e **refletir** são expressões equivalentes. É por tal motivo que não há uma essência determinada: é o humano que produz a sua existência²⁷¹ - daí a célebre frase **a existência precede a essência**. Dessa forma, o autor nega as teorias sobre a natureza humana e propõe prerrogativas ou condições que culminam na formação de uma condição humana comum a todos os indivíduos.

Logo, a definição de condição humana adotada nesta pesquisa é a desenvolvida pelo pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre, que se integra ao pensamento de Hannah Arendt. Em virtude disso, as exposições conceituais acerca da condição humana de Hannah Arendt também serão aqui utilizadas.

Aborda-se, também, a esse respeito, o pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que já na Idade moderna traçava a experiência do ser humano não como sendo apenas individual, mas como sendo uma experiência do próprio gênero humano, fomentando, dessa forma, uma teorização acerca da condição humana e do relacionamento entre os indivíduos.

Com essa perspectiva da condição humana, admitem-se, como formato da intersubjetividade, e associadas aos pressupostos discursivos de Jürgen Habermas, as características da relação intersubjetiva formuladas por Carl Rogers²⁷². Representante da Psicologia Humanista²⁷³, Carl Rogers desenvolveu um método que denominou

²⁶⁹ “Essa filosofia tem origem na própria análise fenomenológica da consciência intencional, na influência do pensamento de Heidegger, com o qual Sartre entrou em contato quando estudou na Alemanha, no início dos anos 30, e na tradição filosófica, em autores como Sócrates e Kierkegaard, que se opõem à filosofia sistemática e especulativa, valorizando a reflexão a partir da experiência humana concreta [...]” MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010, p. 263.

²⁷⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Les Éditions Nagel, Paris, 1970. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/7165346/Jean-Paul-Sartre-O-Existencialismo-e-Um-Humanismo>> Acesso em: 11 abr. 2011.

²⁷¹ MARCONDES, 2010, p. 263.

²⁷² Apesar de Carl Rogers sediar seus estudos no âmbito da psicologia, eles se remetem ao comportamento relacional entre humanos e formam uma ética comportamental, evitando o tratamento da questão no âmbito puramente psicológico, como fruto de uma mera atividade psíquica.

²⁷³ A Psicologia Humanista, concorde com o pensamento existencialista, duvida de uma essência prévia ao ser humano e devota grande confiança no indivíduo: “o ser humano tem a capacidade, latente ou manifesta, de compreender-se a si mesmo e de resolver seus problemas de modo suficiente para alcançar a satisfação e eficácia necessárias ao [seu] funcionamento

Abordagem Centrada na Pessoa. Esse método aponta que as circunstâncias nas quais determinadas pessoas se desenvolveram “têm sido tão desfavoráveis, que suas vidas quase sempre parecem anormais, distorcidas, pouco humanas”. Contudo, todas as pessoas, inclusive estas de aparência anormal, lutam pelo seu desenvolvimento e apresentam, em si, uma tendência autorrealizadora²⁷⁴, que caracteriza o humano como livre para tornar-se o que ele é no mais fundo de seu ser, como um ser consciente o bastante para perceber o mundo que o cerca. Assim, é capaz de determinar-se de modo favorável a si e ao seu grupo social – que é quando ele se encaminha para a integração social efetiva:

[Quando o homem] é de todo um homem, quando ele é o seu organismo completo, quando a percepção da experiência, esse atributo peculiarmente humano, está operando na sua máxima plenitude, então se pode confiar nele, então seu comportamento é construtivo. Nem sempre será convencional, nem sempre será conformista. Será individualizado²⁷⁵.

E, por isso, será também socializado se, diante da consciência de seu ser, for capaz de promover diálogos com seus pares, a fim de que possam dar essência e forma ao mundo da vida compartilhado.

Diante do exposto, inicia-se a compreensão da intersubjetividade com a investigação acerca da condição humana, mais especificamente de sua face que espelha a pluralidade – o que fornece, assim, o panorama necessário para concluir a problemática lançada no início desta pesquisa.

4.2 A CONDIÇÃO HUMANA E SUAS ATIVIDADES FUNDAMENTAIS

A expressão **condição humana** refere-se aos atributos gerais e indicativos de que um determinado indivíduo é um humano,

adequado". ROGERS, Carl R.; KINGET, G. Marian. *Psicoterapia e relações humanas*. 2. ed. Belo Horizonte: Interlivros, 1977, p. 39.

²⁷⁴ A chave para entender seu comportamento é a luta em que se empenham para crescer e ser, utilizando-se dos recursos que acreditam ser os disponíveis. Para as pessoas saudáveis, os resultados podem parecer bizarros e inúteis, mas são uma tentativa desesperada da vida para existir. Esta tendência construtiva e poderosa é o alicerce da abordagem centrada na pessoa ROGERS, Carl R. *Um jeito de ser*. São Paulo: EPU, 1983, p. 41.

²⁷⁵ ROGERS, 1983, p. 44.

significando o conjunto de tais peculiaridades que tornam o humano, humano.

Configura-se, portanto, como uma universalidade humana de condição de vida, caracterizada pelo conjunto dos limites *a priori* que delineiam a situação humana essencial no universo, quais sejam, o fato de **estar no mundo**, de **agir nele**, de **conviver com outros humanos** e a sua **mortalidade**. Nas palavras de Jean-Paul Sartre:

As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal [...]. E, embora os projetos humanos possam ser diferentes, pelo menos nenhum deles permanece inteiramente obscuro para mim, pois todos eles não passam de tentativas para transpor esses limites, ou para afastá-los, ou para negá-los, ou para se adaptar a eles. Consequentemente, qualquer projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal²⁷⁶.

Denominados, tais atributos, de capacidades humanas gerais decorrentes de sua condição, estas são características permanentes, ou seja, não podem ser perdidas enquanto a própria condição humana não mudar²⁷⁷.

Essas circunscrições da vida possuem uma face objetiva e uma face subjetiva. Caracterizam-se como aquela porque podem ser encontradas em qualquer lugar e são sempre reconhecíveis; e, como esta, visto que são vividas e, se o indivíduo humano não viver, nada são, isto é, se o humano não se determinar livremente em relação a eles, na sua existência²⁷⁸.

Filiando-se ao pensamento sartreano, Hannah Arendt explana o que entende como atividades fundamentais da vida ativa e elucida que cada atividade corresponde a uma condição humana determinada. Assim, tem-se, como atividades fundamentais, o labor, o trabalho e ação, e, como suas condições específicas correlatas, a própria vida, a

²⁷⁶ SARTRE, 1970.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 14.

²⁷⁸ SARTRE, 1970, p. 11-12.

mundanidade e a pluralidade²⁷⁹.

O labor representa, para a autora, “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais” oriundas do processo da vida. O trabalho, por sua vez, “é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana” e que “produz um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural”. E a ação, por fim, é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria” e “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens [...] vivem na Terra e habitam o mundo”²⁸⁰.

A vida, pelo labor, e a mundanidade, pelo trabalho, aparentemente se mostram mais irresistíveis do que a pluralidade, pela ação, haja vista que a liberdade inerente ao humano poderia culminar no abandono do seu grupo social – diferentemente das outras duas, cujo abandono culminaria, ao extremo, no falecimento de sua própria existência. Todavia, a pluralidade descreve uma dimensão tão importante quanto as delineadas pela vida e pelo fato de estar no mundo, pois espelha como se processará o labor e em qual espécie de trabalho o indivíduo se sustentará, haja vista a sua carência estrutural nata.

4.3 A CARÊNCIA ESTRUTURAL HUMANA E SUA SATISFAÇÃO POR MEIO DA PLURALIDADE

O humano não encontra seu processo de **tornar-se** em si mesmo, porque não nasce completo nem perfeito. Sua experiência é um incansável **vir-a-ser**, e a sua condição humana de pluralidade pode ser explicada por sua necessidade de delimitações e definições, inexistentes por conta de sua carência estrutural. Por tal motivo, afirma-se que o ser humano é estruturalmente carente: está aberto à relação com o diferente de si, e sua presença entre humanos oferece a sua própria identidade como indivíduo da espécie. Identidade essa que se denomina situada, pois está constitutivamente inserida no sistema estruturado e solidário das relações sociais, interagindo com um *ethos* que precede o indivíduo e o socializa²⁸¹.

A força impulsionadora ao outro é uma finalidade da própria

²⁷⁹ A autora (ARENDR, 2008, p. 15 e 19) enquadra a mortalidade no labor, atividade humana da condição vida, assim como o é, igualmente, a natalidade.

²⁸⁰ ARENDR, 2008, p. 15.

²⁸¹ PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade no ordenamento jurídico italiano. In: BAGGIO, Antonio Maria. *O princípio esquecido*, v. I. São Paulo: Cidade Nova, 2008, p. 117.

vida, e que se configura como a necessidade de **ser o que realmente se é**²⁸². Ressalta-se que a vagueza da conclusão é oportuna, considerando a exigência de se encerrar satisfatoriamente o tema²⁸³.

Nesse pensar, a direção, as peculiaridades do processo de cada ser humano e sua tomada de consciência são únicas, pois, conforme expressam Carl Rogers, Antonio Santos e Maria Constança Bowen:

[...] dentro de todo e qualquer sistema vivo [...] existe "uma fluidez interna de movimentos" identificada [...] como a tendência de cada sistema vivo de atualizar seu potencial tornando-se completamente desenvolvido e amadurecido²⁸⁴.

Essa fluidez foi cunhada por Carl Rogers como **tendência atualizante**, segundo a qual o indivíduo se desenvolve e age “de uma maneira mais completa, mais madura, tornando-se uma pessoa que age

²⁸² ROGERS, Carl R. *Tornar-se pessoa*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes: 2009, p. 189.

²⁸³ Rogers menciona um estudo realizado por Charles Morris, que tinha como fim a investigação objetiva dos padrões de vida preferidos por estudantes de seis países diferentes: a Índia, a China, o Japão, os Estados Unidos, o Canadá e a Noruega: “Como seria de esperar, encontrou nítidas diferenças de objetivos entre esses grupos nacionais. Procurou igualmente, através de uma análise aprofundada desses dados, determinar as dimensões valorativas subjacentes que pareciam orientar as milhares de preferências individuais específicas. Sem entrar nos pormenores da análise, podemos ver que emergem cinco dimensões, as quais, combinadas de diversas maneiras, positivas e negativas, surgem como responsáveis pelas opções individuais. A primeira dessas dimensões de valor implica uma preferência por uma participação na vida responsável, moral, comedida, apreciando e conservando aquilo que o homem conseguiu. A segunda acentua o gosto pela ação vigorosa na superação dos obstáculos. Esse valor implica uma abertura confiante a respostas referentes à tendência atualizante. A terceira dimensão enfatiza o valor de uma vida interior autônoma, com uma consciência de si rica e elevada. O controle sobre as pessoas e as coisas é rejeitado em favor de uma mais profunda e simpática percepção de si e dos outros. A quarta dimensão subjacente valoriza a receptividade às pessoas e à natureza. A inspiração é vista como brotando de uma fonte que nasce fora do eu e a pessoa vive e se desenvolve numa delicada correspondência a essa fonte. A quinta e última dimensão acentua o prazer dos sentidos, a procura do próprio prazer. São valorizados os prazeres simples da vida, um abandono ao momento, uma abertura descontraída à vida. Este estudo é significativo e é um dos primeiros a medir objetivamente as repostas dadas em diferentes culturas à questão sobre qual será o objetivo final da vida. Isso aumentou o nosso conhecimento das repostas dadas. Ajudou igualmente a definir algumas das dimensões fundamentais, nos termos das quais se realizam as opções. Como Morris diz, referindo-se a essas dimensões, ‘é como se as pessoas das diferentes culturas tivessem em comum as cinco tonalidades principais da escala musical em que compõem as diversas melodias’. Contudo, por conta do mencionado, essa pesquisa fora entendida como insatisfatória. ROGERS, 2009, p. 187.

