



# dois pontos



Revista dos Departamentos de Filosofia  
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

# **Facticidade e Validade: modelo teórico e contexto político**

vol. 18 número 2  
semestral  
dezembro de 2021

*doispontos* é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

### **Editores**

Joel Klein (Universidade Federal do Paraná) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editores responsáveis pelo volume **Facticidade e Validade: modelo teórico e contexto político**:  
Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Soares Melo e Raphael Neves

### **Conselho editorial**

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

## ***Facticidade e validade:*** **modelo teórico e contextos políticos**

Felipe Gonçalves Silva  
Rúrion Soares Melo  
Raphael Neves

*Facticidade e validade* foi publicado por Jürgen Habermas em 1992 e é considerado uma das principais obras políticas do final do século XX. O livro oferece não apenas um modelo normativo exigente para a fundamentação e crítica do Estado democrático de direito, mas também um diagnóstico complexo acerca de suas principais potencialidades e limitações à época. Para além de sua grande influência teórica em diferentes campos disciplinares, suas categorias de análise foram amplamente utilizadas para o enfrentamento de questões fundamentais da realidade política, como as clivagens institucionais à participação democrática, a crise do Estado de bem-estar social, as transformações históricas na separação de poderes, a reforma da ONU e a crise de refugiados.

Do ano de sua publicação aos dias de hoje, entretanto, mudanças significativas de contexto teórico e político podem ser notadas. Desde então, o modelo deliberativo de democracia fundado na teoria do discurso tem sido submetido a profundos questionamentos, relacionados tanto a sua base normativa quanto a sua plausibilidade empírica. Em especial, tudo indica passarmos na atualidade por uma crise distinta daquela tratada na obra, caracterizada agora não por um descompasso pontual entre direito positivo e suas exigências de legitimação democrática, mas uma crise de caráter mais amplo e generalizado, a qual ameaça neutralizar as possibilidades de ação política e coloca em risco a conexão mesma entre Estado de direito e democracia. Apesar disso, é notório que o livro venha sendo recuperado por uma ampla gama de pesquisas dedicadas à transformação dos contextos democráticos atuais. O presente dossiê agrega textos que buscam contemplar seu debate teórico-normativo e sua capacidade de auxiliar a compreensão e crítica da realidade política recente.

O artigo escrito por Luiz Repa, “A tensão indissolúvel: Habermas e a tese da neutralidade sistêmica do capitalismo”, busca um enquadramento de *Facticidade e validade* na reflexão mais ampla de Habermas sobre o capitalismo tardio. Nesse sentido, ele compara diferentes modos de caracterização do capitalismo ao longo da obra habermasiana, discute as formulações da tese da “neutralidade sistêmica” em cada um deles e lança luz sobre as especificidades de sua formulação mais tardia, cujo horizonte se encontra em *Facticidade e validade*. À luz desta obra, a neutralidade normativa dos sistemas sociais (tanto econômico quanto político) passa a ser questionada em função de uma nova concepção de esfera pública, a qual passa a abranger disputas contínuas sobre formas distintas e conflituosas de poder. O artigo reforça o vínculo continuado de Habermas com a crítica do capitalismo, além de oferecer contribuições originais à compreensão da radicalidade política presente em *Facticidade e validade*.

O segundo artigo, intitulado “Privacidade e patologias democráticas: Habermas e os desafios da democracia radical”, busca discutir as relações entre a concepção discursiva de privacidade encontrada em *Facticidade e validade* e o projeto de democracia radical defendido no livro. Com esse intuito, Felipe Gonçalves Silva imprime à “tese da cooriginariedade” um sentido negativo, utilizando-a não apenas para ressaltar a cooperação necessária entre as esferas privada e pública na consolidação de democracias fortes, mas, sobretudo, para delinear patologias democráticas identificáveis em suas formas factualmente precárias de interação. A partir disso, são desenvolvidos três modelos distintos de patologias democráticas vinculadas à privacidade, conectando os usos deste conceito ao longo da obra com diferentes âmbitos da pesquisa recente. A exemplo do artigo anterior, é reiterada aqui a preocupação com as transformações dos contextos histórico-sociais em que a reflexão democrática se impõe, sendo propostas inovações conceituais necessárias à apreensão das atuais fragilidades e distorções da esfera privada à luz da consolidação do capitalismo digital.

O papel desempenhado pela linguagem e suas implicações para a teoria do direito e da democracia é o tema de investigação de Antonio Ianni Segato em “Habermas e a tensão entre facticidade e validade imanente à linguagem”. O artigo busca analisar aspectos centrais da teoria pragmática da linguagem de Habermas com o intuito de elucidar a gênese da tese sobre a tensão entre facticidade e validade que percorre todo o livro, bem como problematizar aspectos da teoria discursiva do direito e da democracia com base na sua concepção específica de linguagem.

O artigo de Gabriel Rezende, “Forma e matéria: a autorreflexão do direito entre Habermas e Menke”, propõe uma análise sobre as continuidades e rupturas entre *Facticidade e Validade* e a *Crítica dos direitos*, estabelecendo um diálogo profícuo entre duas das mais relevantes contribuições contemporâneas à teoria crítica do direito e da política. Com esse objetivo, são avaliadas as principais diferenças de abordagem entre Habermas e Menke no que se refere à reconstrução histórica do sistema de direitos, às concepções de autorreflexão do direito e aos modos de elaboração crítica da vontade política. Em todos esses passos, Gabriel Rezende busca compreender e avaliar a tentativa de Menke corrigir limitações encontradas na teoria do discurso por meio de uma nova ontologia do direito e de uma reflexão materialista sobre o não-direito.

Em “Diferenciação do conceito de poder na obra de Jürgen Habermas”, Rafael Augusto Palazi e Pedro Pacheco Zan dedicam-se à concepção habermasiana de poder e suas diferentes nuances. O artigo analisa a passagem de uma concepção mais restrita de poder presente na *Teoria da ação comunicativa*, a qual se mantinha especificamente circunscrita à ação racional com respeito a fins e ao polo da administração estatal, para uma compreensão mais ampla e diversificada dessa categoria em *Facticidade e validade*, incluindo a noção de poder comunicativo e um modelo complexo de circulação do poder que envolve diferentes arenas políticas e formas discursivas. O estudo permite identificar uma ampliação significativa do quadro conceitual dirigido à compreensão e crítica dos processos políticos, salientando os ganhos de uma perspectiva de análise que incorpora os potenciais emancipatórios do poder gerado no mundo da vida.

José Ivan Rodrigues de Souza Filho escreve “Habermas sobre a forma-direito: quatro comentários e uma crítica”. Nele, as características formais do direito moderno são analisadas em vista de seus aspectos institucionais, funcionalistas, legitimatórios e constitutivos para o sistema de direitos fundamentais, de modo a verificar a inscrição da forma-direito em diferentes planos teóricos que compõem *Facticidade e validade*. Cumpridas essas análises, são apontadas limitações no tratamento dirigido por Habermas à forma-direito, questionando-se sobretudo a ausência de considerações a respeito de sua conexão com o sistema econômico capitalista. Nesse sentido, o autor busca recuperar a “intuição kantiana” que aponta para o vínculo constitutivo entre forma-direito e economia capitalista, defendendo que seu abandono traria dificuldades ao desenvolvimento de uma teoria crítica do direito e da democracia.

Em “Reconstrução para além do Estado constitucional: a recepção de *Facticidade e validade* na obra de Axel Honneth”, os autores Felipe Chieregato Gretsichskhin e Ricardo Juozepavicius Gonçalves investigam a recepção de *Facticidade e validade* na obra de Axel Honneth. Para isso, buscam reconstruir o modo como Honneth enxerga os limites da teoria habermasiana, ao mesmo tempo em que procura oferecer uma alternativa ao papel do direito moderno na proteção da liberdade social. Para os autores, é a partir de uma “recepção ambivalente” de *Facticidade e validade* que Honneth atualiza os temas tratados por Habermas e formula uma abordagem inovadora do direito e da democracia.

O artigo de Bárbara Silva e Marcelo Galuppo, “Tolerância, Liberdade de Expressão e a Esfera Pública em Habermas”, investiga o modo como o paradigma procedimental de Habermas e seu modelo de esfera pública podem oferecer um critério adequado para a tolerância e a liberdade de expressão. Os autores argumentam que o modelo deliberativo de democracia exclui visões de mundo que contrariam a moralidade democrática, avaliando possíveis efeitos repressivos de uma “democracia autodefensiva” que recorre à intolerância contra os inimigos da constituição.

Por fim, o dossiê é concluído com mais uma importante tentativa de colocar a obra habermasiana em diálogo produtivo com teóricos críticos de nosso tempo. Em “Realidade e Resistência: Habermas e Haslanger sobre objetividade, crítica social e a possibilidade de mudança”, Federica Gregoratto defende a complementaridade entre a perspectiva pragmático-formal de Habermas com o enquadramento sócio-ontológico de Saly Haslanger. Nesse sentido, a autora combina as reflexões de Haslanger sobre construção social e realidade com a teoria não epistêmica da verdade de Habermas, defendendo que ambas as perspectivas podem aprimorar uma à outra na composição e fortalecimento da crítica social. Por um lado, a estratégia pragmático-formal de Habermas é vista como apta a fortalecer o compromisso de Haslanger com a justiça social ao esclarecer de onde surge a necessidade de desafiar e transformar estruturas sociais injustas. Por outro, Gregoratto argumenta que as reflexões de Haslanger sobre o funcionamento e os efeitos das estruturas sociais oferecem instrumentos úteis, ausentes na teoria habermasiana, para revelar impedimentos sistemáticos que bloqueiam práticas críticas e transformadoras.

**endereço para correspondência||address for correspondence**

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Rodovia Washington Luís, km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil.

(16) 3351-8366

endereços eletrônicos da *doisPontos*: revista2pontos@gmail.com

[www.ser.ufpr.br/doisPontos](http://www.ser.ufpr.br/doisPontos)

[www.filosofia.ufpr.br](http://www.filosofia.ufpr.br)



## Índice

- 10 **A tensão indissolúvel: Habermas e a tese da neutralidade sistêmica do capitalismo**  
Luiz Repa
- 22 **Privacidade e patologias democráticas: Habermas e os desafios da democracia radical**  
Felipe Gonçalves Silva
- 42 **Habermas e a tensão entre facticidade e validade imanente à linguagem**  
Antonio Ianni Segatto
- 58 **Forma e matéria: a autorreflexão do direito entre Habermas e Menke**  
Gabriel Rezende
- 76 **Distinção do conceito de poder na obra de Jürgen Habermas**  
Pedro Pacheco e Zan e Rafael Palazi
- 91 **Habermas sobre a forma-direito: Quatro comentários e uma crítica**  
Ivan Rodrigues
- 112 **Reconstrução para além do Estado constitucional: a recepção de Facticidade e Validade na obra de Axel Honneth**  
Felipe Chieragato Gretschischkin e Ricardo Juozepavicius Gonçalves
- 131 **Tolerância, liberdade de expressão e a esfera pública em Habermas**  
Bárbara Batalha da Silva e Marcelo Campos Galuppo
- Tradução:**
- 146 **Realidade e Resistência: Habermas e Haslanger sobre objetividade, crítica social e a possibilidade de mudança. Tradução de Felipe Gonçalves Silva.**  
Federica Gregoratto

## A tensão indissolúvel: Habermas e a tese da neutralidade sistêmica do capitalismo

Luiz Repa

luirepa@usp.br

Professor Associado do Departamento de Filosofia da USP

**Resumo:** O artigo pretende discutir o conceito de capitalismo tardio em Habermas tendo em vista a questão sobre seu lugar em *Facticidade e validade*. Procura-se defender que um dos principais traços do conceito habermasiano de capitalismo, denominado de tese da neutralidade sistêmica, enfraquece-se nessa obra em função da análise da esfera pública como arena de disputa entre diferentes formas de poder. Em primeiro lugar, o artigo pretende delinear o sentido da tese da neutralidade sistêmica a partir de certas contraposições da teoria crítica pós-habermasiana, e em seguida apontar para o seu desenvolvimento com base na distinção de três concepções de capitalismo presentes em Habermas. Por fim, pretende-se sustentar que a neutralidade se revela em *Facticidade e validade* também como uma construção de processos políticos que pode ser questionada no contexto de uma esfera pública aberta a conflitos.

**Palavras-chave:** capitalismo; poder; neutralidade; esfera pública; democracia.

**Abstract:** The article intends to discuss Habermas's concept of late capitalism regarding the question about its place within *Between Facts and Norms*. It argues that one of the main features of Habermasian understanding of capitalism, described as the thesis of systemic neutrality, becomes weaker in that work due to the analysis of the public sphere as an arena of dispute among different genres of power. Firstly, the article attempts to outline the meaning of the thesis of systemic neutrality drawing on some contentions in the post-Habermasian Critical Theory, and then point to its development in the light of the distinction of three capitalism conceptions present in Habermas's work. Finally, it wants to defend that in *Between Facts and Norms* the neutrality itself also turns out to be a construction of political processes, which can be questioned in the context of a public sphere open to conflicts.

**Keywords:** capitalism; power; neutrality; public sphere; democracy.

Quem reconstrói a obra de Habermas desde o seu início, partindo de *Mudança estrutural da esfera pública* [1962] e passando pela gigantesca *Teoria da ação comunicativa* [1981], sem esquecer o ainda pouco aproveitado *Problemas de legitimação do capitalismo tardio* [1973], pode se perguntar qual afinal é o lugar da teoria do capitalismo tardio em sua obra maior sobre direito e democracia, *Facticidade e validade* [1992] (cf. HABERMAS, CARLEHEDEM, GABRIELS, 1997, p. 90). Pois não seria exagero dizer que uma das principais preocupações teóricas de Habermas, dos anos 1960 até os 1980, consistiu justamente em oferecer uma teoria do capitalismo tardio cujo fio condutor seria a tensão permanente, “indissolúvel”, entre capitalismo e democracia. Seria de esperar que Habermas retomasse então, em sua teoria mais desenvolvida da democracia, elementos nucleares da crítica anterior ao capitalismo tardio. Porém,

nem a expressão *Spätkapitalismus* é mencionada, nem a própria tese da colonização é sistematicamente retomada, nem aquela relação de tensão indissolúvel entre capitalismo e democracia parece receber uma reformulação clara.

Uma resposta relativamente simples a essa constatação intrigante se resumiria em observar que o objeto desapareceu. Ao final dos anos 1980, o capitalismo administrativamente organizado teria sofrido tamanha transformação, que a crítica desenvolvida por duas décadas acabou perdendo a referência histórica. Essa resposta encontra algum apoio no prefácio de *Facticidade e validade* (2021, p. 28 ss.) e, sobretudo, em *A constelação pós-nacional* (2001 [1998], p. 75 ss.), na medida em que Habermas passa a afirmar a tese de que a globalização econômica transpõe as fronteiras do Estado nação criando déficits democráticos estruturais, de modo que a tensão entre democracia e capitalismo passa a situar-se em coordenadas completamente diferentes (2014, p. 183 ss.). Mas é ainda uma resposta que parece muito simples, um tanto precipitada e presa à retrospectiva, se nos situamos à época da feitura de *Facticidade e validade*, nos fins dos anos 1980, começo dos 1990. Vale lembrar que a crise econômica do Estado de bem-estar não era em si mesma uma novidade na obra de Habermas. Ela já é abordada nos anos 1970, no curso dos fenômenos da crise fiscal analisados por James O'Connor em termos de pressões contraditórias por acumulação e legitimação (O'CONNOR, 1977), mesmo que Habermas admita tardiamente que havia minimizado o alcance dessa crise, à luz da reconstrução proposta por Wolfgang Streeck (HABERMAS, 2014, p. 184; STREECK, 2018). Na *Teoria da ação comunicativa* e no *Discurso filosófico da modernidade* (1985), por sua vez, Habermas situa o tratamento das crises econômicas em um movimento de gangorra entre Estado e economia, uma esfera reclamando para si a solução aos impasses de crescimento e imputando à outra os custos e os problemas (cf. HABERMAS, 2000, p. 494 ss.). A crise teria sido suficiente para Habermas abandonar, na altura dos anos 1990, uma crítica tecida ao longo de vinte anos? Além do mais, muita coisa contida no conceito de capitalismo tardio e no diagnóstico da colonização sistêmica do mundo da vida não poderia ser mantida em seu substancial para o contexto político alterado?

A seguir, gostaria de defender a hipótese de leitura de que Habermas tem de afastar-se do conceito elaborado de capitalismo tardio *também* por razões políticas, as quais são discerníveis a partir do novo conceito de esfera pública, promovido no prefácio da edição norte-americana de *Mudança estrutural de esfera pública* (1990) e amadurecido em *Facticidade e validade*. Essas mudanças atingem e por fim enfraquecem um dos principais pressupostos da teoria da ação comunicativa: no pano de fundo da colonização do mundo da vida pelos sistemas dinheiro e poder, atribui-se ao capitalismo tardio como um todo um núcleo de racionalidade sistêmica que é em si mesma neutra em termos axiológicos.

Assim, gostaria de tornar plausível que o conceito habermasiano de capitalismo tardio evolui dos anos 1960 até os 1980 no sentido da tese da neutralidade sistêmica do capitalismo – como gostaria de chamá-la –, a qual se esmorece consideravelmente à luz da atualização do conceito de esfera pública, nos anos 1990. Em primeiro lugar, tento dar os contornos do que entendo por tese da neutralidade sistêmica do capitalismo a partir do recolhimento de algumas contraposições de destaque na teoria crítica pós-habermasiana. Em um segundo momento, ao diferenciar três concepções gerais de capitalismo presentes na obra de Habermas, procuro sublinhar os argumentos que sustentariam a neutralidade sistêmica mesmo quando se considera o capitalismo tardio dependente estruturalmente da aliança entre poder político e capital e, por isso, em antagonismo com os processos de democratização. Por fim, ao desenvolver em *Facticidade e validade* um conceito de esfera pública remetido à disputa de três formas de poder, a neutralidade sistêmica aparece ela mesma no centro dos questionamentos políticos.

## I

A uma certa distância, é possível discernir em diversos desdobramentos da teoria crítica pós-habermasiana, dos anos 1980 até hoje, uma convergência de princípio na crítica à teoria social de Jürgen Habermas, a saber: a recusa da ideia de que os sistemas dinheiro e poder, cuja combinação seria determinante para o conceito habermasiano de capitalismo tardio, possam ser normativamente ressecados e representar uma “sociabilidade isenta de norma” [*normfrei*]. Autoras e autores como Nancy Fraser, Axel Honneth e Rahel Jaeggi divergem em muita coisa, mas certamente se aproximam na crítica à tese da colonização do mundo da vida, em que a dimensão sistêmica do capitalismo tardio imporia, em virtude dos imperativos dos sistemas dinheiro e poder, uma racionalidade completamente dissonante em relação aos núcleos da reprodução simbólica do mundo da vida. Honneth fala de “ficções complementares” (1991 [1985], p. 300), Fraser, de reificação “neutra em relação a gênero” (2013 [1985], p. 50), Jaeggi, de “caixa preta” (FRASER, JAEGGI, 2020, p. 17) – todos enfim apontando para um mesmo ponto cego: Habermas teria conferido ao capitalismo tardio algo como uma neutralidade axiológica induzida pela ideia de sistema.

Poderíamos dizer que eles recusam a *tese da neutralidade sistêmica do capitalismo*. Por esse termo, refiro-me a uma perspectiva geral segundo a qual o capitalismo se definiria como um complexo sistêmico cujas estruturas e modos de funcionamento são, no essencial, neutros em relação a padrões sociais normativos, na acepção mais geral da palavra “normativo”, como padrões de gênero, raça, sexualidade e, em um sentido eminentemente ético-político, dominação de classe.

Nessa acepção, a neutralidade sistêmica seria uma neutralidade axiológica no plano do objeto, como sugere Marcuse criticando Weber (MARCUSE, 1998 [1965], p. 116-117). Não uma neutralidade axiológica do conhecimento científico, como exigia Weber para garantir a objetividade, mas uma neutralidade axiológica ou normativa nos núcleos de reprodução do capitalismo. O termo não deve implicar imparcialidade, o que pressuporia algum tipo de conflito, mas uma indiferença estrutural, já que o sistema subordinaria as considerações normativas concretas à lógica de sua reprodução. Tampouco implicaria uma igualização social. A tese da neutralidade não significa a anulação das desigualdades de classe, já que, em grau maior ou menor, estas caracterizam a dinâmica e a organização social do capitalismo – e isso também para Habermas, mesmo com ou por causa da “latência” da luta de classes (HABERMAS, 1973, p. 57; 1988, II, p. 513). No entanto, em consonância com a tese da neutralidade, tais estruturas “econômicas” seriam determinadas com indiferença em relação a outros padrões decisivos para a criação de subordinação e hierarquias. O conceito de classe, ao ser reduzido à mera determinação econômica de disposição sobre os meios de produção, se mostraria no limite afim com a ideia de sistema que se autonomiza de todos os padrões axiológicos, ou seja, indiferente a formas gendrificadas ou racializadas<sup>1</sup>.

A meu ver, tudo se passa como se aquelas autoras e autores pós-habermasianos expressassem diferentes críticas à tese da neutralidade sistêmica em Habermas. Com efeito, no conceito dual de sociedade proposto por Habermas – a sociedade como sistema e como mundo da vida –, a tese receberia uma conformação metodológica bem definida, já que o capitalismo se determina aí principalmente na qualidade de um complexo sistêmico que se reproduz sem levar em conta, no seu âmago, questões éticas, morais, ecológicas ou políticas. Como afirma Habermas, o sistema dinheiro e o sistema poder se conjugam em um sistema geral que se reproduz independentemente de considerações normativas fundamentais (cf. 1988, II, p. 231). Em seus termos, a teoria da ação comunicativa “pode contribuir para explicar como na modernidade uma economia organizada sob a forma do mercado se entrelaça funcionalmente com o Estado que monopoliza

---

<sup>1</sup> Sem dúvida, a determinação econômica não é a única a definir o conceito de classe em Marx, já que a formação de classe se constitui em geral pela luta de classes, como se constata nos estudos históricos sobre os processos políticos, em particular no *Dezeto Brumário*. A tese da neutralidade combinaria com a abstração a constituição ético-política, determinante da classe. Inversamente, a subordinação de gênero, raça e sexualidade teria consequências sociais diretas para a disposição dos meios de produção.

a violência, se autonomiza em relação ao mundo da vida, tornando-se uma parte de sociabilidade isenta de normas” (2000 [1985], p. 484). Em última instância, Habermas não vê nos núcleos operatórios dos sistemas dinheiro e poder, que garantem o imperativo da valorização e o imperativo de assegurar a lealdade das massas, um amoldamento segundo valores ético-culturais, modelos normativos que estruturam relações de subordinação por gênero, raça, sexualidade e classe como forma de dominação.

No entanto, tanto em Honneth como em Fraser e Jaeggi, há fortes indícios e sugestões de que a tese da neutralidade sistêmica remeteria a uma característica que estaria longe de ser exclusiva da teoria habermasiana. Ao contrário, ela pode ser encontrada nos autores mais consagrados da teoria crítica “clássica”, como Horkheimer e Adorno, e remontaria às duas principais referências da crítica do capitalismo dessa tradição, a Marx e a Weber (cf. HONNETH, 1999, p. 503 ss.; FRASER, JAEGGI, 2020, p. 32 ss.)

E, de novo, essa suposição recebe algum respaldo na ideia marxiana de capital como “valor que se valoriza”, como “sujeito automático” que torna trabalhadores e capitalistas individuais meros “suportes” das relações econômicas (MARX, 2013, p. 160, pp. 229-230); na ideia de “máquina” com que Weber descreve o capitalismo industrial, uma vez desligado de suas origens teológicas (WEBER, 2004, p. 165); na ideia de razão instrumental autonomizada em uma “máquina que expeliu o maquinista”, cega ao princípio originário de autoconservação em Horkheimer (2002, p. 133); ou ainda em um “mundo administrado” fetichizado que se autonomizou “também em relação aos que mandam”, como em Adorno (1986, pp. 71 e 74)<sup>2</sup>. Em todos esses autores, a noção habermasiana de “sociabilidade isenta de normas”, de imperativos de valorização e dominação indiferentes a cristalizações culturais específicas, encontra alguma afinidade.

Dessa maneira, Habermas prolongaria um certo traço bastante arraigado nas compreensões do capitalismo desenvolvidas ou pressupostas na história da Teoria Crítica, em que pesem suas diferenças marcantes. Contudo, cabe destacar que a tese da neutralidade em Habermas é o resultado de um longo enfrentamento da realidade capitalista no período do pós-guerra e, como dito acima, também apresenta um deslocamento considerável em *Facticidade e validade*.

## II

Para facilitar a discussão sobre a tese da neutralidade do capitalismo em Habermas, proponho um esquema que enxerga na sua obra três grandes concepções de capitalismo: 1) capitalismo como refeudalização; 2) capitalismo como sistema colonizador; e 3) capitalismo como globalização não democrática (cf. AZMANOVA, 2019, p. 230 ss.; PEREIRA, 2015; SOUZA FILHO, 2021).

Nas três concepções, Habermas tematiza o capitalismo sempre partindo da relação estrutural entre economia e política, especialmente no contexto da democracia de massas (cf. PEREIRA, 2015). Porém, já na primeira compreensão, proposta em *Mudança estrutural e Teoria e práxis*, a ligação entre economia e política não se limita, como se costuma acreditar, ao tema do intervencionismo estatal, orientado por programas keynesianos. O fato de a política ter se tornado tão fundamental para a valorização do capital não se restringe às tarefas intervencionistas que garantem a maximização das condições do crescimento. O intervencionismo estatal é acompanhado do que Habermas chama de refeudalização da sociedade civil. “A sociedade só é colocada em xeque como esfera privada em geral quando os próprios poderes sociais

---

2 Nada dessa leitura exclui o reconhecimento de ambivalências em todos esses pensadores, incluindo Habermas, como veremos a seguir. Porém, é digno de nota a posição peculiar de Marcuse, que com sua ideia de aparato também parece supor o conteúdo da tese da neutralidade sistêmica, mas que em sua última fase vai apontar para a dependência do capitalismo em relação a dominação de gênero, hierarquias de sexualidades, tendências de racialização, formas de sensibilidade e trato da natureza (cf. por exemplo MARCUSE, 2018 [1974]). Dessa perspectiva, Marcuse estaria mais próximo das inquietações das gerações pós-habermasianas, em geral abertas para as questões postas pelos chamados “novos movimentos sociais” do que o próprio Habermas.

adquirem competências de autoridade pública.” Nesse caso, o intervencionismo estatal “anda de mãos dadas com uma espécie de ‘refeudalização’ da sociedade”, ou seja, as entidades econômicas se tornam entidades “semipúblicas” (HABERMAS, 2014 [1962/1990], p. 327-328).

Embora a noção de “refeudalização” tenha sido retomada para caracterizar o capitalismo atual (cf. NECKEL, 2010; MURDOCK, 2018), não pretendo aqui aprofundá-la. Interessa-me antes determinar como o vínculo entre política e economia se ergue a partir da questão sobre a atualidade da teoria marxiana do valor-trabalho, posta no ensaio “Marxismo como crítica” (HABERMAS, 2013 [1963]). Pois desse modo pode-se verificar como se arma desde cedo, em Habermas, a relação de tensão entre capitalismo e democracia e o tipo de contradição que se tornaria estrutural na segunda concepção, quando ele passa a pensar o capitalismo tardio a partir do antagonismo entre dois princípios de integração social, entre sistema e mundo da vida.

O que é peculiar no argumento de Habermas sobre a atualidade da teoria do valor e da lei da queda tendencial da taxa de lucro nela baseada é o fato de ele recorrer ao próprio Marx, ao Marx dos *Grundrisse*, para fundamentar a tese de que o desenvolvimento da técnica e da ciência como principais forças produtivas altera também as condições fundamentais para o surgimento e o desdobramento da crise. Ou seja, a ideia é usar Marx contra Marx para demonstrar que a teoria do valor tem de admitir duas fontes de valor, o trabalho produtivo de primeira e segunda ordem, chamado mais tarde de “trabalho reflexivo” [HABERMAS, 1973, p. 82], o qual não só modifica o grau de produtividade como se torna ele mesmo fonte adicional de valor. Por conseguinte, a crise estrutural do capitalismo deve ser deslocada para outro lugar já por razões imanentes à teoria do valor, o que seria completamente inesperado para o Marx d’*O capital*. De acordo com o Marx dos *Grundrisse*, com o desenvolvimento das forças produtivas na grande indústria, “o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo em que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. (...) Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem que deixar de ser a sua medida” (MARX, 2011, pp. 587-588).

Assim, o desenvolvimento da ciência e da técnica, centrado em instituições do Estado como o sistema educacional, ganha em força de gravitação para os interesses do capital e da sociedade como um todo. O que interessa a Habermas é o deslocamento da condução das crises econômicas para o Estado, a qual pode se aproveitar das novas fontes de valor. Esse aproveitamento pode ser feito ou em função da própria valorização do capital, que interessa aos respectivos Estados nacionais na concorrência entre as potências, ou em função da democratização que, em termos estruturais, coloca-se contra esse direcionamento, na medida em que se orienta para a produção de valores de uso. A longo prazo, constitui-se a principal contradição do capitalismo tardio: o papel redimensionado da política em favor do capital, dependente porém de processos de legitimação que só podem ser cumpridos pelas vias democráticas.

A segunda concepção de capitalismo (como sistema colonizador) tem início sobretudo com *Técnica e ciência como ideologia* [1968]. Ela recolhe os discernimentos da primeira sobre a atualidade da teoria do valor, mas os encaminha mais fortemente para uma ideia tecnocrática de sistema, determinada intrinsecamente pela racionalidade instrumental: “Com a pesquisa industrial em grande escala”, diz Habermas agora, “a ciência, a técnica e a valorização do capital são agregados em um único sistema. Todas se unem, ao mesmo tempo, com a pesquisa fomentada pelo Estado, que promove em primeira linha o progresso técnico e científico atrelado ao domínio militar” (HABERMAS, 2014 [1968], p. 108).



