

**XXIV ENCONTRO NACIONAL DO
CONPEDI - UFS**

FILOSOFIA DO DIREITO

CONSTANÇA TEREZINHA MARCONDES CESAR

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

F488

Filosofia do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFS;

Coordenadores: Clóvis Marinho de Barros Falcão, Constança Terezinha Marcondes Cesar – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-056-5

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO, CONSTITUIÇÃO E CIDADANIA: contribuições para os objetivos de desenvolvimento do Milênio

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Encontro Nacional do CONPEDI/UFS (24. : 2015 : Aracaju, SE).

CDU: 34



CONPEDI

Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito

XXIV ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI - UFS

FILOSOFIA DO DIREITO

Apresentação

É com satisfação que apresentamos os trabalhos apresentados no GT de Filosofia do Direito do XXIV Encontro Nacional do Conpedi, realizado no campus da Universidade Federal de Sergipe. É sempre preciosa uma oportunidade de discutir um campo tão antigo, e tão importante para compreender e também testar os limites do pensamento jurídico. Os pesquisadores, uma vez mais, demonstraram como é rica e plural a produção jurídico-filosófica nas escolas de direito no Brasil. Mais do que a quantidade, precisamos aumentar a qualidade do trabalho em filosofia do direito, e o evento abraçou essa ideia.

O livro tem uma importância dupla. Por um lado, registra o trabalho desenvolvido pelos pesquisadores e apresentados à avaliação e seleção desta banca; por outro, permite ampliar a perspectiva e continuar os diálogos que apenas iniciaram nos poucos minutos destinados à apresentação de cada trabalho. A pesquisa, ainda mais quando envolve a reflexão filosófica, pede calma, e seria muito limitada se constituída apenas da apresentação e da sessão de perguntas. O texto, amadurecido e costurado pelos autores, permite o contato silencioso e calmo com cada trabalho apresentado, singularmente valioso.

Este livro é, antes de tudo, um convite à conversa e à reflexão. Entre tantos e variados temas, cada leitor encontrará uma mesa em que se sentirá mais à vontade, puxará sua cadeira e interagirá com dedicados pesquisadores. Esperamos que a publicação desses trabalhos integre mais pessoas à deliciosa conversa do dia 4 de julho de 2015.

Os coordenadores.

JÜNGER HABERMAS E O RESGATE DA ESFERA PÚBLICA

JÜNGER HABERMAS Y EL RESCATE DE LA ESFERA PÚBLICA

Paulo Fernando Soares Pereira

Resumo

O artigo aborda o conceito de esfera pública e, conseqüentemente, as causas que geraram aquilo que os filósofos políticos costumam denominar de seu declínio e as implicações de tal fenômeno para a democracia. Procura-se discutir o papel do cidadão a partir da noção de resgate da esfera pública na perspectiva de Jünger Habermas. A escolha de Jünger Habermas é justificada em função de sua visão dialógica com os diversos ramos das Ciências, de modo geral, e por ser um teórico que se valeu do rico acervo acumulado pelas Ciências Humanas. Ao propor suas ideias, Jünger Habermas, com esmero, dialoga com seus antecessores e propõe um modelo de atuação de cidadania ativa que permite sintonia entre a normatividade das condutas e a facticidade da realidade social, em proposta que resgata e dignifica a esfera pública.

Palavras-chave: Esfera pública, Democracia, Cidadania.

Abstract/Resumen/Résumé

El artículo aborda el concepto de esfera pública y, en consecuencia, las causas que llevaron a lo que los filósofos políticos llaman a menudo de su declive y las consecuencias de este fenómeno para la democracia. Se argumenta el papel de los ciudadanos de a partir de la noción de rescate de la esfera pública en la perspectiva de Jünger Habermas. La elección de Jünger Habermas se justifica por su visión dialógica con las diversas disciplinas científicas, en general, y por ser un teórico que se aprovechó del rico acervo acumulado de las ciencias humanas. Al proponer sus ideas, Jünger Habermas, con cuidado, dialoga con sus predecesores y propone un modelo de ciudadanía activa que permite la armonía entre la normatividad de los comportamientos y la facticidad de la realidad social, con una propuesta que rescata y dignifica la esfera pública.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Esfera pública, Democracia, Ciudadanía.

I – INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como pretensão inicial discutir em que consiste a esfera pública atual e as suas implicações na democracia, discutindo-se o papel do cidadão a partir da noção de resgate da esfera pública na perspectiva de Jünger Habermas.

A escolha de Jünger Habermas é justificada em função de sua visão dialógica com os diversos ramos das Ciências, de modo geral, e por ser um teórico que se valeu do rico acervo acumulado pelas Ciências Humanas. Ao propor suas ideias, Jünger Habermas, com esmero, dialoga com seus antecessores (Aristóteles, Hegel, Marx, Weber, dentre outros) e propõe um modelo de atuação de cidadania ativa que permite sintonia entre a normatividade das condutas e a facticidade da realidade social.

Metodologicamente, o trabalho se limita à discussão a respeito do conceito de resgate da esfera pública em Jünger Habermas, já que a temática, por si só, é extensa. Tentou-se, dessa maneira, em um primeiro momento, fazer uma abordagem a respeito do resgate da esfera pública e a conclusão do projeto democrático moderno em Jünger Habermas, lembrando-se, em um momento posterior, as controvérsias em torno dos desencantos da modernidade e as críticas lançadas pelo pós-modernismo, sem desmerecer, por outro lado, outros teóricos que, de forma coadjuvante, também trataram do tema.

II – O RESGATE DA ESFERA PÚBLICA E A CONCLUSÃO DO PROJETO DEMOCRÁTICO MODERNO EM HABERMAS

No pensamento de Hannah Arendt (2010), na esfera pública, os cidadãos devem ser iguais em termos de oportunidade de participação política¹, ou seja, deve haver isonomia², de maneira que se distinguiriam dos demais na busca competitiva pela excelência e pela ‘fama imortal’; a ação política na esfera pública, cuja essência estaria focada na liberdade, concederia aos cidadãos um significado existencial que a futilidade das atividades

¹ “A política, cuja essência é a liberdade, possui um fim em si mesma, não sendo instrumentalizável pelos interesses particulares. O espaço físico de reunião dos cidadãos é potencialmente um espaço público, mas só se transforma em esfera política na medida em que seja constituído como um espaço definido e duradouro (transgeracional) para a comunicação e ação coletiva interativa organizada em torno dos negócios públicos. O espaço público é o mundo comum aos homens, espaço da relação intersubjetiva, da conversa incessante, não se confundindo com os espaços tangíveis e nem com suas instituições” (CARDOSO JÚNIOR, 2005, p. 102).