²⁸⁴ ROGERS, Carl R.; SANTOS, Antonio Monteiro dos; BOWEN, Maria Constança Villas-Boas. *Quando fala o coração: a essência da psicoterapia centrada na pessoa*. 2. ed. São Paulo: Vetor, 2004, p. 45.

completamente (*fully functioning person*), utilizando assim todo seu potencial disponível”²⁸⁵. É, então, “um fluxo subjacente de movimento em direção à realização construtiva das possibilidades que lhe são inerentes”²⁸⁶.

Ora, a vida é sempre um processo ativo. A força que existe por trás dela está presente em qualquer ser vivo – animal, planta ou humano. Como resultado dessa força presente na natureza, o desenvolvimento ocorre de forma ininterrupta²⁸⁷.

Ser o que realmente se é implica em um processo constante de **tornar-se humano** ou de **tornar-se pessoa**. Esse processo não é um estado de ser ou um destino, mas uma direção à “vida boa”, ou à consciência de si²⁸⁸. “A direção representada pela ‘vida boa’ é aquela que é escolhida pelo organismo total, quando existe liberdade psicológica para se mover em qualquer direção”²⁸⁹. No processo de **tornar-se**, logo, o ser humano deve ter conhecimento de que:

O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência. O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo [...]. Desse modo, o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é e de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência. Assim, quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas ele é responsável por todos os homens²⁹⁰.

Desde seu estado mais bruto até o estado de saber especializado e complexo, o humano é guiado por essa tendência atualizadora para processar o seu **ser** ao encontro do seu plural: cada momento percebido pelo humano está vinculado à sua formação única e à sua configuração

²⁸⁵ ROGERS; SANTOS; BOWEN, 2004, p. 46.

²⁸⁶ ROGERS, 1983, p. 40.

²⁸⁷ ROGERS, 1983, p. 40.

²⁸⁸ ROGERS, 1983, p. 213.

²⁸⁹ ROGERS, 1983, p. 213.

²⁹⁰ SARTRE, 1970, p. 4-5.

própria, na relação originada pelo contato com seu par²⁹¹.

A necessidade humana de contato com seus pares explica a sua caracterização como ser social, pois “não existe o humano fora do social”²⁹² e “o genético não determina o humano, somente funda o humanizável”²⁹³. Por isso, além de ser uma categorização teórica, a pluralidade traduz o anseio humano basilar de sua tendência atualizante.

Nessa condição de necessária pluralidade, o ser humano encontra-se com os seus semelhantes para encontrar-se a si próprio, numa vontade que “impele um ser humano para o outro, sentimento que me parece ainda mais fundamental do que o instinto sexual ou os sentimentos familiares”²⁹⁴. Segundo Filippo Pizzolato, esse impulso é tão forte que:

[...] é impossível renunciar a essa identidade originária, que faz parte de nossa condição humana, enquanto seres não totalmente predeterminados pela natureza²⁹⁵.

E tal identidade originária impõe que o **ser** do humano seja efetivo apenas “à medida que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se-outro”²⁹⁶.

Dessa relação, em que é possível construir a intersubjetividade, a humanidade do indivíduo é atingida, momento em que alcança a consciência de si. Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si, uma consciência que vem de fora de seu **eu**. Isso significa que, primeiro, essa consciência se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência; e, segundo, com isso, ela suprassumiu o outro, pois não vê o outro como essência alheia a si, mas é a si mesma que vê no seu par²⁹⁷.

Assim, numa verdadeira relação intersubjetiva, o sujeito encontra-se no outro e, retornando a si mesmo, pode chegar a vislumbrar sua realização, hesitante e constrangido, e passar a gostar de si mesmo,

²⁹¹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*: parte I. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1992, p. 35.

²⁹² MATURANA, Humberto. *Biología del fenómeno social*: desde la biología a la psicología. 3. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996, p. 82.

²⁹³ MATURANA, 1996, p. 82.

²⁹⁴ ROGERS, 2006, p. 97.

²⁹⁵ PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *O princípio esquecido*. v. I. São Paulo: Cidade Nova, 2008b, p. 61.

²⁹⁶ HEGEL, 1992, p. 30.

²⁹⁷ HEGEL, 1992, p. 126.

apreciar-se, estar contente consigo mesmo²⁹⁸. O outro, não sendo tratado como diferente e/ou inimigo, não se vê mais dessa forma e, dialeticamente, abandona a imagem hostil que tinha de seu interlocutor. Nessa relação, o indivíduo experimenta uma afeição positiva por si mesmo e aceita-se como é, podendo reiterar o que lhe apraz e modificar o que lhe ofende.

É tal a importância do meio social, que:

[...] nem mesmo o indivíduo aparentemente mais forte e mais independente pode deixar de reconhecer uma dívida para com a comunidade (em suas várias articulações, a começar da família), na qual pode desenvolver sua personalidade²⁹⁹.

Nessa abertura ao diálogo, o ser humano encontra (e espera) identificações e distinções dentro de seu grupo social. Da mesma forma, cria expectativas de afirmação em relação à pessoa que está se tornando, que pode estar balizada em valores autenticamente humanos ou em juízos superficiais e fugazes.

Portanto, tendo em vista a dinâmica de (in)satisfação gerada pela carência estrutural do ser humano, pode-se afirmar que a eleição da pluralidade como condição não é apenas uma escolha epistemológica: é uma situação inexorável à experiência do indivíduo e pressuposto para a formação de sua identidade, pois o impulsiona a manter, com seus pares, uma relação que propicie o seu desenvolvimento enquanto ser humano.

4.4 A CONDIÇÃO HUMANA INTERSUBJETIVA COMO GUIA DA FORMAÇÃO RELACIONAL HUMANA

Todas as atividades mencionadas na seção 4.2 são condicionadas pela socialização do ser humano, mas apenas a ação é a que não se pode imaginar como acontecendo fora do espaço social, já que a pluralidade (ou seja, todos os que vivem e se movem e agem neste mundo) só experimenta o significado das coisas pela possibilidade da comunicação entre os sujeitos e pelo fato de estes serem inteligíveis entre si e consigo mesmos³⁰⁰.

Frente a essa condição, antes de ser uma capacidade, o

²⁹⁸ ROGERS, 2009, p. 103.

²⁹⁹ PIZZOLATO, 2008, p. 118.

³⁰⁰ ARENDT, 2008, p. 12 e 31.

relacionamento com seu semelhante é uma necessidade da condição humana intersubjetiva. Por causa dessa necessidade, existe a possibilidade da formação da identidade humana em qualquer espécie de meio relacional.

A relação que promove a intersubjetividade, de acordo com o explicitado, é aquela em que está presente a compreensão, a genuinidade e a transparência – ou, em termos habermasianos, a racionalidade comunicativa, que comporta o princípio discursivo e as pretensões de sua validade. Já a relação que impede ou distorce a intersubjetividade é carente das qualidades mencionadas, o que implica na presença de tolerância/intolerância³⁰¹, falsidade, interesses obscuros, todos patrocinados pela alienação do ser humano quanto à natureza de si e de seus pares³⁰². Estas relações, então, não podem ser chamadas de intersubjetivas.

Diante disso (inobstante o caráter de reciprocidade que há no significado de relação³⁰³), é imprescindível diferenciar as características da relação que promove a intersubjetividade e as peculiaridades inerentes ao contato humano que subverte a intersubjetividade e a própria subjetividade. Para tanto, classificam-se as relações humanas em **dialética negativa da alteridade** e **dialética positiva da alteridade**³⁰⁴.

4.4.1 Dialética negativa da alteridade: conceito, ilustrações, superação

A dialética negativa da alteridade é uma relação humana impregnada de distorções conceituais e referenciais, em que uma ou ambas as partes relacionais são percebidas como o **outro** (um estranho, que pode ser tratado com indiferença) ou como um **não eu** (um contrário de mim, que pode ser tratado com reservas e /ou agressividade), ou, ainda, como um **objeto**.

³⁰¹ “O respeito é diferente da tolerância, porque a tolerância implica na negação do outro, e o respeito implica em se fazer responsável pelas emoções frente ao outro, sem negá-lo”. MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 38.

³⁰² “A alienação consiste em uma visão parcial [das formas de consciências que correspondem a momentos históricos determinados], a partir de uma forma única, ou de um único momento.” MARCONDES, 2010, p. 233.

³⁰³ “Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade.” BUBER, 2009, p. 56.

³⁰⁴ TOSI, Giuseppe. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, Antonio Maria. *O princípio esquecido*. v. II. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política. Traduções: Durval Cordas, Luciano Menezes Reis. Vargem Grande Paulista, SP: Cidade Nova, 2009, p. 63.

Além disso, existem, na dialética negativa da alteridade, ruídos comunicacionais que se inserem no mundo da vida do sujeito, ofertando, muitas vezes, significados inadequados para a sua realização como ser humano. Dentre essas conotações, aponta-se as destacadas por Jürgen Habermas, denominadas como “patologias do mundo vivido introduzidas sistematicamente”³⁰⁵, que decorrem da invasão dos meios de comunicação, linguísticos ou não, tais como o dinheiro, o poder dele decorrente e a mídia³⁰⁶. Demais ruídos são indicados por outros autores, como Carl Rogers, apontados neste trabalho³⁰⁷.

4.4.1.1 Os ruídos relacionais provocados pela alienação do ser humano como espécie

A distorção da intersubjetividade é observada em diversas áreas do mundo da vida, especificamente quando a racionalidade comunicativa está ausente e estão presentes a racionalidade instrumental ou a racionalidade estratégica.

Como explicado anteriormente, a racionalidade estratégica é caracterizada pelas ações intencionais, que têm por finalidade alcançar a realização de um objetivo preestabelecido³⁰⁸. A racionalidade comunicativa é definida pelas ações que expressam a força unificadora do discurso orientado ao entendimento, assegurando aos falantes, no ato da comunicação, um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantindo assim, simultaneamente, um horizonte no seio do qual todos os interlocutores possam se referir a um só mundo objetivo³⁰⁹.

Fala-se, então, em ação comunicativa quando os atores coordenam entre si os planos de ação por intermédio do entendimento. Na ação estratégica, os seus participantes coordenam suas ações por meio de um exercício recíproco de influência. Aqui, diz-se que a linguagem não é utilizada comunicativamente, mas com uma orientação para as consequências, como uma estratégia para alcançar determinados objetivos³¹⁰.

A racionalidade comunicativa deve, pois, imperar na interação social, que necessita da convivência entre os humanos, guiados por “normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas

³⁰⁵ HABERMAS, 1982, p. 568-569.

³⁰⁶ HABERMAS, 1982, p. 280. Cf. DELAMAR, 2005, p. 84.

³⁰⁷ Não se pretende exaurir a matéria.

³⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 190.

³⁰⁹ HABERMAS, 1996, p. 192.

³¹⁰ HABERMAS, 1996, p. 205.

de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes”³¹¹.

Contudo, como os mecanismos do sistema econômico-financeiro dominam a realidade social atualmente, o Estado e as sociedades ocidentais, desprovidos de suas funções primordiais, impingem-se sistemas estratégicos, representados pela racionalidade instrumental e teleológica, a fim de que, fraca e ineficazmente, sejam resolvidos os seus problemas sociopolíticos.