Simultaneamente, Habermas aprofunda a principal contradição do capitalismo tardio. A dependência da legitimação do poder político em relação à democracia, ao mesmo tempo em que se tornou essencial para o processo de valorização, não pode ser explicada a partir do próprio capitalismo, mas somente a partir de uma teoria da modernização como racionalização. Segundo sua reconstrução de Weber, a racionalização aponta, de um lado, para a formação de subsistemas de ação racional no âmbito da administração da empresa privada e no âmbito da administração pública, e, de outro lado, para a decomposição das imagens religiosas e metafísicas do mundo, as quais não podem mais legitimar a ordem social existente e conferir sentido ao todo da cultura. Com base nessa teoria weberiana da racionalização, Habermas alega então que a sociedade burguesa só pode contar com o mercado como fonte de legitimação na altura histórica em que a “ideologia básica da troca justa” possui ainda alguma credibilidade (2014 [1968], p. 103). Porém, o mercado há muito deixara de ser a instituição chave dos processos de reprodução de um capitalismo organizado pela conjugação de monopólios e intervenção estatal.

A legitimação tem de fundar-se assim nas instituições da democracia de massa, de modo que o capitalismo como um todo é repolitizado e estruturalmente remetido à esfera pública. Ao mesmo tempo, para assegurar a associação da forma privada da valorização do capital com o sistema estatal, é preciso despolitizar as massas, para o que a propagação da consciência tecnocrática se revela funcional: “os modelos reificados da ciência emigram para o mundo da vida e ganham um poder objetivo sobre a autocompreensão social. O núcleo ideológico desta consciência é a *eliminação da diferença entre práxis e técnica*” (2014 [1968], p. 119).

No entanto, cabe perguntar: se o capitalismo tardio representa uma repolitização do quadro institucional, se há tal vínculo íntimo e histórico entre política e economia, então a caracterização desses dois sistemas – e sobretudo o sistema político-administrativo – como um sistema de racionalidade instrumental, parece se dever a outras premissas tacitamente pressupostas (cf. MCCARTHY, 1991). No momento em que a política ganha relevo e assume tarefas de condução da economia, é a economia capitalista – ou uma certa concepção dela – que define os traços característicos da política. Como em Pollock, a política se torna administração e, por isso, ganha contornos sistêmicos, semelhantes ao modo de funcionamento da economia capitalista antes da regulação estatal. Por que explicar o sistema político como tal, como um sistema que cuida da preservação e manutenção do sistema por inteiro, em um sentido cibernético, à semelhança do sistema econômico que se reproduz a si mesmo, e por isso afastando de si as questões práticas?

De um lado, este é o resultado da própria despolitização que o capitalismo tardio tenta impor. O sistema de dominação voltado para a prevenção de riscos ao sistema volatiliza a dominação política direta e a dominação econômica indireta; a compra da lealdade das massas por meio de compensações sociais suscita o interesse geral na preservação do sistema como uma máquina, mesmo que se ligue a interesses de grupos privilegiados. De outro lado, a racionalidade técnica induz à imagem do funcionamento do sistema administrativo como sistema que gira em torno da autopreservação. A manutenção do sistema funciona para a realização de interesses privados na forma de um complexo de racionalidade que, no entanto, reifica tudo a seu redor.

Vê-se que a contradição do capitalismo tardio se agudiza: não só o político é mobilizado para salvaguardar a valorização, essa operação é concomitante de um enfrentamento de tipos de racionalidade, a técnica e a prática, no mais tardar, a sistêmica e a simbólica, e, finalmente se apresenta como o antagonismo de dois princípios de integração social completamente opostos.

*Problemas de legitimação* é uma obra de transição nesse aspecto (cf. porém PEREIRA, 2013; 2015). Ela já incorpora algumas das primeiras contribuições de Luhmann para a teoria da sociedade como sistema, adotando em parte a noção de sistemas sociais que cuidam constantemente da manutenção de suas fronteiras na relação com um entorno instável, cuja complexidade eles procuram reduzir (cf. LUHMANN, 1971,

p. 11; cf. MCCARTHY, 1991, p. 162). Porém, a pergunta de por que o sistema político se apresenta tão próximo da imagem relativamente tradicional da economia como um sistema que se reproduz a partir de si mesmo recebe uma resposta que não é fácil de traduzir em termos luhmannianos:

Na medida em que a própria relação de classes foi repolitizada e o Estado assumiu tarefas de substituição e compensação do mercado (e possibilitou uma forma mais “elástica” de produção de mais valor), a dominação de classe não tem mais como ocorrer na forma anônima da lei do valor. Em vez disso, depende muito mais de constelações factuais de poder se e como a produção do mais valor relativo pode ser assegurada por meio do setor público e como se parecem os termos do compromisso de classe. Com isso, sem dúvida, as tendências de crise se deslocam do sistema econômico para o administrativo. Com efeito, o *medium* do processo de troca, mediado apenas pelo mercado, fechado em si mesmo, é destruído. Porém, depois que o encanto do fetiche da mercadoria, próprio do capitalismo liberal, foi rompido (e todos os participantes se tornaram, mais ou menos, bons praticantes da teoria do valor), a naturalização [*Naturwüchsigkeit*] dos processos econômicos pôde se reestabelecer, de uma forma secundária, no nível do sistema político: o Estado deve manter um resquício de inconsciente para que suas funções de planejamento não lhe imponham responsabilidades que ele não poderia honrar sem sobrecarregar suas contas (HABERMAS, 1973, p. 97).

Habermas restaura para o sistema político o que era fundamental em Marx para a explicação do sistema econômico enquanto sujeito automático. O fetichismo da mercadoria é o cimento do capital como sujeito automático conferindo aos processos econômicos o caráter de uma segunda natureza. No caso de Habermas, o sistema político espelha o sistema econômico no momento em que sucede a repolitização das relações de classe fundamentais e o Estado intervém, mesmo que reativamente, no processo econômico.

Não é de causar surpresa, portanto, que em seguida ele interprete o funcionalismo sistêmico como um marxismo “desprovido de sentido crítico” (HABERMAS, 1988 [1981/1984], p. 497). A ideia de sujeito automático se ajusta ao modelo final de Luhmann de um sistema autopoietico, capaz de elaborar, de maneira autorreferencial e fechada em si mesmo, a sua própria estrutura, seu código, sua seleção de possibilidades e os elementos de que é composto (cf. HABERMAS, 2000 [1985], p. 515). O que Marx estuda no caso do mercado como circulação de valores de troca se apresentaria na teoria dos sistemas como um sistema dotado de *media* de controle internos, isto é, meios de comunicação no sentido mais largo do termo, permitindo a interligação de operações e elementos distantes no espaço e no tempo, integrando ações de maneira não normativa, ou seja, conectando não as finalidades concretas mais as consequências não intencionadas da ação na forma de redes. Para Habermas, apoiando-se em Parsons e Luhmann, o primeiro *medium* de controle que permitiu estruturas sociais isentas de normas foi o dinheiro. O dinheiro representa uma linguagem especial para relações de troca que abstrai de tudo que é normativo e permite a formação de um subsistema voltado para sua própria reprodução.

No entanto, Habermas acrescenta nesse contexto mais uma razão de por que o sistema “poder” se assemelha tanto ao sistema dinheiro, apesar de intervencionismo estatal sugerir, pelo contrário, um primado da política. Na medida em que o sistema econômico capitalista regula, desde o seu princípio, a circulação interna e o intercâmbio com os entornos não econômicos por meio do dinheiro, e o aparelho do Estado se reconecta com a produção mediante o recolhimento de impostos, tornando-se dependente do sistema econômico, “o poder político é alinhado à estrutura de um *medium* de controle, o poder é assimilado ao dinheiro” (HABERMAS, 1988 [1981/1984], p. 255; 2000 [1985], p. 486). Estruturalmente, o que é característico a ambos é a própria a forma do direito, um no direito público, outro no direito privado. O direito constitui um tipo especial de norma, apresenta um caráter altamente formal, positivo, tipificado, com uma lógica condicional do tipo se isto então aquilo, e remetido a uma concepção individualista de sujeito de direito, isto é, uma concepção de pessoa que atua sempre de maneira estratégica, no interior das margens de ação autorizadas pelo direito.

Na medida em que o poder é assimilado ao dinheiro e, no contexto do capitalismo tardio, torna-se um sistema que também busca satisfazer os imperativos da valorização e, com isso, a integração sistêmica da



sociedade, mas dependente da legitimação democrática, a teoria da ação comunicativa tem de expressar o antagonismo entre capitalismo e democracia:

Entre capitalismo e democracia existe uma relação de tensão indissolúvel; pois, junto com eles, dois princípios opostos de integração social disputam a primazia. (...) A dinâmica capitalista do sistema econômico só pode ser preservada na medida em que o processo de acumulação é desacoplado das orientações por valores de uso. O mecanismo motor do sistema econômico tem de ser liberado de restrições oriundas do mundo da vida, ou seja, também das exigências de legitimação dirigidas ao sistema de ação administrativo. A especificidade sistêmica do capitalismo se deixa expressar, em termos de teoria social, na fórmula segundo a qual as necessidades funcionais dos âmbitos de ação sistemicamente integrados devem ser satisfeitas, caso necessário, também às custas de uma tecnificação do mundo da vida” (HABERMAS, 1988 [1981/1984], p. 507-508).

### III

A terceira concepção de capitalismo, voltada aos processos de globalização econômica e aos déficits democráticos ligados à imposição de políticas de instâncias transnacionais, interessa-me aqui somente como horizonte de *Facticidade e validade*, não como sua base. A crise do Estado de bem-estar, no que diz respeito aos seus fundamentos econômicos, torna-se neste terceiro momento o centro do diagnóstico habermasiano. Diante da mobilidade do capital propiciada pelas novas tecnologias de comunicação, o sistema político perde sua capacidade de intervenção e de captação de recursos, vê-se sob pressão fiscal e sob chantagem de fuga de capital, precisando enfim “enxugar-se”. Novamente se apresenta uma crise ou um “vazio de legitimação”, mas desta vez não tanto pelos dispositivos de despolitização, mas antes por ausência de instâncias que possam voltar a administrar o capitalismo (cf. HABERMAS, 2001 [1998], p. 91).

*Facticidade e Validade* antecipa algo de substancial desse diagnóstico ao defender “a tarefa de levar adiante energicamente domesticação social e ecológica do capitalismo perante as dimensões ameaçadoras da sociedade mundial” (HABERMAS, 2021 [1992/1994], p. 28). No entanto, a crise da democracia produzida pela globalização não altera ainda o quadro categorial maior dado com as ideias de esfera pública e direitos fundamentais garantindo a autonomia privada e pública no âmbito dos Estados nacionais. A obra aparece assim em uma constelação específica, que nem pode ser inteiramente ligada à concepção anterior de capitalismo tardio, nem incorpora estruturalmente as consequências da terceira. E uma dessas especificidades tem a ver diretamente com o pressuposto de que os sistemas econômico e político incorporam uma racionalidade objetivamente neutra, “isenta de normas”, que contrastaria com as orientações axiológicas concretas do mundo da vida. O léxico da tese da colonização desaparece porque esse pressuposto fundamental não encontrou lugar diante da vivificação da esfera pública que Habermas pretende compreender a essa altura, considerando-a uma arena de disputas contínuas entre formas de poder distintas.

Nesse ângulo de visão, a neutralidade normativa dos sistemas é justamente o que passa a ser questionada pelas lutas na esfera pública, em primeira linha o político, certamente, mas também o econômico. No pano de fundo dessa debilitação da tese da neutralidade, desenrola-se um conceito de circulação e conflito de poderes que faz as forças econômicas aparecerem como elementos eminentemente políticos. Mesmo a ideia de autonomização do poder administrativo deve ser compreendida como um fenômeno derivado da dinâmica política da esfera pública, de modo que, quanto mais inativa ela é, tanto mais se cristaliza a tendência para a autonomização do núcleo do sistema político, e, inversamente, quanto mais explosiva ela é, mais a neutralização sistêmica se mostra como construção.

Em *Facticidade e validade*, Habermas retoma sua crítica a Hannah Arendt, distinguindo entre o poder comunicativo que gera poder político e o poder administrativo que exerce o poder através de sanção, organização e execução burocrática, o qual é objeto de disputa entre os partidos políticos. Nessa disputa por posições no interior do sistema político, desempenha papel relevante também o poder social de

grupos de interesses, grandes organizações e empresas, o qual é definido, bem weberianamente, como “medida para a possibilidade que um ator possui para impor nas relações sociais seus próprios interesses mesmo diante da resistência de outros atores” (HABERMAS, 2021 [1992/1994], p. 231). O poder social influi no processo político dirigindo-se diretamente ao poder administrativo, incluído aí o governo, como indiretamente por meio de partidos e na esfera pública política por meio de campanhas publicitárias e utilização seletiva das mídias. Embora o poder social possa favorecer a formação do poder comunicativo por oferecer uma infraestrutura material adequada, no mais das vezes Habermas se interessa por seu papel deformador e impositivo sobre as estruturas da comunicação pública e privada. De modo geral, pode-se dizer, então, que o campo do político se desdobra em três poderes, de maneira que os “resultados da política deliberativa podem ser compreendidos como um poder produzido comunicativamente, o qual entra em concorrência com o poder social de atores seguramente ameaçadores, de um lado, e com o poder administrativo dos detentores de cargos oficiais, de outro” (2021 [1992/1994], p. 437). Assim, o campo do político integra também uma ampla gama de relações estratégicas, baseadas em capacidade de sanção e de ameaças.

Com essa imagem complexa da política deliberativa, remetendo à esfera pública como arena de disputa entre três poderes de naturezas distintas, Habermas vai acentuar que há uma “relação problemática entre poder social e democracia” (2021 [1992/1994], p. 230). Não se trata apenas da influência de grupos de interesse sobre o poder administrativo, mas de uma relação tal que ambos, o poder social e o poder administrativo, se autonomizam em relação ao poder comunicativo: “a autonomização do poder social diante do processo democrático reforça as tendências endógenas de autonomização da concentração administrativa de poder. Assim, um poder administrativo tendencialmente independente se une ao poder social eficaz, produzindo um contracircuito que se antepõe à circulação dos processos democráticos de decisão regulados pelo poder comunicativo.” (2021 [1992/1994], p. 422).

É digno de nota que, a partir dessas linhas, a autonomização dos sistemas apareça como resultado de uma atuação política contínua. De certo modo, a neutralidade sistêmica passa a ser uma construção particular por meio da qual se realiza objetivos específicos do poder social, não o resultado da generalização do interesse de manutenção do sistema, de uma naturalização de segunda ordem, ou de uma assimilação histórica do poder ao dinheiro. Todas essas linhas de argumentação, se não são completamente anuladas, certamente estão à sombra da constatação de que o sistema político por inteiro sedimenta “constelações de poder” em suas rotinas administrativas, as quais se ligam às formações do poder social. Daí Habermas nutrir a expectativa de que

as decisões vinculantes, para serem legítimas, precisam ser controladas pelos fluxos comunicativos que partem da periferia e atravessam as comportas dos procedimentos democráticos e do Estado de dinheiro. Só assim se exclui a possibilidade de que o poder dos complexos administrativos, de um lado, ou o poder social das estruturas intermediárias atuantes no centro, de outro, se autonomizem diante do poder comunicativo que se forma no complexo parlamentar. (...) A maior parte das operações no centro do sistema político segue rotinas (...). Sob pontos de vista normativos, o mais importante é saber quais constelações de poder estão sendo refletidas nesses padrões – e de que modo elas se deixam *transformar*. (...) A autonomização ilegítima do poder social e do poder administrativo diante do poder comunicativo democraticamente produzido é evitada na medida em que a periferia (a) é capaz e (b) tenha ocasião suficiente para detectar, identificar e tematizar com eficácia problemas latentes (que possa ser elaborados somente em termos políticos) de integração social, atravessando as comportas do complexo parlamentar (ou dos tribunais) em direção ao sistema político de maneira que o modo rotineiro seja *perturbado* (HABERMAS, 2021 [1992/1994], pp. 455-456)

É importante observar que tal expectativa de tematizar constelações de poder sedimentadas nas rotinas do sistema político, possibilitando a autonomização do poder administrativo e do poder social em relação ao processo democrático, depende de um conceito de esfera pública aberto às possibilidades de conflito. Dessa maneira, um enfoque determinado sobre o conceito de esfera pública “pode evitar a ‘neutralização sistêmica’ (efeito colateral do dualismo habermasiano), pois assume que os efeitos patológicos criados pela

intervenção do Estado e da economia tem uma gênese política e social” (MELO, 2015, p. 24). Apoiando-se no modelo de circulação do poder político desenvolvido por Bernard Peters, Habermas considera que o poder comunicativo, constituindo-se na periferia como um fluxo de comunicação exercendo sua capacidade de influência na qualidade de uma opinião pública mais ou menos preponderante sobre outras opiniões públicas, deve passar pelas comportas mais largas do sistema parlamentar e as mais estreitas do sistema jurídico e administrativo, de modo que, por meio do direito, possa exercer influência sobre o sistema político.

Nesse sentido, a expectativa da tematização de constelações de poder ocultas e naturalizadas se dirige às estruturas periféricas da esfera pública política não-institucionalizada e mais ou menos espontânea. Ela é vista como uma caixa de ressonância de tematizações e questionamentos públicos, onde encontram eco problemas e crises sociais, a serem elaborados pelo sistema político. A sensibilidade e a capacidade de percepção de problemas, a qual caracteriza potencialmente a esfera pública política se deve ao fato de que ela se constitui não por procedimentos institucionalizados, mas por procedimentos próprios de discussões e comunicações cotidianas, e com isso abertas para a expressão de sofrimentos sentidos na margem da esfera pública.

No entanto, a possibilidade de influência do poder comunicativo depende do sucesso das lutas por reconhecimento e lutas por interpretação de necessidades que têm origem na vida privada de pessoas socialmente excluídas e reprimidas. Além disso, a esfera pública se diferencia internamente entre um público que acompanha as lutas e os embates, e os atores políticos que os levam adiante, a fim de obter o assentimento mais ou menos geral do público. Em suma, a esfera pública política, na medida em que é ativa e por assim dizer despertada por crises, tem que não apenas problematizar temas mas “dramatizá-los com sucesso”. Lutas por reconhecimento e lutas por interpretação de necessidades desencadeiam discussões morais sobre a exclusão de determinados grupos em relação a direitos já alcançados por outros, ou desencadeiam discussões éticas sobre quais valores devem determinar a autocompreensão de uma comunidade política. Dessa maneira, pode-se compreender que a política deliberativa, desenvolvida pelos trilhos da esfera pública política, não conta com um desenvolvimento por assim dizer pacífico de discursos morais e éticos.

Embora a relação entre esses modelos de luta, normativamente carregados e sensíveis às formas de subordinação e exclusão, e as constelações de poder social e poder administrativo no núcleo do sistema político não seja claramente desdobrada por Habermas, ela certamente está muito distante da ideia de uma sociabilidade isenta de normas em contraposição a uma sociabilidade simbolicamente constituída. A tarefa que se imporia à teoria crítica seria justamente realizar esse desdobramento. A realização dessa tarefa, no entanto, já estava a meio caminho, como sugeri de início.

### **Referências bibliográficas**

ADORNO, Theodor W. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial” (1968). Trad. Flávio R. Kothe. In: COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática.

AZMANOVA, Alben. “Late Capitalism”. In: ALLEN, Amy, MENDIETA, Eduardo. *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

FRASER, Nancy, JAEGGI, Rahel, *Capitalismo em debate – Uma conversa na Teoria Crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, Nancy. “What’s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender” (1985). In: *Fortunes of Feminism*. Londres: Verso, 2013.

HABERMAS, Jürgen, CARLEHEDEM, Mikael, GABRIEL, René. “Uma conversa sobre questões de teoria política.” Trad. de Marcos nobre e Sérgio Costa. In: *Novos estudos CEBRAP*, n. 47, v. 1, 1997.

HABERMAS, Jürgen. “Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica” [1963]. In: *Teoria e práxis*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional* [1998]. Trad. Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade* [1992/1994]. Trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

HABERMAS, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública* [1962/1990]. Trad. Denílson Werle. São Paulo: UNESP, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *Na esteira da tecnocracia* [2013]. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade* [1985]. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”* [1968]. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2014

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981/1984]. Vol. II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

HONNETH, Axel. “Teoria Crítica”. In: GIDDENS, Anthony, TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. Trad. Gilson C. C. de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1991.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

LUHMANN, Niklas. “Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse”. In: LUHMANN, Niklas, HABERMAS, Jürgen. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main, 1971.

MARCUSE, Herbert. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”. In: *Cultura e sociedade*, vol. 2. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MARCUSE, Herbert. “Marxismo e Feminismo” [1974]. Trad. Mariana Teixeira. In: *Dissonância*, v. 2, n. 1.2, 2018.

MARX, Karl. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer, Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O capital*. Vol. I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MCCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1991.



MELO, Rúrion. “Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia”. In: *Lua nova*, v. 94, 2015.

MURDOCK, Graham. “Refeudalização revisitada: a destruição da democracia deliberativa”. In: *MATRIZES*, v. 12, n. 2, 2018.

NECKEL, Sighard. “Refeudalisierung der Ökonomie: Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft”. Working Paper. Max Planck Institut für Gesellschaftsforschung, Köln, 2010.

O’CONNOR, James. *USA: A crise do Estado capitalista*. Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PEREIRA, Leonardo J. da Hora. “Retomar a crítica interna do capitalismo? Revisitando a análise das crises em Problemas de legitimação no capitalismo tardio de Habermas”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 21, n. 1, 2013.

PEREIRA, Leonardo J. da Hora. “A tensão entre capitalismo e democracia em Habermas. Do pós-guerra aos dias de hoje”. In: *Princípios*, v. 22, n. 38, 2015.

SOUZA FILHO, José Ivan Rodrigues de. *A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução*. Tese de doutorado. UFSC. 2021.

STREECK, Wolfgang. *Tempo adiado – A crise adiada do capitalismo democrático*. Trad. Marian Toldy e Teresa Toldy. São Paulo: Boitempo, 2018.

WEBER, Max. *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. Trad. José M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

## Privacidade e patologias democráticas: Habermas e os desafios da democracia radical

Privacy and Democratic Pathologies:  
Habermas and the challenges of radical democracy

Felipe Gonçalves Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo explora diferentes sentidos da privacidade e sua relação com o modelo discursivo de democracia radical desenvolvido por Habermas em *Facticidade e validade*, dedicando-se a pensá-la como condição de possibilidade para políticas transformativas, assim como um instrumento voltado à identificação e crítica de patologias democráticas contemporâneas. Com esse intuito, uma leitura “negativa” da tese da cooriginariedade é proposta, a qual permite não apenas defender a cooperação necessária entre as esferas privada e pública na consolidação de democracias fortes, mas, sobretudo, delinear patologias democráticas identificáveis em suas formas factualmente precárias de interação. A partir disso, são discutidos três modelos distintos de patologias democráticas vinculadas à privacidade, conectando os usos deste conceito em *Facticidade e validade* com diferentes âmbitos da pesquisa recente.

**Palavras-chave:** Privacidade; democracia radical; patologias sociais; vigilância; desigualdade.

**Abstract:** The article explores the different meanings of privacy and its relationship with the discursive model of radical democracy developed by Jürgen Habermas in *Between Facts and Norms*, arguing for it as a condition of possibility for transformative politics, as much as an instrument focused on the identification and critique of contemporary democratic pathologies. To this end, a “negativistic” reading of the co-originality thesis is proposed, which allows not only to defend the necessary cooperation between the private and public spheres in the consolidation of strong democracies, but, above all, to outline identifiable democratic pathologies in their factually precarious forms of interaction. Finally, three distinct models of democratic pathologies linked to privacy are discussed, connecting the uses of this concept in *Between Facts and Norms* with different aspects of recent surveillance research.

**Keywords:** Privacy; radical democracy; social pathologies; surveillance; inequality.

A privacidade está longe de ser admitida como um valor político incontroverso entre as versões mais exigentes da democracia, tais como radical-democratas, socialistas e feministas radicais. Ela é com frequência vista como um vetor dirigido ao individualismo e à despolitização, responsável pela primazia dos interesses

---

<sup>1</sup> Professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O presente trabalho contou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e da Alexander von Humboldt Stiftung – Bolsa Capes/Humboldt.



particulares em detrimento do bem comum e pela perda de vigor da cidadania participativa<sup>2</sup>. Nesse sentido, a proteção à privacidade tende a ser considerada um limite autoimposto por democracias liberais fracas contra expectativas mais amplas de democratização social. Por contraste, esse entendimento lança luz à especificidade do papel atribuído por Jürgen Habermas à privacidade na obra *Facticidade e validade* (1992). A privacidade é defendida ali como um ingrediente não apenas compatível com, mas necessário à versão discursiva de democracia radical – a qual, segundo ele, deveria também ser compreendida como parte do núcleo normativo do projeto socialista (HABERMAS 2020, p. 28) e da gramática emancipatória dos movimentos sociais contemporâneos (p. 538-539). Ao mesmo tempo, entretanto, Habermas parece hesitar em oferecer instrumentos analíticos suficientes a uma crítica dos bloqueios e entraves democráticos envolvendo a privacidade. Embora pretenda enraizar sua reflexão teórica no funcionamento efetivo de democracias estabelecidas, suas análises são realizadas por uma perspectiva normativa que considera preponderantemente os efeitos positivos de uma esfera privada intacta à saúde de democracias deliberativas fortes, em detrimento de uma teorização mais direta acerca das fontes de sua corrosão interna e influência destrutiva sobre o debate público-político. Ainda assim, é possível encontrar em sua obra recursos teóricos não inteiramente esgotados tanto para a identificação de um vínculo constitutivo entre a privacidade e o aprofundamento da democracia, quanto para o desenvolvimento de categorias analíticas voltadas à identificação e crítica de patologias democráticas envolvendo a privacidade. O presente artigo pretende explorar essas potencialidades e indicar alguns de seus principais limites.

Inicialmente, pretendo apresentar uma visão de conjunto sobre as principais ocorrências do conceito de privacidade em *Facticidade e validade*, explicitando sua relação com o modelo discursivo de democracia radical. Depois disso, concentro-me na dimensão externa da tensão entre facticidade e validade, na qual a esfera privada será vista como um domínio comunicativo que se encontra na base de processos políticos periféricos que carregam consigo potenciais contestatórios e transformativos. Na terceira seção, busco me valer do conceito de patologia social, encontrado em sua obra anterior e desenvolvido por teóricas e teóricos críticos da atualidade, redirecionando-o agora aos modos de funcionamento da democracia deliberativa. Isso permitirá que sejam delineadas três fontes elementares de patologias democráticas, as quais lançam nova luz sobre a privacidade como categoria explanatória marcada por fragilidades, distorções e profundas ambivalências. Por fim, discuto estratégias para a superação de possíveis insuficiências dessas linhas de análise derivadas das limitações de seu quadro histórico-conceitual originário.

## 1) Autonomia privada e democracia radical

A privacidade é um conceito que acompanha a reflexão teórica de Habermas em alguns de seus mais importantes trabalhos, mas é certamente em *Facticidade e validade* que ela recebe seu desenvolvimento mais amplo e sistemático. O tratamento dirigido a esse conceito se vincula ali diretamente ao direito moderno e ao Estado constitucional, mas também supera uma análise estritamente jurídica na medida em que é tratado como um campo de interação vinculado à infraestrutura comunicativa da sociedade civil e, como argumentaremos, também a algumas das mais profundas ameaças à vida democrática. Ao longo de toda a extensão da obra podemos encontrar referências constantes à privacidade (*Privatheit*) e, principalmente, a suas formas adjetivas, tais como autonomia privada (*private Autonomie*), esfera privada (*Privatsphäre*) ou âmbitos privados da vida (*private Lebensbereiche*). Em uma primeira apreensão geral, ela pode ser pensada como um modo de interação social protegido contra acessos não autorizados (p. 170; 464). Com isso, salienta-se já inicialmente que, para a teoria do discurso, a privacidade não deve ser entendida como uma ilha deserta: ela envolve estruturas comunicativas de acesso reservado, protegidas por direitos subjetivos

2 Para uma exposição geral sobre diferentes objeções dirigidas ao “valor da privacidade” na teoria política contemporânea, ver RÖSSLER, 2001. Para referências especificamente ligadas ao conceito de democracia radical, cf. COMTESSE *et alii*, 2019. Para elaborações clássicas e contemporâneas do argumento feminista contra a privacidade, cf. respectivamente PATEMAN, 1988 e WAGNER-DECEW, 2015.

que condicionam a exposição e a abertura de contextos de interação ao consentimento de seus portadores. Desse modo, embora inclua o direito de ser “deixado em paz”, ela não pode ser pensada como uma obrigação de se permanecer em silêncio ou no isolamento da reflexão pessoal, mas como a possibilidade de selecionar os interlocutores em nossas interações cotidianas e escolher quando e como nos dirigimos ao público mais amplo – incluindo proteções contra o monitoramento das experiências pessoais, espionagem política e controle burocrático. Essa noção incide preponderante sobre três importantes momentos da obra: na autocompreensão normativa do direito moderno, a *autonomia privada* é considerada uma das últimas ideias capazes de justificar o direito positivo segundo condições pós-tradicionais de legitimação; no âmbito da obra dedicado à “tensão externa” entre facticidade e validade, pautada no confronto entre a autocompreensão normativa do direito e a realidade de democracias estabelecidas, a *esfera privada* é apontada como parte elementar da infraestrutura comunicativa que compõe os processos democráticos; e nas análises sobre as desigualdades sociais que bloqueiam condições efetivas de exercício das liberdades individuais legalmente asseguradas, a privacidade será vista como uma dimensão central dos processos históricos de materialização do direito. Pretendo me dedicar na presente seção ao primeiro desses momentos e recorrer ao demais posteriormente.