² “Não há diferenciação entre governantes e governados na esfera pública, espaço de muitos governantes; o convencimento mútuo, a persuasão, é o meio por excelência da ação política, gerador de um poder dialógico e plural, decorrente da reunião dos cidadãos. A esfera pública é sustentada pelo consenso obtido pela conversa incessante, sendo preservada pelo cumprimento das promessas feitas e pela ‘disposição em perdoar e ser perdoado’. Na esfera privada, por outro lado, impera a desigualdade, onde o poder do senhor do lar, ou da propriedade, é coercitivo e monológico” (CARDOSO JÚNIOR, 2005, p. 52).

econômicas, realizadas no âmbito da esfera privada, não seria capaz de promover por não deixar rastro para a posteridade; assim, a esfera pública, em seu aspecto ontológico, seria o lugar de exercício da individualidade dos cidadãos, onde revelariam suas identidades e poderiam conseguir a realização pessoal ao tratarem dos assuntos coletivos (CARDOSO JÚNIOR, 2005).

Hannah Arendt (2010), ao discorrer sobre a alienação do mundo³, o declínio do sistema europeu do Estado-Nação, o encolhimento geográfico da Terra, de forma que a prosperidade e a depressão tenderam a se tornar fenômenos mundiais, diz que a ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo dos domínios público e privado.

Para Hannah Arendt (2010), o declínio da esfera pública, na Era Moderna, deu-se mediante a descrença na permanência do mundo comum (imortalidade terrena), *em termos metafísicos*, pela preponderância das atividades do trabalho, sendo uma das características da modernidade a industrialização (LEFEBVRE, 2001), e do labor vis-à-vis a ação, *em termos da hierarquia das atividades humanas*, e pelo surgimento da esfera social e das massas economicamente supérfluas decorrente do desenvolvimento do sistema capitalista, *em termos econômicos* (CARDOSO JÚNIOR, 2005)⁴.

Se o poder da administração do Estado, para Hannah Arendt, constituído conforme o direito, não estiver apoiado em um poder comunicativo normatizador, a fonte de justiça, da qual o direito extrai sua legitimidade, perecerá; o poder nasceria da capacidade humana de agir ou de fazer algo, ou seja, de sua capacidade de se associar com outros e de agir em sintonia com eles; assim, o poder político não seria um potencial para a imposição de interesses próprios ou a realização de fins coletivos, em um poder administrativo capaz de impor decisões obrigatórias coletivamente; antes, deve ser uma força autorizadora que se expresse através da criação do direito legítimo e na fundação de instituições, manifestando-se em ordens que protegem a liberdade política, na oposição às repressões que ameaçam a esta última (HABERMAS, 2003).

³ “Do mesmo modo como a família e sua propriedade foram substituídas pelo pertencimento a uma classe e pelo território nacional, a humanidade começou a substituir as sociedades vinculadas nacionalmente, e a Terra a substituir o restrito território do Estado. Mas, o que quer que o futuro nos reservar, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente. Pois os homens não podem se tornar cidadãos do mundo como são cidadãos de seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos do modo como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada” (ARENDDT, 2010, p. 320).

⁴ “A religião afastou-se da esfera pública e se transformou em questão da esfera privada; por outro lado, as atividades econômicas emergiram da esfera privada e ganharam a aparência da esfera política sob a forma de sociedade. [...] Na Modernidade, após a Reforma Protestante, a religião recaiu na esfera privada, o que completou a secularização da política ocidental mediante a separação entre as esferas religiosas e políticas” (CARDOSO JÚNIOR, 2005, p. 52).

Permitir que os indivíduos sejam sufocados pela tecnocracia estatal e das grandes corporações, deixando-o passivo em seu papel de cidadania, é reconhecer a desumanidade do homem, é reconhecer que o esvaziamento da esfera pública está consolidado e desacreditar no potencial emancipatório do ser humano e na democracia. Esse quadro, contudo, não é em vão; o esvaziamento da esfera pública possui razões históricas que necessitam de compreensão.

Richard Sennet (1998), por exemplo, lembra que houve um esvaziamento no domínio público⁵, no qual a vida pública se tornou questão de obrigação formal, em que a maioria dos cidadãos aborda suas relações com o Estado com um espírito de consentimento resignado, o que representa o abandono da chamada *res publica*, significante dos vínculos de associação que não são marcados pelos laços de família ou de associação íntima, ou seja, seria o vínculo de uma multidão, de um ‘povo’, de uma sociedade organizada, mais do que um mero vínculo familiar ou fraternal. A modernidade em muito parece ter contribuído para o esvaziamento da esfera pública. Para Richard Sennet (1998, p. 34),

A luta pela ordem pública na cidade, no século XVIII, e a tensão entre as exigências da vida pública e da vida privada constituíam os elementos de uma cultura coerente, embora fossem, como o são, em qualquer período, exceções, desvios, modalidades alternativas. Mas realmente existiu um equilíbrio entre a geografia pública e privada no Iluminismo, e contra isso toma grande relevo a mudança fundamental nas ideias de público e privado, que se seguiram às grandes revoluções, no final do século, e a ascensão de um capitalismo industrial nacional em tempos mais modernos.

Interessantes são as críticas de Jünger Habermas ao pensamento de Richard Sennett (1998). Segundo Jürgen Habermas (2014), Sennett (1998) orientou seu diagnóstico da decadência da esfera pública burguesa⁶ por um falso modelo, pois teria introduzido certos traços da esfera pública burguesa clássica⁷, não percebendo a dialética especificamente

⁵ Na visão de Herry Lefebvre (2001, p. 29) parte dessa esfera pública pode ser associada à vida urbana, pois a filosofia nasce na cidade, com a divisão do trabalho em múltiplas modalidades, tornando aquela uma atividade própria, especializada, o ofício de filósofo. Porém, “não cai no parcelário. Sem o que ela se confundiria com a ciência e as ciências, estas mesmas nascentes. Assim como o filósofo recusara-se a entrar nas opiniões dos artesãos, dos soldados, dos políticos, da mesma forma ele recusa as razões e argumentos dos especialistas. Tem por interesse fundamental e por finalidade a totalidade, reencontrada ou criada pelo sistema, a saber a unidade do pensamento e do ser, do discurso e do ato, da natureza e da reflexão, do mundo (ou do cosmos) e da realidade humana”.

⁶ A esfera pública burguesa se desdobraria em um campo de tensão entre o Estado e a sociedade, mas de tal maneira que ela mesma permaneceria como parte do domínio privado; a separação fundamental entre essas duas esferas, na qual ela se baseia, significa apenas o desenredar do momento da reprodução social e do poder político, mantidos juntos no modelo das formas de dominação da Alta Idade Média; o poder público, concentrado nos Estados Nacionais e territoriais, colocou-se acima de uma sociedade privatizada, ainda que sua circulação seja, em princípio, dirigida pelas intervenções da autoridade estatal; essa esfera privada só se desenvolveu em uma esfera de autonomia privada na medida em que se emancipou das regulamentações mercantilistas (HABERMAS, 2014, p. 327-328).