Segundo Maria Augusta Salin Gonçalves:

[...] na medida em que a racionalidade instrumental da ciência e da técnica penetra nas esferas institucionais da sociedade, transforma as próprias instituições, de tal modo, que as questões referentes às decisões racionais baseadas em valores, ou seja, em necessidades sociais e interesses globais, que se situam no plano da interação, são afastadas do âmbito da reflexão e da discussão. A racionalidade instrumental, na trajetória de ampliação de seu campo de atuação, substituiu de forma crescente o espaço da interação comunicativa que havia anteriormente no âmbito das decisões práticas que diziam respeito à comunidade. Dessa forma, caem por terra as antigas formas ideológicas de legitimação das relações sociais de poder. Com esse tipo de racionalidade, não se questiona se as normas institucionais vigentes são justas ou não, mas somente se são eficazes, isto é, se os meios são adequados aos fins propostos, ficando a questão dos valores éticos e políticos submetida a interesses instrumentais e reduzida à discussão de problemas técnicos³¹².

Assim, como a política se transveste de racionalidade instrumental-teleológica e, desse modo, se transforma em instrumento para os fins estratégicos da economia e do consumo, verifica-se o cerne da insatisfação dos programas sociopolíticos: a aplicação da

³¹¹ HABERMAS, 2009, p. 57.

³¹² GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. *Educação & Sociedade*, ano XX, n. 66, abril de 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v20n66/v20n66a6.pdf>> Acesso em: 8 mar. 2011.

racionalidade estratégica às interações humanas, âmbito do agir humano que comporta essencialmente a racionalidade comunicativa.

Consoante esclarece Jürgen Habermas:

[...] os problemas cientificamente resolvidos da disposição técnica transformam-se em igual medida noutros tantos problemas vitais; pois os controlos científicos dos processos naturais e sociais, numa palavra, as tecnologias, não dispensam os homens do agir. Agora como antes, os conflitos têm de dirimir-se, os interesses, de impor-se, e as interpretações, de encontrar-se, tanto por meio de ações como de negociações ligadas à linguagem quotidiana. Só que estas questões práticas são hoje, em grande medida, determinadas pelo sistema das nossas realizações técnicas³¹³.

A introdução da técnica da ação instrumental no mundo de interação social ocasionou a disfunção da razão do próprio agir comunicativo entre os indivíduos: o discurso não serve mais para o entendimento ou o consenso (razão comunicativa); o discurso é utilizado para alcançar objetivos alheios ao consenso (razão teleológica).

Atentando-se ao núcleo da interação social, a aplicação da racionalidade teleológica no seu meio atinge a condição humana, mais especificamente a pluralidade.

Esse é o pano de fundo da crise do paradigma da vida social, apontado por Alan Touraine como o fator emblemático dessa impotência e como resultado de um longo período de estímulos estatais a verdades instrumentais, balizadas no desenvolvimento do mercado econômico, da tecnologia e das ciências exatas:

Desde pelo menos um terço de século, [...] o mundo ocidental tomou uma dianteira considerável em quase todos os setores da vida industrial e econômica, onde os Estados Unidos alcançaram uma posição cada vez mais dominante. Impôs-se então uma visão econômica da história, conferindo uma importância cada vez maior aos fatores econômicos e tecnológicos da mudança social. A mundialização dos mercados, o

³¹³ HABERMAS, 2009, p. 100.

crescimento das empresas transnacionais, a formação de redes (*networks*) [...] e a nova eficácia de um sistema financeiro, capaz de transmitir as informações em tempo real, a difusão de bens culturais em massa, quase sempre americanos, pela mídia, pela publicidade e pelas próprias empresas, todos estes fatos [...] criaram esta globalização caracterizada [...] por uma rápida ampliação da participação dos intercâmbios internacionais e pela influência de um grande capitalismo, cujos centros de decisão são o mais das vezes americanos³¹⁴.

O esvaziamento da política representa “a destruição da sociedade, ou seja, da visão social da vida social, do conjunto das categorias nas quais estamos vivendo como numa armadura há mais de um século”³¹⁵. Como produto dessa realidade, advêm a destruição dos laços sociais, a solidão, a crise de identidade.

Em tal passo, a estrutura econômica da época contemporânea, impulsionada pelo império da técnica, utiliza-se de uma certa inocência das forças produtivas ou inocência do progresso técnico-científico³¹⁶, cujas motivações desconhecem a importância da racionalidade comunicativa e primam pela ação instrumental e, especialmente, pela ação estratégica, que “proporcionam uma resposta aos problemas centrais da humanidade relativos à convivência social e à história da vida de cada indivíduo”³¹⁷. Sinal característico disso é que:

[...] seus temas são a justiça e a liberdade, o poder e a opressão, a felicidade e a satisfação, a miséria e a morte. As suas categorias são a vitória e a derrota, o amor e o ódio, a redenção e a condenação. A sua lógica ajusta-se à gramática de uma *comunicação distorcida* e à causalidade do destino que exercem os símbolos cindidos e os motivos reprimidos³¹⁸.

Continua Jürgen Habermas afirmando que “a racionalidade dos

³¹⁴ TOURAINE, Alain. *Um novo paradigma*: para compreender o mundo de hoje. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 29-30.

³¹⁵ TOURAINE, 2007, p. 91.

³¹⁶ HABERMAS, 2009, p. 54.

³¹⁷ HABERMAS, 2009, p. 63.

³¹⁸ Grifo do autor. HABERMAS, 2009, p. 63.

jogos linguísticos, religada à acção comunicativa, vê-se confrontada [...] com uma racionalidade das relações fim/meio, que está ligada à acção instrumental e estratégica”³¹⁹.

Esse confronto dá origem ao colapso da forma da legitimação da dominação, em que se esvai a sociedade tradicional com alguma mundividência central³²⁰ e consolida-se a sociedade atual, em que a ordem de propriedade se converte “de *relação política* em *relação de produção*, pois se legitima na racionalidade do mercado, na ideologia da sociedade da troca, e já não numa ordem de dominação legítima.”³²¹

Como a legitimação da dominação pelo capitalismo surge baseada no trabalho social, ela “promete a justiça da equivalência nas relações de troca”³²² e, assim, atinge a reciprocidade, que é categoria da racionalidade comunicativa:

Com a categoria da reciprocidade, também esta ideologia burguesa transforma ainda em base da legitimação um aspecto da acção comunicativa. Mas o princípio da reciprocidade é agora princípio de organização dos próprios processos de produção e reprodução social³²³.

A partir disso, há a dissociação da “autocompreensão da sociedade do sistema de referência da acção comunicativa e dos conceitos de interacção simbolicamente mediada”³²⁴ e a substituição destes por um modelo científico. Por consequência, “a autocompreensão culturalmente determinada de um mundo social da vida é substituída pela autocoisificação dos homens, sob as categorias da acção racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo.”³²⁵

Esse é o resultado da penetração da ideologia de racionalidade não comunicacional na consciência da massa despolitizada da

³¹⁹ HABERMAS, 2009, p. 63-64.

³²⁰ Mito ou religião cujo objetivo é legitimar a dominação.

³²¹ Grifo do autor. Jürgen Habermas frisa que “a superioridade do modo de produção capitalista sobre os anteriores funda-se nas duas coisas seguintes: na instauração de um mecanismo económico que garante a longo prazo a ampliação dos subsistemas de acção racional teleológica, e na criação de uma legitimação económica sob a qual o sistema de dominação pode adaptar-se às novas exigências de racionalidade desses subsistemas progressivos”, HABERMAS, 2009, p. 64.

³²² HABERMAS, 2009, p. 63-64.

³²³ HABERMAS, 2009, p. 63-64.

³²⁴ HABERMAS, 2009, p. 74.

³²⁵ HABERMAS, 2009, p. 74.

população³²⁶. Tal situação ainda é agravada amplamente pela mídia, chamada de indústria da imprensa por Jürgen Habermas, em razão do grau de necessidade de concentração econômica e de sua coordenação técnico-organizatória³²⁷.

Além desses sintomas contemporâneos que atingem a sociedade em sua economia, trabalho e a mídia, é possível verificar outros ruídos relacionais advindos da ausência da racionalidade comunicativa. Dentre tantos, estes ruídos, de igual modo, negam a intersubjetividade e parasitam a consciência da coletividade contemporânea: os mitos culturais, os pré-julgamentos/preconceitos³²⁸, a falsa alteridade surgida com a sociedade do espetáculo e o simulacro da inclusão social por meio da informatização.

Os mitos culturais podem ser designados como símbolos representativos daquilo que seria comum aos indivíduos de todas as épocas ou como referência a situações que todo indivíduo vive e que, além de explicar, auxiliam e promovem as mudanças psíquicas tanto no âmbito individual como no coletivo. Assim, “toda mitologia se torna uma forma de tomada de consciência; um elemento para nos identificar.”³²⁹

Um dos mitos culturais influenciadores das distorções da intersubjetividade é o da natureza humana maléfica, extraído dos dizeres do escritor latino Plauto (séc. III), em sua célebre expressão *Homo Homini Lupus est* (posteriormente proferida por Thomas Hobbes³³⁰), defendido por dogmas religiosos e, também, pelas diversas interpretações da teoria psicanalítica.

Independentemente da qualificação dada à natureza humana (conceito operacional *de per si* ultrapassado nesta pesquisa), a assimilação de seu conteúdo maléfico prejudica sobremaneira a relação

³²⁶ HABERMAS, 2009, p. 74.

³²⁷ HABERMAS, 2003b, p. 219.

³²⁸ ROGERS, 2009, p. 104.

³²⁹ ANDRADE, Solange Ramos de; GOMES, Vinícius Romagnolli Rodrigues. Um retorno aos mitos: Campbell, Eliade e Jung. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR), v. 1, n. 3, 2009.

³³⁰ A teoria constante na obra de Thomas Hobbes fora mal interpretada por muitos teóricos, inclusive Montesquieu e Rousseau, que balizaram suas contestações ao pensamento hobbesiano partindo do pressuposto de que se tratava de uma análise do ser humano primitivo, em momento anterior à civilização, e não, como era o caso, do comportamento humano na ausência de um estado civil, após a sua civilização. Apesar do reconhecimento científico do mal entendido, a ideia de que o ser humano é **naturalmente** maléfico ficou impregnada no imaginário coletivo. Cf. MARTINS NETO, João dos Passos. *Introdução à filosofia política de Thomas Hobbes*. 2. Ed. Florianópolis: Editora da OAB/SC, 2006.

humana.

Da obra de Thomas Hobbes, deu-se destaque ao excerto em que se subentende que a natureza do ser humano é má. Assim, salientaram-se as causas principais supostamente encontradas na natureza humana que levam o homem à guerra são a competição, a desconfiança e a glória, todas nutridas pelos dois constituintes do indivíduo e da sociedade: o desejo e o medo³³¹. A primeira, motivada pelo lucro; a segunda, pela segurança; a terceira, pela reputação, seriam inclinações naturais que, sem um poder para impedi-las, transformariam o **homem em lobo do próprio homem**:

Portanto, tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção³³².

No tocante aos dogmas religiosos, impregnou-se “a nossa cultura com a ideia de que o homem era fundamentalmente pecador e que só por milagre pode ser anulada a sua natureza pecadora”³³³. Esse dogma está diretamente ligado à lenda bíblica do pecado original de Adão e Eva³³⁴.

Já nas interpretações dadas à psicanálise, da mesma maneira que se tratou a obra hobbesiana, conotou-se pessimista à teoria de Sigmund Freud, dando relevo demonstrou que “o *id*, a natureza fundamental e inconsciente” do ser humano, “é constituído em primeiro lugar pelos instintos que, se pudessem se exprimir, levariam ao incesto, ao assassinato e a outros crimes”³³⁵. Apesar de afirmar que o objetivo do humano é a felicidade, pela busca pelo prazer, o que é representado por *Eros*, a teoria freudiana sustenta que, ao lado dessa pulsão de vida, representada por *Eros*, está *Tanatos*, a pulsão de morte:

[...] os homens não são criaturas gentis que

³³¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 109.

³³² HOBBS, 1983, p. 109.