A autonomia privada é inicialmente acessada por Habermas a partir de diferentes modelos de autocompreensão normativa do direito moderno, sendo proeminentemente ancorada no liberalismo político clássico e na escola idealista da teoria do direito alemão. O intuito de Habermas mostra-se ali dirigido a reconstruir a compreensão de autonomia privada segundo a teoria do discurso, buscando com isso superar os aspectos mais problemáticos atribuídos a tais elaborações teóricas tradicionais. Entre eles: um tratamento *individualista* da autonomia privada (que a reduz à liberdade de arbítrio de sujeitos isolados e dirigidos ao interesse próprio), o caráter *apolítico* atribuído a direitos naturais à privacidade (vinculados sobretudo à propriedade privada e sua livre disposição contratual) e seu caráter *restritivo* (destinado à limitação do alcance e escopo da soberania popular). Na tentativa de superar essas posições teóricas, Habermas opera uma reinterpretação discursiva da autonomia privada em três pontos mais fundamentais. Em primeiro lugar, a liberdade negativa protegida por direitos privados é reinterpretada como “liberação das obrigações da liberdade comunicativa” (p. 169), necessária para que a participação em contextos comunicativos seja considerada espontânea ou não coercitiva. Ao mesmo tempo, a possibilidade de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias busca assegurar a liberdade em um sentido positivo ou ético: ela protege processos intersubjetivos de reflexão acerca das tradições herdadas, necessário ao engajamento comunicativo na crítica das crenças e valores dominantes, bem como à perseguição do próprio “projeto existencial de vida” em contextos compartilhados do mundo da vida (p. 161; 685). Dessa forma, a autonomia privada comporta a liberdade de arbítrio e a liberdade ética (entendidas respectivamente como liberdade negativa e positiva) a serem garantidas pela distribuição igualitária de direitos subjetivos entre membros de uma comunidade jurídica. Em segundo lugar, Habermas desfaz o nexo entre autonomia privada e um conjunto de direitos inatos ou conteúdos jurídicos substantivos, vinculando-a a “categorias insaturadas de direitos” capazes de definir o status da pessoa jurídica. Estas se dirigem à forma das liberdades iguais de ação, ao pertencimento a uma comunidade jurídica específica e a competências de reclamação judicial (p. 172). Tais categorias são compreendidas como reconstruções teóricas dos direitos que os cidadãos têm de atribuir uns aos outros ao pretenderem regular horizontalmente suas vidas segundo o direito positivo. Enquanto categorias “insaturadas”, elas não são completamente vazias, já que apreendem reconstrutivamente desenvolvimentos históricos do constitucionalismo moderno, mas permanecem conceitualmente abertas a processos de aprendizagem, devendo seu conteúdo ser especificado pelas próprias cidadãs e cidadãos em processos concretos de autodeterminação política. Por fim, a autonomia privada não é vista como uma restrição da autonomia pública, mas ao mesmo tempo como seu resultado e sua condição de possibilidade (p.175-176). Sendo assim, ela não se impõe contra a soberania popular, mas é defendida como um componente necessário à constituição de sua racionalidade procedimental – o que nos remete, finalmente, à chamada tese da cooriginariedade.



Em termos gerais, a cooriginariedade é compreendida em *Facticidade e validade* como a reciprocidade entre liberdade privada e participação política (MAUS, 1996). Neste ponto específico da obra, tal reciprocidade é defendida como uma pressuposição conceitual mútua verificada entre as autonomias privada e pública. Por um lado, o conceito formal de autonomia privada, compreendido em função da estrutura insaturada de iguais direitos subjetivos, exige direitos de participação política capazes de permitir a determinação politicamente autônoma de seus conteúdos; de outro lado, uma concepção procedimental de autonomia pública, pautada em procedimentos discursivos que permitem a participação de todos os concernidos em processos legislativos (e não na composição homogênea da consciência e vontade de um povo compreendido como “macro-sujeito social”), mostra-se também dependente de direitos subjetivos que buscam proteger a integridade do indivíduo e definir seu estatuto de membro da comunidade política. Desse modo, segundo Habermas, a figura do autor de normas jurídicas pressupõe a figura de seu destinatário. E não de um destinatário qualquer, mas “pessoas de direito” entendidas como portadoras de iguais liberdades subjetivas de ação e reclamação, as quais, quando no exercício de seu papel de cidadãs, retêm o “medium das iguais liberdades subjetivas” como linguagem apropriada à reivindicação de direitos.

Essa pressuposição conceitual entre as figuras da autonomia privada e pública marca um primeiro sentido da democracia radical, vale dizer, a imagem de um processo igualitário e radicalmente *inclusivo* de autodeterminação democrática, tanto no que se refere aos participantes quanto aos temas de discussão. Segundo os termos de uma agenda política irrestrita, nenhum aspecto da vida social pode ser considerado afastado da formação democrática da vontade a ser empreendido igualitariamente entre todas as cidadãs afetadas. Naquilo que se refere mais propriamente ao tratamento da autonomia privada, o sentido radical-democrata da gênese lógica de direitos tem sido salientado na ausência de conteúdos imanentes ao conjunto de direitos subjetivos privados, considerados tradicionalmente como um núcleo apolítico do sistema de direitos (GÜNTHER, 1994; INGRAM, 2001). Uma das implicações significativas dessa estratégia conceitual é que a propriedade privada e sua livre disposição contratual deixam de ser tratadas como conteúdos necessários à base de legitimidade do Estado constitucional, passando a ser compreendida como resultado de processos históricos de interpretação das categorias insaturadas de direitos. Segundo esse modelo, os próprios cidadãos devem poder decidir *se e sob quais condições* o direito à propriedade mostra-se justificável para garantir a regulação de suas vidas segundo a distribuição da maior medida de liberdades iguais para todos (SILVA, 2016). Contra as persistentes tentativas de sua naturalização, pode ser acrescentado que, segundo o modelo discursivo de democracia radical, o direito à propriedade privada deve se manter constantemente aberto a exigências de justificação pública, a transformações reflexivas e, no limite, a sua supressão politicamente autônoma. Em resumo, desfaz-se o caráter de necessidade que vinculava a propriedade privada à legitimidade do sistema de direitos como um todo e, em especial, às configurações históricas da autonomia privada em comunidades jurídicas concretas.

## II Esfera Privada e processos políticos

A tese da cooriginariedade não assume na autocompreensão normativa do direito seu sentido pleno: a circularidade entre liberdades privadas e debate público será vista como uma característica inerente à práxis política na qual se dá a produção do direito legítimo. Tendo já perpassado o terreno da “reconstrução externa”, Habermas escreve:

“Na fundamentação do “sistema de direitos”, vimos que a autonomia dos cidadãos e a legitimidade do direito remetem uma à outra. (...) Essa correlação circular manifesta-se também na gênese do direito válido. Pois o direito legítimo só se reproduz na forma de uma circulação do poder regulada pelo Estado de direito, a qual se alimenta das comunicações produzidas em uma esfera pública política não corrompida pelo poder e ancorada nos âmbitos privados do mundo da vida por meio das instituições da sociedade civil” (Habermas, 2020, p. 515-516)

Nesse sentido, a relação entre público e privado também dirige a compreensão dos componentes genéticos de uma práxis comunicativa de formação democrática da vontade. Vale dizer, ela deixará de ser tratada nos termos de uma pressuposição conceitual necessária e passará a abranger relações complexas de complementaridade normativo-funcional – tendo agora seu foco em estruturas de funcionamento das esferas pública e privada, entendidas como âmbitos comunicativos distintos e co-dependentes. Isso não elimina seu caráter normativo, pois a complementaridade entre fluxos comunicativos de ambas as esferas é analisada à luz de expectativas de legitimação democrática que envolvem a circulação do poder regulada pelo Estado de direito.

Neste momento da obra, entretanto, as expectativas exigentes vinculadas anteriormente aos processos de autodeterminação democrática são consideradas incapazes de se cumprirem no interior dos processos formalmente institucionalizados de tomada de decisão, precisando contar com uma dimensão da práxis democrática situada às margens do sistema político. Para o autor, elas dependem de fluxos comunicativos que emergem da sociedade civil e que precisam encontrar na esfera pública condições de sua elaboração como problemas sociais relevantes, buscando ali força necessária para romper engessamentos da agenda política oficial e as tendências de funcionamento hermético da administração estatal. Correspondentemente, mostra-se necessário “traduzir em termos sociológicos a interpretação que a teoria do discurso faz da democracia radical” (p. 473). Ela incorpora agora uma concepção societária de democracia, segundo a qual a realização dos potenciais de autodeterminação democrática passa a depender da conexão entre processos políticos informais – que incluem “energias anárquicas” e “políticas contestatórias” enraizadas na sociedade civil (CELIKATES, 2015) – com os processos institucionalizados de tomada de decisão. Em termos mais específicos, ela passa a abranger um modelo analítico preocupado com as relações entre “centro e periferia”, o qual investiga as condições para que o poder comunicativo gerado em redes periféricas da sociedade civil possa atingir o centro do sistema político, alterando a agenda oficial de problemas e suas rotinas de funcionamento. Em face desse modelo de circulação do poder, que busca conferir um modo de compreensão empiricamente aplicável à formação legítima da opinião e da vontade democrática, Habermas manifesta a preocupação maior de investigar a capacidade mais incerta da periferia “perceber e interpretar problemas concernentes à sociedade como um todo, pondo em cena um modo de chamar a atenção ao mesmo tempo estimulante e inovador” (HABERMAS, 2020, p. 456). E nessa investigação, a interação entre esfera pública e privada será considerada fundamental na explicação das condições de possibilidade para a gênese da política informal.

Diferentemente do tratamento da autonomia privada na autocompreensão normativa do direito moderno, o foco não será aqui o tipo de liberdade de ação portada por sujeitos de direito singulares, mas seu papel estrutural na gênese de processos deliberativos supra-individuais. A esfera privada será considerada parte da infraestrutura comunicativa da sociedade civil, diretamente vinculada à capacidade da periferia perceber e elaborar novos problemas sociais (p. 483). Entendida assim como uma esfera comunicativa, ela será conceitualmente diferenciada da esfera pública não por referência “a um conjunto fixo de temas ou relações”, mas por “condições de comunicação modificadas”: mais especificamente, por diferentes modos de “acessibilidade” (p. 464). A esfera pública carrega em si a expectativa normativa de manter um acesso universalmente aberto a todos os possíveis interessados. Mesmo que essa expectativa não seja plenamente cumprida, os bloqueios percebidos ao acesso alimentam potenciais de contestação intramundana contra instituições e práticas que reclamam para si a pretensão de publicidade sem cumpri-la devidamente. Diferentemente, a esfera privada se apresenta como um âmbito comunicativo legitimamente resguardado. A estrutura de direitos subjetivos privados mencionados anteriormente protege um âmbito da comunicação cotidiana contra incursões não autorizadas, condicionando a participação nessas trocas comunicativas a permissões dadas por seus portadores. Tais estruturas comunicativas possuem um caráter não apenas restritivo, mas também possibilitador: se por um lado ela permite que o acesso seja negado a observadores indesejados, sem a necessidade de apresentar razões ou justificativas convincentes, por

outro, ela gera condições para um tipo de comunicação íntima, caracterizada pela auto-exposição recíproca entre aqueles que decidem espontaneamente compartilhar suas experiências pessoais e histórias de vida em contextos compartilhados do mundo da vida: “Os núcleos privados do mundo da vida, que são caracterizados pela intimidade, ou seja, pela proteção diante da publicidade, estruturam encontros entre parentes, amigos, conhecidos etc., e conectam, nos âmbitos dessas interações simples, as histórias de vida de seus membros” (p. 451).

Além disso, se os cidadãos não precisam prestar contas ou justificar publicamente suas narrativas e condutas quando protegidas pela privacidade, isso significa que eles estão *autorizados* a manter esses conteúdos pessoais fora dos olhos e ouvidos do público mais amplo, mas *não são obrigados* a fazê-lo. Habermas defende que os fluxos comunicativos gerados na esfera privada não têm de permanecer represados em seu interior. Em primeiro lugar, a tematização pública de tópicos que emergem da esfera privada na forma de questões sociais abrangentes não fere a proteção da intimidade quando resguardadas as identidades e informações pessoais (p. 402). Para além disso, a tematização explícita de experiências pessoais de injustiça, necessidade e dor, incluindo a identificação dos envolvidos em seus nomes próprios e biografias particulares, também são vistas como capazes de desempenhar um papel significativo na opinião pública, sendo utilizadas como exemplos emblemáticos capazes de chamar a atenção (p. 404). No entanto, seu uso só pode ser considerado legítimo se os sujeitos em questão se recusarem a manter tais assuntos no âmbito da esfera privada, inserindo-os voluntariamente em processos públicos de discussão. Nesse sentido, Habermas escreve que as condições de acessibilidade distintas “não isolam a esfera privada da esfera pública, apenas canalizam o fluxo de temas de uma esfera à outra” (p. 464). Assim, as contribuições comunicativas geradas na esfera privada não devem ser consideradas excluídas da esfera pública; em sociedades democráticas, os impulsos comunicativos devem ser capazes de circular entre ambas. Por sua vez, as trocas mútuas entre os dois domínios comunicativos serão centrais na caracterização das funções desempenhadas pela esfera privada em processos de formação democrática da opinião e da vontade.

Habermas escreve que “a esfera pública se relaciona complementarmente com a esfera privada” (p. 451). Gostaria agora de salientar que essa complementaridade envolve o modo como a esfera privada dá suporte à esfera pública na política informal em pelo menos dois sentidos diferentes. Em primeiro lugar, podemos destacar uma função reativa exercida pela esfera privada em relação a esferas públicas constituídas. Assim como na reconstrução inicial da autonomia privada, Habermas também vincula a esfera privada à circunscrição de uma zona inviolável da “formação autônoma da consciência e do juízo” (p. 468). O juízo autônomo, entretanto, encontra-se aqui mais especificamente vinculado à avaliação não coagida acerca de contribuições que compõem a agenda público-política. Sua proteção mostra-se estruturalmente vinculada ao funcionamento da esfera pública, na medida em que obriga os atores a uma disputa sobre tópicos e opiniões capazes de gerar interesse e ganhar o consentimento de parcelas significativas do público enquanto audiência (p. 462). Além disso, as reações desse público à multiplicidade de conteúdos existentes, expressas nas decisões sobre o que leem e ouvem, representam uma grandeza empírica que deve ser levada em consideração por aqueles que ocupam a posição circunstancial de atores, já que disso depende sua própria capacidade de influenciar processos políticos: “a influência política que os atores ganham pela comunicação pública deve se apoiar, em última instância, sobre a ressonância, mais precisamente, sobre o consentimento de um público de leigos igualmente composto” (*Ibidem*). Desse modo, mais do que avaliar um conjunto de conteúdos inertes, a reação desse público – composto por um conjunto de destinatários amparados por iguais liberdades de juízo e consciência – é capaz de exercer um controle indireto na agenda de discussões. Vale dizer, é capaz de operar ela mesma um poder de influência sobre a esfera pública: “A influência se forma na esfera pública, e nela se luta por influência” (*Ibidem*).

Em segundo lugar, a esfera privada complementa funcionalmente a esfera pública em um sentido que vai além dessa função reativa. Habermas escreve que “a esfera pública recebe seus impulsos da elaboração

privada de situações sociais problemáticas que ressoam nas histórias de vida” (p. 464). Nessa passagem, entre outras, ele sustenta que os problemas expressos na esfera pública ressoam primeiro nos contextos comunicativos da esfera privada; isto é, que as questões sociais que ocupam o centro do debate público são “de início (...) assimiladas ‘privadamente’, ou seja, interpretadas no horizonte de uma história de vida que se entrelaça com outras histórias de vida em contextos de mundos da vida comuns.” (p. 464) As principais fontes de problemas são aqui atribuídas a efeitos de sistemas funcionais, incluindo externalidades e distúrbios internos da economia e da burocracia estatal. No entanto, eles tendem a se expressar inicialmente não como questões abrangentes ou disfuncionalidades estruturais, mas como “reflexo da pressão exercida pelo sofrimento social no espelho das experiências pessoais de vida” (p. 463). Tais expressões cotidianas de sofrimento são consideradas tematizações personalistas de problemas sociais ainda latentes, as quais encontram na esfera privada suas primeiras condições de manifestação. Desse modo, admite-se que a esfera privada desempenha um papel inovador na gênese dos processos políticos informais: mais do que uma função meramente reativa, é na esfera privada que os fluxos comunicativos que conduzem à elaboração de problemas sociais encontram oportunidade de se expressar pela primeira vez. Ela passa a ser vista como um contexto de descoberta que opera segundo a linguagem existencial de narrativas e relatos autobiográficos, do qual depende a esfera pública em sua capacidade de perceber e interpretar novas situações problemáticas em um sentido inovador. Nas palavras do autor:

As estruturas comunicativas da esfera pública estão de tal modo ligadas aos domínios da vida privada que, em comparação com os centros da política, a periferia da sociedade civil possui a vantagem de ter uma sensibilidade maior para a percepção e a identificação de novas situações problemáticas (p. 483).

Motivos para justificar essa função inovadora atribuída à esfera privada podem ser encontrados no próprio modo como suas estruturas comunicativas foram descritas: as diferentes condições de acessibilidade, resguardadas contra intervenções não autorizadas, protegeriam o sujeito das possíveis consequências negativas de uma exposição coagida, como estigmatização, violência, pressões à adaptação, perseguição ideológica ou ostracismo social – consequências que podem ser especialmente hostis quando as narrativas de vida se opõem à moralidade convencional, aos valores hegemônicos e poderes constituídos. Nesse sentido, pela possibilidade dada de escolher quando, como e com quem se comunicar, as condições comunicativas da esfera privada ofereceriam contextos favoráveis à superação de inibições comunicativas relacionadas a consequências indesejáveis de uma autorrevelação forçada, amparando as primeiras elaborações de descontentamento pessoal por meio de interações face a face entre interlocutores confiáveis. “Quando confiamos que os outros não transmitirão o que dizemos, é mais provável que sejamos sinceros, ousados e inovadores” (VÉLIS, 2000, p. 39).

Deve-se sobretudo destacar que, segundo o modelo deliberativo habermasiano, a esfera privada só pode cumprir essa função inovadora na interação com as estruturas comunicativas da esfera pública. A percepção de problemas latentes tende a ser cumprida na esfera privada de uma forma não intencional, cognitivamente limitada e predominantemente personalista – sem que possam ser propriamente considerados matérias de controvérsias públicas abrangentes. Quanto mais amplos os temas e o número de interessados, a comunicação tende a se tornar mais virtualizada (desconectada da presença física de interlocutores concretos), impessoal (menos dependente de enquadramentos biográficos) e abstrata (marcada pela generalização dos contextos). Nesse sentido, é na esfera pública que a transformação de sofrimentos pessoais em questões público-políticas pode ser propriamente realizada. Para Habermas, a elaboração de problemas sociais em termos supra-individuais, inclusivos e suficientemente abrangentes exige uma mudança de condições comunicativas, marcada por um desacoplamento progressivo dos contextos densos das interações simples e de pessoas determinadas (p. 459) em direção a uma “comunicação entre estranhos conduzida por amplas distâncias em esferas públicas ramificadas complexamente” (p. 464). Além disso, é na esfera pública que esses problemas podem vir a ganhar repercussão suficiente para terem a chance de influenciar o sistema político e transformar a agenda oficial de problemas (p. 472), ou para

serem reconduzidos à sociedade civil de modo a fortalecer redes comunicativas existentes segundo os termos de uma *política dual* (p. 485-486). Podemos acrescentar que a conexão das estruturas comunicativas de ambas as esferas potencialmente amplia as próprias condições de reflexividade e crítica no âmbito das interações íntimas, favorecendo a redefinição de papéis, significados e identidades locais.

Ainda que dispersas no texto, podem ser identificadas pelo menos três linhas argumentativas que dão suporte a essa tradução sociológica da cooriginariedade, isto é, à suposição geral de que os fluxos comunicativos das esferas privada e pública complementam uns aos outros de modo constitutivo na gênese da política informal. Tais linhas argumentativas, por sua vez, não possuem mais o caráter de pressuposições conceituais necessárias, mas se dirigem agora a processos históricos que manifestam os efeitos de sua interação mútua. Em primeiro lugar, Habermas retoma suas análises sobre a formação da esfera pública literária nos séculos XVIII e XIX, presentes em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, utilizando-as agora como manifestação histórica da conexão entre público e privado na consolidação de uma “esfera de pessoas privadas que se reúne em público”: “Vista historicamente, a conexão entre esfera pública e esfera privada se manifesta no conjunto de associações e nas formas de organização de um público leitor de pessoas privadas burguesas que se cristaliza em torno de jornais e revistas” (p. 464-465). Em segundo lugar, Habermas busca em transformações mais recentes da pauta do debate público uma “evidência” tanto para a conexão atual entre ambas as dimensões comunicativas na formação da agenda política, como para defender sua maior sensibilidade à identificação de problemas sociais latentes. Referindo-se a estudos empíricos de Joachim Raschke, Habermas salienta que os tópicos centrais que ocupavam o debate público no final do século XX envolvem com muita frequência a politização de assuntos considerados tradicionalmente privados – como os tópicos da agenda política feminista, dos movimentos ambientalistas e da pesquisa genética – e que sua inscrição no debate público como questões inovadoras seria resultado não de iniciativas de “expoentes do aparelho estatal, das grandes organizações ou dos sistemas sociais funcionais”, mas de representantes de uma “periferia mais externa”, incluindo pessoas concernidas, intelectuais engajados e ativistas (p. 483). Para nossos propósitos, entretanto, mais importante aqui é destacar uma terceira linha argumentativa, menos focada nos efeitos positivos da esfera privada na composição de um público deliberativo e sua agenda de discussão, mas nos efeitos politicamente destrutivos resultantes de sua supressão:

A conexão estreita entre sociedade civil autônoma e esfera privada intacta se mostra claramente no contraexemplo de sociedades totalitárias do socialismo de Estado. Aqui, o Estado panóptico não controla imediatamente apenas uma esfera pública burocraticamente ressecada, ele também mina a base privada dessa esfera pública (p. 468).

Habermas procura nesta passagem salientar o papel exercido pela esfera privada na constituição da esfera pública fazendo uso das consequências observadas com sua supressão. Seguindo estudos de Hannah Arendt e Elemer Henkis, ele defende que a instalação histórica de Estados totalitários teria exigido mais que o controle da esfera pública, mas a supressão de uma esfera privada intacta. Com o controle administrativo da esfera pública ainda poderiam restar formas subterrâneas de reação ao poder burocrático, vale dizer, focos de resistência que fazem uso da privacidade não apenas para veicular os ecos de insubordinação política, como também manter vivos laços de solidariedade, formas de vida e identidades culturais que, por si só, representam limites à dominação total. O totalitarismo só seria então alcançado quando os últimos germens de resistência e de condução independente das vidas individuais são solapados com o controle direto das bases privadas do mundo da vida, secando as fontes de dissidência que alimentam uma esfera pública contestatória e seus impulsos transformativos. A noção de “Estado panóptico” é trazida aqui para caracterizar a destruição das bases privadas do mundo da vida com um mecanismo de controle disciplinar exercido por meio da *supervisão constante e inverificável* – nas palavras de Foucault, por meio de uma “vigilância permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de ser ela mesma invisível” (FOUCAULT, 2004, p. 176). Entretanto, ao invés de partir do projeto benthaniano de uma prisão ortogonal, a “teoria comunicativa” desenvolvida por Arendt colocaria originalmente sua ênfase nos métodos de supervisão em grande escala que “destroem *simultaneamente* as esferas pública



e privada”, incluindo a supressão dos direitos individuais, os serviços de espionagem e a polícia secreta. Encontrando nos estudos arendtianos sobre a origem do totalitarismo uma evidência “ainda mais clara” da complementação necessária entre as esferas pública e privada, o argumento aqui utilizado é o de que a eliminação da privacidade por meio de uma vigilância ampla e irrestrita destrói as interações espontâneas e os laços de solidariedade do mundo da vida, sem os quais os impulsos comunicativos que alimentam a esfera pública passam a ser neutralizados de antemão pelas constrições do poder internalizadas por indivíduos isolados e, desse modo, mais fáceis de manipular:

Quanto mais enfraquece nos domínios da vida privada a força socializadora da ação comunicativa e se extingue a centelha da liberdade comunicativa, mais facilmente os atores assim isolados e alienados entre si podem ser massificados, colocados sob vigilância e manipulados de maneira plebiscitária em uma esfera pública sob confisco (HABERMAS, 2020, p. 469).

### III Privacidade e Patologias democráticas

Essa última linha argumentativa abre caminho para uma mudança de foco a ser defendida na presente seção. Se acompanhamos Habermas na referida tradução sociológica de sua concepção discursiva de democracia radical, parece correto afirmar que distúrbios e distorções gerais em cada uma das esferas comunicativas provocam efeitos desestabilizadores na outra. Isso permite que a cooriginariedade seja compreendida negativamente, isto é, não apenas como uma circularidade virtuosa em que cada um dos domínios comunicativos é alimentado por impulsos provenientes do outro, mas como um possível círculo vicioso que lança luz para a cooperação frágil e factualmente incerta entre eles – vale dizer, uma cooperação que pode ser rompida em ambas as direções, impedindo que a política informal cumpra as funções crítico-reflexivas exigidas segundo as expectativas radical-democráticas anteriormente enunciadas. Correspondentemente, essa reinterpretação negativa da tese da cooriginariedade lança luz sobre a vulnerabilidade da esfera privada e os potenciais efeitos de sua degeneração sobre o debate público-político. Isso nos permitirá compreendê-la como uma categoria explanatória ambivalente, voltada não apenas à reconstrução das condições de possibilidade da política informal, mas também a diagnósticos sobre patologias que comprometem a saúde ou o bom funcionamento da vida democrática.

Habermas faz um uso significativo do conceito de patologia social em diferentes momentos de sua obra. Patologias foram concebidas como distúrbios comunicativos que afetam a capacidade do sujeito individual simbolizar necessidades internamente reprimidas e comunicá-las publicamente (HABERMAS, 1968), distúrbios comunicativos que distorcem sistematicamente pretensões de validade linguísticas de tal modo a preservar a *aparência* de uma comunicação horizontal e não coagida (HABERMAS, 1974), ou como consequências da substituição de mecanismos comunicativos nas três dimensões estruturais do mundo da vida pelos meios de integração deslinguisticados do dinheiro e do poder, causando efeitos reificantes como perda de sentido, anomia e psicopatologias (HABERMAS, 1981)<sup>3</sup>. Como sugerido por Martin Hartmann, apesar desses usos multifacetados do conceito, patologias podem ser nomeadas como um tipo de distúrbio comunicativo que, por diferentes causas, modos de incidência e tipos de efeitos, não pode ser percebido ou suficientemente elaborado pelos sujeitos mais diretamente afetados (HARTMANN, 2009, p. 370). Baseando-se em trabalhos de Axel Honneth e Martin Hartmann, Christopher Zurn apresenta uma formulação influente do conceito de patologia social como uma “desordem de segunda ordem”, isto é, como uma “desconexão constitutiva entre conteúdos de primeira ordem e sua compreensão reflexiva de segunda ordem, na medida em que essas desconexões são generalizadas e causadas socialmente” (ZURN, p. 345). A categoria permanece sendo usada na teoria crítica mais recente para a identificação de “problemas de segunda ordem”, vinculados a bloqueios reflexivos em processos de aprendizagem dirigidos à elaboração de problemas sociais latentes (JAEGGI, 2018).

<sup>3</sup> Acompanho aqui HARTMANN, 2009.

Mesmo que Habermas não utilize esta concepção de patologia em *Facticidade e validade* (ou outras formulações similares encontradas em sua própria obra), ela parece promissora quando buscamos desenvolver uma leitura negativa da tese da cooriginariedade: se a cooperação entre esfera pública e privada é enxergada como condição de possibilidade necessária para que a política informal consiga elaborar democraticamente problemas sociais latentes (incluindo seu diagnóstico mais amplo e a proposição de possíveis soluções segundo as vozes de cidadãos e cidadãs afetados), distorções comunicativas existentes em qualquer uma dessas esferas devem ser consideradas bloqueios a essa possibilidade mesma. Quer dizer, elas geram desordens reflexivas ou de segunda ordem, vinculadas a impedimentos nos processos comunicativos destinados à elaboração democrática de novos problemas sociais. Nesse sentido, formas distorcidas das esferas privada e pública podem dar origem a patologias democráticas, compreendidas como situações estruturalmente problemáticas que geram nos processos democráticos *inibições de sua própria capacidade de elaboração de problemas*. No caso específico aqui considerado, patologias democráticas se referem mais estritamente à corrupção da malha comunicativa que impede problemas sociais latentes de serem concebidos publicamente mediante a participação de todos os concernidos. Tais patologias possuem uma força não apenas destrutiva, vinculada à ruptura de circuitos comunicativos que emergem das bases sociais da vida política, mas também efeitos conservadores, por impedirem que a desigualdade de poder social e estruturas de controle sejam adequadamente percebidas e politicamente contestadas.

Habermas não parece completamente inconsciente de variadas formas de distúrbios democráticos que impedem a adequada elaboração de problemas pela política informal e, mais especialmente, daqueles distúrbios vinculados à degeneração de uma “esfera privada intacta” – mesmo que uma apresentação sistemática de suas formas patológicas não esteja entre os esforços reconstrutivos mais centrais do livro. Baseado em análises de fato presentes nesta obra, mas deixadas nela subteorizadas, gostaria de identificar diferentes fontes de patologias vinculadas à privacidade. Não proponho um rol completo das patologias democráticas, nem mesmo um desenvolvimento exaustivo daquelas aqui listadas, mas busco apenas identificar “problemas de segunda ordem” que podem ser indiretamente destacados do modelo deliberativo habermasiano, salientando suas potencialidades à luz de novas perspectivas de análise e pesquisa.