⁷ “Compreendemos a ‘esfera pública burguesa’ como uma categoria típica de uma época; como tal, não pode ser separada do inconfundível desenvolvimento histórico daquela ‘sociedade burguesa’ que saiu da Alta Idade

burguesa entre interioridade e publicidade, que, no século XVII, passou a existir também literalmente, dada a privacidade vinculada ao público⁸ da esfera íntima burguesa⁹.

O desencantamento filosófico (HABERMAS, 2003)¹⁰ com as promessas não cumpridas da modernidade fez advir o movimento denominado pós-modernismo, com as tão propaladas teorias em torno de um sujeito pós-moderno¹¹. E, enquanto a modernidade¹² se

Média europeia, nem pode ser transposta, por meio de uma generalização baseada em tipos ideais, para situações históricas como constelações formais iguais” (HABERMAS, 2014, p. 90).

⁸ “Com a ‘fuga’ do Estado do direito público, a transferência de tarefas da administração pública para empresas, entidades, corporações, gestores semioficiais de direito privado, mostra-se também o lado inverso de uma publicização do direito privado, a saber, a privatização do direito público. Os critérios do direito público clássico tornam-se nulos, sobretudo quando a própria administração pública se serve de meios do direito privado em suas atividades de distribuição, assistência e fomento” (HABERMAS, 2014, p. 344).

⁹ “Por não distinguir suficientemente os dois tipos de esfera pública, Sennett acredita poder comprovar o diagnóstico do fim da ‘cultura pública’ recorrendo ao declínio das formas de desempenho estético de uma auto apresentação distante, impessoal e cerimonial. Contudo, a encenação coberta de máscaras, que tira do campo de visão os sentimentos privados e aquilo que é subjetivo em geral, pertence ao âmbito altamente elitizado de uma esfera representativa, cujas convenções começaram a se desfazer já no século XVII, quando as pessoas privadas burguesas formam um público, que, com isso, se torna portador de um novo tipo de esfera pública” (HABERMAS, 2014, p. 43-44).

¹⁰ Confira-se o pensamento de Nietzsche, que bem representa essa filosofia do desencantamento com o Estado moderno. Nas palavras de Simone Goyard-Fabre (2002, p. 41), “segundo Nietzsche, o *homo politicus* dos tempos modernos se parece como o *homo religiosus* da cristandade: sob a máscara do humanitarismo e dos ideais, ele trai a vida. Depois da ‘morte de Deus’, o político substituiu o teológico e o Estado se tornou ‘o novo ídolo’, odioso em sua monstruosidade: no direito político do ‘humano, demasiado humano’, tudo é mentira – uma mentira extra moral na qual Nietzsche descobre a negatividade do homem decaído. Com seus hábitos políticos estereotipados, suas categorias jurídicas e administrativas capciosas, suas leis com pretensão de serem gerais e formais, o Estado moderno, ídolo democrático, por sua maquinaria demente e com uma boa consciência estonteante, é um empecilho ao bom funcionamento: possuído pelo ‘espírito da lerdice’, ele não passa de um empreendimento de embrutecimento que favorece o instinto do rebanho. Em todo os pontos, opõe-se ao ‘sentido da Terra’. O Estado, como a Igreja, é o mundo dos ‘moedeiros falsos’. Nietzsche declara que sente apenas um ‘grande desprezo’ e um ‘grande asco’ por essa ‘doença de pele’ da terra que é a modernidade política, cujo símbolo é, na esteira mortífera de Rousseau, a Revolução Francesa”.

¹¹ Stuart Hall (2006, p. 10-13) distingue três concepções a respeito de identidade: a) o sujeito do Iluminismo, baseado numa concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, consciência e de ação, cuja centralidade consistia em um núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia e permanecia idêntico; b) a noção de sujeito sociológico, que refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito valores, sentidos e símbolos (cultura) dos mundos que ele habitava; c) o sujeito pós-moderno, conceituado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente, havendo uma identidade móvel, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais se é representado ou interpelado nos sistemas culturais que nos rodeiam.

¹² O que caracterizaria a sociedade moderna, permitindo o surgimento do Estado moderno é por um lado a divisão do trabalho, e por outro o monopólio da tributação e da violência física, pois, inicialmente, apenas o soberano detinha esses dois monopólios, que deixam de ser pessoais, ou seja, privados; na Monarquia absoluta, o governo, com os monopólios da violência e da tributação, consistia no monopólio pessoal de um indivíduo; com a emergência do Terceiro Estado, a burguesia, teve-se a operação da transformação dos monopólios pessoais em públicos, no sentido institucional (GRAU, 2007, p. 16). Não se pode esquecer, igualmente, que “o mérito do pensamento moderno – cujo legado a antimodernidade do pensamento contemporâneo, queira ou não, recebeu – é de lhes ter atribuído o estatuto filosófico de exigências transcendentais, isto é, *a priori* e universalmente necessárias. Estas, longe de se curvarem sob a pressão dos pluralismos e da mobilidade sociopolítica, ao contrário a dominam impondo-se, como veremos, como o imperativo categórico do direito político” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 490).

identifica com valores relativos ao progresso, ao otimismo, a racionalidade¹³, na busca pelo conhecimento científico absoluto relativo à ciência, tecnologia¹⁴, sociedade, política, buscando-se obter um conhecimento válido para um eu verdadeiro, como base na construção de qualquer tipo de conhecimento, a pós-modernidade identificar-se-ia com a exaustão dos valores modernos, com o pessimismo, a irracionalidade, a desilusão relativa à possibilidade de se alcançar o conhecimento absoluto; o ceticismo pós-moderno em relação a uma ideia infalível de progresso evoca a possibilidade de um suposto fim da história (GODOY, 2005).

Rebatendo os argumentos em favor de uma pós-modernidade, Anthony Giddens¹⁵ (1991) defende que, em vez de se estar alcançando um período de pós-modernidade, estar-se-ia, em verdade, alcançando um período em que as consequências da modernidade estariam se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. Explica o autor:

Provavelmente estamos, somente agora, no final do século XX, começando a nos dar conta de quão profundamente perturbadora é esta perspectiva. Pois quando as reivindicações da razão substituíram as da tradição, elas pareciam oferecer uma sensação de certeza maior do que a que era propiciada pelo dogma anterior. Mas esta ideia parece persuasiva apenas na medida em que não vemos que a reflexividade da modernidade de fato subverte a razão, pelo menos onde a razão é entendida como o ganho de conhecimento certo. A modernidade é constituída por e através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado. (GIDDENS, 1991, p. 46).

O mesmo Anthony Giddens (1991) argumenta que as ideias de um pós-modernismo costumam se alicerçar não apenas com fim da aceitação de fundamentos mas com o ‘fim da história’. Para o sociólogo, a história não tem forma intrínseca nem teleologia total, havendo uma pluralidade de histórias que podem ser escritas, não se podendo ancorar

¹³ A análise de Habermas sobre a modernidade, assim como Max Weber, caracteriza-se por uma quebra na unificação geral das visões de mundo até então realizada pela religião; com o processo de racionalização, ocorreu uma tensão cada vez maior entre religião e mundo, que será tanto mais radical quanto mais intenso for o processo de racionalização; assim, Habermas se apresenta como um herdeiro do projeto moderno, que visa preservar o potencial emancipatório da racionalidade (VILLAS BÔAS FILHO, 2009).