³³³ ROGERS, 2009, p. 104.

³³⁴ PETERSEN, J. Allan. *Como eliminar o stress na família*. Rio de Janeiro: JUPER, 1990, p. 11.

³³⁵ ROGERS, 2009, p. 104.

desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus est.*³³⁶

Diante da enraizada desconfiança trazida por tantos mitos culturais, tais como o citado da natureza maléfica, obstrui-se a construção de um relacionamento fomentador da intersubjetividade, pois tem-se em mente que o ser humano é, naturalmente, irracional, associal, destruidor dos outros e de si próprio³³⁷. É diante de um mundo da vida com tais *imprintings* culturais que são travadas relações carentes de intersubjetividade.

Outro fator de inibição da relação intersubjetiva é a “falta de sinceridade, com exageros defensivos, com mentiras, com ‘fachadas’ que caracterizam a maior parte dos fracassos da comunicação”³³⁸.

A falta de sinceridade é observada nas relações em que uma ou ambas as partes encontram-se em posição estratégica, no afã de obter alguma vantagem (que não a dialética) com o contato interpessoal.

Os exageros defensivos são os mecanismos de defesa, que podem ser definidos como reações de personalidade, por meio dos quais um indivíduo tenta satisfazer as suas necessidades emocionais, a fim de estabelecer harmonia entre forças conflitantes³³⁹. Assim, em vez de enfrentar uma determinada situação real, o indivíduo cria conceitos acerca de determinadas circunstâncias que o desestabilizaram, para imputar a responsabilidade a outrem, ou ignorar a situação ou agir de

³³⁶ FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/11026798/Livro-O-MalEstar-Na-Civilizacao-Sigmund-Freud>> Acesso em: 14 abr. 2011, p. 28-29.

³³⁷ Ressalta-se que não se pretende afirmar categoricamente sobre o caráter comportamental do ser humano. Oferece-se que exista, nas relações humanas, uma postura cética não só à sua bondade, mas, principalmente, em relação à sua maldade.

³³⁸ ROGERS, 2009, p. 389.

³³⁹ SKINNER, B. F. *About behaviorism*. Tradução de Marco Antonio Franciotti. Nova Iorque: Vintage Books, 1974, p. 171.

qualquer outra forma que implique no desvio do enfrentamento do desequilíbrio – o que contempla a utilização de “máscaras” e mentiras e configura o pré-julgamento na relação.

Têm-se, ainda, como ruído na relação, os preconceitos, cujo objetivo é o estabelecimento de uma diferenciação social. Formam-se a partir de um conceito antecipado e sem fundamento razoável e que conduz a um comportamento de julgamento, geralmente negativo, sobre outros indivíduos ou grupos sociais, discriminando-os e segregando-os.

Outro ruído à intersubjetividade é a falsa alteridade gerada pela sociedade do espetáculo, em que as relações interpessoais passaram a ser baseadas no consumo simbólico de imagens³⁴⁰.

A sociedade do espetáculo, representada pelo fácil acesso à vida privada das pessoas, é estabelecida com o advento das grandes tecnologias da sociedade midiática, e culmina em uma grande crise no fundamento da experiência da subjetividade, pois causa a transmutação do indivíduo em “objeto destinado a satisfazer o gosto popular pela visualização de imagens sedutoras, narcotizantes das capacidades reflexivas do ser humano”³⁴¹.

Seu escopo espetacular é transformar o real em representação falsa, ampliando a esfera da alienação e da desapropriação do poder de pensamento crítico da massa social³⁴². Por isso, a crítica mais relevante ao espetáculo é a de ser uma negação visível da vida, segundo o autor³⁴³:

[...] o dispositivo espetacular cria o controle social pela sedução imagética da exposição alheia, suprimindo, todavia, a difícil relação intersubjetiva da alteridade; com efeito, a própria experiência da compreensão da subjetividade da figura do Outro se torna fragmentada a partir do mecanismo espetacular [...]. O ser humano se torna, assim, um simulacro imagético, desprovido de substancialidade e autonomia em sua vida cotidiana, direcionada apenas para o consumo de imagens sedutoras, que suprimiram

³⁴⁰ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 16.

³⁴¹ BITTENCOURT, Renato Nunes. Apareço, logo existo! *Filosofia*. Ano IV. 57. ed., março 2011. ISSN 1809-9238. São Paulo: Escala, 2011, p. 14-21.

³⁴² LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005, p. 37.

³⁴³ DEBORD, 2006, p. 14.

paulatinamente a noção de uma experiência interior inalienável³⁴⁴.

Ao contrário do que se possa pensar, o acesso ao mundo íntimo das pessoas é um aparato midiático que aumenta ainda mais a distância entre os humanos. Segundo Guy Debord, “o espetáculo é materialmente a expressão da separação e do afastamento entre o homem e o homem”³⁴⁵, em que um se coloca na posição de espectador e de julgador, e o outro, na posição de objeto consumível, de “uma espécie de coisa consumível e descartável, cuja serventia maior é a de oferecer entretenimento para a anônima coletividade social, que projeta seus próprios valores particulares nas pessoas”³⁴⁶ expostas pelo espetáculo. Isso porque:

A perda do pudor, em sentido físico, torna-se, então, emblemática de uma tendência mais geral de pôr na vitrina, como objeto de venda, sentimentos, experiências íntimas, problemas pessoais etc. Enfim, o que conta – o mistério da vida, que nessas realidades se expressa – permanece absolutamente invisível, tanto mais que até já se perdeu a percepção de sua existência³⁴⁷.

Além da sociedade do espetáculo, há o simulacro da inclusão social por meio da inclusão digital. Antonio Baggio, explanando sobre os simulacros da realidade existentes na era contemporânea³⁴⁸, explica

³⁴⁴ BITTENCOURT, 2011.

³⁴⁵ DEBORD, 2006, p. 138.

³⁴⁶ BITTENCOURT, 2011.

³⁴⁷ SAVAGNONE, Giuseppe. Fraternidade e comunicação. In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *O princípio esquecido*, v. II. São Paulo: Cidade Nova, 2009, p. 225.

³⁴⁸ Vive-se em uma sociedade em que a liberdade e a igualdade são substituídas pelos produtos ofertados pelo mundo pós-social, quais sejam, a segurança e a paridade: “[...] um número crescente de pessoas que vivem nos países mais desenvolvidos pede mais segurança (em relação à ordem pública, ao emprego, ao futuro) e está disposto a renunciar, em troca, uma parte de sua liberdade. Já a paridade [...] é um simulacro superficial, uma imitação, ligada ao consumismo desenfreado e aos símbolos de *status*, pelo que muitas pessoas vestem as mesmas roupas e usam os mesmos eletrodomésticos, mas diferem profundamente uma das outras nas oportunidades de escolha mais importantes: a possibilidade de estudar, a moradia, o acesso à saúde; a paridade no supérfluo esconde a desigualdade no necessário.” BAGGIO, Antonio Maria (Org.). Fraternidade e reflexão politológica contemporânea. In: *O princípio esquecido*. v. II. São Paulo: Cidade Nova, 2009, p. 14.

tal ruído comunicacional e define, em termos tecnológicos, **rede** como a possibilidade que a tecnologia oferece a qualquer indivíduo de construir:

[...] um conjunto de ligações de relacionamentos virtuais, que ficam totalmente à disposição do sujeito que os constrói; não existe uma relação com a realidade que resiste e se opõe, não existe um verdadeiro relacionamento com o outro – não existe uma alteridade real –, pois, quando o indivíduo se aborrece, ele desliga³⁴⁹.

Isso leva à conclusão de que a rede é uma simples expansão do eu, substituindo de forma ineficiente o relacionamento real³⁵⁰.

Com o desaparecimento da intersubjetividade,

[...] enfraquece-se também a concretude do sujeito, o seu pertencimento a um espaço e a um tempo, a sua historicidade, a sua capacidade de recordar e de se expor a si próprio e aos outros. Sem sua identidade física, o ser humano torna-se anônimo³⁵¹.

Além disso, o indivíduo enxerga os outros da mesma forma – e acaba não encontrando mais o outro (de si), não encontrando mais a si mesmo. Como o espaço público se esvazia emocionalmente, por excesso de informações, de solicitações e de estímulos, o **eu** perde suas referências e sua unidade; o seu **eu** se tornou um conjunto “imbecil”³⁵².

Tais distorções consubstanciam-se em contradições diretamente prejudiciais ao desenvolvimento do próprio indivíduo, que, aberto estruturalmente, necessita de seu próximo para definir sua identidade.

Esse é o resultado da violação de um interesse inerente a uma condição fundamental da existência cultural humana, que é a linguagem. Mais especificamente, resta atingida:

[a] forma da socialização e individualização determinada pela comunicação mediante a linguagem comum. Este interesse estende-se tanto à manutenção de uma intersubjetividade da

³⁴⁹ BAGGIO, 2009, p. 15.

³⁵⁰ BAGGIO, 2009, p. 15.

³⁵¹ SAVAGNONE, 2009, p. 228.

³⁵² LIPOVETSKY, 2005, p. 37.

compreensão como ao estabelecimento de uma comunicação liberta da dominação. A consciência tecnocrática faz desaparecer este interesse prático por detrás do interesse pela ampliação do nosso poder de disposição técnica³⁵³.

Tal violação deve ser pensada, de acordo com Jürgen Habermas, de forma crítica e refletir acerca do “interesse de classes historicamente determinado e trazer à luz o complexo de interesses que como tal caracteriza uma espécie, que a si mesma se constitui”³⁵⁴.

4.4.1.2 Criticidade no combate às contradições: conscientização da condição humana por intermédio do princípio da não contradição e da teoria do espelho humano

A alienação do ser humano como espécie é superada em dois ângulos: no subjetivo e no intersubjetivo.

Sob o prisma subjetivo, a consciência de si e do outro, segundo Jürgen Habermas, caracteriza-se pela liberdade do sujeito, que é ser “dotado da autoridade epistêmica da primeira pessoa, para dizer³⁵⁵ ‘sim’ ou ‘não’”. Mas é preciso atender ainda à segunda condição³⁵⁶. Essa liberdade é o primeiro pressuposto pragmático da discussão. O segundo pressuposto é que “essa autoridade epistêmica seja exercida de acordo com a busca de um acordo racional”, sendo escolhidas somente “soluções que sejam racionalmente aceitáveis para todos os envolvidos e todos os que por elas forem afetados”³⁵⁷ – qual seja, a autonomia discursiva.

É com tal liberdade e autonomia, segundo Jürgen Habermas, que é possível alcançar um pensamento crítico acerca de si e do mundo em que se vive. Eis aqui, então, a primordial importância da criticidade: combater a alienação, que se inicia com o debate sobre juízos sedimentados socialmente, a fim de que seja fomentada a relação intersubjetiva e para que se possa formar um mundo da vida baseado em consensos obtidos de forma consciente da condição humana³⁵⁸. Isso

³⁵³ HABERMAS, 2007, p. 82.

³⁵⁴ HABERMAS, 2007, p. 82.

³⁵⁵ HABERMAS, 2007, p. 15.

³⁵⁶ HABERMAS, 2007, p. 15.

³⁵⁷ HABERMAS, 2007, p. 15.

³⁵⁸ No que tange ao comportamento humano, por exemplo, não que se fixe aqui acerca da hipotética natureza humana bondosa, mas que se permita a dúvida, principalmente em virtude dos estudos humanistas acerca do tema. Abraham Maslow, expoente da Psicologia Humanista

porque as distorções relacionais somente se extinguem quando os indivíduos entendem que o único objetivo nato e eficaz de um relacionamento é compreender e não julgar³⁵⁹.