### **Privacidade vigiada**

A primeira fonte de patologia a ser destacada nos remete à destruição das bases comunicativas da esfera privada por meio de dispositivos de vigilância. Segundo a leitura negativa da cooriginariedade aqui proposta, esses mecanismos constroem a formação política da opinião e da vontade desde baixo, isto é, atingem a infraestrutura comunicativa do mundo da vida eliminando as fontes de espontaneidade necessárias à reprodução não coagida de normas, significados e identidades, bem como as bases sociais mais profundas de dissidência e resistência política. Nesse sentido, a supressão da privacidade pode ser vista como um bloqueio nos processos políticos contestatórios situado em suas etapas mais periféricas: eliminando as bases privadas do mundo da vida, o debate público-político é não apenas impeditivo de ter seus *outputs* avaliados com um grau satisfatório de independência e reflexividade, mas também perde os *inputs* das experiências de sofrimento social que possibilitam uma renovação em princípio constante da agenda pública de discussão. Como consequência, corta-se de modo abrangente fontes importantes de abastecimento do debate público em relação à percepção e crítica de problemas sociais latentes, fazendo com que a esfera pública tenda a se tornar politicamente dormente, normalizada e não transformativa. Sob essas circunstâncias, o debate público, se ainda sobrevive, perde fontes comunicativas vitais para a manutenção de seu potencial crítico-inovador.

Como já dito, Habermas dirige-se inicialmente a esse tipo de fenômeno fazendo menção à ideia de Estado panóptico. Tendo em vista o tipo de panopticismo encontrado em sociedades totalitárias, ele indica efeitos da destruição da esfera privada pela vigilância constante e controle administrativo sobre as

bases privadas do mundo da vida. Mas Habermas não deixa de salientar os usos e efeitos da vigilância em contextos formalmente democráticos. Uma das principais linhas de sua crítica ao Estado de bem-estar é dirigida justamente aos efeitos do aparato de vigilância por parte de burocracias tutelares, caracterizadas por ele como uma condição de assistência supervisionada (HABERMAS, 2020, p. 525). Segundo Habermas, a regulação do Estado social se transforma em assistência supervisionada quando os cidadãos, para serem contemplados por políticas sociais altamente padronizadas, são obrigados a expor suas vidas pessoais a autoridades administrativas e adaptar suas condutas a fortes esquematizações e diretrizes comportamentais (p. 521). De modo similar ao observado no Estado panóptico, a intervenção estatal restringiria conjuntamente a autonomia privada e pública: a forte *normalização* da vida privada através desse tipo de tutela viria de mãos dadas com a redução da cidadania ao papel de *cliente* de burocracias estatais centralizadoras – de acordo com o qual a atividade política dos supostos beneficiários tende a ser limitada ao apoio eleitoral a programas políticos pré-fabricados, sem envolvê-los na formulação, interpretação ou transformação dos padrões aplicados (p. 521). Esse vínculo entre supervisão tutelar e “clientelismo” é colocado no cerne de estruturas e práticas paternalistas que impediam o aproveitamento de potenciais comunicativos no interior do *Welfare State*, conduzindo a profundos déficits democráticos.

Para além dessas duas referências de vigilância, Titus Stahl argumenta que a obra de Habermas oferece ferramentas conceituais para entender os efeitos anti-democráticos da destruição da privacidade *em contextos públicos*. Fazendo menção a casos de vigilância em protestos políticos (como a identificação e rastreamento de ativistas do movimento *Black Lives Matter*) e tentando evitar os termos estritos do “paradigma totalitário”, Stahl argumenta que a precarização dos direitos à privacidade não atinge apenas as fontes comunicativas espontâneas em espaços considerados tradicionalmente privados (como ambientes familiares ou domésticos), mas prejudica as próprias estruturas motivacionais da deliberação pública. Com uma interpretação original da tese da colonização de Habermas, ele defende que a introdução da vigilância estratégica no debate público torna razoável que os falantes também assumam entre si um comportamento estratégico, “eliminando a possibilidade de uma situação de fala plenamente comunicativa” (STAHL, 2020, p. 91). De acordo com Stahl, a suspensão da privacidade em lugares públicos por meio da vigilância altera os pressupostos motivacionais entre falantes, mina a confiança necessária para a deliberação e diminui a liberdade coletiva de grupos deliberativos. Como consequências mais diretamente políticas, a perda da “privacidade em público” conduziria adicionalmente “à diminuição da capacidade da esfera pública avaliar criticamente tomadas de decisão políticas, informar os procedimentos democráticos formais e gerar legitimidade” (STAHL, 2020, p. 92).

Em todos esses casos, o modelo habermasiano permite sustentar a hipótese de que a vigilância gera deficiências democráticas porque inibe a livre formação de fluxos comunicativos que alimentam a esfera pública e destrói as condições estruturais da deliberação democrática. Mais do que produzir o “arrefecimento” do debate público, como salientando por Stahl, esses mecanismos podem representar fontes de patologias democráticas na medida em que, para além dos efeitos imediatos indicados, geram dificuldades sistêmicas para sua adequada contestação pelos afetados. Com efeito, a vigilância não se deixa estruturalmente apreender por completo: mesmo que sua existência possa ser genericamente notada, parte da sua eficácia repousa no fato de não se conhecer propriamente a especificidade de suas intervenções, o modo particular como opera em cada caso e os mecanismos customizados submetidos a cada um. Mas sobretudo no caso em que destinatários se encontram suficientemente conscientes de sua existência, a vigilância ainda gera dificuldades para sua elaboração pública e contestação democrática, já que, segundo a hipótese aqui levantada, ela danifica as condições estruturais de elaboração de problemas sociais como um todo. Vale dizer, ela produz efeitos inibidores sobre os impulsos comunicativos da esfera pública, seja através do medo imposto aos observados de sofrer violência ou sanções econômicas e administrativas (PENNEY, 2016), seja conduzindo a um “incapacitação ilocucionária” que não impede propriamente a



circulação de proferimentos, mas “mina a capacidade dos atores... realizarem a intervenção no espaço de razões que pretendiam afetar, silenciando-os desse modo” (STAHL, 2020, p. 91).

### **Privacidade discriminatória**

Em segundo lugar, deve-se ter em conta fontes de patologias democráticas derivadas do entrelaçamento entre privacidade e desigualdade social. A privacidade somente é um valor democrático se for acessível a todos os cidadãos em condições suficientemente igualitárias. Quanto mais essas condições são desrespeitadas, mais a privacidade se transforma em fontes de vulnerabilidade para alguns grupos e privilégios para outros. Tem sido convincentemente argumentado que grupos que sofrem desigualdades sociais profundas (baseadas no gênero, raça, classe, idade, condições de moradia e status migratório) são mais vulneráveis em suas condições de exercer ou gozar direitos à privacidade (BRIDGES, 2017; EUBANKS, 2018; SKINNER-THOMPSON, 2021; YOUNG, 2004). E que essas condições precárias de exercício podem conduzir ao aprofundamento da vulnerabilidade segundo os termos de um “círculo vicioso” (CALO, 2017). Por outro lado, grupos protegidos em sua privacidade – ou relativamente *mais* protegidos – podem ser considerados privilegiados por fazerem uso de direitos politicamente relevantes que não se encontram à igual disposição de todos. Para além dos aspectos moralmente condenáveis dessas desigualdades, elas são democraticamente problemáticas na medida que impedem uma formação igualitária da opinião e da vontade. Tais desigualdades devem ser consideradas mais propriamente *patológicas* na medida em que a elaboração desses impedimentos pela atividade política de cidadãs e cidadãos concernidos encontra-se sistematicamente impedida ou dificultada.

Habermas nos ajuda a acessar esse problema de dois modos diferentes. Em primeiro lugar, permite pensar os efeitos da desigualdade como uma especificação das patologias democráticas relacionadas à vigilância. Conforme já implícito no caso da assistência supervisionada, estruturas de desigualdade podem ser – e frequentemente são – combinadas aos mecanismos de vigilância, fazendo com que práticas de monitoração e rastreamento atinjam em maior grau e com efeitos mais prejudiciais grupos submetidos a desigualdades sociais profundas. Virginia Eubanks, entre outras, defendeu de forma convincente que “pessoas de cor, migrantes, grupos religiosos impopulares, minorias sexuais e outras populações oprimidas e exploradas carregam um fardo muito maior de monitoração e rastreamento do que grupos favorecidos” (2017, p. 6). Nesse sentido, podemos dizer que a desigualdade social qualifica as disfuncionalidades democráticas anteriormente vinculadas à vigilância, fazendo com que os efeitos inibidores do debate público sejam desproporcionalmente dirigidos aos grupos sociais mais vulneráveis. Ou seja, a hipótese de que a vigilância reprime as vozes de grupos submetidos a monitoramento e controle pode ser agora acrescida de uma outra: a de que seus efeitos repressivos não operam um bloqueio homogêneo da esfera pública aos *inputs* provenientes da sociedade civil, como sugerido pelo modelo totalitário, mas inibe seletivamente os fluxos comunicativos que circulam entre público e privado em prejuízo de grupos já vulnerabilizados por desigualdades sociais profundas.

Em segundo lugar, patologias democráticas vinculadas à precarização e perda da privacidade podem ser derivadas não apenas de mecanismos de vigilância, mas da desigualdade de condições materiais necessárias a seu usufruto. Habermas acessa esse tema em *Facticidade e validade* como um descompasso entre igualdade formal e desigualdade material; quer dizer, como o contraste entre a pretensão de universalidade contida na distribuição dos mesmos direitos subjetivos entre todos e, por outro lado, a existência de desigualdades de recursos e posições sociais que impedem tais direitos de serem efetivamente exercidos. Sua crítica do paradigma liberal dirige-se sobretudo à cegueira em relação às desigualdades sociais e, conseqüentemente, aos efeitos discriminatórios da distribuição formal das mesmas liberdades privadas. A solução proposta por ele, entretanto, não é abandonar a expectativa jurídica de igualdade formal, mas sua complementação por meio de um processo reflexivo de materialização de direitos, o

qual comporta tanto a especificação das liberdades individuais de acordo com as assimetrias sociais e as chances modificadas de seu exercício efetivo, quanto uma categoria de direitos sociais relacionados à provisão de condições de vida adequadas em termos econômicos, ecológicos e tecnológicos (HABERMAS, 2020, p. 173). Assim como as primeiras categorias insaturadas de direitos, essas exigências de igualdade material também demandam processos políticos de interpretação histórica. Seu caráter reflexivo, entretanto, requer agora uma disputa sobre o sentido da igualdade de tratamento, a qual deve envolver os cidadãos afetados na elaboração pública das desigualdades sociais percebidas e os instrumentos jurídicos mais adequados a combatê-las (SILVA, 2019; 2016).

Ao compreendermos por “condições materiais” a distribuição de bens ou recursos necessários ao exercício do direito à privacidade, o exemplo mais notório desse tipo de discriminação nos remete à ausência ou precariedade das condições sociais de moradia, mas podem também incluir a privação de serviços médicos e hospitalares adequados, a lotação em presídios ou a exclusão digital. Se estendermos essa noção a condições de reconhecimento e respeito igualitário entre os cidadãos, os exemplos de fragilização da privacidade em decorrência da desigualdade social passam a ser ainda mais amplos, abrangendo casos como o policiamento abusivo dirigido a populações negras, o controle seletivo de fronteiras e o não reconhecimento de transexuais em sua identidade social. Em todos esses exemplos, diferentes grupos são levados a uma exposição compulsória como decorrência direta da desigualdade sócio-política. Ainda que possa ser combinada a dispositivos de vigilância, a ausência de condições materiais à privacidade configura um tipo de disparidade que não pode ser reduzida à relação entre aqueles que vigiam e os que são vigiados. Sob premissas da teoria do poder, os efeitos da perda do controle sobre dados e narrativas pessoais por certos grupos sociais têm sido vinculados à acumulação correspondente de instrumentos de influência e manipulação da informação por parte de outros grupos, tendo por consequência uma distribuição desigual das posições de vantagem nas esferas políticas e econômicas: “A privacidade é importante porque sua falta dá aos outros poder sobre você” (VÉLIZ, 2020, p. 26). À luz do modelo discursivo de circulação do poder, tais referências podem ser lidas como a ampliação da influência ilegítima de poderes sociais sobre a formação do poder comunicativo, o que coloca em relevo um “problema de segunda ordem” de tipo novo: grupos vulnerabilizados pela falta de privacidade tendem não apenas a sofrer efeitos repressivos de silenciamento, mas a perder o controle sobre suas narrativas pessoais para outros agentes, estando estes envolvidos ou não em práticas intencionais de vigilância. Mais do que uma disparidade entre aqueles que vigiam e os que são vigiados, isso cria entre os próprios cidadãos desigualdades cognitivas e assimetrias de poder sobre dados e narrativas pessoais. Essa situação pode caracterizar uma fonte adicional de patologia democrática na medida em que a desigualdade das condições de exercício dos direitos à privacidade gera dificuldades sistemáticas a sua elaboração pública. Os processos de aprendizagem vinculados à disputa pelos contornos mais adequados à igualdade de tratamento, que em *Facticidade e validade* deveriam possibilitar uma melhor compreensão sobre as desigualdades sociais e favorecer a reflexão sobre as formas mais apropriadas de combatê-las politicamente, tendem a acontecer a partir de elaborações heterônomas do sofrimento social vinculado a experiências de desigualdade. Mesmo supondo uma esfera pública vibrante, que conta com cidadãs e cidadãos engajados em responder democraticamente aos problemas da desigualdade social, essa elaboração tende a se tornar alienada, isto é, a acontecer por trás das costas daqueles que mais diretamente as sofrem.

### **Privatização da esfera pública**

Em terceiro lugar, é necessário falarmos de patologias democráticas derivadas não propriamente de distúrbios e precarizações da esfera privada, mas, ao contrário, da privatização da esfera pública, ou melhor, de uma “interpenetração entre os setores público e privado” que faz a esfera pública adquirir uma “roupagem privada” (HABERMAS 2011, p. 378). De maneira ampla, esse sentido de privatização nos remete à proliferação de fóruns comunicativos ressonantes, com capacidade de influência na esfera

público-política (e muitas vezes dotados também de poder decisório), mas que funcionam segundo estruturas comunicativas de acesso restrito, incapazes de transformar o particularismo próprio de juízos e experiências pessoais em problemas sociais abrangentes ou satisfazer critérios de pluralidade, transparência e legitimação pública. Entre os componentes centrais que sustentavam o diagnóstico de “refeudalização da sociedade” em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, encontramos a assimilação de características próprias ao âmbito privado pela esfera pública burguesa que a teriam conduzido à condição de decadência, como a substituição do debate e crítica cultural por um “domínio pseudopúblico ou pseudoprivado do consumo da cultura” (p. 358), a descaracterização de problemas sociais abrangentes por meio da profunda personalização (p. 378), além da condução de processos decisórios a partir de negociações opacas entre administração pública e interesses privados organizados, reduzindo o papel político da esfera pública à busca do consentimento plebiscitário das massas (p. 479, 480). Em *Facticidade e validade*, embora de modo menos central, o problema da privatização reaparece não como fator de decadência da esfera pública burguesa, mas como fonte de “distorções” ou “anulação” do fluxo legítimo de circulação do poder segundo o Estado democrático de direito<sup>4</sup>. À luz desse problema legitimatório de tipo novo, tendências de privatização podem ser encontradas nos principais focos de ruptura dos processos políticos oficiais em relação ao poder comunicativo gerado na periferia, sendo eles: (i) a *despolitização* do debate público devido à fragmentação dos contextos, à personalização dos conteúdos e seu acesso via consumo de massa (HABERMAS, 2020, p. 478); (ii) a conjugação entre o potencial centralizador das grandes corporações midiáticas com o poder social desigual de organizações privadas dotadas de amplo potencial de investimento (p. 477); (iii) a capacidade de influência direta do poder social desigual dessas organizações perante um sistema administrativo autonomizado (p. 489).

A continuidade desses focos de problemas, que ligam o diagnóstico de refeudalização com as crises de legitimação do poder político, podem ser associadas a tendências recentes de privatização. Na primeira delas, a elaboração de problemas sociais é profundamente segmentada pela proliferação de plataformas comunicativas em formato de bolha, marcadas por fortes clivagens de pertencimento, polarizações antagônicas entre aqueles que se encontram dentro e fora, além de um circuito comunicativo autorreferencial, mais voltado à reafirmação de convicções compartilhadas por *insiders* que a um teste de resistência argumentativa entre *outsiders*. Em relação às plataformas digitais, sustenta-se que as clivagens responsáveis pelo crescente isolamento e polarização de públicos autorreferentes não decorrem sempre de cristalizações ideológicas preexistentes entre os membros, mas podem ser artificialmente criadas ou favorecidas por mecanismos que combinam a extração massiva de dados pessoais, a personalização do conteúdo segundo padrões armazenados e a canalização dos contatos entre usuários com preferências similares, favorecendo a consolidação de “câmaras de eco” e “filtros bolha” (SUNSTEIN, 2017; PARISER, 2011; BRUNS, 2019). Uma variação significativa acontece quando plataformas autorreferentes não estão dispostas horizontalmente no tecido social, mas se posicionam entre si de acordo com uma grande desigualdade de recursos. Em tais contextos, os efeitos da privatização não se vinculam estritamente ao entrincheiramento entre perspectivas aparentemente inconciliáveis de elaboração de problemas, mas à capacidade de monopolizar a atenção e determinar unilateralmente o conhecimento social sobre setores significativos da comunicação pública (WU, 2016; SCHROEDER, 2018). Em um terceiro caso, a privatização adquire o duplo sentido de uma transferência de serviços estatais a atores de mercado e o fechamento de seus mecanismos de negociação ao escrutínio público. Essa tendência, cujo aprofundamento acompanha a neoliberalização do Estado, atribui poder político-decisório a instâncias de negociação e governança privadas, formadas por atores econômicos sem representatividade eleitoral, dotados de metas e interesses não filtrados democraticamente

---

4 “A circulação de poder regulada pelo Estado de direito é anulada se o sistema administrativo se autonomizar diante do poder comunicativamente produzido, se o poder social dos sistemas funcionais e das grandes organizações (incluindo as mídias de massa) se converter em poder ilegítimo ou se os recursos do mundo da vida voltados às comunicações públicas espontâneas não forem mais suficientes para garantir uma articulação não forçada de interesses sociais” (HABERMAS 2020, p. 489).

e menos submetidos a exigências de controle e justificação pública (CORDELLI, 2020). Nos dois primeiros casos, um problema de segunda ordem se configura na medida em que as limitações cognitivas e o particularismo de perspectivas autorreferenciais tendem a ser ignoradas pelos próprios sujeitos. No terceiro, a imposição unilateral de interesses particulares em processos decisórios que afetam um número significativo de cidadãos encontra barreiras na opacidade de mecanismos semi-públicos de negociação e governança. Em todos eles, a elaboração de problemas sociais pelos próprios concernidos se vê dificultada por curtos-circuitos comunicativos, incapazes de superar o particularismo próprio de estruturas fechadas de informação, negociação e tomada de decisão.

#### IV) Limites e ambivalência

Habermas nos ajuda a pensar a privacidade em sua valência eminentemente democrática. Em *Facticidade e validade*, a privacidade não se vincula apenas à promoção de personalidades autônomas ou à autodeterminação individual, mas se encontra na base de práticas democráticas de caráter intersubjetivo. Nesse sentido, sua teoria difere tanto de modelos radical-democratas que negligenciam o papel da esfera privada na avaliação e gênese do debate público, bem como de críticas às mais recentes ameaças à privacidade desconectadas de preocupações com o arrefecimento e a crise da democracia. Tentando salientar essa conexão constitutiva entre privacidade e práticas democráticas, busquei mostrar que a tese da cooriginariedade deve ser entendida não apenas como a pressuposição conceitual entre autonomia pública e privada segundo a autocompreensão normativa do direito moderno, mas também se vincula à análise das condições de possibilidade para práticas democráticas que emergem da infraestrutura comunicativa da sociedade civil, pautada em exigências de igualdade, inclusão e uma agenda política aberta. Argumentamos que, segundo essa interpretação discursiva da democracia radical, a interconexão entre esfera privada e pública alimenta positivamente os fluxos comunicativos periféricos que compõem a política informal, gerando potencialidades à elaboração de novos problemas sociais, dissidência política e transformações reflexivas. Por fim, buscando expandir a tese da complementaridade entre esfera privada e pública em direção a uma crítica de suas distorções ou disfuncionalidades sistemáticas, foi introduzido o conceito de “patologias democráticas”, entendidas como formas democraticamente problemáticas de elaboração de problemas sociais. Três fontes de patologias foram aqui diferenciadas, de acordo a as quais: i) fluxos comunicativos são inibidos em sua elaboração privada; ii) fluxos comunicativos são filtrados ou distorcidos de modo a reproduzir os termos da desigualdade social; iii) fluxos comunicativos são alimentados de forma represada dentro de estruturas comunicativas de acesso restrito.

Apesar dessas intuições habermasianas terem se mostrado produtivas para a apreensão das referidas patologias democráticas, suas insuficiências podem ser exploradas a partir de limitações do quadro histórico-conceitual em que se inserem. Em primeiro lugar, salta aos olhos a datação histórica e envelhecimento precoce dos contextos políticos observados. *Facticidade e validade* busca se dirigir a um momento tardio da crise do Estado social. Seu diagnóstico de tempo encontra-se muito pautado na imagem de um sistema político predominantemente opaco à influência da sociedade civil, tendente à centralização e autonomização administrativa, e cujas provisões de bem-estar ameaçam a liberdade que pretendia promover. Entretanto, a consolidação do neoliberalismo e a rápida ascensão do capitalismo digital alteram significativamente os contextos sociopolíticos sobre os quais incidem as formas de patologia indicadas. Como vimos, a principal ameaça à privacidade é enxergada na invasão de burocracias centralizadoras sobre as bases privadas do mundo da vida. Embora não tenham perdido inteiramente seu potencial explicativo, os modelos do Estado panóptico e da assistência supervisionada mostram-se insuficientes no momento em que os instrumentos de vigilância se multiplicam e o Estado perde o monopólio sobre eles. A diferenciação entre regimes “sinópticos”, “banópticos” e “periópticos”, enfatizada pelos estudos da vigilância recentes, pode ser tomada como reflexo dessa mudança de contextos (DOYLE, 2011; BIGO, 2008; LIANOS, 2010). Junto a isso, privacidade e igualdade, enquanto princípios normativos caros ao constitucionalismo moderno,

parecem ter deixado de compor as exigências de legitimação do Estado democrático de direito, o que desarma uma crítica em larga medida baseada em suas promessas descumpridas. O cinismo propagado pelo Estado neoliberal promete conviver sem irritações com o aprofundamento da desigualdade e a consequente precarização nas condições de exercício de direitos, neutralizando-a como um fator exógeno que pouco incomoda sua autocompreensão normativa. Por fim, formas democraticamente nocivas de interpenetração entre público e privado configuram padrões tão disseminados a ponto de assumirem feições de nova normalidade. A consolidação de uma crescente economia de dados faz a expropriação da experiência pessoal assumir um caráter não episódico, mas estrutural (PEREIRA, 2020; ZUBOFF, 2019); a dependência sempre maior em relação a plataformas comunicativas com regimes de segurança falhos ou deliberadamente predatórios relativizam a força legitimadora do consentimento pessoal, favorecendo modalidades de exposição não estritamente violentas, mas conduzidas segundo instrumentos de *soft power* (HARCOURT, 2015); traços de uma cultura confessional unem-se a padrões de subjetivação que valorizam um eu-empresendedor sempre disposto ao relato pessoal, à autopropaganda e a narrativas de superação (BUENO, 2020; DEBRABANDE, 2020) – sugerindo formas de cooperação regulares entre aqueles que vigiam e os que são vigiados.

Essas transformações do contexto histórico se entrelaçam com limitações de ordem conceitual. O modelo de privacidade como acesso, privilegiado ao longo de *Facticidade e validade*, tende a ser visto como insuficiente em contextos do capitalismo digital: quando a extração de informações pessoais se mostra estruturalmente vinculada a uma economia de processamento de dados, a privacidade exige não apenas a proteção do acesso a informações e comunicações pessoais, mas um controle mais amplo e exigente dos dados acessados segundo, por exemplo, o tempo de armazenamento, os propósitos de utilização, os modos específicos de análise e o “direito a ser esquecido” (FRANTZIOU, 2014). Nesse sentido, argumenta-se que a compreensão da privacidade precisa ser mais diretamente complementada por um “modelo de controle”, pautado não apenas na acessibilidade, mas na possibilidade de acompanhamento e poder decisório sobre o destino dos dados acessados e suas formas particulares de processamento. Além disso, o modelo de acesso também parece dificultar a elaboração de problemas vinculados à “privacidade em público”. Como argumenta Stahl, o modelo sugere que pessoas que ocupam deliberadamente o “espaço público”, como em manifestações e protestos políticos, teriam voluntariamente abandonado o âmbito social protegido pela privacidade e abdicado de quaisquer restrições epistêmicas sobre si mesmo (STAHL, 2020, p. 76). Nesse sentido, para além de demandar formas mais exigentes de controle, seria necessário diluir a imagem de que direitos à privacidade se dirigem estritamente a um “domínio social” estanque, distinguindo formas justificáveis e injustificáveis de visibilidade em variados contextos sociais.

Habermas busca evitar uma concepção substancialista de esfera privada na medida em que a concebe nos termos de “condições de comunicação modificadas”, e não em função de relações sociais específicas (como relações domésticas e familiares) ou tópicos do discurso (como temas éticos de vida boa). Além disso, ele insiste no fato de que fluxos comunicativos alimentados no interior da esfera privada devem poder migrar para o debate público, combatendo a imagem de um domínio social estanque e imunizado contra o escrutínio público-político. Entretanto, Habermas ainda nos fala de “âmbitos privados da vida” e seus exemplos nos remetem a relações sociais tradicionalmente tratadas como “domínio privado”, tais como família, relações de amizade e vizinhança. Mais importante, embora esteja disposto a defender que os fluxos comunicativos protegidos pela privacidade possam vir a ser tematizados publicamente e se combinar a processos políticos contestatórios, a formação desses fluxos tende a ser vista como espontânea ou não problemática. *Facticidade e validade* não oferece categorias de análise suficientes para apreender e criticar assimetrias de poder no interior desses mesmos domínios tradicionais, nos quais configurações histórico-institucionais podem reproduzir relações profundamente desiguais segundo marcadores sociais diversos, como os de gênero, raça e classe. A obra não se despe inteiramente de uma imagem idílica da esfera privada na medida em que a apresenta como um domínio da vida social caracterizado predominantemente pela



intimidade, entendida como a autoexposição recíproca entre sujeitos que compartilham espontaneamente suas narrativas autobiográficas e exibem sofrimentos existenciais profundos em interações de caráter horizontal. Nesse sentido, Habermas não responde inteiramente à crítica feminista justamente no ponto em que esta denuncia sua cegueira à reprodução da desigualdade de gênero em núcleos privados do mundo da vida – vinculada à distribuição do trabalho, à formação de competências e à elaboração de papéis, significados e identidades sociais (FRASER, 1985; ALLEN, 2008; SILVA, 2020). Isso não refuta por si mesmo o valor democrático da privacidade. Nancy Fraser, por exemplo, continua atribuindo à privacidade um papel constitutivo em momentos embrionários da auto-organização de lutas políticas contestatórias, incluindo o movimento feminista, além de assumir uma elaboração própria da tese da cooriginariedade em sua crítica ao capitalismo financeirizado (FRASER, JAEGGI, 2020, p. 152). Entretanto, a crítica feminista exige o reconhecimento de patologias enraizadas no interior dos núcleos privados do mundo da vida, as quais não se deixam apreender meramente como invasões de imperativos sistêmicos exteriores. Além disso, ela lança nova luz aos processos políticos que emergem da sociedade civil, os quais não podem ser sempre vistos como uma transição espontânea de fluxos comunicativos germinados nos núcleos privados do mundo da vida, mas incluem a busca de espaços comunicativos alternativos para a tematização e crítica de problemas sociais sistematicamente silenciados por estruturas desiguais de acesso restrito. Mais do que ampliar os contextos de análise nos quais as proteções da privacidade reclamam incidência, trata-se de questionar o valor absoluto dessas “proteções”, indicando seu caráter potencialmente suspeito. E à luz dessa suspeita, a privacidade tem de ser admitida como um conceito ambivalente, vinculado a potenciais e bloqueios a formas de vida democráticas.

Ao deixar de lado a noção de patologia em *Facticidade e validade* – e ter renunciado a reflexões sistemáticas sobre desfigurações e entraves nos processos democráticos vislumbrados – Habermas dificulta o acesso a esse tipo de ambivalência. A privacidade tende a ser lida como uma categoria unilateralmente positiva, relacionada a uma dimensão elementar da autonomia jurídica e à proteção de fluxos comunicativos que emergem da sociedade civil de modo a alimentar expectativas intramundanas de autodeterminação e legitimidade. Com isso, entretanto, deixa-se de mirar diretamente configurações históricas da privacidade que podem lhe atribuir um caráter eminentemente antidemocrático (LEVER, 2014). Formas de *privacidade antidemocrática* devem poder ser identificadas e combatidas tanto em função de estruturas internas de desigualdade silenciadas, quanto de seu impacto destrutivo na malha comunicativa do debate público – incluindo efeitos repressivos, alienantes e excludentes. Com a introdução da categoria de patologia democrática e seu vínculo a uma compreensão intersubjetiva da privacidade, buscou-se reter recursos analíticos não inteiramente esgotados do modelo discursivo de democracia radical e contribuir para a ampliação de suas potencialidades críticas.

### Referências bibliográficas

- ALLEN, A. (2008) *The Politics of Our Selves*. New York: Columbia University Press.
- BIGO, D. (2008) “Globalized (in)security: The field and the ban-opticon” in *Terror, Insecurity and Liberty*. Didier Bigo, Anastassia Tsoukala (eds.) London: Routledge.
- BOHMAN, J. (2004) “Expanding Dialogue: the internet, the public sphere and prospects for transnational democracy”. Crossley, N. Roberts, J. M. (org.) *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford: Blackwell.
- BRIDGES, K. (2017) *The Poverty of Privacy Rights*, Stanford University Press.

BROWN, W. (2019) *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_ (2004) "The Subject of Privacy: A Comment on Moira Gatens". In RÖSSLER, B. (2004) *Privacies. Philosophical Evaluations*. Stanford: Stanford University Press.

BRUNS, A. (2019) "Filter bubble". *Internet Policy Review*, 8(4). DOI: 10.14763/2019.4.1426

CELIKATES, Robin (2015), "Digital publics, digital contestation: a new structural transformation of the public sphere?" In: *Transformations of democracy*. Edited by CELIKATES, Robin; KREIDE, Regina, and WESCHE, Tilo. London: Rowman & Littlefield. pp. 159-176.