¹⁴ “A espécie humana, com as consequências socioculturais não planejadas do progresso técnico, impôs a si mesma o desafio de não apenas conjurar seu destino social, mas aprender a dominá-lo. Esse desafio da técnica não pode ser enfrentado apenas por intermédio da técnica. É preciso antes colocar em marcha uma discussão politicamente eficaz que relacione de modo racionalmente vinculante o potencial social do saber e do poder técnicos com nosso saber e querer práticos” (HABERMAS, 2013, p. 538).

¹⁵ Niklas Luhmann (1997) considera que a proposta de Giddens sobre a modernidade é uma das mais interessantes, pois o mesmo veria a característica da modernidade em um tempo-espaço-distanciamento. Por outro lado, Teixeira Coelho (2008) adverte que Giddens (1991) e sua escola forjaram um novo nome para a mesma coisa, ao pretenderem substituir a expressão *pós-modernidade*, de fato vaga por outra não menos difusa e certamente mais obscura: *modernidade reflexiva*.

em referência a um ponto arquimediano (a ideia de que a história tem uma direção evolucionária)¹⁶.

Especificamente, em relação ao direito e aos fundamentos jurídicos de uma democracia, há que se questionar se haveria um pós-modernismo jurídico. Em que consiste o mesmo? O modernismo jurídico teria sido uma solução para o passado, em um contexto de luta de classes cujos atores eram distintos dos atuais protagonistas; o modernismo jurídico teria prometido uma democracia participativa (a promessa francesa de liberdade, igualdade e fraternidade, não realizada na totalidade) que pudesse garantir as liberdades civis e o respeito ao devido processo legal, concebidos como instrumentos do direito natural, do reconhecimento de um poder transcendente da razão e das dignidades abstratas decorrentes de um suposto contrato social (GODOY, 2005).

Para Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy (2005), o pós-modernismo jurídico não ofereceria soluções ou projetos pontuais que permitam uma interface com essa realidade criticada, pois não haveria um constitucionalismo, um direito penal, um direito civil, um direito de previdência ou um direito processual pós-modernos. Residiria aqui a primeira crítica que o pós-modernismo jurídico imediatamente suscita: seu niilismo; o pós-modernismo jurídico seria, então, abstração filosófica, especulação teórica, agitação intelectual, negativismo conceitual, anarquia moral, ambiguidade ética.

O pós-modernismo jurídico procuraria se desvincular do apego textual, pois os textos seriam polissêmicos, o que daria margem a significados múltiplos, não havendo significação única e correta e tampouco se admitiria interpretação vinculada a centro referencial único e de validade universal (GODOY, 2005).

É preciso, no entanto, retomar às questões atinentes à democracia e questionar se haveria um pós-modernismo jurídico em torno da questão. No aspecto filosófico e jurídico, Jünger Habermas é tido como um defensor crítico da modernidade¹⁷ (HARVEY, 1994; GODOY, 2005).

De acordo com David Harvey (1994, p. 24),

¹⁶ “A ruptura com as concepções providenciais da história, a dissolução da aceitação de fundamentos, junto com a emergência do pensamento contrafactual orientado para o futuro e o ‘esvaziamento’ do progresso pela mudança contínua, são tão diferentes perspectivas centrais do Iluminismo que chegam a justificar a concepção de que ocorreram transições de longo alcance. Referir-se a estas, no entanto, como pós-modernidade, é um equívoco que impede uma compreensão mais precisa de sua natureza e implicações. As disjunções que tomaram lugar devem, ao contrário, ser vistas como resultantes da auto elucidação do pensamento moderno, conforme os remanescentes da tradição e das perspectivas providenciais são descartados. Nós não nos deslocamos para além da modernidade, porém estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (GIDDENS, 1991, p. 56-57).

¹⁷ A respeito do tema, o autor possui obra específica: *cfr.* HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições (2000).

Há quem, como Habermas, continue a apoiar o projeto, se bem que com forte dose de ceticismo quanto às suas metas, muita angústia quanto à relação entre meios e fins e certo pessimismo no tocante a possibilidade de realizar tal projeto nas condições econômicas e políticas contemporâneas. E há também quem – e isso é, como veremos, o cerne do pensamento filosófico pós-modernista – insista que devemos, em nome da emancipação humana, abandonar por inteiro o projeto do Iluminismo.

Mesmo que se reconheça a existência de um pós-modernismo, em contraponto ao modernismo, não se pode esquecer que a relação entre o moderno e o pós-moderno é uma relação contraditória, na qual não há ruptura total como pretendem alguns, nem de linear continuidade como querem outros; é bem provável que se trate de situação de transição em que haverá momento de rupturas e momentos de continuidade, cuja combinação específica poderão variar de período para período ou de país para país (SANTOS, 2010). Nesse aspecto, ante a controvérsia em torno da questão, pelo menos juridicamente, adota-se o apoio teórico em Habermas para se vislumbrar um pensamento democrático, mesmo em um mundo que se julga pós-moderno, objetivando-se resgatar, assim, a esfera pública.

Ensina Jürgen Habermas (2014, p. 391-392) que

Do mesmo modo que aquela interpenetração recíproca de Estado e sociedade dissolve a esfera privada, cuja independência possibilitava a generalidade das leis, também foi abalado o solo do público relativamente homogêneo de pessoas privadas que discutem mediante razões. A concorrência entre interesses privados organizados penetra na esfera pública. Se outrora os interesses individuais, neutralizados, visto que eram privatizados sob o denominador comum do interesse de classe, puderam atribuir uma certa racionalidade e também uma efetividade à discussão pública, hoje aparece em seu lugar a demonstração de interesses concorrentes. O consenso produzido na discussão pública mediante razões cede ao compromisso não público conquistado ou simplesmente imposto. As leis produzidas por essa via, mesmo quando o momento da generalidade é preservado em muitos casos, não podem mais reivindicar o momento de ‘verdade’, pois também foi despedaçada a esfera pública parlamentar, o lugar onde ela teria que se comprovar.