Quanto à esfera intersubjetiva (que se integra à subjetiva), verifica-se a superação mencionada na consciência de que “o recurso ao outro é indispensável à constituição de um mundo”, de modo que “é necessário à constituição do próprio eu”³⁶⁰. Assim, é possível sentir que o semelhante não é apenas um **não eu**, mas participa do conjunto de consciências assentadas umas sobre as outras, em uma relação recíproca de seu ser. Transcende-se a perspectiva do mero conhecimento como medida do ser como **algo** e deve-se conceber “a possibilidade de haver um ser-Para-outro que não seja redutível finalmente a um ser-objeto”³⁶¹.

Tem-se, como exemplo, a metáfora hegeliana da “dialética do senhor e do escravo” (*Herr-Knecht*), em que se traça o processo de constituição da identidade da consciência em sua luta pelo reconhecimento da outra consciência:

Inicialmente uma consciência visa a submeter a outra, ao apreendê-la com objeto. Porém, precisa ser reconhecida pela outra, ou seja, precisa considerá-la como sujeito. Assim, a outra consciência é ao mesmo tempo sujeito e objeto. “Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo” (§186). “Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro [...] a relação das duas consciências-de-si determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte” (§187)³⁶².

A superação da visão do **outro** como **objeto** é alcançada somente

ao lado de Carl Rogers, por exemplo, defende que as emoções antissociais (a hostilidade, a inveja, etc) resultam da frustração dos impulsos mais profundos do amor, da segurança e da posse. Ashley Montagu, por sua vez, sustenta que a cooperação, mais do que a competição, é a lei fundamental da vida humana, assim como também afirmam Humberto Maturana e Fritjof Capra. E Carl Rogers evidencia que os sentimentos ferozes e associativos não são nem os mais profundos nem os mais fortes do indivíduo e que o núcleo da personalidade humana é o próprio organismo, que é essencialmente autopreservador e social (ROGERS, 2009, p. 105).

³⁵⁹ ROGERS, 2009, p. 389-390.

³⁶⁰ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, p. 303.

³⁶¹ SARTRE, 1997, p. 309.

³⁶² MARCONDES, 2010, p. 228.

com a consideração de que a relação do **eu** com o meu par é, além de condição fundamental, constitutiva e recíproca, uma vinculação de **ser a ser**, e não de **conhecimento a conhecimento** – noção da qual se extrai que **o ser encerra em seu ser o ser de outro**³⁶³.

Nesse compasso, diz o autor que:

[...] o homem que se alcança diretamente pelo *cogito*³⁶⁴ descobre também todos os outros, e descobre-os como sendo a própria condição de sua existência. Ele se dá conta de que só pode ser alguma coisa (no sentido em que se diz que alguém é espirituoso, ou é mau ou é ciumento) se os outros o reconhecerem como tal. Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro. O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade [...], simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros³⁶⁵.

Com relação aos preconceitos e aos mecanismos de defesa, a abordagem empática conduz regular e rapidamente à descoberta da verdade, a uma apreciação realista das barreiras objetivas à comunicação, o que acarreta o abandono do espírito de defesa por uma das partes, leva a um abandono desse mesmo espírito pela outra parte, e a verdade é abordada mais de perto. Carl Rogers professa que:

Esse processo leva gradualmente a uma compreensão recíproca. A comunicação mútua tende a inclinar-se para a solução dos problemas, em vez de ser dirigida para o ataque de pessoas ou

³⁶³ SARTRE, 1997, p. 319.

³⁶⁴ O cogito sartreano não representa um “atestado de existência” do ponto de vista do conhecimento, conforme os ensinamentos de Kant, mas de uma perspectiva de **vivência**. “Descartes não provou sua própria existência. Porque, de fato, eu sempre soube que existo, jamais deixei de praticar o cogito.” SARTRE, 1997, p. 324.

³⁶⁵ SARTRE, 1970, p. 11-12.

de grupos. Ela conduz a uma situação na qual vejo como o problema surge aos outros, e como se me aparece, e os outros veem como ele aparece a mim e como aparece a eles³⁶⁶.

No que diz respeito ao simulacro da inclusão social e à sociedade do espetáculo, vê-se que a aparência de tal realidade e sua essência se conflitam e revelam que seus frutos não correspondem à carência humana, cuja satisfação é ansiada pelo ser humano. Perante a falta de tal correspondência, portanto, inexistente realidade – só há ilusão.

Manter o pressuposto de que o caráter do seu semelhante é maléfico, tende a torná-lo um outro ou um não eu, e prestar-lhe um sentido utilitarista torna-o um objeto.

Com isso, as distorções da intersubjetividade originam-se, basicamente, na alienação humana acerca da própria espécie, a qual trata o **outro** como objeto. Não obstante a estratégia contida em tal conduta seja defensiva ou de utilidade, a falta de consciência do **ser do outro** implica na carência de consciência de si mesmo:

A única coisa importante é que, para cada um dos dois homens, o outro aconteça como este outro determinado; que cada um dos dois se torne consciente do outro de tal forma que precisamente por isso assuma para com ele um comportamento, que não o considere e não o trate como seu objeto, mas como seu parceiro num acontecimento da vida, mesmo que seja apenas uma luta de boxe³⁶⁷.

Ora, a coisificação do ser humano implica em prejuízos ao próprio indivíduo, pois “o estranhamento do homem diante da natureza e à sua própria natureza revela-se, sobretudo, através de uma potência destruidora incomensurável”³⁶⁸.

Atenta-se que o humano possui um dever para consigo mesmo: alcançar a sua realização³⁶⁹, efetivada nas relações com seus

³⁶⁶ ROGERS, 2009, p. 389-390.

³⁶⁷ BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 138.

³⁶⁸ CEPPAS, Filipe. Natureza, animalidade e aprendizagem filosófica. *Filosofia*. Ano IV, 57. ed., março 2011. ISSN 1809-9238. São Paulo: Escala, 2011.

³⁶⁹ “A tendência à realização existente no organismo é básica para a motivação [...]. Quer o estímulo provenha de dentro ou de fora, quer o ambiente seja favorável ou desfavorável, os comportamentos de um organismo serão dirigidos no sentido de ele manter-se, crescer e reproduzir-se [...]. O fato mais impressionante sobre o ser humano individual parece ser a tendência direcional em direção da integridade, da realização das potencialidades. Não achei

semelhantes³⁷⁰. Nesse compasso, mais do que uma proteção à integridade social, deve-se primar pelo tão mencionado princípio de sobrevivência, o qual, como se deduz, subdivide-se em autossobrevivência e sobrevivência do outro.

O princípio de sobrevivência é entendido por Hannah Arendt como o **princípio da não contradição**, cuja obediência “é necessária para a tranquilidade do espírito, a harmonia imperturbável do dois-em-um”. Sobre isso, Hannah Arendt explica que:

[...] pelo princípio da não contradição – não se contradiga, permaneça amigo de si mesmo: “Todos os sentimentos de amizade na relação com os outros são uma extensão dos sentimentos de amizade que uma pessoa tem na relação consigo mesma”. Quando o desejo não se submete às ordens da razão, o resultado, em Aristóteles, é o “homem-vil”, que se contradiz e está em “desacordo consigo mesmo” (*diapherein*). “Os homens maus esquivam-se à própria vida, destruindo a si mesmos”, incapazes de suportar a própria companhia, ou “buscam companhia de outras pessoas com quem possam passar seus dias; mas evitam a própria companhia. Pois quando estão sozinhos lembram-se de muitos acontecimentos que causam desassossego (...) mas enquanto estão com outros, podem esquecer (...). Não têm nenhuma amizade por si mesmos (...) sua alma é dividida por forças contrárias (...) uma parte arrasta-os para um lado, a outra, para outro, como que quisessem esquarterar o indivíduo³⁷¹”.

Martin Buber, por sua vez, expõe o princípio da contradição da seguinte forma:

psicoterapia nem experiência de grupo eficiente quando tentei criar num indivíduo algo que nele não existia; mas descobri que, se puder propiciar as condições necessárias ao crescimento, essa tendência direcional positiva produzirá então resultados construtivos.” ROGERS, Carl R. *Sobre o poder pessoal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 267, 269, 270-271.

³⁷⁰ “[...] Os seres não existem de per si, mas somente em suas relações recíprocas.” SAVAGNONE, 2009, p. 225.

³⁷¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 323.

Quando o homem não põe à prova, no mundo, o *a priori* da relação, efetivando e atualizando o Tu inato no Tu que ele encontra, então ele se introverte. Ele se manifesta ao contato com o Eu não natural, impossível objeto, isto é, ele se desvela ali onde não há lugar para a revelação. Assim, instaura-se um confronto consigo mesmo que não pode ser relação, presença, reciprocidade fecunda, mas somente autocontradição. O homem pode tentar interpretá-la como uma relação [...]; ele deverá sem cessar descobrir a falsidade desta interpretação. Aqui se situa o limite da vida. Aqui, algo irrealizado refugia-se numa aparência demente de realização; por ora ele tateia, de outro lado para o outro, nos labirintos, onde se perde cada vez mais³⁷².

O princípio da não contradição, portanto, remete à proteção e ao respeito dos outros assim como de si mesmo; não apenas por uma questão de política, mas por fatores individuais. O **outro** deve ser reconhecido como ser humano e receber um tratamento transparente e ético, porque dele depende a realização do **eu**. Nessa relação de abertura, em que se caracteriza a intersubjetividade, tem-se o verdadeiro sistema social. É nele o espaço de aceitação mútua dinâmica.

Ora, do exposto, deduz-se que o **outro** é o reflexo do **eu** e, durante uma relação intersubjetiva, o próprio sujeito pode desencadear em si o processo de identificação de distinção por meditações sistemáticas, acompanhadas de conversas significativas. Estar com a atenção voltada para os sentimentos e intenções do ser humano facilita o processo de encontro consigo próprio. É aqui que se apresenta a **teoria do espelho**, comparando-se a interação relacional da seguinte forma: “para uma pessoa se pentear, um espelho ajuda; para uma pessoa se conhecer melhor, um espelho humano é a melhor ajuda”³⁷³.

A dialética negativa da alteridade é superada com a promoção da dialética da intersubjetividade, na qual o outro não seja reconhecido como um inimigo, ou seja, simplesmente como um não eu; mas como um **outro eu**, alcançando-se, assim, o reconhecimento comum de pertença da espécie humana³⁷⁴.

³⁷² BUBER, 2009, p. 97.

³⁷³ AMATUZZI, Mauro Martins. *Rogers: ética humanista e psicoterapia*. Campinas: Alínea, 2010, p. 63.

³⁷⁴ PIZZOLATO, 2008, p. 63.

4.4.2 Dialética positiva da alteridade: definição, pressupostos, identificações

Na dialética positiva da alteridade, verificam-se a genuinidade, a consideração positiva incondicional e a compreensão empática. A partir de uma relação humana isenta de distorções, portanto, há a abertura para a construção de uma identidade encaminhada pela tendência atualizadora do ser humano:

A identidade é construída na relação dialética entre subjetividade e alteridade. Essa relação pode ser meramente negativa: o outro é visto como um não eu, o diferente de mim. Se a alteridade permanecer nesse nível, o outro se tornará o inimigo, o adversário, aquele que me é hostil e do qual devo desconfiar. A dialética entre subjetividade e alteridade não pode ser suprimida, porque é parte constitutiva da construção da nossa identidade; mas tal dialética não significa que o outro deva ser visto necessariamente como inimigo, desconhecendo a condição humana em que todos estamos³⁷⁵.

Inobstante a afirmação hegeliana de que a **consciência de si** é formada de seu confronto com a **consciência do outro**, em um movimento de resistência e de imposição, é necessário afirmar que, perante o panorama descrito, a estruturação consciente da identidade parece ser mais sólida, integrada e plena quando há cooperação entre os indivíduos.