CALO, R. (2017) "Privacy, Vulnerability, and Affordance", *DePaul Law Review* Vol. 66, Issue 2.

COHEN, J. (2004) *Regulating Intimacy. A New Legal Paradigm*. Princeton: Princeton University Press.

COMTESSE, D., FLÜGEL-MARTINSEN, O., MARTINSEN, F., NONHOFF, M. (Org.) (2019) *Radikale Demokratietheorie: Ein Handbuch*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.

CORDELLI, C. (2020) *The Privatized State*. Princeton: Princeton University Press.

DEBRABANDE, F. (2020) *Life after privacy: reclaiming democracy in a surveillance society*. Cambridge: Cambridge University Press.

DOYLE, A. (2011) "Revisiting the synopticon: Reconsidering Mathiesen's 'The Viewer Society' in the age of Web 2.0". *Theoretical Criminology* 15(3) 283–299.

EUBANKS, V. (2018) *Automating Inequality: How High-Tech Tools Profile, Police, and Punish the Poor*. New York: St. Martin's Press.

\_\_\_\_\_ (2012) *Digital Dead End: Fighting for Social Justice in the Information Age*. Cambridge, London: The MIT Press.

FERGUSON, A. G. (2017) *The Rise of Big Data Policing: Surveillance, Race, and the Future of Law Enforcement*, New York: New York University Press.

FOUCAULT, M. (2004) *Vigiar e punir*. Nascimento da Prisão. São Paulo: Vozes, p. 176.

FRANTZIOU, E. (2014). Further Developments in the Right to be Forgotten: The European Court of Justice's Judgment in Case C-131/12, Google Spain, SL, Google Inc v Agencia Espanola de Proteccion de Datos. *Human Rights Law Review*, 14(4), 761–777. doi:10.1093/hrlr/ngu033

FRASER, N. (2015) "Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism". *Critical Historical Studies*, Vol. 2, Number 2.

\_\_\_\_\_ (1985) "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender". *New German Critique*, n. 35.

GÜNTHER, K. (1994) "Diskurstheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischem Gewande?", in *Kritische Justiz*, v. 27, p. 470.

GRIPSRUD, J. MOE, H. (2010) *The Digital Public Sphere: Challenges for Media Policy*. Göteborg: Nordicom.

INGRAM, D. (2001) "Individual Freedom and Social Equality: Habermas' Democratic Revolution in the Social Contractarian Justification of Law", in HAHN, L. E. (ed.). *Perspectives on Habermas*, Chicago: Open Court.

JAEGGI, H. (2018) *Critique of Forms of Life*. Cambridge: Harvard University Press.

HABERMAS, J. (2020) *Facticidade e Validade*. Contribuições para uma teoria discursiva do Estado democrático de direito. São Paulo: Ed. Unesp.

\_\_\_\_\_ (2006) "Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research" in *Communication Theory*, Volume 16, Issue 4, Pages 411–426.

\_\_\_\_\_ (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

\_\_\_\_\_ (1974), "Überlegungen zur Kommunikations-pathologie" in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

\_\_\_\_\_ (1968) *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

HARCOURT, B. (2015) *Exposed: desire and disobedience in the digital age*. Cambridge: Harvard University Press.

HARTMANN, M. (2009) "Sozialpathologie". In: *Habermas-Handbuch*, BRUNKHORST, H., KREIDE, R., LAFONT, C. (Hrsgs.), Stuttgart: Metzler Verlag.

HARTZOG, W. (2018) *Privacy's Blueprint: The Battle to Control the Design of New Technologies*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

LEVER, A. (2014) *A Democratic conception of privacy*. London: AuthorHouse. Bloomington: AuthorHouse.

LIANOS, M. (2010) "Periopticon: control beyond freedom and coercion – and two possible advancements in the social sciences". In: *Surveillance and Democracy*. Edited by Kevin D. Haggerty and Minas Samatas. New York: Routledge.

MAUS, I. (1996) "Liberties and Popular Sovereignty: On Jurgen Habermas's Reconstruction of the System of Rights." *Cardozo Law Review*, vol. 17, Issues 4-5.

PARISER, E. (2011) *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. London: Penguin Books.

PATEMAN, C. (1983) 'Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy', in Benn, S. Gaus, G.F. (eds) *Public and Private in Social Life*, London: Croom Helm.

PENNEY, J. (2016). "Chilling Effects: Online Surveillance and Wikipedia Use", *Berkeley Technology Law Journal* 31 (1): 117–182.

PEREIRA, L. H. (2020) "Mudança estrutural da esfera privada? Big data e os desafios à antropologia política da modernidade." *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 32, n. 57, p. 806-826, set./dez. 2020



REIMAN, J. (2004) "Driving to the Panopticon: A Philosophical Exploration of the Risks to Privacy posed by the Informational Technology of the Future". Rössler, B. (Ed.) *Privacies. Philosophical Evaluations*. Stanford: Stanford University Press.

RÖSSLER, B. (2004) *Privacies. Philosophical Evaluations*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (2001) *Der Wert des Privaten*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.

SCHROEDER, R. (2018) *Social Theory after the Internet*. Media, Technology and Globalization. London: UCL Press.

SILVA, F. G. (2016) *Liberdades em Disputa*. A reconstrução da autonomia privada na teoria crítica de Habermas. São Paulo: Saraiva.

\_\_\_\_\_ (2019) "Equality". In: A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 36-39). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781316771303.012

\_\_\_\_\_ (2020) "Teoría Crítica y ceguera de género: un diálogo entre N. Fraser y A. Allen". *Avatares Filosóficos*. Departamento de Filosofía UBA. Buenos Ayres. 5:16-30.

SKINNER-THOMPSON, S. (2021) *Privacy at the Margins*. Cambridge: Cambridge University Press.

SUNSTEIN, C. (2017) *#Republic. Divided democracy in the age of social media*. Princeton: Princeton University Press.

VÉLIZ, C. (2020) *Privacy is Power*. Why and How You Should Take Back Control of Your Data. London: Bantam Press.

WAGNER-DECEW, J. (2015): "The feminist critique of privacy: past arguments and new social understandings". In: Beate Rössler/Dorota Mokrosinska (Hg.): *Social Dimensions of Privacy. Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge UP, 85-103.

WU, T. (2016) *The Attention Merchants*. The Epic Scramble to Get Inside our Heads. New York: Alfred A. Knopf.

YOUNG, I. (2004) "A Room of One's Own: Old Age, Extended Care, and Privacy". In RÖSSLER, B. *Privacies. Philosophical Evaluations*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_ (2000) *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

ZURN, C. (2011) "Social Pathologies as Second-Order Disorders" in *Axel Honneth: Critical Essays*, edited by Danielle Petherbridge. Boston: Brill.

ZUBOFF, S. (2019) *The age of surveillance capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs.

## Habermas e a tensão entre facticidade e validade imanente à linguagem

Habermas and the language-immanent tension between facticity and validity

Antonio Ianni Segatto

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP

antonio.ianni@unesp.br

**Resumo:** Pretende-se é elucidar alguns aspectos da teoria pragmática da linguagem de Habermas tal como apresentada no primeiro capítulo de *Facticidade e validade* relacionando as teses apresentadas nessa parte do livro a teses apresentadas sobretudo na segunda parte de *Pensamento pós-metafísico* a fim de elucidar como a teoria discursiva do direito e da democracia apresentada em 1992 tem seu ponto de apoio em uma concepção específica da linguagem. Em seguida, pretende-se apresentar uma crítica da teoria pragmática do significado de Habermas, mostrando que a tese segundo a qual “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável” é falsa na medida em que ela faz da aceitabilidade das pretensões de validade de um ato de fala a condição para a sua compreensão.

**Palavras-chave:** pragmática; virada linguística; entendimento; ação comunicativa.

**Abstract:** My aim is to elucidate Habermas’ pragmatic theory of language as presented in the first chapter of *Between Facts and Norms*, by relating the theses presented in this part of the book to some theses presented above all in the second part of *Post-Metaphysical Thinking* in order to elucidate how the discourse theory of law and democracy presented in 1992 is supported by a specific conception of language. Then, I intend to present a critique of Habermas’ pragmatic theory of meaning, by showing that the thesis according to which “we understand a speech act when we know what makes it acceptable” is false insofar as it makes the acceptability of the validity claims of a speech act the condition for its understanding.

**Keywords:** pragmatics; linguistic turn; understanding; communicative action.

Meu objetivo neste texto é duplo. Pretendo, em primeiro lugar, elucidar alguns aspectos da teoria pragmática da linguagem de Habermas tal como apresentada no primeiro capítulo de *Facticidade e validade*. Embora se trate de uma exposição breve, que difere das exposições mais conhecidas dessa teoria apresentadas, entre outros lugares, no primeiro excurso da *Teoria da ação comunicativa* e na segunda parte de *Pensamento pós-metafísico*, acredito que o fato de Habermas tomar como foi condutor a tensão entre facticidade e validade permite colocar em primeiro plano um determinado aspecto da teoria que recebe menos destaque nas exposições mencionadas, mas que não é menos relevantes para a construção da mesma. Pretendo, portanto, seguir a argumentação de Habermas nas duas primeiras seções do primeiro capítulo de *Facticidade e validade*, relacionando as teses apresentadas nessa parte do livro a teses apresentadas anteriormente nos textos mencionados acima a fim de elucidar como a teoria discursiva do direito e da

democracia apresentada em 1992 tem seu ponto de apoio em uma concepção específica da linguagem. Pretendo, em segundo lugar, apresentar uma crítica da teoria pragmática do significado. A tese fundamental que está na base de toda a reflexão de Habermas sobre a linguagem é, em sua formulação mais conhecida, a seguinte: “o entendimento reside na linguagem humana como seu *telos* inerente” (HABERMAS, 1981, p. 387). Conforme apontou Albrecht Wellmer (1997, p. 87) essa tese pode ser entendida em um sentido forte e em um sentido fraco. Em seu sentido forte, a tese está na origem de uma teoria da verdade como consenso, uma vez que faz uso de conceitos idealizantes, cujo exemplo mais patente é o conceito de “situação ideal de fala”. Em seu sentido fraco, a tese constitui o princípio fundamental de uma teoria pragmática do significado. Em diferentes escritos, Wellmer mostrou porque a teoria da verdade como consenso envolve diversas dificuldades e deve, por isso, ser abandonada. Ele considera o sentido fraco da tese mais forte que o sentido forte, pois “contextualiza” o potencial crítico e transcendental dos conceitos idealizantes da teoria da verdade como consenso sem precisar recorrer a estratégias conceituais “metafísicas” como as que subjazem ao conceito de “situação ideal de fala”. Esse sentido fraco pode ser explicitado pelo nexo interno entre significado e validade, explicitado na tese segundo a qual “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”. Neste artigo, pretendo mostrar, opondo-me a Wellmer, que a teoria pragmática do significado proposta por Habermas é igualmente falsa.

No primeiro capítulo de *Facticidade e validade*, Habermas retoma a análise lógica da linguagem de Gottlob Frege e a análise semiótica de Charles Sanders Peirce a fim de apresentar alguns elementos de sua própria teoria pragmática da linguagem e, em particular, discutir como a tensão entre facticidade e validade se apresenta na linguagem. Mais especificamente, Habermas toma Frege e Peirce como ensejo para apresentar indiretamente duas abordagens do significado que em outros momentos ele identifica à chamada semântica veritativa, que associa ao nome de Michael Dummett, e à teoria dos atos de fala, que associa aos nomes de J. L. Austin e John Searle. Segundo a exposição do primeiro capítulo de *Facticidade e validade*, o ponto comum a Frege e Peirce é a crítica ao psicologismo, isto é, a crítica às concepções, vigentes no final do século XIX, segundo as quais o conhecimento de como as coisas efetivamente são é necessariamente determinado pelas condições psicológicas de que dispõem os sujeitos no processo de elaboração desse conhecimento. Frege e Peirce recusariam, pois, a assimilação da objetividade ou validade do conhecimento aos processos psicológicos ou factuais da consciência.

O antipsicologismo de Frege pode ser constatado, antes de mais nada, na perspectiva estritamente lógica em que funda sua análise do conhecimento científico. Trata-se de uma perspectiva estritamente lógica, pois ele recusa de saída a assimilação das leis lógicas às leis psicológicas, bem como da própria lógica à psicologia. Para compreender o porquê de tal recusa, é preciso notar que, para o psicologismo, as leis psicológicas se caracterizaram pela pretensão de revelar a legalidade vigente em um determinado domínio de fenômenos, os fenômenos subjetivos, de tal modo que apenas uma investigação factual sobre a maneira como esses fenômenos efetivamente ocorrem na consciência poderia garantir a legitimidade de tais leis como leis científicas. Assim, tomar as leis lógicas como psicológicas implicaria não apenas fazer da lógica uma parte da psicologia, fazendo do fenômeno subjetivo do pensar seu objeto de investigação, mas implicaria também estabelecer o exame factual do modo como esse fenômeno concretamente acontece nos sujeitos enquanto seu método de investigação.

Paralela à distinção entre leis lógicas e leis psicológicas, Frege propõe a distinção entre “pensamento” e “representação”. Ela é introduzida na seguinte tese do artigo “O pensamento”: “nós não somos portadores dos pensamentos da mesma maneira que somos portadores de nossas representações” (FREGE, 1967, p. 359). Tratam-se de dois conceitos estritamente separados. Uma representação, enquanto fenômeno meramente subjetivo, pertence o conteúdo de uma consciência e exige, por isso, um sujeito identificável no espaço e no tempo como seu portador. Uma determinada pessoa não pode sentir a mesma dor que outra, assim como a impressão sensível que um objeto provoca em um sujeito nunca é a mesma que provoca

em outro. Assim, toda representação é algo que uma única consciência possui e não pode ser apreendida por mais de um sujeito. Os pensamentos, ao contrário, estão para além de uma consciência individual e, por isso, transcendem espaço e tempo. Embora possam ser apreendidos por sujeitos particulares, em diferentes lugares e momentos, os pensamentos são sempre os mesmos e têm a sua verdade garantida independentemente do fato de poderem ser apreendidos por tais sujeitos:

Não apenas o ser verdadeiro dos pensamentos independe do desenrolar dos atos subjetivos do pensá-los e julgá-los, mas também os próprios pensamentos independem da produção desses atos para subsistir. Um pensamento, aquilo que uma proposição assertiva, seja ela verdadeira ou falsa, carrega como sentido (na acepção estritamente lógica dessa palavra), não é um ato subjetivo de pensar, e sim “seu conteúdo objetivo, capaz de ser propriedade de muitos”. Ele não existe na consciência desse ou daquele sujeito, mas “põe-se do mesmo modo diante de todos que o apreendem, como sendo o mesmo pensamento” (SANTOS, 2008, p. 93-4)<sup>1</sup>.

Vê-se que os pensamentos, opondo-se às representações enquanto fenômenos subjetivos, podem ser comparados aos objetos materiais no que concerne à objetividade. No entanto, o alcance da comparação não vai além desse ponto. Isso porque dizer que os pensamentos são objetivos significa apenas e tão somente dizer que sua existência não depende de uma consciência e que suas propriedades essenciais não se alteram por força dos atos mentais dos sujeitos; assim como um objeto físico não se altera se apreendido por este ou aquele sujeito. O termo “objetivo” apresenta-se aqui apenas como a contrapartida do termo “subjetivo”, não havendo nada que obrigue a postular sua “realidade efetiva”. Muito pelo contrário: pensamentos são objetivos, na medida em que apreendê-los não implica produzir representações; mas eles não possuem realidade efetiva, na medida em que não podemos ter deles percepções sensíveis. Isso leva Frege a admitir a existência, para além do domínio dos fenômenos subjetivos e dos objetos materiais, de um terceiro domínio, a saber, o domínio da objetividade desprovida de realidade: “os pensamentos não são nem coisa do mundo exterior, nem representações. Um terceiro reino precisa ser reconhecido. O que a ele pertence assemelha-se às representações, por não poder ser percebido pelos sentidos, e às coisas, por não precisar de nenhum portador ao qual pertença como conteúdo de consciência” (FREGE, 1967, p. 353-4).

Essas colocações permitem notar como a tensão entre facticidade e validade se apresenta na linguagem. Embora as proposições sejam sempre sustentadas por sujeitos singulares situados no espaço e no tempo, suas condições de verdade independem desse fato. Em outras palavras, embora estejam sempre vinculadas a situações factuais de enunciação, as proposições verdadeiras, por expressarem pensamentos que transcendem o espaço, o tempo e as representações subjetivas, são elas mesmas verdadeiras para além do espaço, do tempo e da consciência. A idealidade da universalidade do pensamento, como Habermas a denomina, garante a identidade do significado. Mais especificamente, na medida em que os pensamentos são estruturados de forma proposicional, a identidade dos pensamentos implica a identidade do conteúdo proposicional de um juízo. Habermas extrai dessa ideia de Frege uma conclusão importante para sua própria teoria do significado:

Ambos os momentos – o modo como o pensamento ultrapassa as fronteiras de uma consciência empírica individual e a independência do conteúdo do pensamento diante do fluxo de vivências de um indivíduo – podem ser descritos de tal maneira que as expressões linguísticas tenham *significado idêntico* para diferentes usuários. Em todo caso, os membros de uma comunidade linguística têm de pressupor na prática que falante e ouvinte podem compreender uma expressão gramatical de modo idêntico. Eles presumem que expressões iguais mantêm o mesmo significado na variedade de situações e de atos de fala em que são utilizadas (HABERMAS, 2020, p. 44).

---

<sup>1</sup> Sobre isso, Frege nos dá um exemplo bastante ilustrativo: “Assim, por exemplo, o pensamento que expressamos com o teorema de Pitágoras é atemporalmente verdadeiro, verdadeiro independentemente de qualquer pessoa o tomar por verdadeiro ou não. Ele não precisa de nenhum portador. Ele é verdadeiro não a partir do momento em que foi descoberto, mas como um planeta que já se encontrava em interação com outros planetas antes mesmo de ter sido visto por alguém” (FREGE, 1967, p. 354).

Habermas destaca uma segunda ideia de Frege que é igualmente importante para sua teoria do significado, a saber: o fato de que, além do teor enunciativo ou do conteúdo proposicional, todo pensamento exige uma outra determinação, isto é, o juízo que consiste no reconhecimento de sua verdade: “Sujeitos pensantes e falantes podem tomar posição diante de todo pensamento com um ‘sim’ ou ‘não’; por isso, o mero fato de se ter um pensamento é complementado com um ato de juízo. Apenas o pensamento afirmado ou a proposição verdadeira expressam um fato” (HABERMAS, 2020, p. 45).

No entanto, justamente aquilo que expressa o antipsicologismo de Frege e que permite mostrar o modo como a tensão entre facticidade e validade, sob uma feição particular, se apresenta na linguagem, mostra também os limites da abordagem desse autor. Por um lado, entre os vários aspectos relevantes para a compreensão de um enunciado, correspondentes aos diferentes usos a que a linguagem se presta, tal abordagem se concentra unicamente naqueles que dizem respeito à dimensão da verdade. Como diz Habermas, “uma vez que a semântica formal reportada a Frege opera somente com um conceito semântico de linguagem que encobre todos os aspectos do uso da linguagem, relegando-os à análise empírica, ela também não pode esclarecer o sentido de verdade dentro do horizonte da comunicação linguística” (HABERMAS, 2020, p. 46).

As dificuldades que Habermas encontra em Frege levam-no a retomar alguns aspectos da análise semiótica da linguagem de Peirce. A ideia fundamental que empresta deste autor é que para fazer referência a um objeto ou a um conjunto de objetos no mundo, um signo depende da constituição de uma comunidade linguística que o interpreta como a representação de um objeto ou de um conjunto de objetos no mundo. Segundo a caracterização de Habermas: “um signo só é capaz de desempenhar sua função de representação se estabelecer, simultaneamente à referência ao mundo objetivo das entidades, uma referência ao mundo intersubjetivo dos intérpretes; conseqüentemente, a objetividade da experiência não é possível sem a intersubjetividade do entendimento mútuo” (HABERMAS, 2015a, p. 46). As consequências disso são muito mais significativas do que se poderia pensar inicialmente. Peirce não apenas apresenta uma crítica profunda ao psicologismo, mas recusa toda e qualquer tentativa de fundar o conhecimento a partir da relação estrita entre sujeito e objeto e, com isso, rompe com a “arquitetônica da filosofia da consciência”. Em contraste com a concepção tradicional segundo a qual o conhecimento resulta da interação de um sujeito e um objeto, mediada por condições não necessariamente psicológicas, mas certamente subjetivas, Peirce dispensa o recurso a tais condições, pois o conhecimento passa a ser pensado como o resultado de uma prática intersubjetiva de argumentação. A elaboração racional que conduz ao conhecimento não é um trabalho de um sujeito solitário, mas o trabalho cooperativo de uma comunidade de pesquisa científica. Nesse contexto, a tensão entre facticidade e validade aparece internamente vinculada aos pressupostos da comunicação, pois, apesar da verdade dos enunciados que representam a realidade ser um limite ideal para o qual o conhecimento deve convergir, ela só pode ser alcançada nos limites factuais da comunidade de pesquisa.

O ponto de intersecção entre a análise de Peirce e a teoria pragmática da linguagem de Habermas reside no seguinte fato: aquilo que valia, para o primeiro, no âmbito da comunidade de pesquisa científica, passa a valer, para o último, no âmbito mais geral das práticas comunicativas cotidianas. Embora tais práticas abranjam não só a pretensão de validade dos enunciados relativa ao conhecimento teórico, mas também as pretensões de correção normativa e veracidade dos enunciados, a análise revelará que o uso comunicativo da linguagem também está orientado para o entendimento alcançado sob condições ideais. E, como veremos, a tensão entre facticidade e validade que para Peirce estava vinculada aos pressupostos inevitáveis da argumentação científica, pode ser detectada também nos pressupostos pragmáticos dos enunciados proferidos no dia-a-dia. Ao comentar esse ponto em *Facticidade e validade*, Habermas faz questão de diferenciar duas formas de idealidade: a idealidade da universalidade do conceito, que coloca o problema de explicar de que maneira significados idênticos podem se manter na multiplicidade suas respectivas

realizações linguísticas, e a idealidade da validade da verdade, que coloca o problema de explicar “como as pretensões de verdade, erguidas *hic et nunc* e estabelecidas mediante o reconhecimento ou a aceitação intersubjetivos, podem, ao mesmo tempo, ultrapassar os padrões aplicados em cada comunidade particular de intérpretes para tomadas de posição com sim e não” (HABERMAS, 2020, p. 48-9) Essa distinção em particular está vinculada à distinção que Habermas, acompanhando Searle, faz em sua análise dos atos de fala entre o conteúdo proposicional e a força ilocucionária. Como se verá também, a tensão entre facticidade e validade diz respeito a essa dupla estrutura dos atos de fala. A fim de compreender esse ponto, convém retomar alguns aspectos da teoria pragmática da linguagem de Habermas.

Na segunda parte de *Pensamento pós-metafísico*, em que faz uma exposição de sua teoria pragmática da linguagem, Habermas lembra que “uma teoria do significado deve responder à questão sobre o que significa entender o sentido de uma expressão linguística” (HABERMAS, 1988, p. 105). A fim de enfrentar essa questão, ele retoma as reflexões sobre a linguagem de Karl Bühler apresentadas em *Teoria da linguagem*. Nessa obra de 1934, Bühler introduz um esquema das funções da linguagem, que coloca a expressão linguística em relação simultânea com o falante, com o mundo e com o ouvinte – ou, mais especificamente, com o emissor, com objetos ou estados de coisas e com o receptor. Seu ponto de partida é o modelo semiótico do signo linguístico segundo o qual este pode ser usado por um falante para chegar a um entendimento com seu interlocutor a respeito de objetos ou estado de coisas. Nesse modelo, o signo linguístico funciona ao mesmo tempo como *símbolo* (em virtude de sua coordenação com objetos ou estados de coisas, como *sintoma* (em virtude de sua dependência em relação ao emissor, cuja subjetividade expressa) e como *senal* (em virtude de seu apelo ao receptor, cuja conduta dirige da mesma forma que, por exemplo, os sinais de trânsito) (BÜHLER, 1965, p. 28). Para a retomada do esquema de Bühler, Habermas procura desligá-la de seu contexto de surgimento (uma psicologia da linguagem particular), expandindo sua abordagem semiótica para outros níveis de análise da linguagem. Ao mesmo tempo, ele mantém a intuição básica de Bühler: a linguagem é um médium que preenche três funções interligadas, mas que não podem ser reduzidas umas às outras. Essas funções são: a) expressar as intenções ou experiências do falante; b) representar estados de coisas (ou algo no mundo a que o falante se refere); c) estabelecer uma relação entre falante e ouvinte. Habermas nota que o significado linguístico não se esgota em nenhuma dessas três funções tomadas isoladamente. Como diz corretamente Cooke:

Habermas identifica esses três aspectos como os três componentes estruturais dos atos de fala: o proposicional, o ilocucionário e o expressivo. O componente proposicional é constituído pela sentença com conteúdo proposicional. O componente ilocucionário consiste em um ato ilocucionário realizado por meio de um proferimento performativo. O componente expressivo permanece implícito na forma normal, mas pode ser sempre expandido em uma sentença expressiva. Habermas interpreta a tese de Bühler como a tese de que toda expressão linguística comunicativamente empregada (em oposição à expressão linguística estrategicamente empregada) faz referência a cada um desses aspectos simultaneamente. Como resultado, ele acredita que uma teoria do significado não-redutiva deve levar em consideração o que se *intenciona* com uma expressão linguística, o que se *diz* com uma expressão linguística e o como uma expressão linguística é *usada* no ato de fala. O significado linguístico não pode ser reduzido a nenhum desses aspectos (COOKE, 1997, p. 55).

Com essa retoma das reflexões sobre a linguagem de Bühler, Habermas pode, então, compreender três das principais teorias da linguagem do século XX como três empreendimentos concorrentes e redutivos:

Curiosamente, as três abordagens teóricas do significado esclarecem o espectro global do significado partem de um desses três raios do significado que, por assim dizer, confluem no foco da linguagem. A semântica intencionalista (de Grice até Bennett e Schiffer) considera como fundamental aquilo que o falante, em uma dada situação, quer dizer ou dar a entender com uma expressão; a semântica formal (de Frege até Dummett, passando pelo primeiro Wittgenstein) parte das condições sob as quais uma proposição é verdadeira (ou é tornada verdadeira); e a teoria do significado como uso, inaugurada pelo último Wittgenstein, refere tudo, em última instância, aos contextos habituais de interação, nos quais as expressões linguísticas preenchem funções práticas. Cada uma dessas três teorias do significado concorrentes se limita a um único aspecto do processo de entendimento mútuo. Elas pretendem esclarecer o significado de uma expressão linguística seja na perspectiva do que se quer dizer como significado intencionado, seja na perspectiva do que é dito como significado literal ou na perspectiva do uso em interações, enquanto significado do proferimento (HABERMAS, 1988, p. 77).



A isso, podemos acrescentar o seguinte: se partimos exclusivamente, como a teoria intencionalista do significado, apenas das intenções que o falante pretende que sejam reconhecidas pelo ouvinte, entendemos a linguagem em um sentido meramente instrumental e perdemos de vista sua estrutura própria independente dos sujeitos; se partimos exclusivamente, como a semântica formal, da estrutura formal da linguagem, concentramo-nos apenas em sua função de representação e perdemos, como isso, sua dimensão intersubjetiva como médium do entendimento; se partimos exclusivamente, como a teoria do significado como uso, apenas de sua dimensão interativa, corremos o risco de perder de vista aqueles outros dois aspectos, concedendo um primado à comunicação.

No que se refere particularmente à semântica formal, Habermas denuncia, ainda, três “abstrações” nas quais esta incorreria por concentrar-se na validade veritativa do significado linguístico (HABERMAS, 2002, p. 354-5): uma abstração semanticista, uma abstração cognitivista e uma abstração objetivista. A primeira decorre da suposição de que a análise linguística pode limitar-se à análise das proposições e, portanto, abstrair suas regras pragmáticas, que dizem respeito ao emprego das proposições na comunicação. A segunda abstração decorre da suposição de que o significado total de uma expressão se resume ao conteúdo proposicional, o que reduz o significado linguístico ao significado de proposições assertóricas. A terceira abstração decorre da concepção semântica segundo a qual a verdade é o que torna a sentença verdadeira, o que implica na abstração do *conhecimento* das condições de verdade de uma proposição que pode ser atribuído a um falante ou a um ouvinte. Uma saída para a última abstração pode ser encontrada, segundo Habermas, na proposta de Michael Dummett. Segundo este, “uma máxima sobre aquilo em que consiste o significado de uma expressão deve ser interpretada como uma tese sobre o que é *conhecer* seu significado. Assim interpretada, a tese é a seguinte: conhecer o significado de uma sentença é conhecer a condição para que ela seja verdadeira” (DUMMETT, 2003b, p. 35). É interessante notar que Dummett não estabelece uma relação direta entre a proposição e o estado de coisas que a torna verdadeira, mas uma relação entre o conhecimento do significado da proposição ou sentença e o conhecimento de suas condições de verdade. Com isso, Dummett teria dado o primeiro passo em direção à reinterpretação pragmática da semântica, na medida em que, com a distinção entre *truth* e *assertibility*, o ouvinte tem que conhecer o tipo de razões com que o falante poderia aduzir para justificar sua pretensão de que as condições de verdade de um enunciado estão satisfeitas. O princípio da semântica veritativa seria, pois, o seguinte: “entendemos uma sentença declarativa quando sabemos quais razões um falante deveria invocar a fim de convencer um ouvinte de que está justificado a levantar uma pretensão de verdade para a proposição” (HABERMAS, 1988, p. 79-80).