A defesa de Jürgen Habermas¹⁸ a respeito de uma democracia moderna leva em conta as imperfeições que impediram a concretização dos vários projetos democráticos modernos. O autor reconhece que a realidade dos fatos (facticidade) pode alterar a concretização do ideal normativo (normatividade), para tanto se vale das teorias discursivas, contrapondo a razão comunicativa à razão prática. Para ele, a razão comunicativa se

¹⁸ Orlando Villas Boas Filho (2009) recorda que Jürgen Habermas não faz apologia da modernidade, tanto que suas análises dos efeitos deletérios da colonização do mundo da vida pelos subsistemas do agir racional com respeito a fins e do ‘empobrecimento cultural’ comprovariam tal argumento; Habermas pretende salvar o projeto moderno mostrando que a dominação nele vigente não decorre de um excesso de racionalidade mas de uma deficiência de razão correlata a uma usurpação, pela racionalidade cognitivo-instrumental, de esferas que deveriam ser pautadas por outra forma de racionalidade: a comunicativa; além do mais, o que se verificaria em Jürgen Habermas, não obstante seu empenho em preservar o potencial emancipatório da racionalidade, seria uma postura crítica em relação à modernidade.

distinguiria da razão prática por não estar adstrita a qualquer ator singular nem a um macrossujeito político; o que tornaria a razão comunicativa possível seria um *medium* linguístico, através do qual as interações se interligariam e as formas de vida se estruturariam (HABERMAS, 2003).

No dizer de Jürgen Habermas (2003, p. 20),

A racionalidade comunicativa manifesta-se num contexto descentrado de condições que impregnam e formam estruturas, transcendentalmente possibilitadoras; porém, ela própria não pode ser vista como uma capacidade subjetiva, capaz de dizer aos atores o que devem fazer.

A razão comunicativa, ao contrário da figura clássica da razão prática, não é uma fonte de normas do agir. Ela possui um conteúdo normativo, porém somente na medida em que o age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contra factual. Ou seja, ele é obrigado a empreender idealizações, por exemplo, a atribuir significado idêntico a enunciados, a levantar uma pretensão de validade em relação aos proferimentos e a considerar os destinatários imputáveis, isto é, autônomos e verazes consigo mesmos e com os outros.

Segundo Jürgen Habermas (2003), através da razão comunicativa¹⁹, é possível se elaborar uma teoria de reconstrutiva da sociedade, a qual serviria como um fio condutor para a reconstrução do emaranhado de discursos formadores de opinião e preparadores da decisão, na qual está inserido o poder democrático exercitado conforme o direito. Dessa maneira, propõe uma soberania diluída comunicativamente.

O mesmo autor afirma que

A soberania diluída comunicativamente se faz valer do poder dos discursos públicos que descobrem temas de relevância para toda a sociedade, interpretam valores, contribuem para a solução de problemas, produzem boas razões e desvalorizam outras. É evidente que essas opiniões precisam assumir uma forma nas decisões das corporações constituídas democraticamente, pois a responsabilidade por decisões que tenham consequências práticas exige uma imputabilidade. Os discursos não dominam. Eles produzem um poder comunicativo que não substitui o poder administrativo, mas pode apenas influenciá-lo. Essa influência limita-se a dar e retirar legitimação. O poder comunicativo não pode substituir o sentido próprio das burocracias públicas, às quais ele procura influenciar 'na forma do sítio' (HABERMAS, 2014, p. 79-80).

Jürgen Habermas (2003) também reconhece que há uma arena de direitos e que o direito é essencial à vida em sociedade, no que reafirma o pensamento aristotélico. Diferentemente de Aristóteles, Jürgen Habermas reconhece que o ideal democrático não pode ser realizado sem a participação de todos e apenas no reconhecimento normativo, pois a ordem jurídica não pode se limitar apenas a garantir o reconhecimento abstrato de direitos, devendo haver um reconhecimento recíproco dos direitos de cada um por todos os outros; o

¹⁹ Sobre a teoria do agir comunicativo, Jürgen Habermas possui obra específica **Teoria do agir comunicativo** (2012), com dois volumes.

reconhecimento de direitos, por sua vez, deve se apoiar em leis legítimas que garantam liberdades iguais, de modo que *‘a liberdade do arbítrio de cada um possa manter-se junto com a liberdade de todos’*.

Nesse cenário democrático, o cidadão deve sair do papel de consumidor passivo do direito, para sujeito ativo da construção do direito, no que faz um resgate semântico do ideal aristotélico de homem público, que é responsável pela construção normativa das regras as quais os cidadãos estarão submetidos.

Nas palavras de Jürgen Habermas (2003, p. 53),

No sistema jurídico, o processo da legislação constitui, pois, o lugar propriamente dito da integração social. Por isso, temos que supor que os participantes do processo de legislação saem do papel de sujeitos privados do direito e assumem, através de seu papel de cidadãos, a perspectiva de membros de uma comunidade jurídica livremente associada, na qual um acordo sobre os princípios normativos da regulamentação da convivência já está assegurado através da tradição ou pode ser conseguido através de um entendimento segundo regras reconhecidas normativamente. Essa união característica entre coerção fática e validade da legitimidade, que tentamos esclarecer através do direito subjetivo à assunção estratégica de interesses próprios, exige um processo de legislação no qual os cidadãos devem poder participar na condição de sujeitos do direito que agem orientado não apenas pelo sucesso. Na medida em que os direitos de comunicação e de participação política são constitutivos para um processo de legislação eficiente do ponto de vista da legitimação, esses direitos subjetivos não podem ser tidos como os de sujeitos jurídicos privados e isolados: eles têm que ser apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento. É por isso que o conceito do direito moderno – que intensifica e, ao mesmo tempo, operacionaliza a tensão entre facticidade e validade na área do comportamento – absorve o pensamento democrático, desenvolvido por Kant e Rousseau, segundo o qual a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da *‘vontade unida e coincidente de todos’* os cidadãos livres e iguais.

A irracionalidade da dominação só poderá ser suplantada por uma formação política da vontade vinculada ao princípio da discussão universal e livre de coerção, em que o poder político advenha de um pensamento comprometido com o diálogo, pois a força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela propagação do saber tecnicamente utilizável²⁰ (HABERMAS, 2013).

A força da sociedade é reafirmada, através de uma prática de autodeterminação que exigiria dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas, de onde o direito retiraria sua força integradora das fontes de solidariedade social, mesmo se

²⁰ “Ante a consciência tecnocrática, todos os problemas que nos desafiam a aprender a dominar nossa sociedade em termos práticos se reduzem a questões de uma técnica mais adequada. Nela se esconde uma parte da filosofia tecnicista da história: como se o progresso da técnica no contexto de vida social colocasse apenas problemas que somente o progresso técnico poderia solucionar. Talvez essa consciência tecnocrática seja a ideologia sistematicamente independente de elites que dominam de forma burocrática as sociedades industrialmente desenvolvidas” (HABERMAS, 2013, p. 527-528).

reconhecendo a existência de forças de mercado²¹, pois as sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas, de forma igual, através de mercados²² e do poder administrativo (HABERMAS, 2003).

Jürgen Habermas (1995) apresenta uma alternativa a um modelo normativo de democracia, no qual os participantes do processo democrático devem esclarecer-se acerca de como devem entender a si mesmos como membros de uma determinada nação, como membros de um município ou de um Estado ou como habitantes de uma dada região, acerca de quais tradições devem ter continuidade, acerca de como devem se tratar mutuamente, de como as minorias e os grupos marginalizados devem ser tratados, bem como acerca do tipo de sociedade em que querem viver, o que constitui uma parte importante da política.