A inovação paradigmática da relação **ser-ser** (contraposta ao paradigma **ser-objeto** ou **conhecimento-conhecimento**) é esclarecida por Carl Rogers. Rechaçando o fator “resistência”, defendido por Hegel no encontro das consciências, o verdadeiro desenvolvimento do potencial humano é alcançado por intermédio das relações em que estejam articuladas a genuinidade, a consideração positiva incondicional e a compreensão empática³⁷⁶.

A genuinidade é personificada quando se é honesto, real, autêntico e transparente, o que se coaduna com as três pretensões de

³⁷⁵ PIZZOLATO, 2008, p. 61.

³⁷⁶ ROGERS; SANTOS; BOWEN, 2004, p. 50.

validade (regras do plano lógico-semântico) apontadas na ética do discurso defendida por Jürgen Habermas.

A consideração positiva condicional consiste em um profundo respeito pelo outro, aceitando-o sem nenhuma condição ou conceito anterior. Isso significa, por exemplo, que é inadequado o julgamento do outro com base em diferenças, pois, assim, impede-se a união com o outro e a criação da intersubjetividade³⁷⁷. A compreensão empática é a disposição que origina a observação de que o ser e o outro não possuem interesses distintos, pois ambos se percebem com iguais anseios³⁷⁸.

É a partir de uma relação de empática, genuína e de aceitação (ao contrário da relação de oposição de consciência), superando-se a visão do semelhante como **não eu, outro ou objeto**, que há a construção da intersubjetividade necessária à satisfação da condição humana.

As condições para a tal abertura relacional e, por consequência, para a existência da intersubjetividade e construção da subjetividade do projeto habermasiano, são as regras do princípio discursivo e as pretensões de validade discursiva.

Conforme mencionado anteriormente, os aspectos processuais do princípio do discurso são: (a) todos podem participar de discursos; (b) todos podem problematizar qualquer asserção; (c) todos podem introduzir qualquer asserção no discurso; (d) todos podem manifestar suas atitudes, desejos e necessidades; (e) todos podem exercer os direitos acima.

E as pretensões de validade são: (a) a compreensão dos conteúdos transmissíveis; (b) a veracidade do que é transmitido; (c) que o locutor tinha razões válidas para praticar o ato linguístico, ou seja, agir de acordo com normas que lhe pareciam justificadas.

Fomentando a importância de tais pressupostos e em correspondência à teoria discursiva, Antonio Baggio elenca condições específicas em que se dá a abertura do ser humano para uma relação intersubjetiva, as quais, além de precederem a formação da identidade do indivíduo, também propiciam “o reconhecimento universal da validade de um pensamento no espaço público”³⁷⁹. Para tanto, o autor estrutura quatro fatores imprescindíveis:

a) renúncia a qualquer forma de comunicação estratégica: a comunicação que objetive utilizar o interlocutor, de forma a persuadi-lo,

³⁷⁷ ROGERS; SANTOS; BOWEN, 2004, p. 51.

³⁷⁸ ROGERS; SANTOS; BOWEN, 2004, p. 54.

³⁷⁹ BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *A inteligência fraterna*. In: *O princípio esquecido*. v. II. São Paulo: Cidade Nova, 2009b, p. 102.

subestimando a sua capacidade de decisão;

b) abandono à formalidade discursiva, caracterizada pelo debate conflitual, pois “a relação dialógica não tem como finalidade o prevailecimento de um dos interlocutores, mas a determinação de um conteúdo de verdade compartilhada; e isso influi fortemente na estrutura da argumentação”³⁸⁰;

c) todo interlocutor deve ver em sua cultura suas peculiaridades frente às das outras e suas semelhanças, comparadas a aquelas. Isso somente ocorrerá se o comunicante for capaz de “esvaziar-se de si” –

[o] que não consiste na simples espera de que o outro acabe de expor seus argumentos para então replicar, mas requer o silenciar autêntico, a capacidade de “deixar espaço” para o outro, consiste, portanto, em criar o “espaço interior compartilhado” dentro do que é possível pôr em prática a deliberação intersubjetiva³⁸¹;

d) os indivíduos que se relacionam devem partir da consideração concreta pelo sujeito universal – a humanidade. Isso porque:

[...] a referência ao sujeito real “humanidade” é imprescindível, justamente porque tal sujeito existe e, em seu âmago, interpreta esses princípios de maneira diferente. Não nos podemos referir apenas abstratamente á humanidade, eliminando, pelo procedimento abstrativo, as diferenças que a compõem; nem podemos pensar que o universal humano seja alcançado mediante a generalização de uma peculiaridade, ou seja, impondo a todos a identidade generalizante e hegemônica do grupo. A humanidade deve ser encontrada e tocada, pelo fato de que o sujeito-humanidade existe unitariamente em suas diferenças, e só o encontro ético-existencial (com o outro ser humano, enquanto sujeito concreto) previne as formas ideológicas em que podem degenerar os processos de abstração e de aplicação dos princípios

³⁸⁰ BAGGIO, 2009b, p. 102.

³⁸¹ BAGGIO, 2009b, p. 102.

universas. Dessa forma, a universalidade não é negada, mas alcançada por um caminho diferente do da racionalidade abstrativa, percorrendo as formas relacionais do ser humano concreto³⁸².

Por excelência, a relação comunicacional dá-se por meio da comunicação, especificamente pelo diálogo. Segundo Émile Benveniste, a consciência de si é possível somente se experimentada por contraste, já que o emprego do **eu** é verificado quando este se dirige a alguém, que será um **tu**³⁸³. Tal condição dialógica é constitutiva da **pessoa**, pois implica em reciprocidade: “que eu me torne **tu** na alocação daquele que por sua vez se designa **eu**”³⁸⁴. Nesse compasso, “a polaridade das pessoas é na linguagem a condição fundamental, cujo processo de comunicação, de que partimos, é apenas uma consequência totalmente pragmática”³⁸⁵.

Da correlação de subjetividade, portanto, tem-se a intersubjetividade por meio da comunicação:

Ao par eu/tu pertence particularmente uma correlação especial, a que chamaremos, na falta de uma expressão melhor, **correlação de subjetividade**. O que diferencia “eu” de “tu” é, em primeiro lugar, o fato de ser, no caso de “eu” **interior** ao enunciado e **exterior** a “tu”, mas exterior de maneira que não suprime a realidade humana do diálogo³⁸⁶.

É a comunicação por meio do diálogo, portanto, que possibilita o entendimento mútuo e, por conseguinte, a validade de um determinado discurso, tendo em vista que é a linguagem que intermedia toda relação significativa entre os humanos e o mundo.

Diante disso, quebra-se o paradigma da subjetividade autorreflexiva e abrem-se as portas para uma atuação voltada às relações intersubjetivas, com o objetivo de consenso entre os sujeitos em seu

³⁸² BAGGIO, 2009b, p. 102.

³⁸³ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. 2. ed., v. I. Campinas: Pontes, 1988, p. 286.

³⁸⁴ BENVENISTE, 1988, p. 286.

³⁸⁵ BENVENISTE, 1988, p. 286.

³⁸⁶ BENVENISTE, 1988, p. 255.

contexto específico, o que foi definido por Jürgen Habermas como o interesse ou a motivação necessária para o relacionamento entre sujeitos:

O trabalho de desconstrução [da subjetividade], por mais entusiasta que seja, só pode ter consequências definíveis quando o paradigma da consciência de si, da autorreferência de um sujeito que conhece e age isoladamente é substituído por outro, pelo paradigma da intercompreensão, isto é, da relação intersubjetiva dos indivíduos, que socializados através da comunicação, se reconhecem mutuamente³⁸⁷.

Conforme explicitado no capítulo anterior, a teoria habermasiana parte do pressuposto de que o ser humano não é fechado em si, mas que se forma relacionalmente, pois interage incessantemente com seus pares no mundo da vida, pretendendo que suas verdades sejam reconhecidas intersubjetivamente:

Essa racionalidade comunicativa exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo³⁸⁸.

É por meio da análise da teoria comunicativa que se obtém o sentido e a validade da comunicação estabelecida entre os humanos, pois é por meio do diálogo que o indivíduo visa o entendimento sobre algo determinado, inclusive sobre si mesmo. De acordo com Jürgen Habermas, a meta do interlocutor é que seu ouvinte aceite como válido o que foi dito, o que dependerá de as razões expostas, num contexto específico, apresentarem a validade do pronunciado³⁸⁹. E tal validade somente ocorrerá se a comunicação entre os indivíduos não sofrer nenhum tipo de distorção ou mecanismos manipuladores.

Para tanto, faz-se necessária uma postura crítica diante da

³⁸⁷ HABERMAS, 1990, p. 288.

³⁸⁸ HABERMAS, 2004, p.107

³⁸⁹ HABERMAS, 2004, p.109.

racionalidade de ação no seio social, de modo a identificar os ruídos existentes na dialética negativa da alteridade e que impedem a intersubjetividade.

4.5 A COMUNICAÇÃO COMO ESPAÇO DE ALTERIDADE E FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: O DIÁLOGO QUE IMPORTA AO SER HUMANO E À SUA PLURALIDADE

Frente ao explanado, resta visível a importância do discurso como uma forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito, e não como um modo de persuasão dos outros.

Nesse compasso, a teoria da intersubjetividade promovida pela ética do discurso é, portanto:

[...] uma tentativa de provar a plausibilidade da ideia de que uma pessoa que se socializou numa determinada língua e numa determinada forma de vida cultural não pode senão dedicar-se a certas práticas comunicativas, acedendo assim tacitamente a certos pressupostos pragmáticos presumivelmente gerais³⁹⁰.

Para a reconstrução do conteúdo desses pressupostos apreendidos culturalmente (o que incluem os ruídos relacionais mencionados, bem como qualquer outra forma de manifestação da cultura, como a normatividade jurídica), os sujeitos devem interagir em um meio em que seja possível a discussão sobre eles³⁹¹, considerando que “o indivíduo precisa recobrar a consciência de sua individualidade e de sua liberdade”³⁹².

Em um meio favorável à intersubjetividade e ao debate sobre os *imprintings* culturais, há, entre os indivíduos, um reconhecimento da própria consciência e um reconhecimento recíproco. Desse modo, além de observarem a possibilidade de transformar o contexto em que vivem, os indivíduos vislumbram que “a identidade do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento”³⁹³.

³⁹⁰ HABERMAS, 2010b, p. 09.

³⁹¹ HABERMAS, 2007, p. 20.

³⁹² HABERMAS, 2010b, p. 09.

³⁹³ HABERMAS, 2009, p. 19.

Dessa forma, a pessoa que “se torna consciente de si mesma ‘tem a si própria como tarefa’, que [lhe] é imposta, mesmo que a tenha escolhido conscientemente”³⁹⁴. Por conseguinte,

Toda a atenção se destina sobretudo à estrutura do poder ser si mesmo, ou seja, à forma de uma auto-reflexão ética e a uma escolha de si mesmo, determinada pelo interesse infundável em que o projeto de vida tenha êxito. De maneira autocrítica, o indivíduo apropria-se de seu passado histórico, efetivamente encontrado e concretamente rememorado, tendo em vista as possibilidades de ações futuras. Somente assim ele faz de si uma pessoa insubstituível e um indivíduo inconfundível³⁹⁵.

Tanto a liberdade comunicativa, balizada pelo menor número de ruídos comunicacionais possível, quanto a busca pelo consenso, pautada pela despersonalização dos argumentos, são essenciais à existência de uma relação intersubjetiva³⁹⁶, assim como são imprescindíveis à ética do discurso e, igualmente, à política habermasiana, eis que atendem aos requisitos procedimentais de legitimação discursiva das instituições democráticas.