No entanto, permanece-se ainda no plano estrito da análise da função representativa da linguagem. A teoria pragmático-formal do significado que Habermas esboça pretende ser uma generalização da análise do significado linguístico da semântica formal. Como esta última, a teoria habermasiana parte de um nexos entre significado e validade; no entanto, não reduz esta última à validade veritativa. Em correspondência com as três funções fundamentais da linguagem, ressaltadas por Humboldt e Bühler, cada proferimento reivindica para si uma validade sob três aspectos: a validade de suas condições de verdade, a validade de sua correção normativa e a validade de sua veracidade. Não é apenas para as proposições elementares, mas também para os proferimentos em geral que vale o princípio segundo o qual entendemos seu significado quando sabemos o que o torna aceitável. Vejamos isso um pouco melhor.

Segundo Wellmer, a tese de Habermas segundo a qual o entendimento é *telos* da comunicação linguística “pode ser entendida como expressão de uma síntese pragmática de três princípios filosófico-linguísticos tornados proeminentes em nosso século: os da teoria intencionalista do significado, da teoria semântico-formal do significado e de uma filosofia pragmática da linguagem, na tradição de Wittgenstein e Austin” (WELLMER, 1997, p. 88). O princípio fundamental da teoria intencionalista do significado é o de que ao proferir um enunciado *x* um falante qualquer tem “a intenção de que a enunciação de *x* produza um determinado efeito em uma audiência, por meio do reconhecimento dessa intenção” (GRICE, 1989, p.



220). O princípio fundamental da teoria semântico-formal do significado, por sua vez, é apresentado como uma variante da tese, exposta por Wittgenstein na proposição 4.024 de seu *Tractatus logico-philosophicus*, segundo a qual “entender uma proposição significa saber o que é o caso se ela for verdadeira” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 169); e, como disse há pouco, ela pode ser formulada do seguinte modo: entendemos o significado de uma proposição quando sabemos o que a torna aceitável. E, por último, o princípio ou a ideia fundamental da teoria dos atos de fala de Austin e Searle é a de que existe uma diferença entre enunciados ou proferimentos constatativos, com os quais relatamos ocorrências, descrevemos objetos, etc. e enunciados ou proferimentos performativos “em que *dizer* algo é *fazer* algo; ou em que *por* dizermos, ou *ao* dizermos algo estamos fazendo algo” (AUSTIN, 1990, p. 29), como, por exemplo, prometer algo a alguém, agradecer alguém por algo, advertir alguém sobre algo, etc. Assim, podemos dizer que aquela tese se deixa entender como uma síntese pragmática dos três princípios, na medida em que reformula o princípio da teoria intencionalista do significado como os meios fornecidos pelos outros dois. Se na teoria intencionalista, tratava-se de compreender a intenção de um falante em produzir um efeito em seus ouvintes pelo reconhecimento dessa mesma intenção, trata-se, na teoria pragmática de Habermas, de compreender a intenção de um falante em alcançar um entendimento com seus interlocutores pelo reconhecimento da validade dos enunciados que profere. Além disso, podemos dizer que essa reformulação só é possível porque a teoria habermasiana também reformula o princípio da teoria semântica com os meios da teoria dos atos de fala. Segundo Wellmer, “a ideia fundamental de Habermas nesse contexto é a *generalização* da ideia de um nexos interno entre significado e validade, desenvolvida especialmente no interior da semântica formal” (WELLMER, 1997, p. 88, trad. modificada). Se esta analisava o significado e a compreensão de um enunciado por meio de suas condições de *verdade*, voltando-se para as sentenças declarativas ou proposições assertóricas, a teoria habermasiana da linguagem analisa o significado e a compreensão de um enunciado por meio de suas condições de *validade* em geral, voltando-se para os atos de fala enquanto proferimentos performativos. Daí a generalização que Habermas propõe para a tese segundo a qual “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável” (HABERMAS, 1981, p. 400):

Depois de complementar a verdade proposicional com a correção normativa e a veracidade subjetiva, pode-se em um último passo generalizar a explicação de Dummett. Nós entendemos um ato de fala quando conhecemos o tipo de razões que um falante poderia aduzir a fim de convencer um ouvinte de que ele, em determinadas circunstâncias, está justificado a reivindicar validade para seu proferimento – em suma: quando sabemos o que o torna aceitável (HABERMAS, 1988, p. 81).

O que parece uma simples troca de etiquetas, revela-se uma modificação decisiva na compreensão do nexos entre significado e validade. À primeira vista, Habermas parece apenas trocar “proposição” por “ato de fala”, assim como trocar as condições de verdade pelas condições de validade. No entanto, dado que a validade de um ato de fala não diz respeito apenas à dimensão da verdade, mas também às dimensões da justeza normativa e da veracidade subjetiva, e dado que tais dimensões dizem respeito não apenas ao componente proposicional de um proferimento, mas também a seu componente ilocucionário, ele pode escapar daquelas três abstrações que denuncia na semântica formal tradicional. Ele pretende escapar da abstração semanticista, analisando as regras pragmáticas de emprego dos proferimentos na comunicação; ele pretende escapar da abstração cognitivista, analisando não as proposições assertóricas, mas os atos de fala (que, como se verá, inclui um componente proposicional e um componente ilocucionário); ele pretende escapar da abstração objetivista, ao se concentrar não sobre as condições imediatas de verdade proposicional, mas sobre o *conhecimento* das condições de validade de um proferimento de que dispõem o falante e o ouvinte.

Habermas ressalta que “entendimento mútuo é um conceito normativamente carregado, que vai além da compreensão de uma expressão gramatical” (HABERMAS, 1988, p. 75). Ao dizer que o entendimento mútuo “vai além da compreensão de uma expressão gramatical”, ele procura ressaltar a diferença entre compreender uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo por meio de enunciados

tidos como válidos. Mas ele atenta também para o fato de que, no uso comunicativo da linguagem, as dimensões do significado e da validade estão internamente vinculadas:

A questão fundamental da teoria do significado, o que é compreender o significado de uma expressão linguística, não pode ser separada da questão sobre o contexto em que essa expressão pode ser aceita como válida. Não saberíamos o que é compreender o significado de uma expressão linguística se não soubéssemos como empregá-la para nos entendermos com alguém sobre algo (HABERMAS, 1988, p. 77).

Cumprir observar que, a distinção entre pretensões de validade de um enunciado ou ato de fala, revela uma outra distinção, a saber: a distinção entre o conteúdo proposicional e a força ilocucionária de um ato de fala, paralela à distinção fregeana entre juízo e pensamento. Vejamos porquê a partir da adaptação de um dos exemplos que Habermas propõe (HABERMAS, 1988, p. 78). Uma proposição como: “eu darei o dinheiro a ele” pode ser modalizada de diferentes maneiras:

- (1) Eu afirmo que darei o dinheiro a ele.
- (2) Eu prometo a você que darei o dinheiro a ele.
- (3) Eu garanto a você que darei o dinheiro a ele.

Nesses três atos de fala, é possível identificar um mesmo conteúdo proposicional (“eu darei o dinheiro a ele”) e diferentes forças ilocucionárias (em (1) “Eu afirmo que”, em (2) “Eu prometo a você que” e em (3) “Eu garanto a você que”). E é justamente a diferenciação das forças ilocucionárias que permite diferenciar pretensões de validade. Isso fica mais claro se consideramos as possíveis negações de cada um daqueles atos de fala:

- (1') Eu discordo, pois você não tem o dinheiro para dar a ele.
- (2') Eu discordo, pois você nunca cumpriu seus compromissos e suas obrigações legais.
- (3') Eu não acredito, pois você não está sendo sincero.

Em (1') contesta-se a pretensão quanto à verdade do que é dito, contestando-se a afirmação feita; em (2') contesta-se a pretensão quanto à correção normativa, contestando-se a obrigação contraída pelo falante – obrigação essa que pode ser jurídica –, ao prometer algo; em (3') contesta-se a pretensão quanto à veracidade das intenções do falante, contestando-se sua sinceridade.

Essa distinção entre o conteúdo proposicional e a força ilocucionária de um ato de fala é importante para a própria definição habermasiana da ação comunicativa. Em um determinado lugar, ele define-a nos seguintes termos:

O conceito de ação comunicativa depende por inteiro da demonstração de que um acordo comunicativo, no caso mais simples da tomada de posição afirmativa de um ouvinte sobre a oferta do ato de fala de um falante, pode cumprir funções de coordenação da ação. Com seu ‘sim’ o ouvinte funda um acordo que se refere, por um lado, ao conteúdo do proferimento e, por outro, às garantias imanentes ao ato de fala e aos vínculos relevantes para a interação subsequente (HABERMAS, 1989, p. 596).

Vê-se que o acordo ou o entendimento não se restringe ao conteúdo veiculado por um ato de fala. Ele é certamente uma condição para a sua compreensão e o reconhecimento de sua validade, mas não a única condição. O entendimento deve dar-se também e principalmente quanto à consideração da força ilocucionária do ato de fala. O falante, por um lado, está obrigado a fundamentar a pretensão de validade

que levanta por meio força ilocucionária associada ao ato de fala. O ouvinte, por outro lado, deve tomar uma posição afirmativa ou negativa frente a tal pretensão e deve também fundamentar sua posição.

Esse procedimento de fundamentação conduz, no caso de pretensões de validade contestadas, a uma transição da ação comunicativa para o discurso: “nas ações, as pretensões de validade levantadas de modo factual (...) são aceitas ingenuamente. O discurso, ao contrário, serve para a fundamentação de pretensões de validade de opiniões e normas problematizadas” (HABERMAS, 1978, p. 25). Para a consecução do processo de fundamentação, deve-se abstrair tanto a existência efetiva dos fatos aos quais o ato de fala se refere, quanto as condições contingentes de enunciação. Inicialmente, Habermas concebia o consenso alcançado nas condições de uma situação ideal de fala como critério para o resgate discursivo da pretensão de validade tematizada. Um consenso racional, por oposição a um consenso enganador, era concebido como um consenso alcançado pela referência a uma situação ideal de fala (HABERMAS, 1989, p. 179). No entanto, Habermas reconhece posteriormente que “a expressão ‘situação ideal de fala’ conduz ao erro na medida em que sugere uma forma concreta de vida” (HABERMAS, 2015b, p.138)<sup>2</sup>. Essas colocações implicam modificações profundas em relação a questões que Habermas tratara na década de 1970. Se as pretensões de validade de um proferimento estão vinculadas a um potencial de razões, que podem justificá-las como efetivamente válidas, é possível fazer a seguinte paráfrase daquela tese de Habermas que estabelecia um nexo entre significado e validade: “entendemos uma pretensão de validade apenas quando examinamos com cuidado o correspondente potencial de razões que se poderia eventualmente apresentar a favor ou contra esta pretensão de validade” (WELLMER, 1997, p. 88). E isso pode significar que quando levantamos uma pretensão de validade, supomos não apenas a adesão por nossos interlocutores ao que asseveramos com base em fundamentos ou justificações, como também supomos que nosso proferimento seja válido para além dos contextos factuais de enunciação. Instala-se, pois, no cerne da linguagem uma tensão entre a imanência de uma pretensão de validade ao contexto factual de enunciação e a transcendência desse contexto para a qual ela aponta – tensão esta que representa um dos sentidos do que Habermas chama, em outro lugar, de tensão entre facticidade e validade: “a validade exigida para as proposições e normas transcende espaços e tempos, mas a pretensão é aceita ou recusada em cada caso, aqui e agora, em contextos determinados e com consequências de ação factuais” (HABERMAS, 1988, p. 179). Trata-se aqui de uma tensão entre o que é considerado em cada caso como verdadeiro, adequado, justo, etc. e o que é efetivamente verdadeiro, adequado justo, etc., em uma palavra, o que é válido para além de contextos determinados. Essa tensão não é outra senão a tensão entre facticidade e validade que habita a linguagem, mais especificamente, “a tensão entre ideia e realidade [que] irrompe na facticidade de formas de vida estruturadas linguisticamente” (HABERMAS, 2020, p. 36). Desse modo, as idealizações a que Habermas se refere não antecipam um estado ideal final ou uma forma de vida concreta; elas têm a função apenas de elucidar a diferença entre a aceitabilidade racional de uma pretensão de validade num contexto dado e a validade de um enunciado que deveria comprovar-se para além desses contextos.

Não é difícil notar quais são as consequências dessa compressão do funcionamento da linguagem para a compressão habermasiana da feição moderna e contemporânea do direito. De uma maneira geral, podemos dizer que em *Facticidade e validade*, Habermas pretende mostrar como é possível a integração social e a manutenção da ordem social nas sociedades modernas. Nessas sociedades, uma pluralidade de concepções de mundo e de formas de vida coexistem, de modo que a legitimação de suas normas e regras não se dá mais pela referência à tradição, mas sim a procedimentos democráticos reconhecidos por

2 O abandono da noção de “situação ideal de fala” deve-se, em grande medida, às críticas de Albrecht Wellmer apresentadas em *Ethik und Dialog* (WELLMER, 1986) e “Wahrheit, Kontingenz, Moderne” (WELLMER, 1993). Habermas resume “No mais, crítico, seguindo Wellmer, a idéia trazida por Peirce e Apel de uma comunidade comunicativa ideal tanto quanto minha própria referência à ‘situação ideal de fala’ como uma *fallacy of misplaced concreteness*. Estas imagens têm a pretensão de concretude porque sugerem um estágio final alcançável no tempo, o que não pode ser o caso. Não obstante, persevero no conteúdo idealizante dos requisitos inevitáveis e pragmáticos de uma práxis em que apenas o melhor argumento deve prevalecer” (HABERMAS, 1997, p. 95).

todos. Como diz Habermas: “problemas prático-morais [são resolvidos] na comunidade de cidadãos de um Estado democrático de direito e no sistema de direitos” (HABERMAS, 1988, p. 42). Assim, se nessas sociedades já não é possível recorrer à tradição ou à autoridade como instância última de justificação e legitimação de normas e regras, é preciso investigar de onde provém a sua legitimidade. Segundo Habermas, “o medium do direito se apresenta como candidato para tal explicação, principalmente na forma moderna do direito positivo” (HABERMAS, 2020, p. 41). É o direito positivo moderno que permite compreender como as normas, ao mesmo tempo coercitivas e resultantes de um processo democrático de elaboração e implementação, permitem a associação de cidadãos livres e iguais.

Na compreensão específica de Habermas, o direito positivo moderno possibilita não apenas uma integração instrumental ou sistêmica, mas possibilita também e sobretudo uma integração social por meio da ação comunicativa e do discurso racional. É certo que as normas devem, por um lado, serem impostas, mas é certo também, por outro lado, que elas devem ser aceitas como válidas, na medida em que resultam de um processo racional e democrático de elaboração e implementação, isto é, na medida em que resultam de um discurso racional. Pois é no discurso racional que se colocam, de uma maneira equânime, posições contrárias em relação a uma determinada questão e que se dá o reconhecimento das pretensões de validade dos enunciados que expressam tais posições. É apenas no discurso, então, que uma norma pode ser reconhecida como válida, isto é, pode ser aceita racionalmente.

No que toca especificamente à tensão entre facticidade e validade, é possível dizer que esta, por ser inerente à linguagem e à ação comunicativa, afeta a própria ordem social. Isso não apenas porque as formas de vida nas sociedades modernas são estruturadas linguisticamente, mas também porque a “com o conceito de ação comunicativa, que estabelece o entendimento linguístico como medium de coordenação da ação, também as imputações contrafactuais dos atores, que orientam suas ações às pretensões de validade, conservam relevância imediata para a construção e a conservação das ordens sociais: pois estas existem no modo do reconhecimento de pretensões de validade normativas” (HABERMAS, 2020, p. 51). Isso significa que as normas e regras que regulam a sociedade não retiram a sua validade ou legitimidade do fato de serem normas e regras instituídas, assim como não retiram a sua validade ou legitimidade de seu poder de imposição e coerção. Elas devem ser reconhecidas como válidas porque, apesar de terem sido instituídas sob determinadas condições históricas e sob determinados limites espaciais, devem poder ser aceitas por qualquer cidadão de um Estado democrático de direito.

Desse modo, do ponto de vista da teoria discursiva do direito de Habermas, os membros de um Estado democrático de direito são simultaneamente autores e endereçados do sistema de direitos. Se a legitimidade dos direitos resulta do entendimento por meio do da ação comunicativa e do discurso, cada cidadão, enquanto sujeito capaz de falar e agir e enquanto participante desse discurso, deve ser capaz de examinar se uma determinada norma pode receber o assentimento de todos ou não, isto é, se é efetivamente válida ou não. A positividade de uma norma (sua facticidade) não se confunde, pois, com sua legitimidade (sua validade). Vê-se que a tensão entre facticidade e validade, de um ponto de vista interno ao direito, se mostra como uma tensão entre a facticidade da coerção e a validade da norma produzida de maneira legítima. Trata de uma tensão interna ao direito, pois os cidadãos, que se compreendem como autores da norma são também seus destinatários. Sobre isso, Habermas fala de uma cooriginariedade ou uma pressuposição recíproca entre a autonomia pública e autonomia privada dos cidadãos: ao mesmo tempo em que estão sob a coerção das normas, eles, na medida em que são participantes potenciais de discursos jurídicos, compreendem-se como legisladores.

Ressaltei acima que, ao dizer que o entendimento mútuo “vai além da compreensão de uma expressão gramatical”, Habermas destaca a diferença entre compreender uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo por meio de enunciados tidos como válidos. Ao mesmo tempo, ele atenta para o fato de

que as dimensões do significado e da validade estão internamente vinculadas. Como procurarei mostrar no que se segue, a versão fraca da tese do entendimento, isto é, a tese de que “entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável”, ao contrário de que acredita Wellmer, é falsa na medida em que ela faz da aceitabilidade das pretensões de validade de um ato de fala a condição para a sua compreensão. Em outras palavras, apesar da distinção entre compreender uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo por meio de enunciados aceitos como válidos, Habermas acaba anulando essa mesma distinção ao propor a tese do entendimento em seu sentido fraco. Para compreender por que, é preciso notar que a distinção entre compreender uma expressão linguística e entender-se com alguém sobre algo por meio de enunciados aceitos como válidos retoma a distinção entre dois sentidos que o conceito mesmo de “entendimento” (*Veständigung*) tem na teoria pragmática da linguagem de Habermas. Em “O que significa pragmática universal?”, de 1976, Habermas já chamava a atenção para dois significados do termo em seu uso cotidiano:

Ele [o entendimento] tem o significado mínimo de que dois sujeitos compreendem uma expressão linguística de maneira idêntica e tem o significado máximo de que ocorre uma concordância entre ambos sobre a correção de um proferimento em relação a um pano de fundo normativo reconhecido de maneira comum. Além disso, os participantes na comunicação podem se entender sobre algo no mundo e tornar suas intenções manifestas (HABERMAS, 1989, p. 355).

Na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas parece restringir a tarefa da teoria pragmática do significado ao dizer que esta tem de responder à pergunta “o que significa entender uma proposição empregada comunicativamente, isto é, um proferimento” (HABERMAS, 1981, p. 400). A formulação dessa questão estabelece de saída uma distância entre os propósitos da pragmática formal e da semântica formal. Recordemos que essa declaração de Habermas é uma resposta ao que dizia Dummett:

Eu disse que a tarefa de uma teoria do significado para uma língua é fornecer uma concepção sobre como a língua funciona, isto é, como os falantes se comunicam por meio dela (...) uma teoria do significado é uma teoria da compreensão, isto é, o que uma teoria do significado tem de fornecer é uma concepção sobre aquilo que alguém conhece quando conhece uma língua, isto é, quando conhece o significado das expressões e sentenças dessa língua (DUMMETT, 2003a, p. 3).

Dummett limita sua proposta de uma teoria do significado à perspectiva do falante; Habermas, ao contrário, vincula a compreensão linguística e o entendimento mútuo à comunicação entre falante e ouvinte. Enquanto para Dummett entendimento ou compreensão está ligado à dimensão cognitiva da linguagem, para Habermas eles estão vinculados à dimensão comunicativa da linguagem. Uma teoria do significado não pode, portanto, se limitar a reconstruir as regras por meio das quais os falantes são capazes de formar sentenças corretas gramaticalmente e inteligíveis. Ela terá que reconstruir as regras que governam o uso da linguagem orientado ao entendimento, o que implica considerar as expressões linguísticas em seu uso efetivo em determinados contextos de interação. Se as sentenças são sempre proferimentos inseridos em determinados contextos de interação, supõe-se haver um nexo entre a capacidade linguística e competência comunicativa. Sabemos que Habermas propõe a versão fraca da tese do entendimento como generalização da tese fundamental da semântica formal ou veritativa: “eu pretendo, em uma analogia distante com a suposição fundamental da semântica veritativa, remeter a compreensão de um proferimento ao conhecimento das condições sob as quais o proferimento pode ser aceito por um ouvinte” (HABERMAS, 1981, p. 400). Ocorre que, como nota Albrecht Wellmer, há uma “peculiar incomensurabilidade da pragmática formal e da semântica veritativa”, na medida em que “a pragmática formal pretende reconstruir um outro tipo de conhecimento linguístico do que aquele da semântica veritativa” (WELLMER, 2007, p. 36). Embora Habermas pareça tratar do mesmo problema que o primeiro Wittgenstein e Dummett, as respectivas explicações tomam direções distintas, uma vez que o primeiro está interessado nas “forças ilocucionárias vinculantes” da linguagem, pois na formulação mesma da tese do entendimento em sentido fraco há um deslocamento de ênfase do nível de uma análise lógico-semântica para o nível de uma análise pragmática. Em outras palavras, a preocupação de Habermas se situa no plano das forças ilocucionárias de um ato



de falta e não em seu conteúdo proposicional. Wellmer ressalta que Habermas tem pouco interesse na construção lógico-semântica das sentenças. Trata-se, antes, de mostrar que as intuições da semântica devem ser “superadas” (*aufgehoben*) em uma teoria pragmática do significado. No entanto, como notou Pere Fabra, coloca-se a seguinte dificuldade:

Se realmente se trata de uma *Aufhebung* desse tipo e se o objetivo final é realmente uma teoria completa do significado, Habermas teria que mostrar mais interesse precisamente pelos problemas lógico-semânticos relacionados ao conteúdo proposicional do ato de fala e não deixar esse aspecto, graças à divisão do trabalho que parece aceitar, nas mãos da semântica (FABRA, 2008, p. 177-8).

Habermas não se ocupa do problemas lógico-semânticos relacionados ao conteúdo proposicional do ato de fala. Sua teoria, segundo Wellmer, é na verdade “uma pragmática formal em sentido estrito, isto é, uma teoria do significado dos indicadores pragmáticos, dito brevemente: dos verbos performativos” (WELLMER, 2007, p. 38). Se, por um lado, Habermas parece conceber uma divisão de trabalho entre semântica e pragmática, por outro, parece abolir essa mesma distinção na medida em que a pragmática formal assume a tarefa de fornecer uma teoria geral do significado. Em seus escritos programáticos da década de 1970, Habermas concebia a pragmática exclusivamente como uma teoria da comunicação linguística. Pouco a pouco, ele irá ampliar essa concepção, uma vez que a pragmática passará a ser concebida como uma teoria da compreensão linguística. Essa mudança é assinalada pela mudança de nomenclatura. Na década de 1970, a teoria da linguagem era chamada de pragmática universal, pois aceitava a divisão de trabalho entre a linguística, responsável por reconstruir a capacidade sintática e semântica dos falantes, e a pragmática, responsável por reconstruir a competência comunicativos dos sujeitos capazes de falar e agir. A partir da década de 1980, a pragmática será chamada de pragmática formal, pois é concebida como complementar à semântica formal ou veritativa. No entanto, a pragmática formal assumirá a tarefa da semântica, sendo concebida como uma superação desta. Se recordarmos os significados distintos do termo “entendimento” (*Verständigung*) apontados por Habermas, pode-se notar que as modificações mencionadas têm a ver com a progressiva indistinção de tais significados, isto é, a tarefa de explicar uso da linguagem orientado para o entendimento mútuo – o que Habermas chamava de significado máximo do termo – passa a englobar a tarefa de semântica de explicar o entendimento em seu sentido mínimo de que dois sujeitos compreendem uma expressão linguística de maneira idêntica.

A compreensão (*Verständnis*) de expressões linguísticas já requer uma orientação por pretensões de validade e uma força motivadora racional é inerente ao entendimento (*Verständigung*) linguístico enquanto tal. Se a compreensão (*Verständnis*) de um ato de fala depende das condições de sua aceitabilidade, então o objetivo ilocucionário do falante de ser compreendido remete ao objetivo maior de que o ouvinte aceite seu ato de fala (HABERMAS, 2002, p. 359).

Note-se que Habermas estabelece uma relação entre a compreensão linguística e o entendimento por meio da linguagem a partir da distinção entre dois objetivos ilocucionários: o objetivo ilocucionário que diz respeito ao entendimento pelo ouvinte do que é dito em um nível estritamente semântico, isto é, o significado literal e o objetivo ilocucionário mais amplo que diz respeito ao conhecimento pelo ouvinte das razões que justificam o ato de fala, isto é, o tornam aceitável. Ocorre que Habermas condiciona o primeiro objetivo ilocucionário ao segundo. Isso gera dois problemas simétricos: ou bem já deveríamos estar de acordo a respeito das razões que tornam aceitável o ato de fala para que pudéssemos compreendê-lo ou bem, caso não o aceitemos, isso significaria que não o compreendemos<sup>3</sup>.

A meu ver, esses problemas não estão ligados, como acredita Cristina Lafont (1999), apenas a uma certa unilateralidade na análise de Habermas, que concederia uma atenção quase exclusiva à dimensão

3 O primeiro problema é apontado por Wellmer na seguinte passagem: “Devemos distinguir em geral o conhecimento das condições de aceitabilidade e a compreensão de um proferimento; do contrário, seria impossível entender um proferimento e não o aceitar – com razões”. (WELLMER, 2007, p. 37)

comunicativa da linguagem em detrimento de sua dimensão cognitiva. Acredito que os problemas mencionados e, em última instância, a subordinação do entendimento em seu significado mínimo ao entendimento em seu significado máximo, para retomar os termos do próprio Habermas mencionados acima, se deve à sua compreensão do ato de fala como a combinação de dois componentes separáveis: um conteúdo proposicional e uma força ilocucionária. Dada a invariância de um mesmo conteúdo proposicional em diferentes atos de fala, pode-se falar de um “*desacoplamento* (*Entkoppelung*) do *componente ilocucionário* e do *componente proposicional*” (HABERMAS, 1989, p. 406). Com isso, Habermas permanece preso ao que Pere Fabra chamou de “ilusão do significado literal”:

Apesar de ter percebido a importância de uma análise linguística que parte de atos de fala e não de sentenças, ele considera que ainda é possível isolar em atos de fala um conteúdo proposicional “p” que “em circunstâncias normais” se supõe ser fixo e inalterável independentemente do contexto e do ato de fala emitido (o que, de fato, estaria apenas acrescentando o componente de “força” à análise semântica tradicional) (FABRA, 2008, p. 269-70).

Fabra nota ainda que a pragmática contemporânea mostrou convincentemente quais as dificuldades em manter essa concepção dualista dos atos de fala<sup>4</sup>.

Retomando a tensão entre facticidade e validade imanente à linguagem, recordemos que Habermas diferenciava duas formas de idealidade: a idealidade da universalidade do conceito, que coloca o problema de explicar de que maneira significados idênticos podem se manter na multiplicidade suas respectivas realizações linguísticas, e a idealidade da validade da verdade, que coloca o problema de explicar “como as pretensões de verdade, erguidas *hic et nunc* e estabelecidas mediante o reconhecimento ou a aceitação intersubjetivos, podem, ao mesmo tempo, ultrapassar os padrões aplicados em cada comunidade particular de intérpretes para tomadas de posição com sim e não” (HABERMAS, 2020, p. 48-9). Notei anteriormente que essa distinção está vinculada à distinção que Habermas, acompanhando Searle, faz em sua análise dos atos de fala entre o conteúdo proposicional e a força ilocucionária. Embora, como vimos, Habermas pretenda ir além a perspectiva restrita da semântica veritativa, sua análise permanece presa à ideia de que “significados idênticos podem se manter na multiplicidade suas respectivas realizações linguísticas”. Esse pressuposto de sua teoria pragmática do significado distancia Habermas de uma pragmática “sensível à ocasião”. Para esta, “o conteúdo de um enunciado depende do contexto particular em que é dito” (PUTNAM, 1999, p. 87)<sup>5</sup>. Ainda que Habermas (1981, p. 448-52) acompanhe as alterações que Searle (1995) introduz na teoria dos atos de fala no sentido de considerar o pano de fundo (*background*) dos atos de fala e pareça, portanto, estar de acordo com a tese acima, ele continua a conceber o conteúdo proposicional dos atos de fala de maneira análoga à semântica veritativa de Dummett, isto é, ele concebe o conteúdo proposicional de um ato de fala segundo o modelo das condições de verdade da semântica veritativa. Uma alternativa convincente, a meu ver, a essa concepção é dada pela contextualismo proposto por Charles Travis. A fim de caracterizar essa concepção, Hilary Putnam propõe o seguinte exemplo:

Eu certamente sei o significado das palavras *há, café, muito, em, a, e mesa*. Mas esse conhecimento por si só não determina o conteúdo da sentença *Há muito café na mesa*; na realidade, a sentença, simplesmente enquanto uma sentença, não tem um conteúdo determinado independentemente de proferimentos particulares. Além disso, o conteúdo da sentença “Há muito café na mesa”, avaliável em termos de verdade, é altamente sensível à ocasião: dependendo das circunstâncias, a sentença pode ser usada para dizer que há muitas xícaras de café em

4 Cf. Recanati (2004). A concepção de Habermas é próxima daquela forma de minimalismo semântico, que Ana Falcato atribui a Kent Bach: “O principal impulso do tipo específico de minimalismo de Bach é sua separação nítida entre uma noção semântica pura, contextualmente insensível do que é dito e todas as maneiras pragmaticamente enriquecidas de explicar o que um falante pode querer transmitir ao proferir uma frase em determinadas circunstâncias. Em termos gerais, o primeiro conteúdo corresponde ao conteúdo do ato locucionário, o segundo ao ato ilocucionário que um falante executa ao proferir uma frase com um determinado significado convencional” (FALCATO, 2016, p. 74). Esse problema decorre no caso de Habermas de uma leitura equivocada de Austin. A meu ver, Recanati (1981) apresenta uma leitura muito mais refinada da concepção de Austin.