Mas, em situações de pluralismo cultural e social, por trás das metas politicamente relevantes muitas vezes escondem-se interesses e orientações valorativas que de modo algum se podem considerar constitutivos da identidade da comunidade em seu conjunto, isto é, de uma inteira forma de vida compartilhada intersubjetivamente. Esses interesses e orientações valorativas, que entram em conflito sem perspectiva de consenso, necessitam de um equilíbrio ou de um compromisso que não é possível alcançar-se mediante discursos éticos, ainda que os resultados se sujeitassem à condição de não transgredir os valores básicos conceituais de uma cultura (HABERMAS, 1995).

À semelhança de Hans Kelsen (1993), Habermas (1995) defende, também, a importância dos partidos políticos no cenário democrático, pois os mesmos seriam responsáveis pelo equilíbrio de interesses, que seria alcançado em forma de compromissos entre partidos estribados em potenciais de poder e em potenciais de sanção, cuja negociação pressuporia disponibilidade e cooperação, seja para respeitar as regras do jogo, seja para alcançar os resultados que possam ser aceitos por todas as partes, ainda que por razões distintas. Aliás, Max Weber (s/d, p. 71) já reconhecia que “o constitucionalismo vincula à burocracia e o governante a uma comunidade de interesses contra as ambições de poder dos órgãos parlamentares dos chefes de partido”.

²¹ “Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos de integração social, formadores do sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto, não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa. A ‘mão invisível’ do mercado constitui, desde a época de Adam Smith, o exemplo clássico para esse tipo de regulamentação. Ambos os meios ancoram-se nas ordens do mundo da vida, integrados na sociedade através do agir comunicativo, seguindo o caminho da institucionalização do direito” (HABERMAS, 2003, p. 61).

²² Mais adiante, assevera o filósofo: “De um lado, é necessário que o direito continue insistindo que os sistemas dirigidos pelo dinheiro e pelo poder administrativo não fujam inteiramente da integração social mediada por uma consciência que leva em conta a sociedade como um todo; de outro lado, parece que essa pretensão é vítima do desencantamento sociológico do direito” (HABERMAS, 2003, p. 65).

Não é demasiado lembrar que a teoria de Habermas parece ter certa semelhança com a de John Rawls, conquanto não se confundam. Para John Rawls (2001), a ideia de razão pública faz parte de uma concepção de sociedade democrática constitucional bem ordenada; a forma e o conteúdo dessa razão, ou seja, a maneira como ela é compreendida pelos cidadãos e como ela interpreta sua relação política, são parte da própria ideia de democracia, porque uma característica básica da democracia seria o pluralismo razoável, isto é, uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais, resultando normal sua cultura de instituições livres.

Afirma John Rawls (2001, p. 174) que

Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se da compreensão mútua com base nas suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em vista disso, precisam considerar que tipos de razões podem oferecer razoavelmente um ao outro quando estão em jogo perguntas políticas fundamentais. Proponho que, na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade ou direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos como cidadãos.

Amartya Sen (2011) aduz que o tratamento habermasiano da argumentação pública é, em diversos aspectos, mais amplo que o rawlsiano, como o próprio Rawls teria reconhecido; a democracia também receberia uma forma processual mais direta na formulação de Habermas do que em outras abordagens, incluindo a de Rawls, embora o contraste aparentemente nítido entre os usos rawlsiano e habermasiano dos aspectos processuais na caracterização do processo e do resultado da argumentação pública possa ser um tanto enganoso; porém, em Habermas, faz-se uma contribuição verdadeiramente definitiva²³ para o esclarecimento do amplo alcance da argumentação pública e, em particular, da presença dupla no discurso político de questões morais de justiça e questões instrumentais de poder e coerção. Ainda para Amartya Sen (2011), o mais importante é observar que a totalidade dessas novas contribuições ajudou a trazer o reconhecimento geral de que os pontos

²³ Para Jürgen Habermas (2013), nas democracias de massas socioestatais altamente industrializadas e organizadas pela burocracia, os direitos dos cidadãos possuem uma posição peculiarmente ambivalentes, sendo caracterizados por três momentos: a) de um lado, as garantias dos direitos fundamentais são o fundamento do Estado de direito, de uma ordem em que o exercício da dominação, o emprego da violência e o equilíbrio do poder precisam ser legitimados; b) além do mais, a base social deve ser amplamente retirada da interpretação liberal ainda dominante, em consequência da tendência de entrelaçamento entre Estado e sociedade civil, em que as esferas do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social foram retiradas da autonomia das pessoas privadas na medida em que o Estado assumiu tarefas intervencionistas; c) por fim, o aumento da função do Estado social conduziu a que o legislador, o governo e administração, bem como os partidos e organizações que participam informalmente na influência e no exercício da dominação política, pudessem preparar suas decisões.

centrais de uma compreensão mais ampla da democracia são a participação política, o diálogo e a interação pública²⁴.

Segundo John Rawls (2001, p. 184 e 185),

A democracia deliberativa também reconhece que, sem construção ampla sobre aspectos básicos do governo democrático para todos os cidadãos, e sem um público informado a respeito dos problemas prementes, decisões políticas sociais cruciais simplesmente não podem ser tomadas. Mesmo que líderes políticos previdentes desejassem fazer mudanças e reformas sensatas, não poderiam convencer um público mal informado e descrente a aceitá-las e segui-las [...] Um cidadão participa da razão pública, então, quando delibera no contexto do que considera sinceramente como a concepção política de justiça mais razoável, uma concepção que expresse valores políticos dos quais também possamos pensar razoavelmente que outros cidadãos, como livres e iguais, poderiam endossar.

No pensamento de Jürgen Habermas (2003; 2013), não se admite que decisões da luta política sejam justificadas teoricamente de antemão e impostas de um ponto de vista organizacional; a única justificação possível nessa dimensão seria aquela decorrente do consenso alcançado pelos discursos práticos dos participantes, com vários atores, na qualidade de falantes e ouvintes, tentam negociar interpretações comuns da situação e harmonizar entre si os respectivos planos através dos processos de entendimento, os quais, ao estarem conscientes de seus interesses comuns e cientes das circunstâncias, seriam os únicos que podem saber quais são as consequências e os efeitos colaterais em jogo, quais os riscos que eles podem suportar e com quais expectativas podem contar, sem manipulações²⁵.

De acordo com Jürgen Habermas (2013), na civilização cientificizada, a tecnocracia leva a uma ampliada despolitização da formação democrática da opinião e da vontade na esfera pública²⁶, o que elimina os conteúdos práticos da política e gera uma crise de legitimação; os teóricos não podem ter a pretensão de ser mais esclarecidos do que os sujeitos que formam na práxis cotidiana a sua opinião e vontade, procurando, dessa maneira,

²⁴ “O papel crucial da argumentação pública na prática da democracia coloca todo o tema da democracia em estreita relação com o tópico central deste livro, isto é, a justiça. Se as exigências da justiça só podem ser avaliadas com a ajuda da argumentação pública, e se essa argumentação está constitutivamente relacionada com a ideia de democracia, então existe uma íntima conexão entre a justiça e a democracia, que partilham características discursivas” (SEN, 2011, p. 360).