Por outro prisma, da mesma forma, é possível concluir que a teoria democrática deliberativa de Jürgen Habermas, ao pautar como pressupostos procedimentais a autoconsciência do indivíduo, ramificada em liberdade e busca pelo consenso, fomenta a intersubjetividade - promotora da individualização do sujeito pela socialização - e, conseqüentemente, propicia ao ser humano um espaço público favorável ao seu desenvolvimento.

³⁹⁴ HABERMAS, 2010b, p. 10.

³⁹⁵ É nesse compasso que o ser humano “arrepende-se dos aspectos condenáveis de sua vida pregressa e decide continuar agindo do modo em que ele consegue se reconhecer novamente sem se envergonhar”. Após tal arrependimento, o indivíduo está apto a articular uma “autocompreensão da pessoa que ele gostaria que os outros conhecessem e reconhecessem nele”. HABERMAS, 2010b, p. 10.

³⁹⁶ “Esta última condição reflete o sublime vínculo social: uma vez que encetamos uma práxis argumentativa, deixamo-nos enredar, por assim dizer, num vínculo social que se preserva entre os participantes mesmo quanto eles se dividem na competição da busca do melhor argumento.” HABERMAS, 2007, p. 16.

5 CONCLUSÃO

*Hoje em dia, a publicidade tem a seu cargo o dicionário da linguagem universal.
Se ela, a publicidade, fosse Pinóquio, seu nariz daria várias voltas ao mundo.
“Busque a verdade”:
a verdade está na cerveja Heineken.
“Você deve apreciar a autenticidade em todas as suas formas”:
a autenticidade fumega nos cigarros Winston.
Os tênis Converse são solidários
e a nova câmara fotográfica da Canon se chama Rebelde:
“Para que você mostre do que é capaz.
No novo universo da computação, a empresa Oracle proclama a revolução:
“A revolução está em nosso destino”.
A Microsoft convida ao heroísmo:
“Podemos ser heróis”.
A Apple propõe a liberdade:
“Pense diferente”.*

*Comendo hambúrgueres Burger King, você pode manifestar o seu inconformismo:
“Às vezes é preciso rasgar as regras”.
Contra a inibição, Kodak, que “fotografa sem limites”.
A resposta está nos cartões de crédito Diner’s:
“a resposta correta em qualquer idioma”.
Os cartões Visa afirmam a personalidade:
“Eu posso”.
Os automóveis Rover permitem que “você expresse sua potência”,
e a empresa Ford gostaria que “a vida estivesse tão bem-feita” quanto seu último modelo.
Não há melhor amiga da natureza do que a empresa petrolífera Shell:
“Nossa prioridade é a proteção do meio ambiente”.
Os perfumes Givenchy dão eternidade;
os perfumes Dior, evasão;
os lenços Hermès, sonhos e lendas.
Quem não sabe que a chispa da vida se acende para quem bebe Coca-Cola?
Se você quer saber, fotocópias Xerox, “para compartilhar o conhecimento”.
Contra a dúvida, os desodorantes Gillette:
“Para você se sentir seguro de si mesmo”³⁹⁷.*

As reflexões apresentadas neste trabalho objetivaram investigar se o modelo de democracia teorizado por Jürgen Habermas, denominado de política procedimentalista, seria favorável ao desenvolvimento do sujeito, sob a perspectiva da condição humana.

No trilhar da pesquisa ao objetivo geral proposto, delineou-se uma visão panorâmica das principais teorias democráticas presentes na sociedade ocidental a partir da consolidação do Estado de Direito. Desse breve esboço histórico e político, extrai-se que o termo democracia

³⁹⁷ GALEANO, Eduardo, 2010, p. 47.

possui acepção aberta, não obstante a referência e a reivindicação datadas de milênios. Contudo, de sua vaga expressão é possível deduzir a tentativa de se assegurar a liberdade e a igualdade entre os sujeitos de um determinado grupo social. A vagueza de definição do termo, nesse compasso, mostrou-se conveniente aos modos de exercício do poder vinculados aos discursos sociopolíticos dominantes expostos, que integram os valores do igual e do livre para justificar seu comportamento e suas metas nem sempre declaradas.

Do explanado, observou-se que os meandros políticos democráticos de gerência do poder contam com discursos que variam conforme o momento histórico e as reivindicações dos membros da sociedade, como foi o caso da exclusão social originada pelo uso do critério da propriedade e do gênero para a escolha dos representantes do povo. Satisfazendo a reivindicação social de forma temporária, sedimenta-se a titularidade efetiva do poder com a manutenção ardilosa da seleção elitista para a gerência da coisa pública.

Em que pese tal manipulação das instituições estatais para a sedimentação de uma configuração sociopolítica de conveniência, verifica-se que a sua base de justificação fortalece-se, sobremaneira, com a aceitação dos sujeitos atingidos com os efeitos do discurso político. Obtém-se, assim, o consenso entre os participantes de um dado mundo da vida; por consequência, tem-se a verdade compartilhada de determinado grupo social, ratificando a forma com a qual é conduzida a coisa pública.

Essa noção pragmática da democracia foi decisiva para Jürgen Habermas na elaboração da política procedimentalista. Ciente das carências do termo, o marco teórico aqui estudado pautou-se não no conteúdo da forma política da democracia, mas sim em sua estrutura, o que explica a nomenclatura de sua teoria.

Na configuração de seu modelo político, Jürgen Habermas, utilizando metaconceitos que ele próprio elaborara e englobara em seu sistema teórico, construiu uma hipótese democrática baseada na formação discursiva de opinião e de vontade. Isso se deve ao fato de que, segundo seus ensinamentos, há, inicialmente, a configuração de um núcleo social e somente após se observa a configuração de um Estado e de um Direito, os quais devem guarnecer a convivência social. Nessa sequência, a democracia, antes de tudo, revela-se em um formato de socialização e convivência, em que se define, especialmente, qual a movimentação e o exercício do poder político dentro da sociedade, a partir do mundo da vida compartilhado formado por seus membros, que fornecem, consciente ou levianamente, os valores-guia do convívio

entre eles.

O mundo da vida compartilhado, ou objetivo, conforme explanado, é edificado pelas tradições, instituições e identidades, criadas a partir dos processos de socialização, e define um contexto fenomenológico vivido intersubjetivamente pelos sujeitos.

É no convívio entre os indivíduos pertencentes a um mesmo grupo social que se faz possível, considerando que todos os participantes são titulares e capazes de juízos de valor, o autoentendimento e, por conseguinte, a formação estrutural de um Estado que, por intermédio do Direito, satisfaça os interesses da sociedade – ditados pelo consenso havido entre seus membros.

Nesses termos, os processos comunicativos de formação democrática da opinião e da vontade representam a origem e a chancela para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculados ao Direito. E isso é feito a partir do poder comunicativo existente na sociedade civil, o qual define os valores existentes no bojo social, unido ao poder administrativo, poder instrumental titularizado pelo Estado.

Pretendendo tutelar juridicamente os bens valorizados convencionalmente, a sociedade, a partir do poder comunicativo, influencia o poder administrativo e gera o poder político, que, por conseguinte, dará origem ao Direito, especialmente aos direitos fundamentais. Para o projeto habermasiano, então, os direitos fundamentais devem proporcionar condições sociais, técnicas e ecológicas de vida, e devem retroagir entre si pela comunicação dos sujeitos, a fim de que possam ser, em seu conjunto, efetivados.

Assim, em razão do dinamismo político-social, e tendo em vista que o poder administrativo modifica sua composição durante o tempo, o Estado deve ser retroalimentado por meio de instituições democráticas de formação discursiva, pelos consensos alcançados no debate entre os membros da sociedade, a qual é a causa e o objetivo do aparelho estatal.

Aí, sedia-se a legitimidade das instituições estatais: o poder comunicativo, gerado a partir do consenso social, proporciona a gênese legitimista às formatações do Estado e do Direito.

O exercício do poder comunicativo e das comunicações havidas dentro da sociedade, para tanto, devem balizar-se em uma postura específica de debate, a qual Jürgen Habermas denominou de ética do discurso.

A ética discursiva habermasiana estabelece que é viável a comunicação entre os participantes de um debate somente se estes fizerem presentes o princípio do discurso e as pretensões de validade

discursivas. O princípio discursivo, conforme mencionado, surge do interesse à comunicação sem coações e determina a validade de padrões de conduta às quais todos os possíveis atingidos podem dar o seu assentimento. As pretensões de validade, por sua vez, regras do plano lógico-semântico, representam a verossimilhança das assertivas, a retidão dos comportamentos e a veracidade no tocante à manifestação de suas vivências individuais.

Tanto o princípio discursivo quanto as pretensões de validade são permeados pela racionalidade comunicativa, que é o interesse à comunicação sem coações e que norteia tanto o comportamento individual quanto o coletivo.

Todavia, existindo ou não a comunicação, subsiste tal poder de criação de referências no meio social, e que, como visto, é capaz de gerar a legitimidade ou a violência - que, no pensamento habermasiano, consubstancia-se com a imposição de padrões de comportamento carentes de formação consensual.

Segundo Jürgen Habermas, a ausência da comunicação, na esfera pública, culmina em patologias sociais causadas, principalmente, pela hegemonia do poder econômico (impregnado de racionalidade teleológica, seja instrumental e/ou estratégica) e da mídia.

O marco teórico alerta que, atualmente, os meios de socialização estão desgastados em virtude da utilização dos espaços, que seriam da racionalidade comunicativa, como os mecanismos de dominação pela economia e pelo poder estatal – tudo com o fito de legitimar a ideologia de coordenação de comportamento dos sujeitos.

Isso é explicado pela suscetibilidade do sistema social ao sistema econômico (este, hoje, independente), que dá vazão à dominação apolítica de classe. Dessa maneira, a despolitização das massas é legitimada pela consciência tecnocrática: uma ideologia estruturada em privilégios de oportunidades imediatas da vida, acessíveis por intermédio do progresso técnico-científico.

Além da dependência humana da tecnologia, professada pela teoria habermasiana, o sistema econômico, ainda, mantém a sua dominação ideológica sobre os indivíduos, por meio de reiteradas mensagens midiáticas acerca de falsas necessidades. O indivíduo deixa de ser a fonte informativa de quais necessidades deverão ser satisfeitas pela produção do sistema econômico: é o sistema econômico que, então, sugere massivamente quais carências humanas deverão ser supridas. Para tanto, o sistema intenta promover a solução às problemáticas centrais do ser humano tangentes à convivência social e à história da vida de cada sujeito. É por isso que tematiza a liberdade, o poder, a

justiça, a opressão, a satisfação e a felicidade.

Neste estudo, tais patologias sociais foram unidas a outras distorções comunicativas e, em seu conjunto, foram denominadas de **ruídos comunicacionais** e/ou **ruídos relacionais**.

Os ruídos relacionais, que caracterizam a dialética negativa da alteridade, advêm da predominância de determinados discursos legitimatórios de comportamentos que, diante do viés emancipativo da racionalidade comunicativa, obstaculizam o consenso benéfico entre os sujeitos³⁹⁸. Essas distorções implicam, ainda, o tratamento de um indivíduo como se este fosse indiferente ou inimigo ou, ainda, um objeto. Os participantes de um discurso, diante de distorções comunicativas, até podem encontrar um entendimento em seus interesses, mas este não é suficiente para alcançar a emancipação de sua condição humana.

Na superação dos ruídos relacionais, portanto, é que se torna viável a existência do verdadeiro diálogo, a partir de uma relação humana pautada pela intersubjetividade.

Sobre o tema, viu-se que a produção teórica de Jürgen Habermas, bem como as críticas dirigidas à sociedade moderna, foi fundamentada no paradigma da intersubjetividade, para que o *status* comunicativo das relações humanas pudesse ser reavivado.

Partindo do paradigma intersubjetivo, Jürgen Habermas incorporou a teoria da ação comunicativa como uma possível escolha de racionalização do mundo da vida e para obstar a coisificação das relações sociais.