5 A ideia de que pretensões de validade em geral, erguidas *hic et nunc*, podem ultrapassar os padrões aplicados em cada comunidade particular de intérpretes, foi criticada por Crary (2007) e Hammer (2018).



um contexto definido mesa (*Há muito café na mesa; tome um pouco*), ou que há sacos de café empilhados sobre a mesa (*Há muito café na mesa; carregue-o no caminhão*), ou esse café já foi derramado na mesa (*há muito café na mesa; limpe-a*) etc. (Putnam, 1999, p. 87-8).

Em outra ocasião, Putnam (2008, p. 496) retoma o exemplo da sentença “Há muito café na mesa” e expõe com mais detalhe algumas possíveis ocasiões de uso:

1. Há uma grande quantidade de café (coado) na mesa (por exemplo, em xícaras ou canecas).

Contexto: “Há muito café na mesa. Sirva-se de uma xícara!”

2. Há dezenas de sacos cheios de grãos de café sobre uma mesa perto de um local onde um caminhão veio buscá-los e levá-los a um armazém.

Contexto: “Há muito café na mesa. Carregue no caminhão”.

3. Muito café foi derramado sobre a mesa.

Contexto: “Há muito café na mesa. Por favor, limpe-a”.

Conforme a ocasião, o valor de verdade, isto é, a verdade ou a falsidade da sentença varia. Se a sentença “Há muito café na mesa” for verdadeira no primeiro contexto, ela será falsa nos dois outros contextos, isto é, as condições que tornam a sentença verdadeira (ou as razões que a tornam aceitável) no primeiro contexto a tornam falsa (ou inaceitável) nos demais. Não se trata, portanto, de um mesmo conteúdo proposicional que pode ser questionado segundo as diferentes pretensões de validade levantadas pelo enunciado. Tratam-se, antes, de diferentes conteúdos. Se compreendermos os três exemplos como atos de fala declarativos, que levantam pretensões de verdade, teríamos que poder avaliar o valor de verdade do conteúdo proposicional do mesmo modo. No entanto, os exemplos de Putnam visam mostrar justamente que isso não é possível. Dito brevemente, é necessário abandonar a própria ilusão de que há apenas um conteúdo proposicional ao qual associamos diferentes forças ilocucionárias.

Em suma, o que pretendi mostrar é a teoria pragmática de linguagem de Habermas não é radical o suficiente em sua crítica às abstrações semântica formal, uma vez que esta se concentra exclusivamente na validade veritativa do significado linguístico. A teoria habermasiana mantém o pressuposto da idealidade da universalidade do conceito, que diz respeito ao problema de explicar de que maneira significados idênticos podem se manter na multiplicidade suas respectivas realizações linguísticas. Como também procurei mostrar, uma alternativa que permitiria superar esse pressuposto seria adotar uma concepção contextualista tal como proposta por Travis e defendida por Putnam. Habermas, no entanto, não dá esse passo. O quanto essa dificuldade presente na teoria pragmática de Habermas afeta sua teoria do direito e da democracia é algo que ainda cumpre avaliar.

### Referências bibliográficas

AUSTIN, J. L. 1990. *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas.

BÜHLER, K. 1965. *Sprachtheorie*: Die Darstellungsfunktion der Sprache. 2., unveränderte Auflage. Stuttgart: Gustav Fischer Verlag.

COOKE, M. 1997. *Language and reason*: A study of Habermas's pragmatics. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

- CRARY, A. 2007. *Beyond moral judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DUMMETT, M. 2003a. What is a theory of meaning? (I). In: \_\_\_\_\_. *The seas of language*. Oxford: Clarendon Press.
- DUMMETT, M. 2003b. What is a theory of meaning? (II). In: \_\_\_\_\_. *The seas of language*. Oxford: Clarendon Press.
- FABRA, P. 2008. *Habermas: lenguaje, razón y verdade*. Madrid: Marcial Pons.
- FALCATO, A. 2016. On occasion: invisible minimalism and the pragmatic frame. *Daimon: Revista Internacional de Filosofia*, nº 69, 73-92.
- FREGE, G. 1967. Der Gedanke. In: \_\_\_\_\_. *Kleine Schriften*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- GRICE, P. 1989. Meaning. In: \_\_\_\_\_. *Studies in the way of words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- HABERMAS, J. 2020. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2015a. *Textos e contextos*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2015b. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2002. Entgegnung. In: HONNETH, A.; JOAS, H. (ed.). *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Dritte, erweiterte und aktualisierte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- \_\_\_\_\_. 1997. Uma conversa sobre questões da teoria política. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 47, pp. 85-102.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Dritte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1978. *Theorie und Praxis: Sozialphilosophischen Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HAMMER, E. 2018. Habermas and ordinary language philosophy. In: GORDON, P. E.; HAMMER, E.; HONNETH, A. (org.). *The Routledge companion to the Frankfurt school*. New York City: Routledge.
- LAFONT, C. 1999. *The linguistic turn in hermeneutic philosophy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- PUTNAM, H. 2012. Skepticism, Stroud and the contextuality of knowledge. In: \_\_\_\_\_. *Philosophy in an age of science: physics, mathematics, and skepticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. *The threefold cord: mind, body, and world*. New York: Columbia University Press.

RECANATI, F. 2004. *Literal meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1981. *Les énoncés performatifs*: contribution à la pragmatique. Paris : Les Éditions de Minuit.

SANTOS, L. H. L. dos. 2008. *O olho e o microscópio*: a gênese e os fundamentos da lógica segundo Frege. Rio de Janeiro: Nau Editora.

SEARLE, J. 1995. Significado literal. In: \_\_\_\_\_. *Expressão e significado*: estudos da teoria dos atos de fala. São Paulo: Martins Fontes.

TRAVIS, C. 2008. *Occasion-sensitivity*: selected essays. Oxford: Oxford University Press.

WELLMER, A. 2007. Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz “Wir verstehen einen Sprachakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht”. In: \_\_\_\_\_. *Wie Worte Sinn machen*: Aufsätze zur Sprachphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1997. Consenso como *telos* da comunicação linguística?. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 48, pp. 85-96.

\_\_\_\_\_. 1993. Wahrheit, Kontingenz, Moderne. In: \_\_\_\_\_. *Endspiele*: Die unversöhnliche Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1986. *Ethik und Dialog*: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. 1994. *Tractatus logico-philosophicus*. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Edusp.

## Forma e matéria: a autorreflexão do direito entre Habermas e Menke

Gabriel Rezende

**Resumo:** Este artigo propõe uma leitura conjunta de *Facticidade e validade*, de Jürgen Habermas, e *Crítica dos direitos*, de Christoph Menke. Mais do que identificar os regimes de continuidade e ruptura que este texto estabelece em relação àquele, trata-se de compreender o modo como Menke pensa poder corrigir a teoria do discurso introduzindo, a um só tempo, uma ontologia do direito e dos direitos subjetivos modernos, e uma reflexão materialista sobre o não-direito. Para tanto, é preciso elucidar duas questões centrais. Em primeiro lugar, deve-se evidenciar as diferenças de abordagem entre Habermas e Menke quanto à reconstrução histórica do sistema de direitos. Em segundo lugar, deve-se elucidar as diferentes concepções de autorreflexão do direito com as quais trabalham os dois autores. Assim, torna-se possível responder afirmativamente à seguinte pergunta: há uma teoria crítica da vontade política?

**Palavras-chave:** ?

**Abstract:** This paper offers a joint reading of Jürgen Habermas's *Between Facts and Norms* and Christoph Menke's *Critique of Rights*. More than identifying the regimes of continuity and rupture that the latter establishes in relation to the former, the paper aims at understanding the way Menke tries to correct the discourse theory of discourse by introducing, at the same time, an ontology of law and modern subjective rights, and a materialist reflection on non-law. It is then necessary to elucidate two central issues. First, the difference in Habermas' and Menke's approaches regarding the historical reconstruction of the rights system. Second, the different conceptions of self-reflection of law with which the two authors operate. Thus, it becomes possible to answer affirmatively to the following question: is there a critical theory of political will?

**Keywords:** ?

### 1. Introdução

O livro *Crítica dos direitos*, publicado no ano de 2015, pode ser lido como uma paródia de *Facticidade e validade*. Certamente, o objetivo de seu autor, o filósofo Christoph Menke, não terá sido a imitação jocosa. Aqui, o termo “paródia” deve ser entendido no sentido que empregava Haroldo de Campos, isto é, como “canto paralelo” (*pará*, junto, ao lado de; *odé*, ode, canto), verdadeira “releitura dialogal no tempo” (CAMPOS, 1997, p. 48-49).

As evidências deste diálogo textual vão além dos momentos concretos em que Menke se engaja com o estudo e a análise de *Facticidade e validade*. Desde as primeiras páginas de *Crítica dos direitos*, o leitor e a leitora têm a impressão de serem transportados para o universo de investigações que tornaram célebre a obra de Jürgen Habermas. O fio condutor assim legado parece ser uma pergunta acerca do potencial crítico do direito moderno. Dito de outro modo, Menke, em ramificações por vezes oblíquas dos campos de leitura inaugurados por Habermas, estará interessado em investigar tanto a função do direito para a reprodução do capitalismo administrado, quanto as potencialidades emancipatórias que permitem à forma jurídica

dar fôlego ao projeto de uma teoria crítica da sociedade. Em última análise, a “auto-organização de uma comunidade jurídica” é tomada – ainda que isto vá pressupor mediações complexas – como condição para “formas de vida emancipadas [*emanzipierte Lebensformen*]” (HABERMAS, 1992, p. 12).

Para desenvolver tal projeto, contudo, Habermas e Menke não apenas adotarão estratégias distintas, senão também partirão de um conjunto divergente de pressupostos. É sobre o sentido dessa divergência que tratará o presente artigo. Sua hipótese de trabalho pode ser assim sumariada: a despeito de ambos autores afirmarem a irredutibilidade da forma jurídica e dos direitos subjetivos para a compreensão da sociedade moderna, há uma discordância de fundo quanto ao outro da forma e do direito, isto é, quanto à matéria que perfaz o não-direito. Chamemo-la a princípio de “vontade”.

No eixo metonímico, a palavra “vontade” servirá às nossas análises menos como terno técnico, e mais como polo atrativo de outros conceitos que serão mobilizados por contiguidade, especialmente em referência aos estudos de Menke: interesse, arbítrio (*Willkür*), vontade própria (*Eigenwillen*) são algumas das palavras que descrevem a relação da forma jurídica com seu exterior.

Antecipando a conclusão para a qual nos encaminharemos, a teoria habermasiana do discurso assume que isto que designamos, por ora, como vontade representa o substrato empírico de um processo de racionalização. De fato, o que interessa a Habermas são as condições procedimentais que operacionalizam estes interesses concretos visando a um índice de universalização. A pluralidade destas vontades primeiras, entretanto, precisa ser preservada, e esta seria a razão pela qual os direitos subjetivos, protetores de espaços de “liberdade de arbítrio [*Willkürfreiheit*]” (HABERMAS, 1992, p. 151), seriam inseparáveis da noção mesma de democracia.

Menke vai submeter este argumento a forte escrutínio. Para ele, é precisamente a preservação de um espaço intocado de arbítrio, zona protegida de liberdades ditas naturais, o que faz com que a forma burguesa do direito<sup>1</sup> seja caracterizada por aquilo que chama de “falsidade”, ou “erro ontológico” (MENKE, 2015, p. 166). *Crítica dos direitos* dedica-se, portanto, a duas tarefas: por um lado, elaborar uma crítica do modo como os direitos objetivos naturalizam uma vontade anterior à vida política; por outro, reconfigurar este mesmo espaço não mais como autorização de arbítrios pré-sociais, mas como “afecção sensiva” mediadora de toda determinação conceitual (MENKE, 2015, p. 388).

A fim de melhor elucidar a raiz da divergência entre Habermas e Menke, propomos organizar este artigo ao redor dos paralelismos existentes entre *Facticidade e validade* e *Crítica dos direitos*. Em uma primeira sessão, estudaremos, à luz do que será tratado como o “enigma de Marx”, as razões para a reconstrução histórico-conceitual do sistema do direito empreendida pelos autores. Sugeriremos que as diferenças de análise entre eles já prefiguram a divergência central a respeito de materialidade e forma dos direitos.

Na segunda sessão, apontaremos as peculiaridades do exame a que Habermas e Menke submetem a noção de autorreflexão, e o modo como a forma jurídica é mobilizada por cada um deles para descrever o potencial crítico do sistema de direitos. Focaremos, em particular, nos limites ao que se poderia compreender como uma solução aos dilemas da autonomia na modernidade.

---

<sup>1</sup> Estamos conscientes do duplo sentido do adjetivo “bürgerlich” quando qualifica o substantivo “Recht”. Optaremos por traduzi-lo, em geral, como “burguês”, porque toda a reflexão de Menke está centrada na compreensão da forma jurídica das revoluções burguesas. Não deve escapar ao leitor e à leitora que, neste ponto, há um jogo irredutível com a polissemia do termo, uma vez que a estrutura dos direitos subjetivos está fortemente ligada ao Direito Civil (*Bürgerliches Recht*), domínio central do Direito Privado.

## 2. Como evoluiu o sistema de direitos?

É curioso notar que *Facticidade e validade* e *Crítica dos direitos* se abrem com algo mais que uma referência a Marx. Habermas, logo nas primeiras páginas de suas “contribuições para uma teoria discursiva do direito e do Estado Democrático de Direito”, cita conferência que proferira sobre “Direito natural e revolução” em 1962 – posteriormente incluída no volume *Teoria e prática*. No trecho autocitado, lê-se:

Marx, com a crítica ideológica ao Estado de direito burguês, e com a dissolução das bases sociológicas dos direitos de natureza, descreditou de forma tão profunda a própria ideia de legalidade e a intenção do direito natural em si, para o Marxismo, que se desfez, desde então, aquilo que reunia direito natural e revolução. Os partidos da guerra civil internacional partilharam clara e desafortunadamente este espólio: um lado tomou o legado da revolução, o outro a ideologia do direito natural (HABERMAS, 1982, p. 117).

Um dos propósitos de *Facticidade e validade* seria, portanto, opor-se a esta partilha indevida entre as condições necessárias para a construção de formas de vida emancipadas e a autocompreensão, em termos de racionalidade prática, de comunidades políticas que se institucionalizam juridicamente. Avancemos mais neste raciocínio.

### 2.1 O caráter enigmático das revoluções burguesas em relação à forma jurídica

A cisão entre direito natural e revolução está associada à interpretação que Marx fez dos processos revolucionários ocorridos ao final do séc. XVIII nos Estados Unidos da América e na França. Afinal, em *Sobre a questão judaica*, é o próprio Marx quem afirma que as revoluções burguesas têm um caráter esquizógeno, dissociando, por meio dos direitos, o homem (indivíduo egoísta, proprietário) do cidadão (membro de uma empreitada política comum). Isto implicaria uma diferença fundamental entre, por um lado, a “emancipação política”, definida como a separação abstrata entre Estado e base material da sociedade burguesa, e, por outro, a “emancipação humana”, que se dá quando o homem não mais separa “a força social na forma da força política [*die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt*]” (MARX, 1982, p. 163). Uma vez que os direitos do homem, posituação dos direitos naturais, promoveriam aquela às custas da possibilidade desta, formou-se toda uma tradição de leitura que entendia a tarefa verdadeiramente revolucionária da emancipação proletária não como transformação, e sim como ruptura com a lógica dos direitos burgueses: “Não se trata, então, de atualizar os direitos do homem, mas de sair do direito como se saiu da religião” (BINOCHE, 1989, p. 112). De certa maneira, é contra esta linhagem dominante que Habermas escreve desde os princípios da década de 1960, culminando suas reflexões sobre direito e emancipação no projeto de *Facticidade e validade*.

Em *Crítica dos direitos*, Menke assume como ponto de partida algo muito similar à posição defendida por Habermas em “Direito natural e revolução”. Ele introduz, contudo, importante nuance que nos ajudará a melhor compreender o contraste que se estabelece com *Facticidade e validade*. Note-se que, segundo Habermas, Marx só pôde conceber os direitos do homem como um “enigma” porque errava ao reduzi-los a uma de suas singulares manifestações históricas, a liberal anglo-saxã, negligenciando completamente a vertente republicana francesa que se inaugura com Rousseau (HABERMAS, 1982, p. 116). Menke, a seu turno, proporá uma leitura menos ortodoxa. Para ele, o interesse da reflexão do jovem Marx de “Sobre a questão judaica” está menos no caráter afirmativo de sua tese do que na hesitação do próprio enigma – entendido como a aporia central do pensamento político moderno para a qual *Crítica dos direitos* pretende oferecer uma resposta.

Vejamos como o próprio Marx delimitou a questão:



É bastante enigmático que um povo que mal começa a se libertar, a demolir as barreiras entre os diversos membros do povo, a fundar uma comunidade, proclame solenemente a autorização do homem egoísta, apartado de seus semelhantes e da comunidade (*déclaration* de 1791). Este fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que os emancipadores políticos chegam mesmo a reduzir a cidadania [*Staatsbürgerthum*] e a comunidade política a simples meio para a manutenção dos assim chamados direitos do homem; que, portanto, o *citoyen* é percebido como servidor do *homme* egoísta; que a esfera na qual o homem age como um ser comunitário é colocada abaixo daquela na qual ele age como ser parcial; que, finalmente, o homem como *bourgeois*, e não como *citoyen*, é tido como o homem propriamente dito e verdadeiro (MARX, 1982, p. 159).

Evidencia-se, assim, uma antítese. A revolução é o ato político por excelência; o momento de fundação de um corpo político que se autonomiza uma vez libertas as forças da sociedade burguesa do julgo do *ancien régime*. Mas a revolução é, igualmente, a declaração de direitos, a instituição de espaços não-políticos de puro egoísmo que serão elevados à condição de fundamento de toda a sociabilidade. Dito de outro modo: os direitos conduziram à “degradação da política [*Degradierung der Politik*]” (MENKE, 2015, p. 8). Eis o enigma.

Para Menke, o caráter enigmático da questão não reside tanto na explicação causal da subordinação do público ao privado. Afinal, há em “Sobre a questão judaica” uma série de hipóteses explicativas que se referem ao modo de dominação tradicional e ao lugar da burguesia no regime feudal. Não por outra razão, Marx acreditava que “a solução desse enigma [era] simples” (MARX, 1982, p. 160). Ora, Menke sugerirá que a dificuldade central do problema não está no *porquê*, mas no *como* a revolução subordina a sociedade política à sociedade civil (não-política), no *como* se institui uma ordem de igualdade puramente formal por meio dos direitos. Para isto, nem Marx nem as gerações posteriores às revoluções burguesas (incluindo Habermas) teriam uma resposta convincente, pois que sua solução passa necessariamente pela forma dos direitos, ou pelos “direitos como forma [*Rechte als Form*]”. A hipótese de *Crítica dos direitos* é: “não se podem compreender o conteúdo, os fins e os efeitos da declaração burguesa de direitos sem entender como ela opera”. Ao que Menke junta: “a forma dos direitos precede seu conteúdo, sua finalidade e seu efeito, porque esta forma não é neutra” (MENKE, 2015, p. 9).

## 2.2 Do enigma de Marx à antinomia entre liberdade racional e liberdade de escolha

Apesar das diferenças de tratamento dispensadas por Habermas e Menke ao enigma da forma jurídica – o primeiro recusando a construção do enigma, e o segundo assumindo seu caráter aporético –, a relação entre direito e forma se mostrará central tanto para *Facticidade e validade* quanto para *Crítica dos direitos*. Esta consideração não deve nos fazer esquecer de que há antecedentes importantes de investigação sobre a forma do direito no pensamento ocidental, nomeadamente na tradição da teoria social. O ponto de referência incontornável é, sem dúvida, o Max Weber de *Economia e sociedade*, para quem o direito moderno era inseparável de um processo mais amplo de racionalização: “Formalmente, todo direito formal é pelo menos relativamente racional” (WEBER, 1956, p. 304).

O modo como essa tradição será reconstruída e mobilizada nos dá pistas importantes sobre a compreensão do significado atribuído à forma. Se seguirmos a sugestão de Menke de que o enigma da forma se transforma numa aporia constantemente reprimida, mesmo no interior da teoria crítica, é possível colocar em perspectiva a principal invectiva de Menke contra Habermas. Em *Crítica dos direitos*, ataca-se a forma excessivamente procedimentalista e, portanto, pouco materialista, com que Habermas lidou com o enigma da forma jurídica. Para entender as razões desta conclusão, é necessário acrescentar um elemento à elaboração do enigma de Marx que estudamos na sessão anterior. A antinomia entre política e não-política no momento revolucionário pressupõe uma outra, aquela entre liberdade racional e liberdade de escolha.

No segundo capítulo de *Crítica dos direitos*, intitulado “Ontologia: o materialismo da forma”, Menke desenvolve as linhas mestras da antinomia entre liberdade racional e liberdade de escolha, detalhando-a

à luz da relação do direito moderno com sua pura exterioridade. Retomaremos este ponto nos próximos itens deste artigo; por ora, basta que saibamos que esta relação entre interno e externo é assumida como operação interna do direito, ou seja, como momento de autorreflexão do sistema jurídico. O uso da palavra “sistema” por Menke deve ser entendido sobre o pano de fundo da própria teoria dos sistemas: sistemas sociais são circuitos autossuficientes de comunicação funcionalmente diferenciados. Eles envolvem comunicações com capacidade de autorreferência que se distinguem de seu ambiente. Autorreflexão do direito significa, então, que o sistema funcional de comunicações exclusivamente jurídicas utiliza essas mesmas comunicações para referir-se, internamente, à diferença direito/não-direito.

A partir do enigma de Marx, vimos que as revoluções burguesas lançam as bases de um tipo de sociabilidade específico, no qual a legitimidade da comunidade política (e do direito, entendido no sentido objetivo) depende do influxo do não-direito, da manifestação hierarquicamente superior e protegida das liberdades privadas. Menke aponta que este estímulo vindo do exterior precisa ser, contudo, filtrado pelo sistema jurídico a fim de ser internalizado: ele precisa, portanto, ser convertido em comunicações jurídicas a partir da autorreferência do direito. Duas foram as maneiras dominantes, na modernidade, de compreender estes processos de internalização no qual o direito e sua base material realizaram-se em uma unidade: o contratualismo e o idealismo.

É desnecessário descer aos pormenores de cada uma dessas posições que, de resto, são bastante conhecidas. O contratualismo defende que o fundamento do direito é nada mais que aquilo que o próprio direito autoriza, a saber, o *elã natural* (*natürlichen Strebungen*) de autopreservação dos indivíduos (MENKE, 2015, p. 103 et seq.). Sua principal limitação consiste em não conseguir oferecer uma explicação consistente para o surgimento da normatividade, uma vez que o conteúdo do direito é deduzido de uma base instável: o interesse egoístico. Tem-se, portanto, a dificuldade de demonstrar como resistiria o caráter deontológico das normas se as partes do contrato passassem a entendê-lo como contrário à maximização de suas posições econômico-sociais.

O idealismo principia como uma crítica à tese contratualista do *elã natural*, substituindo a procura egoística de vantagens por uma noção filosoficamente carregada de liberdade como razão prática. Esta tese é, em geral, associada à noção de autonomia no idealismo alemão<sup>2</sup>, embora tenha sua formulação mais cristalina em Rousseau: “Poder-se-ia ajuntar ao desenvolvimento do estado civil, naquilo que precede, a liberdade moral, única capaz de tornar o homem senhor de si: pois a impulsão do só apetite é escravidão, e a obediência à lei autoprescrita é liberdade” (ROUSSEAU, 1966, p. 56). O erro do idealismo estaria em sua simetria especular com o contratualismo: não consegue ele explicar como a razão prática livre, a autonomia de dar a si mesmo sua própria lei, converte-se em direitos que nada mais são que a proteção da busca de apetites egoísticos. A tese idealista secreta uma aporia renovada. Sua leitura da unidade do direito e da base material torna visível algo que permanecia em estado de latência no enigma de Marx: há uma contradição insolúvel entre autonomia e escolha; entre a liberdade orientada pela razão prática e o *elã natural*.

---

<sup>2</sup> É o que parece ser o consenso da literatura secundária. Cf.: “Para o campo da filosofia moral, isto é inegavelmente verdade; do ponto de vista de Kant, Fichte e Hegel isto é verdade para a filosofia como um todo: *trata-se da liberdade* [aus der Sicht Kants, Fichtes und Hegels trifft es auf die Philosophie als ganze zu: es geht um Freiheit]” (MOHR, 2005, p. 144).

## 2.3 O idealismo de Habermas?

Eis a hipótese lançada por Menke: se há uma contradição inerente ao pensamento político moderno em sua tentativa de unificar liberdade de escolha e liberdade racional, a teoria habermasiana do discurso é paradigmática de uma das formas de se lidar com esta aporia. A proposta de Habermas consistiria em manter, sem horizonte de resolução, a tensão conceitual entre liberdade e escolha.

Para além das inúmeras ocorrências da palavra “*Spannung*” em *Facticidade e validade*, e da centralidade que a noção de “tensão” ocupa em todas as principais demonstrações do livro, é possível afirmar que Habermas parte da constatação de que a aporia do direito moderno está ontologicamente associada às estruturas mais profundas da racionalidade comunicativa. Note-se, por exemplo, que o primeiro capítulo de *Facticidade e validade* não é outra coisa senão uma meditação sobre a tensão entre “facticidade e validade no interior da linguagem [*sprachimmanente Spannung zwischen Faktizität und Geltung*]” (HABERMAS, 1992, p. 24 et seq.).

Aqui encontramos um acirramento inicial ao redor do problema da vontade. Na leitura proposta por Menke, Habermas compreende a tensão entre facticidade e validade no direito a partir das homologias que traça entre os desenvolvimentos sociais do direito moderno e os desenvolvimentos filosóficos da razão prática. Disto resultaria não apenas a impossibilidade, mas a crescente implausibilidade, inscrita no projeto idealista (Kant sendo a referência primordial), de reunir livre-arbítrio (*Willkürfreiheit*) e vontade autônoma da pessoa (*autonomen Willen der Person*) (HABERMAS, 1992, p. 113). E ainda que este seja inegavelmente o caso, todavia Habermas não retirará a consequência extrema da exaustão do projeto moderno de emancipação. A seu juízo, livre-arbítrio e vontade autônoma vão se traduzir com sucesso em duas modalidades da vontade institucionalizada, isto é, em autonomia privada e autonomia pública.

Em Habermas, as autonomias privada e pública constituem uma tensão indissolúvel (o termo “aporia” não é por ele empregado) mantida por um regulador de tração que evita que forças de atração e repulsão se convertam em ruptura. Este mecanismo é a forma moderna do direito: o único mediador a se revelar apto, no curso global das transformações das sociedades pós-revolucionárias, a conduzir tal tarefa e garantir a integração social. De forma bastante simplificada, a autonomia privada garantida por direitos individuais é *conditio sine qua non* para o uso da razão livre de violência, sem o qual a autonomia pública é impossível; a autonomia pública, a seu turno, é condição de validação de direitos privados, uma vez que sem a produção de legitimidade esses direitos perdem o fulcro na comunidade política.

É neste ponto que os caminhos de Menke e Habermas se separam. O autor de *Crítica dos direitos* vai apontar como carente de fundamentação a conclusão de que a autonomia pública só pode ser construída com a mediação promovida pela forma jurídica encartada com direitos privados. Ao fim e ao cabo, dirá Menke, nem o próprio Habermas é capaz de explicar a razão desta absoluta singularidade da forma jurídica, ou a imprescindibilidade de seu papel mediador. Não haveria, sobretudo, nenhum tipo de explicação normativa possível.

Habermas ver-se-ia obrigado a introduzir um argumento puramente funcional, afirmando que o efeito de charneira produzido pelo direito derivaria de um imperativo sistêmico do processo de diferenciação funcional da sociedade (MENKE, 2015, p. 108). A leitura de *Facticidade e validade* parece validar esta interpretação. Veja-se: “Esta explicação é parte de uma elucidação funcional [*funktionalen Erklärung*], e não de uma fundamentação normativa do direito. Pois a forma jurídica não é de modo algum um princípio que se deixa “fundamentar”, quer epistêmica quer normativamente” (HABERMAS, 1992, p. 143).

Em termos de uma reflexão sobre a vontade, poderíamos afirmar que não haveria uma explicação normativa da capacidade do direito de estabilizar o livre-arbítrio (*Willkürfreiheit*) – corolário do *elã* natural e da busca individual por posições privilegiadas – e a vontade autônoma da pessoa (*autonomen Willen der Person*) – entendida como coincidência entre vontade e razão universalizável.

## 2.4 A evolução do sistema jurídico em Habermas

Até aqui, vimos que a “forma jurídica” está no centro das propostas apresentadas por Habermas e Menke, porque ambos consideram que este conceito é fundamental para a compreensão do significado da emancipação nas sociedades modernas. Sabemos também que o modo como cada um dos autores delinea esta “forma” está predicado em um tratamento específico do que se chamou de “enigma de Marx” e, em seguida, de aporia entre liberdade racional e liberdade de escolha.

Esta orientação pela forma conduzirá a dois modos distintos de reconstruir a evolução do sistema jurídico, bem como determinará uma divergência em relação a seu ponto de cumeada, o direito burguês.

Se pensarmos – como Menke propõe – que Habermas está em verdade tentando construir a aporia moderna da reunião das vontades como livre-arbítrio e autonomia racional, então, em lugar das já costumeiras análises, na literatura secundária, das mudanças de perspectiva quanto ao direito entre a *Teoria da ação comunicativa* e *Facticidade e validade*, veremos um surpreendente somatório de estratégias complementares. E isto, precisamente, porque Habermas defende a existência de uma tensão indissolúvel entre o campo da realidade e o da idealidade na própria prática de formas de vida estruturadas comunicativamente.