²⁵ Perceba-se a semelhança com o pensamento de John Rawls (2001, p. 205): “O ideal da razão pública, desse modo, é fortificado. Contudo, é importante que a conjectura seja sincera e não manipuladora. Devemos explicar abertamente nossas intenções e formular que não afirmamos as premissas das quais partimos, mas que procedemos da mesma maneira para esclarecer o que consideramos ser uma incompreensão da parte dos outros e, talvez, também da nossa parte”.

²⁶ “O conflito consiste no fato de que, por um lado, as prioridades introduzidas sob os imperativos econômicos não devem se tornar dependentes de um processo universal de formação discursiva da vontade: por isso, a política assume hoje a aparência da tecnocracia. Por um lado, torna-se cada vez mais difícil que questões práticas importantes sejam excluídas de uma esfera pública despolitizada como consequência de uma erosão em longo prazo de tradições culturais capazes de assegurar os comportamentos, as quais até o momento poderiam ser pressupostas como condições periféricas não tematizadas do sistema político: por essa razão, surge hoje uma necessidade crônica de legitimação” (HABERMAS, 2013, p. 30-31).

orientar de forma pretensamente mais adequada a sociedade civil para a práxis, pois a verdade dos teóricos não desfrutaria, em princípio, de mais validade ou legitimidade do que a ‘opinião’ de sujeitos²⁷ capazes de fala e ação (MELO, 2013), ou seja, o *zoon logo ekhon* (um ser vivo dotado de fala), que vai além do *zoon politikon* (animal político) do qual tratou Aristóteles (2013) e que foi lembrado por Hannah Arendt (2010).

Dessa forma, Jürgen Habermas (2003) critica o privatismo da cidadania, em que o exercício do papel de cidadão segue uma linha dos interesses dos clientes, em que estes são rebaixados a uma função periférica de meros membros de uma organização²⁸. Esse privatismo da cidadania²⁹ e dissociação entre a normatividade e facticidade, em países de democracia emergente, parece ser propício ao surgimento de lideranças populistas³⁰ e, conseqüentemente, enfraquecer o papel das instituições democráticas.

No ponto acima, vale registrar o pensamento de Ernesto Laclau (2013, p. 21-22), para quem,

Em certo momento, o sistema institucional vigente entra em obsolescência e mostra a sua incapacidade de absorver as novas demandas sociais pelas vias tradicionais; em decorrência disso, tais demandas tendem a se aglutinar fora do sistema, num porto de ruptura com o sistema. É o corte populista. Poderíamos dizer que o populismo e institucionalismo em suas formas ‘puras’ (ideal-típicas) seriam os extremos desse processo contínuo. O institucionalismo da política pela

²⁷ “Nesta medida, o direito moderno nutre-se de uma solidariedade concentrada no papel do cidadão que surge, em última instância, do agir comunicativo. A liberdade comunicativa dos cidadãos pode, como vimos, assumir, na prática da autodeterminação organizada, uma forma mediada através de instituições e processos jurídicos, porém não pode ser substituída inteiramente por um direito coercitivo. Essa conexão interna entre facticidade e a validade da imposição do direito e da legitimidade do processo de legislação que funda a validade social (*Geltung*) constitui uma hipoteca pesada para sistemas jurídicos destinados a tirar do ombro dos atores que agem comunicativamente a sobrecarga da integração social” (HABERMAS, 2003, p. 54-55).

²⁸ “Os sistemas da economia e da administração têm a tendência de fechar-se contra seus mundos circundantes e de obedecer unicamente aos próprios imperativos do dinheiro e do poder administrativo. Eles rompem o modelo de uma comunidade de direito que se determina a si própria, passando pela prática dos cidadãos. A tensão entre um alargamento da autonomia privada e cidadã, de um lado, e a normalização foucaultiana do gozo passivo de direitos concedidos paternalisticamente, de outro lado, está introduzido no próprio status de cidadãos das democracias de massa do Estado social” (HABERMAS, 2003, p. 109-110).

²⁹ Tal posição parece se aproximar da teoria de Pablo Lucas Verdú (2004), para quem deve haver um sentimento constitucional, que seria a expressão capital de afeição pela justiça e pela equidade, eis que concernente ao ordenamento fundamental, que regula, como valores, a liberdade, a justiça e a igualdade, assim como o pluralismo jurídico; trata-se de uma cultura política assimilada e sentida pelo cidadão em torno dos principais alicerces jurídico políticos da convivência, o que envolve a realização dos direitos fundamentais, o exercício da democracia, a autoconsciência como parte de uma unidade política fundada no pluralismo, enfim, uma expressividade constitutiva que se manifesta com a vontade popular consciente de cada um dos membros da comunidade política, ou seja, no comprometimento participante do indivíduo ante as instituições e os valores emanados da Constituição.

³⁰ O populismo, para Ernesto Laclau (2013), não seria uma ideologia, mas uma forma de construção do político, em que essa construção consistiria nos que estão por baixo em relação ao sistema de poder existente seriam interpelados pelas mais diversas ideologias, do fascismo ao socialismo; o populismo seria uma lógica de construção da política, e não um tipo de ideologia, de anomalia ou mesmo de subdesenvolvimento irracional da democracia representativa; o populismo seria um processo de construção de identidades coletivas, marcada pela centralidade da ideia de povo; a construção do povo seria resultado de uma articulação de demandas conforme um processo no qual uma demanda particular, de forma contingente e maneira precária, assumiria a função da representação hegemônica dessa ideia.

administração. É o ideal a que tendem todas as formas de tecnocracia. A bandeira brasileira traz a inscrição ‘Ordem e Progresso’, que se originou de um lema da Igreja Positivista. Mas também um populismo extremo, baseado na pura mobilização e sem objetivos de transformação institucional, constitui uma opção impossível. Na prática, as políticas, sempre se constroem em algum ponto interior desse processo contínuo, nunca em seus extremos. Cada mobilização e cada regime apresentam uma combinação, em proporções variáveis, de populismo e institucionalismo. [...] A dimensão de autonomia se refere à mobilização espontânea a partir de uma pluralidade de demandas sociais (demandas que, como explicamos neste livro, tendem a se associar em cadeias de equivalência). A ideia de hegemonia se refere à transformação do Estado e à ampliação da esfera pública.

Para tornar o debate mais rico, não se pode deixar de considerar a teoria de Ernesto Laclau (2013) a respeito de instituições. Para esse autor, assiste-se atualmente uma cruzada antipopulista, fundada na defesa férrea das instituições, em decorrência do aparecimento dos novos regimes nacional-populares, encarados como uma ameaça autoritária aos preceitos constitucionais e às liberdades públicas³¹.