Na sequência, observou-se que a aplicação do paradigma da intersubjetividade nas relações sociais trouxe outro conceito-chave vinculado à intersubjetividade: a condição humana, especificamente no que tange à pluralidade.

A pluralidade, ao lado da vida biológica humana e da mundanidade, é a atividade humana exercida diretamente entre os sujeitos e é justificada pela necessidade do sujeito de delimitações e definições, inexistentes *de per si*, por conta de sua carência estrutural. Assim, o indivíduo está aberto à relação com o diferente de si e é por

³⁹⁸ Traz-se uma ilustração atual, no âmbito da tecnologia informática. Em contraposto ao exposto acima, tendencia-se a preferência pelo acesso à propriedade no mundo virtual, valorizando-se mais a possibilidade de se acessar informações do que tê-las em armazenamento pessoal. Contudo, a ideia da supremacia do **acesso** em detrimento à **propriedade** é uma alternativa distorcida às desigualdades sociais, especialmente porque os que são proprietários ou detentores de alguma coisa não vão deixar de tê-la ou de manipulá-la, legitimando a ideologia tecnocrata.

meio de relações baseadas em comunicações sem coação que ele alcança a sua identidade como indivíduo da espécie e é capaz de evoluir à emancipação.

Essas comunicações pautam-se pela existência de uma relação dialógica, em que se faz imprescindível a racionalidade comunicativa, e, por consequência, abandona-se a ideia de hierarquia ou posição privilegiada em relação à verdade ou à melhor explicação. Este, então, é o solo fértil à (re)criação do mundo da vida compartilhado.

Esse formato de diálogo é suficiente para que os participantes tomem consciência de que a história e a cultura contextuais são escolhas advindas de uma fonte de imensa variedade de formas simbólicas³⁹⁹. Do mesmo modo, descortinam-se as possibilidades de criação de identidades individuais e coletivas.

A abertura de consciência, resultado de comunicações sem coações, capacita o sujeito a vislumbrar sua liberdade comunicativa, caracterizada pelo menor número de ruídos comunicacionais possível, e a necessidade de buscar um consenso, mediante a despersonalização argumentativa. Como ser consciente para perceber o mundo que o cerca e determinar-se de modo favorável a si e ao seu grupo social, o sujeito é capaz de se encaminhar para ser o que realmente é, com a consciência de si, e para sua integração social efetiva, com a consciência dos pares, a partir do princípio da não contradição e da teoria do espelho.

Aqui, então, tem-se que a intersubjetividade, como paradigma filosófico fundamento da política procedimentalista de Jürgen Habermas e como qualidade relacional necessária à superação da carência estrutural da condição humana, é o liame vinculativo desses dois conceitos referenciais. Em outras palavras, considerando a vinculação paradigmática desses conceitos, aduz-se que a superação da carência estrutural da condição humana, que se dá por meio da intersubjetividade, é possível no modelo democrático habermasiano, que teoriza a formação de um espaço público de discurso ético, em que se faz imprescindível a existência de comunicações sem coações.

Ante o exposto, portanto, confirma-se a hipótese de pesquisa e conclui-se que a política democrática de Jürgen Habermas, ao pautar, como pressupostos procedimentais, a autoconsciência do indivíduo, representada pela liberdade e busca pelo consenso, fomenta a intersubjetividade, a qual, por sua vez, promove a individualização do

³⁹⁹ Especialmente no que se refere ao contexto atual, que se vê permeado e antecedido de condições históricas de distorções e ruídos comunicativos, com a supressão da intersubjetividade.

sujeito pela socialização. Consequentemente, primar por uma sociedade despersonalizada – e não desumana, propicia ao sujeito um espaço público favorável ao seu desenvolvimento, a par de sua condição humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMATUZZI, Mauro Martins. *Rogers: ética humanista e psicoterapia*. Campinas: Alínea, 2010.

ANDRADE, Solange Ramos de; GOMES, Vinícius Romagnolli Rodrigues. Um retorno aos mitos: Campbell, Eliade e Jung. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR), v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983-2859.

ARAGÃO, Lucia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

AZAMBUJA, Darcy. *Teoria geral do estado*. 26. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1941.

AZEVEDO, Paulo Roberto. A democracia comunicativa: uma exposição da ideia de democracia em Jürgen Habermas a partir da análise dos volumes da obra “Direito Democracia, entre facticidade e a validade”. *Tempo da Ciência*, Toledo, n. 27, v. 14, 1º semestre de 2007, pp. 135-156.

BAGGIO, Antonio Maria (Org). A inteligência fraterna. In: *O princípio esquecido*, v. II. São Paulo: Cidade Nova, 2009b.

_____. (Org). Fraternidade e Reflexão Politológica Contemporânea. In: *O princípio esquecido*, v. II. São Paulo: Cidade Nova, 2009a.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. 2. ed. v. I. Campinas: Pontes, 1988.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Apareço, logo existo! *Filosofia*. Ano

IV, 57. ed., mar. 2011. ISSN 1809-9238. São Paulo: Escala, 2011, p. 14-21.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*, v. I. 11. ed. Brasília: Editora da UnB, 1998.

BORGES, Bento Itamar; GOMES, Luiz Roberto; JESUS, Osvaldo Freitas (Org.). *Direito e democracia em Habermas: pressupostos e temas em debate*. São Paulo: Xamã, 2010.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. *Eu e tu*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro Editora, 2009.

CADEMARTORI, Daniela Mesquita Leutchuk de. *O diálogo democrático*: Alain Touraine, Norberto Bobbio e Robert Dahl. Curitiba: Juruá, 2011.

CARRACEDO, José Rubio. Por un modelo democrático liberal-republicano: retos pendientes en ética y política. In: CARRACEDO, José Rubio; ROSALES, José Maria; TOSCANO, Manuel (Eds.). Suplemento 5 (2000) de Contrates. *Revista Interdisciplinar de Filosofía*. ISSN 1136-9922, p. 105-120.

CEPPAS, Filipe. Natureza, animalidade e aprendizagem filosófica. *Filosofia*. Ano IV, 57. Ed., mar. 2011. ISSN 1809-9238. São Paulo: Escala, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

COSTA, Pietro. *Soberania, representação, democracia*: ensaios de história do pensamento jurídico. Curitiba: Juruá, 2010.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*: comentários sobre a

sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

DOWNS, Anthony. *Uma teoria econômica da democracia*. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. *Análise política moderna*. 2. ed. Brasília: UnB, 1988.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da mora, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

_____. O acesso comunicativo do ponto de vista moral. *Revista Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 83, p. 509-526, 1998.

FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/11026798/Livro-O-MalEstar-Na-Civilizacao-Sigmund-Freud>> Acesso em: 14 abr. 2011.

GALEANO, Eduardo. *O teatro do bem e do mal*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GONÇALVEZ, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. *Educação & Sociedade*, ano XX, nº 66, abr./1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v20n66/v20n66a6.pdf>> Acesso em: 08 mar. 2011.

GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel: as concepções de estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci*. 15. ed. Porto Alegre: L&PM, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v. I. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

_____. *Direito e moral*. Lisboa: Piaget, 1992.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, v. I. Madrid: Cátedra, 1982b.

_____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, v. II. Madrid: Cátedra, 1982a.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Ática, 1980.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. *Tecnologia e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. Três modelos de democracia. *Sobre el concepto de una política deliberativa*. Texto apresentado no seminário "Teoria da Democracia",

Universidade de Valência, 15 out. 1991. Tradução de Gabriel Cohn e Álvaro de Vita. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n36/a03n36.pdf>> Acesso em: 24 ago. 2011.

_____. *Verdade e justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*: parte I. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1992.

HELD, David. *Modelos de democracia*. Belo Horizonte: Paideia, 1987.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBSBAWM, Eric J. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

KELSEN, Hans. *Essenza e valore della democrazia*. Bologna: Il Mulino, 1981.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.

LUCHMANN, Lígia Helena Hahn. Democracia deliberativa: sociedade civil, esfera pública e institucionalidade. *Cadernos de Pesquisa PPGSP - UFSC*, nº 33, nov. 2002, ISSN 1677-7166. Disponível em: <<http://www.sociologia.ufsc.br/cadernos/Cadernos%20PPGSP%2033.pdf>> Acesso em: 30 jul. 2010.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MARTINS NETO, João dos Passos. *Introdução à filosofia política de Thomas Hobbes*. 2. ed. Florianópolis: Editora da OAB/SC, 2006.

MARX, Karl. *Scritti sulla comune di Parigi*. Roma: D'Arcais, Samonà e

Savelli, 1971.

MATURANA, Humberto. *Biología del fenómeno social: desde la Biología a la Psicología*. 3. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996.

_____. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MIGUEL, Luis Felipe. *A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo*. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 45, n. 3, 2002. ISSN 0011-5258. Disponível em: <<http://migre.me/6d5PS>> Acesso em: 10 jul. 2011.

MILHANO, Marisa. *A liberdade segundo Jean-Paul Sartre*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/37041549/A-Liberdade-segundo-Jean-Paul-Sartre>>. Acesso em: 21 abr. 2011.

MILL, John Stuart. *Da liberdade*. São Paulo: IBRASA, 1963.

MOSCA, Gaetano. *La clase politica*. S.l.: Fondo de Cultura Economica de España, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Heloisa Maria José de. A democracia em suas versões elitista e participativa e o modelo da autonomia democrática. *Revista Katálysis*, UFSC, Florianópolis, v. 6, n. 1, 2003. ISSN 1982-0259. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/7176> > Acesso em: 02 ago. 2011.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. São Paulo, Paz e Terra-Graal, 1992.

PETTERSEN, J. Allan. *Como eliminar o stress na família*. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

PETRY, Franciele Bete. O papel da virtude na ética kantiana. *Revista ethic@*. UFSC. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et61art5.pdf>> Acesso em: 26 set. 2011.

PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade no ordenamento jurídico italiano. In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *O princípio esquecido*. v. I. São Paulo: Cidade Nova, 2008a.

PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, Antonio Maria (Org.). *O princípio esquecido*. v. I. São Paulo: Cidade Nova, 2008b.

POULANTZAS, Nicos. *Estado, o poder, o socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra-Graal, 1990.

RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Liberalismo político*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

ROGERS, Carl R. *Sobre o poder pessoal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Tornar-se pessoa*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes: 2009.

_____. *Um jeito de ser*. São Paulo: EPU, 1983.

ROGERS, Carl R.; KINGET, G. Marian. *Psicoterapia e relações humanas*. 2. ed. Belo Horizonte: Interlivros, 1977.

ROGERS, Carl R.; SANTOS, Antonio Monteiro dos; BOWEN, Maria Constança Villas-Boas. *Quando fala o coração: a essência da psicoterapia centrada na pessoa*. 2. ed. São Paulo: Vetor, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social e discurso sobre a economia política*. São Paulo: Hemus, s.d.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Les Éditions Nagel, Paris, 1970. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/7165346/Jean-Paul-Sartre-O-Existencialismo-e-Um-Humanismo>> Acesso em: 11 abr. 2011.

_____. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Rio de Janeiro: Vozes: 1997.

SAVAGNONE, Giuseppe. Fraternidade e comunicação. In: BAGGIO, Antonio Maria. *O princípio esquecido*. v. II. São Paulo: Cidade Nova, 2009.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SIEBENEICHLER, Flavio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 21. ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

SKINNER, B. F. *About behaviorism*. Tradução de Marco Antonio Franciotti. Nova Iorque: Vintage Books, 1974.

SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do estado*: introdução. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: EDUSP, 1987.

TOSI, Giuseppe. A fraternidade é uma categoria política? In: BAGGIO, Antonio Maria. *O princípio esquecido*. v. II. São Paulo: Cidade Nova, 2009

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma*: para compreender o mundo de hoje. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.