O alerta de Ernesto Laclau serve para reafirmar o quanto há necessidade de se dignificar a esfera pública, reafirmando-se o pensamento de Jürgen Habermas em torno da necessidade de instituições que estejam sintonizadas com os anseios da sociedade civil, para que elas não se tornem meros reflexos de interesses dominantes ou corporativistas, sob pena de se enfraquecer a democracia e se jogar por terra toda uma herança de conquistas políticas em torno do tema.

III – CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo abordou o conceito de esfera pública e, conseqüentemente, as causas que geraram aquilo que os filósofos políticos costumam denominar de seu declínio. Para Hannah Arendt (2010), por exemplo, a esfera pública pressupõe que os cidadãos devem ser iguais em termos de oportunidade de participação política, pois através desta última, a ação política na esfera pública, encontra-se centrada a essência da liberdade, o que concederia aos cidadãos um significado existencial que extrapola os limites da esfera privada; através da esfera pública o ser humano pode deixar a sua contribuição para a posteridade.

Ocorre, porém, que esse espaço público acabou declinando, muito tendo contribuído a modernidade, com o seus desencantamento. Assim, houve um esvaziamento do

³¹ “O que são, na verdade, as instituições? Elas nunca são entidades neutras; ao contrário, representam a cristalização de relações de força entre os grupos, uma situação de equilíbrio temporário entre eles. O corolário dessa afirmação é o seguinte: quando um projeto de transformação social profunda começa a ser implementado, ele entrará em choque, em vários pontos, com a ordem institucional vigente, e esta terá de ser modificada mais cedo ou mais tarde. E isso abrange a totalidade da ordem institucional, começando pelas instituições” (LACLAU, 2013, p. 20).

espaço público (SENNET, 1998), que passou a se constituir em mera obrigação formal, em que a maioria dos cidadãos aborda suas relações com o Estado com um espírito de consentimento resignado.

Contrapondo o pensamento de Richard Sennet (1998), Jürgen Habermas defende que o projeto de modernidade ainda não teria sido concluído, reconhecendo que democracia moderna conta com imperfeições que impediram a concretização dos vários projetos democráticos modernos.

Para tanto, Jünger Habermas (2003), valendo-se das teorias discursivas, contrapondo a razão comunicativa à razão prática, reconhece que a realidade dos fatos (facticidade) pode alterar a concretização do ideal normativo (normatividade). A razão comunicativa se distinguiria da razão prática por não estar adstrita a qualquer ator singular nem a um macrossujeito político; o que tornaria a razão comunicativa possível seria um *medium* linguístico, através do qual as interações se interligariam e as formas de vida se estruturariam.

Segundo Jürgen Habermas (2003), através da razão comunicativa, é possível se elaborar uma teoria de reconstrutiva da sociedade, a qual serviria como um fio condutor para a reconstrução do emaranhado de discursos formadores de opinião e preparadores da decisão, na qual está inserido o poder democrático exercitado conforme o direito. Dessa maneira, propõe uma soberania diluída comunicativamente, resgatando-se a esfera pública.

Contudo, diferentemente de Aristóteles, Jürgen Habermas reconhece que o ideal democrático não pode ser realizado sem a participação de todos e apenas no reconhecimento normativo (normatividade), pois a ordem jurídica não pode se limitar apenas a garantir o reconhecimento abstrato de direitos, devendo haver um reconhecimento recíproco dos direitos de cada um por todos os outros; o reconhecimento de direitos, por sua vez, deve se apoiar em leis legítimas que garantam liberdades iguais, de modo que ‘*a liberdade do arbítrio de cada um possa manter-se junto com a liberdade de todos*’.

Em seu resgate da esfera pública, Jünger Habermas reafirma a força da sociedade, através de uma prática de autodeterminação que exigiria dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas, de onde o direito retiraria sua força integradora das fontes de solidariedade social, mesmo se reconhecendo a existência de forças de mercado e do poder administrativo.

À semelhança de Hans Kelsen (1993), Habermas (1995) defende, também, a importância dos partidos políticos no cenário democrático, pois eles seriam responsáveis pelo equilíbrio de interesses, que seria alcançado em forma de compromissos entre partidos

estribados em potenciais de poder e em potenciais de sanção, cuja negociação pressuporia disponibilidade e cooperação, seja para respeitar as regras do jogo, seja para alcançar os resultados que pudessem ser aceitos por todas as partes, ainda que por razões distintas.

No pensamento de Jürgen Habermas (2003; 2013), não se admite que decisões da luta política sejam justificadas teoricamente de previamente e impostas de um ponto de vista organizacional; há a necessidade do consenso alcançado pelos discursos práticos dos participantes, através de vários atores, na qualidade de falantes e ouvintes, que tentam negociar interpretações comuns da situação e harmonizar entre si os respectivos planos através dos processos de entendimento, os quais, ao estarem conscientes de seus interesses comuns e cientes das circunstâncias, seriam os únicos que podem saber quais são as consequências e os efeitos colaterais em jogo, quais os riscos que eles podem suportar e com quais expectativas podem contar, sem manipulações.

Dessa forma, Jürgen Habermas (2003) critica o privatismo da cidadania, em que o exercício do papel de cidadão segue uma linha dos interesses dos clientes, em que estes são rebaixados a uma função periférica de meros membros de uma organização. O privatismo da cidadania e dissociação entre a normatividade e facticidade, em países de democracia emergente, parece ser propício ao surgimento de lideranças populistas e, conseqüentemente, enfraquecer o papel das instituições democráticas.

Ante esse quadro, em que se tenta privatizar a cidadania e se esvaziar a esfera pública, o pensamento de Jürgen Habermas se mostra de uma atualidade ímpar, pois reafirma o papel do cidadão na tomada de decisões e na construção do espaço público.

IV - REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Pedro Constantino Tolens. 6. ed. São Paulo: Martin Claret, 2013.

CARDOSO JÚNIOR, Nerione N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. Brasília: SenadoAnthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Edito Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2005.

GIDDENS, ra UNESP, 1991.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **O pós-modernismo jurídico**. Porto Alegre: Fabris, 2005.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**.

Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAU, Eros Roberto. **A ordem econômica na Constituição de 1988**. 12. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. Tradução de Gabriel Cohn e Álvaro de Vita. **Revista Lua Nova**. n. 36, 1995.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

_____. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. I. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Estela Gonçalves. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

LACLAU, Ernesto. **A razão populista**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LEFEBVRE, Henry. **O direito à cidade**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti *et al.* São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LUHMANN, Niklas. **Observaciones de la modernidad**: racionalidade y contingencia em la sociedade moderna. Traducción de Carlos Fortea Gil. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1997.

MELO, Rúrion. Apresentação à edição brasileira. *In*: HABERMAS, Jünger. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Tradução e apresentação de Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

RAWLS, John. **O direito dos povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 13. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. Tradução de Lygia Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. **Teoria dos sistemas e o direito brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2009.

WEBER, Max. **O que é a burocracia**. Brasília: Conselho Federal de Administração, s/d.