Não admira portanto que, lido sob esta luz, o conhecido *Mudança estrutural da esfera pública*, publicado em 1962, represente um esforço de identificar as condicionantes sociais do surgimento de uma esfera pública crítica que, a seu turno, condiciona a experiência histórica da ideia de autonomia democrática<sup>3</sup>. De igual modo, a *Teoria da ação comunicativa*, nas famosas passagens onde Habermas reconstrói a evolução do sistema de direitos em analogia com o modelo de desenvolvimento ontogenético do psicólogo norte-americano Lawrence Kohlberg, mira a possibilidade de religar o aumento de complexidade sistêmico à “diferenciação estrutural do mundo da vida” (HABERMAS, 1987, p. 258).

O segundo capítulo de *Facticidade e validade* poderia, assim, ser lido como uma extensão da tese enunciada no capítulo 6 de *Teoria da ação comunicativa*, a saber: “na evolução social, é impossível estabelecer os níveis de integração superior [*höhere Integrationsniveaus*] antes que se formem as instituições jurídicas em que se incarnam uma consciência moral de nível convencional ou pós-convencional” (HABERMAS, 1987, p. 261). Habermas mostra estar interessado numa reconstrução histórica dos “tipos de direito [*Typen des Rechts*]”, na qual universalização e abstração são os resultados de um direito que se racionaliza e se diferencia da moral. A despeito da inegável inspiração weberiana, a posição de Habermas se distingue daquela de Weber por não se limitar a tratar a legitimação do direito como um apêndice da teoria da dominação. Isto nos oferece uma visão clara sobre a manutenção da tensão interna à forma jurídica. Afinal, o direito não equivale à sua função ou à sua prestação para o contexto alargado da dominação legítima: ele inaugura, antes, uma juridificação do poder político. Referindo-se a Parsons, Habermas acrescenta:

<sup>3</sup> É preciso lembrar que, no prefácio à nova edição de 1990, Habermas sugerirá que o interesse da tese desenvolvida no livro permanecia a despeito das limitações que, a seus olhos, teriam se tornado evidentes. Neste ponto, não se tratava simplesmente de sublinhar a aplicação excessivamente rígida da “institucionalização contraditória da esfera pública no Estado de direito burguês” (HABERMAS, 1990, p. 21), mas também apontar como a adoção do modelo de separação entre esfera pública e privada, advindo da tradição hegeliana e da teoria alemã do Estado, ficara aquém dos potenciais normativos de uma sociedade que releva esta cisão.

“O direito é, à luz do processo de institucionalização, uma ordem legítima que se torna propriamente reflexiva. Enquanto tal, ela perfaz o núcleo de um sistema comunitário que, a seu turno, é a estrutura nuclear da sociedade em geral” (HABERMAS, 1992, p. 99).

O elemento fundamental expresso na citação anterior nos parece ser a referência ao devir-reflexivo do direito. A reflexividade, característica maior do estágio pós-convencional ao qual se aludia na *Teoria da ação comunicativa* não significa simplesmente a capacidade do direito refletir sobre o próprio direito. Trata-se, para além, da possibilidade de afiançar a tensão entre facticidade e validade, ou a aporia entre autonomia pública e autonomia privada. Evolução significa, para Habermas, incremento em autorreflexão.

Há ao menos uma consequência decisiva inscrita nesta hipótese: de modo intencionalmente simplificador, poderíamos dizer que a complementação dos esforços teóricos de Weber e Parsons desagua, em Habermas, numa ressignificação das características formais do direito moderno à luz da autonomia dos cidadãos. O “princípio da positividade [*Satzungsprinzip*]” do direito – seu caráter posto, formal, modificável, convencional e tendencialmente orientado à universalização e à generalidade – se une a um “princípio da fundamentação [*Begründungsprinzip*]”. Em conjunto, eles formam a própria condição de possibilidade do equilíbrio, ainda que instável, entre o *elã* natural e a racionalidade prática, entre o livre-arbítrio e a vontade autônoma. Observe-se: um direito que está, em princípio, disponível para alterações exige que os participantes, em sua prática, retomem discursivamente as razões de modificá-lo ou de não o modificar. Em outras palavras, porque o direito é posto (modificável), os cidadãos precisam se ver como artífices das normas que os vinculam.

Uma vez que o direito se tornou a única técnica social capaz de manter a tensão entre facticidade e validade sob as condições de complexidade da sociedade moderna, fica claro o porquê de Habermas recorrer a reflexões históricas quanto às transformações dessa relação. No já referido capítulo 2 de *Facticidade e validade*, Habermas retoma criticamente a expansão dos direitos dos cidadãos de T. H. Marshall. Lê-se uma significativa complicação do modelo evolutivo linear em que as condições da sociedade capitalista conduziram a uma progressão de direitos privados (à imagem do direito de propriedade) a direitos sociais, passando por direitos de participação política (MARSHALL, 1950). E isto não apenas porque Habermas refere a necessidade de se pensar as lutas sociais, ou a presença de novos direitos (resultados, por exemplo, da atuação dos movimentos feministas ou ecologistas). Evidencia-se, em verdade, um problema anterior, a saber, uma espécie de dificuldade compartilhada entre direitos privados e direitos sociais. Neste sentido, Estado Liberal e Estado Social também partilham um destino comum:

O Estado de direito e o Estado Social são também, em princípio, possíveis sem democracia. Mesmo ali onde as três categorias de direitos são institucionalizadas, estes direitos defensivos e de participação mantêm algo como um rosto de Janus. Os direitos liberais, que, historicamente, se cristalizaram em torno da posição social do proprietário privado, podem ser entendidos sob pontos de vista funcionais como a institucionalização de um sistema econômico orientado para o mercado, enquanto, sob pontos de vista normativos, garantem liberdades privadas subjetivas. De um ponto de vista funcional, os direitos sociais significam a instalação de burocracias do Estado Social; de um ponto de vista normativo, garantem pretensões reivindicatórias de uma participação justa na riqueza da sociedade. Certamente, tanto as liberdades subjetivas quanto a segurança social também podem ser usadas como a base legal para uma autonomia que torna possível o exercício efetivo dos direitos políticos. No entanto, estas são relações empíricas, e não conceitualmente necessárias. Pois direitos de liberdade e participação podem muito bem significar a renúncia privatista a um papel de cidadão que se reduz, por sua vez, ao relacionamento de um cliente com administrações provedoras e assistencialistas (HABERMAS, 1992, p. 105).

A hipótese das gerações de direitos deixa de lado tanto a dimensão de co-implicação existente entre direitos ditos formais e direitos materiais, quanto perde de vista uma tendência, comum a ambos, de resolver a aporia da forma jurídica em favor do que Habermas chama de uma “síndrome do privatismo da cidadania [*Syndrom des staatsbürgerlichen Privatismus*]”. O leitor de *Facticidade e validade* encontrará a recuperação da tensão entre livre-arbítrio e vontade autônoma no famoso capítulo 9, intitulado “Paradigmas



do direito”. Ali, Habermas oferece uma visão ainda mais aprofundada do diagnóstico do direito moderno, afirmando que o local privilegiado para a compreensão da aporia dos direitos é, em verdade, o conjunto de pré-compreensões não tematizadas e compartilhadas pelos aplicadores do direito, por juristas e pelo corpo de cidadãos: os paradigmas, portanto.

É sabido que Habermas proporá uma variação em três momentos do direito pós-revolucionário, a saber, o paradigma do Estado Liberal, o paradigma do Estado Social, e o paradigma do Estado Democrático de Direito. Se este último é aquele em que os fragmentos de idealidade presentes na prática dos agentes revela a co-originalidade e a equprimordialidade da autonomia pública e da autonomia privada, os Estados Liberal e Social representam formas diversas de se romper o nexo interno entre a autonomia racional e a liberdade de escolha. Ambos institucionalizam estruturas sociais nas quais o projeto comum do corpo de cidadãos revolve ao redor do funcionamento de um *status negativus*. A diferença está apenas em *como* garantir esta condição de liberdade negativa: com direitos formais ou com a materialização de prestações sociais. Esta é, portanto, a tese de Habermas quanto à evolução do direito, nomeadamente do direito moderno. Para ele, o Estado Liberal e o Estado Social “compartilham a imagem produtivista de uma sociedade econômica de cariz industrial e capitalista”. Sociedade esta, ele ajunta, em que: “segundo uma interpretação, a expectativa de justiça social é preenchida pela busca privada do interesse próprio; e, segundo a outra, é destruída por ela” (HABERMAS, 1992, p. 491).

### 3. A autorreflexão como centro de orientação do direito moderno

Em larga medida, o diagnóstico das crises do Estado Liberal e do Estado Social de Habermas e Menke coincidem. Seria mais exato, talvez, considerar que a leitura de Menke assume como ponto de partida um ponto específico da interpretação de Habermas: a ruptura da tensão entre facticidade e validade, entendida especificamente como a aporia moderna da liberdade racional e da liberdade de escolha – duas modalidades da vontade.

Apesar de bem identificar a ligação umbilical entre as soluções do Estado Liberal e do Estado Social (contra, sublinhe-se, certa literatura que via entre os dois paradigmas uma oposição perfeita), Habermas não teria ido ao âmago desta relação, restando ainda, segundo Menke, na superfície de uma crítica à imagem produtivista e privatista do mundo. E a razão para tanto poderia ser reduzida à seguinte proposição: Habermas não concebe corretamente o caráter reflexivo do direito moderno.

A fim de melhor elaborar o conteúdo desta crítica, retomemos por um instante a ideia de que o aparecimento da forma jurídica não pode ser explicado normativamente, mas apenas funcionalmente. Como vimos, essa posição defendida por Habermas em *Facticidade e validade* permite ver nas características do direito moderno um conjunto de elementos que, por razões adaptativas, foram selecionados em suas prestações funcionais. Esses elementos são, em resumo, a positividade, a modificabilidade e a convencionalidade das normas jurídicas modernas. O direito passa a oferecer, assim, uma estrutura eficiente de manutenção da tensão entre facticidade e validade, compondo as condições de possibilidade tanto da autonomia pública (liberdade de autodeterminação racional) quanto da autonomia privada (liberdade de escolha). Habermas está, em outras palavras, afirmando não existir uma resposta, quer seja epistêmica quer seja normativa, à pergunta sobre o porquê de somente podermos ser livres, na modernidade, por meio do direito. Com isto, ele está também retirando de circulação a própria possibilidade de liberdade exterior à forma jurídica.

Para Menke, esta é uma opção de leitura incorreta, e revela uma série de outros erros que terminam por se encadear.



### 3.1 Nem explicação normativa, nem explicação funcional

Coloquemos lado a lado o enigma de Marx e a aporia da autonomia: por que um povo que acaba de se libertar da opressão do antigo regime, operando uma revolução, ato político por excelência, opta por mitigar sua autonomia política em prol de liberdades senão irracionais, ao menos isentas de se justificar racionalmente? Afirmar que a solução do enigma, a forma jurídica moderna, é levada a cabo por imperativos sistêmicos de diferenciação funcional (pressão seletiva) equivale a sustentar uma hipótese, segundo Menke, idealista: a de que a tensão entre facticidade e validade depende do sucesso da manutenção de condições institucionais para a autonomia. Não por outro motivo, *Facticidade e validade* é um contributo a uma teoria procedimental dos direitos e da democracia. Habermas, consciente da impossibilidade de unir liberdade de escolha e autonomia da vontade, está interessado em sustentar a tensão entre elas por meio de procedimentos. Trata-se de uma procedimentalização da autonomia e, portanto, da vontade.

O problema, diz Menke, é que a forma do direito moderno está longe de se limitar às suas condições procedimentais, e também não se reduz às suas prestações para a sociedade. A forma jurídica é, antes, o resultado da autorreflexão do direito, entendida, com inegável influência da teoria dos sistemas, como reentrada da forma na forma. Em comentário a passagens de *Crítica dos direitos*, o jurista alemão Gunther Teubner assim elaborou a questão:

Apesar de dever a Jürgen Habermas muitos de seus *insights*, [Menke] propõe uma correção drástica à teoria do discurso. Em contraste com Kant, Habermas introduz os interesses empíricos dos participantes como material de partida do discurso racional – o qual universaliza os interesses em normas justificadas –, mas os deixa essencialmente não-analisados e se concentra apenas nas condições procedimentais da racionalidade comunicativa. Menke critica isso como mera procedimentalização e, a seu turno, enfatiza uma nova materialização, uma orientação em direção àquilo que chama de “efetividade de pulsões e forças materiais [*Wirksamkeit materieller Triebe und Kräfte*]”, ao “natural, arracional [*Natürliche, Arationale*]” (TEUBNER, 2018, p. 358).

A análise de Teubner esclarece que, na proposta de Habermas, a vontade dos agentes, seu elã natural, suas preferências, seus interesses são assumidos como uma espécie de matéria incontornável mas não sujeita a elaboração ou tratamento. Trata-se de um material empírico sobre o qual, em princípio, nada pode ser dito, senão já no interior de procedimentos orientados para a universalização. A base material do direito permanece intocada.

Menke partirá de uma concepção diametralmente oposta no tópico. Em *Crítica dos direitos* vemos se desenhar a autorreflexão como o próprio do direito moderno. O direito autorreflexivo é aquele que reflete sobre a diferença entre o direito e o não-direito como uma operação do próprio sistema jurídico. Por este motivo, Menke afirma que além de a aparição da forma jurídica não se dar por razões normativas, também não se poderia creditá-la a razões funcionais. Ora, se a autorreflexão é a referência ao não-direito dentro do direito, isto quer dizer que um sistema jurídico que se torna reflexivo deve, necessariamente, elaborar sua base material. Veremos que é precisamente por isto que a categoria central da modernidade jurídica é o direito subjetivo.

A conclusão parcial deste raciocínio é a seguinte: porque Habermas não é suficientemente radical em sua concepção da autorreflexão do direito, seu projeto teórico se limita à procedimentalização da autonomia e à correspondente “determinação conceitual”, deixando de fora a base material da sociedade e sua “afecção pré-conceitual” (MENKE, 2015, p. 158). Eis o que revelaria o subterfúgio da explicação funcional da forma jurídica.

### 3.2 Autorreflexão e evolução do direito

Em trabalhos anteriores, Menke já indicava que a autorreflexão era o conceito filosófico chave de seu pensamento político<sup>4</sup>. Do conhecido *Direito e violência* colhe-se um trecho particularmente elucidativo quanto a esta categoria:

“Autorreflexivo” não significa, aqui, um direito que funda a si mesmo, mas sim um direito que se diferencia e que, ao fazê-lo, delimita o não-direito dele diferente [*an dem von ihm unterschiedenen Nichtrechtlichen begrenz*]. O direito autorreflexivo, portanto, não é diferente do não-direito; ele não permanece, simplesmente, na diferença, senão antes realiza sua diferença em relação ao não-direito como sua própria operação de diferenciação. A autorreflexão do direito consiste em repetir, no interior do direito, a contradição entre direito e não-direito por meio da qual o direito se produz. O direito autorreflexivo sabe – aquilo que o ordinário direito não-reflexivo do “procedimento legal normal” costumeiramente esquece – que ele criou o não-legal sobre o qual deve prevalecer (MENKE, 2011, p. 68-69).

Ainda que traga muitas inovações em relação a estes textos anteriores, *Crítica dos direitos* se apoia sobre todo um vetor de reflexões quanto às fronteiras entre o direito e seu *fora*. O outro do direito é uma preocupação recorrente na produção intelectual de Menke. Resta saber de que modo essa noção informa seu argumento, diferenciando-o do quadro que desenhamos para a proposta de Habermas.

É extremamente significativo que, ao invés de uma reconstrução histórico-funcional, ou de uma homologia entre o desenvolvimento ontogenético e o filogenético, Menke tenha optado por reconstruir o desenvolvimento do direito a partir de suas variações estruturais e formais. Servindo-se de uma proposta desenvolvida por Michel Villey, Menke aprofunda as diferenças entre os direitos clássicos do mundo antigo e o direito moderno a partir do surgimento da categoria do “direito subjetivo”. Esta diferença de abordagem revela, em realidade, que o problema a ser elucidado não é o conjunto de prestações que o direito possa oferecer à sociedade, mas sim o sentido de sua autorreflexão. *Crítica dos direitos* é, portanto, um grande ensaio sobre as variações da forma do direito.

Como se sabe, Michel Villey elaborou uma muito discutida hipótese segundo a qual a gênese do direito subjetivo teria ocorrido com o nominalismo franciscano medieval, mais exatamente com o pensamento de Guilherme de Ockham. Esta noção, posteriormente trabalhada pelos autores do direito natural racional, teria chegado aos pandectistas do séc. XIX e recebido um tratamento sistemático. De todo modo, ela seria desconhecida do mundo antigo, para o qual a estrutura de um direito que recompõe a totalidade do social distribuindo lotes, parcelas da justiça, seria completamente estranha ao direito subjetivo entendido como “poder da vontade [*pouvoir de la volonté*]” individual (VILLEY, 1964).

Menke é claro quanto ao fato de que só na modernidade torna-se possível dizer que o Direito (momento objetivo, norma), existe para a proteção dos direitos (momento subjetivo, pretensão individual oponível a outrem). Há “uma radicalmente nova determinação da forma da normatividade jurídica [*radikal neue Bestimmung der Form rechtlicher Normativität*]”, afirma (MENKE, 2015, p. 39). Este é o resultado de uma potencialização da tendência reflexiva do direito. O direito moderno é, por assim dizer, hiper-autorreflexivo, alçando a autorreflexão não apenas a sua condição de possibilidade, mas a sua própria essência. Nos termos empregados por Menke, a autorreflexão participa do estado ontológico do direito moderno; ela representa seu modo de existência. A modernidade, no campo jurídico, não é uma categoria simplesmente histórica, mas estrutural.

O que significa esta nova forma, este “direito dos direitos [*Recht der Rechte*]”? Ela reflete, inegavelmente, um incremento de autonomia do sistema jurídico, isto é, uma delimitação mais nítida quer seja em

<sup>4</sup> O que não quer dizer, por óbvio, que este conceito tenha permanecido estático em sua obra. Para uma formulação inicial, na qual Menke opõe a primeira e a segunda geração da teoria crítica, ver (MENKE, 2000).

relação a considerações ético-políticas, quer seja em relação a considerações de direito natural. O ponto enfatizado por Menke, entretanto, é diverso: o destino do jurídico na modernidade é a criação de sua própria normatividade. Em eco luhmanniano, não se está longe da autopoiese. Aqui é introduzida uma das principais teses de *Crítica dos direitos*: o modo próprio de auto-construção da autonomia do jurídico é o vir-à-luz da fronteira com o não-direito. Esta ideia se deixa melhor compreender assim: “A normatividade do moderno direito dos direitos tem a estrutura da legalização do natural [*die Normativität des neuzeitlichen Rechts der Rechte hat die Struktur der Legalisierung des Natürlichen*]” (MENKE, 2015, p. 33).

### 3.3 Os direitos subjetivos como forma do paradoxo da autorreflexão

A premissa deste argumento foi fortemente elaborada por Niklas Luhmann, em especial no conhecido artigo *Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft*. Avançou-se, ali, a ideia de que a introdução da categoria do direito subjetivo, impregnada da também moderna categoria da subjetividade, albergava algo de paradoxal. Se o fundamento do direito não seria mais algum tipo de ordem pré-estabelecida a partir da qual se operariam partições baseadas na equidade (tese do jusnaturalismo antigo), mas sim um poder individual de exigir obrigações dos demais indivíduos, então o âmago do direito passaria a ser composto por algo a ele externo, algo que se encontrava em seu ambiente, em sua externalidade: o sujeito. Esta “reconstrução da consciência jurídica [*Umbau des Rechtsbewusstseins*]”, assume que o sujeito é o “necessário contraposto do sistema funcional [*notwendige Gegenüber der Funktionssysteme*]” (LUHMANN, 1981, p. 98). Aqui está o paradoxo: o direito traça uma distinção (forma) em relação a um não-direito que é, a um só tempo, externo e interno. De forma simplificada: o sujeito é exterior ao direito e encontra-se em seu ambiente; contudo, como categoria central deste direito, acha-se o direito subjetivo, entendido como proteção jurídica de liberdades externas, anteriores ao sistema jurídico.

A proposta de Menke vai além, contudo, daquela feita por Luhmann, porque ele não se limita a interpretar os direitos subjetivos como uma etapa de transição – coincidente com o direito natural moderno – em direção ao fechamento operativo do sistema jurídico. Para Luhmann, a ideia de que o direito deveria juridicizar liberdades naturais anteriores ao direito não passava de um momento de hegemonia do direito natural há muito superado. Onde Luhmann insistia que o sujeito havia perdido o caráter de fundamento do direito em face da contemporânea rotina procedimental de tomada de decisões, Menke enxerga uma incontornável dimensão material que ainda hoje determina as relações sociais mediadas pelo direito.

Apesar de Menke não ter se preocupado em explicitar esta distinção em *Crítica dos direitos*, uma chave de leitura interessante para compreender seu argumento foi dada em artigo por ele publicado no ano de 2008, cujo título é *Subjektive Rechte: Zur Paradoxie der Form*. Neste texto, Menke propõe corrigir (ou completar) a reflexão luhmanniana sobre a forma moderna do direito com os aportes vindos do pensamento de Jacques Derrida. Assumindo-se que tanto Luhmann quanto Derrida são pensadores do paradoxo da autorreflexão no direito, existiria uma diferença entre eles quanto aos modos de determiná-lo. Na teoria dos sistemas, o foco estaria centrado na força de composição formal da autorreflexão: os direitos subjetivos são a forma do paradoxo. Já a desconstrução estaria preocupada em enfatizar uma espécie de paradoxo do paradoxo, a saber, a relação paradoxal entre o paradoxo da autorreflexão e a forma. Isto porque, para Derrida, o paradoxo da autorreflexão tanto constitui quanto dissolve a forma jurídica. Menke enxerga no aporte específico da desconstrução a destinação política do direito. Eis como a questão será posta:

De acordo com a compreensão desconstrutiva, o paradoxo do direito é a consequência da força do normativo [*Kraft des Normativen*]. O paradoxo do direito consiste no fato de que o direito contém seu outro dentro de si. A teoria dos sistemas entende isso, esse guardar-em-si [*Insichenthalten*] o Outro, como uma operação cognitiva: como uma operação de auto-observação. A desconstrução, por outro lado, entende isto como uma força normativa, como a exigência de conter o Outro dentro de si, o que impulsiona o direito tanto em direção a si quanto para além de si mesmo. Porque a teoria dos sistemas não pensa o Outro na produção da forma como uma força, também não consegue entender a irredutibilidade do normativo e, portanto, a normatividade do paradoxo do direito. O

paradoxo do direito existe apenas no dirigir de sua força normativa contra o direito, na sua produção, no interior e contra o direito, a partir de um ato interruptivo (MENKE, 2008, p. 105).

A impressão de que essa análise seja excessivamente abstrata e, portanto, destituída de sentido, se dissolve ao observarmos como *Crítica dos direitos* retrabalha estas hipóteses. Segundo Menke, o próprio dos direitos subjetivos é sua capacidade de legalizar o natural. O erro dos que circunscrevem a legalização do natural ao jusnaturalismo moderno está em raciocinar nos termos de uma suposta preponderância da ordem natural sobre a ordem legal positiva. Menke mostra que, em verdade, o direito subjetivo dos modernos é concebido como um poder. Enquanto poder oponível a outrem (qualquer Outro indeterminado), o direito subjetivo não é o resultado de uma ordenação anterior, mas uma espécie de autorização para que, dentro do espaço jurídico-normativo, o sujeito se valha de suas forças para promover seu *elã* natural. Não seria outro o paradoxo da autorreflexão: o direito moderno é o direito que protege o não-direito, ou seja, a busca de vantagens individuais empreendida por um sujeito externo ao sistema jurídico. Menke escreverá: “Permissão do natural [*Erlaubnis des Natürlichen*] significa: autolimitação do direito em relação ao interior e, portanto, a partir do exterior” (MENKE, 2015, p. 77).

O valor modal deontico por excelência deste direito moderno é a permissão. Menke utilizará, em verdade, duas palavras para descrever este processo de evolução do direito que toma sua forma dominante com as revoluções liberais. Por um lado, o termo “*Ermöglichung*” poderia ser traduzido como empoderamento – o que lembra a noção hohfeldiana de *power* (HOHFELD, 2016) –, significando que o indivíduo vê para si criado um poder de construir (alterar) a ordem jurídica de acordo com sua vontade. Por outro lado, com maior ênfase numa espécie de governabilidade dos direitos, a “*Erlaubnis*” é a permissão, e diz respeito a uma autorização de perseguir os interesses próprios segundo um arbítrio individual. O elemento vontade, uma vez mais, é irreduzível, mas aqui em um sentido diverso daquele empregado por Habermas. A forma jurídica, de acordo com o autor de *Crítica dos direitos*, é reprodução da diferença entre direito e vontade como operação interna do direito.

O que Menke chama de legalização é, a rigor, o processo segundo o qual a ordem jurídica empodera e autoriza as forças naturais, isto é, forças externas ao direito. O argumento de *Crítica dos direitos* é o de que esta posição é independente de eventuais manifestações teóricas ou momentos de dominação histórica das orientações jusnaturalistas ou juspositivistas. Afinal, o que está em jogo, não é a fundamentação do direito na moral, mas sim a autorização de um poder, concretamente considerado, de empregar os meios necessários para a satisfação de necessidades egoísticas.

### 3.4 Dos direitos burgueses como erro ontológico

Se a crítica de Menke a Habermas fora a de que este teria deixado de lado considerações a respeito dos interesses subjetivos, das vontades empíricas dos agentes, resta-nos agora a tarefa de esclarecer o modo como este outro do direito pode se fazer objeto de crítica. Ao falar de materialização dos direitos, Menke não acredita estar reproduzindo a tradicional contraposição entre *hylê* e *morphê*, entre uma matéria entendida como puro substrato, e uma forma entendida como figura, ou figuração. Matéria e forma são tomadas, aqui, como elementos da autorreflexão. É a partir das noções de “forma da diferença” e de “*re-entry*”, propostas por George Spencer-Brown, que se deve entender a materialização de que trata Menke. Forma significa distinção: uma fronteira com dois lados. A materialização nada mais é, portanto, que uma re-entrada da forma na forma, a re-introdução, de um lado da distinção, da própria distinção.

Seria, então, a forma moderna dos direitos caracterizada pela autorreflexão um sinônimo do direito burguês, do *Bürgerliche Recht*? A resposta a esta pergunta não é simples. Apesar de afirmar que o direito burguês foi a única manifestação conhecida do direito moderno (o direito socialista de matriz soviética é deliberadamente colocado de lado), Menke aponta nele uma falsidade de essência, um erro ontológico.

Isto nos dá a oportunidade de aprofundar o ponto de dissenso com Habermas. Embora o direito moderno se caracterize pela autorreflexão, sua manifestação histórica no direito burguês implicou um velamento existencial. Na visão de Menke, o direito burguês é simplesmente falso, é um mero aparecer que contradiz sua essência.

Aqui a crítica de Menke atinge igualmente Habermas e o estado da arte da filosofia política liberal. Pois o erro estaria, para empregar a famosa expressão de Wilfrid Sellars, num “mito do dado”: o natural, isto é, o não-direito é tomado de forma empírica (aqui, positivista) como um objeto de pura apreensão. Um dado imutável em relação ao qual o direito nada mais pode fazer senão introjetá-lo procedimentalmente. O positivismo da forma legal é o mito do dado que se cristaliza na pureza dos direitos subjetivos.

*Crítica dos direitos* sugere, portanto, que existe uma outra forma de conceber a autorreflexão. Em outras palavras, o problema do direito moderno não estaria situado em seu caráter autorreflexivo, mas nas estruturas historicamente dominantes que transformaram a reentrada do externo no interno em algo absoluto, e que compreenderam “o material efetivo do processo de autorreflexão da forma como um dado positivo [*positiv Gegebenes*]” (MENKE, 2015, p. 167). O direito burguês é uma má metafísica da vontade. Menke multiplicará o emprego de termos que se organizam entorno dessa ideia, especialmente o “arbitrio [*Willkür*]” e a “vontade própria [*Eigenwille*]”, para mostrar que a versão dominante dos direitos subjetivos naturaliza interesses particulares como se eles fossem uma exterioridade inultrapassável. O sujeito se torna uma “instância [*Inстанz*]” de “autoridade [*Autorität*]” pelo simples fato de que sua vontade própria é autorizada, é transformada em fato jurídico fundante do qual decorre toda a normatividade do direito.

Os direitos ditos negativos, portanto, sob o manto de proteger vontades naturais, criam espaços de discricionariedade preenchidos arbitrariamente pelos sujeitos. Menke propõe, aqui, um argumento distinto daquele mobilizado por Habermas. Em lugar de entender os clássicos direitos de liberdade burgueses como proteção de um espaço interior, espécie de “concha [*Hülle*]” a partir da qual é possível brotar o sujeito ético (HABERMAS, 1992, p. 482), *Crítica dos direitos* avança a tese de que os direitos subjetivos escondem a verdade da autorreflexão. Escondem, sobretudo, o caráter mediado da vontade, isto é, o fato de que o arbitrio não é um dado natural trazido ao direito, mas um empoderamento criado com o concurso da ordem jurídica. O direito burguês produz uma imagem da vontade na qual não existem ligações, conexões, articulações, cruzamentos ou transformações. Tudo se passa como se, por um passe de mágica, a vontade pura do indivíduo tivesse livre curso nas ordens jurídicas modernas.

Estaria aí a raiz da dominação moderna exercida por meio do direito; esta seria a razão pela qual o direito se faz forma privilegiada do exercício de dominação tipicamente moderno. Se a vontade é infensa às mediações do direito da comunidade política, o direito subjetivo é a autorização do exercício de poderes naturalizados.

### 3.5 Os contra-direitos como resposta

Como já pudemos assinalar, Menke entende que a forma autorreflexiva do direito é irredutível, o que o leva a rejeitar a lógica tradicionalmente atribuída a Marx de uma igualdade sem direitos. Mas, ao mesmo tempo, seu *Crítica dos direitos* é uma forte invectiva contra o modo dominante de se conceber os direitos subjetivos. Ora, se não se trata nem de abandonar a forma dos direitos nem de permanecer na forma burguesa, a proposta de Menke só pode ser entendida como uma espécie de desvelamento das potencialidades inscritas na autorreflexão. Em contraposição ao que defende Habermas, Menke sugere que esta solução depende de uma outra ontologia da vontade.



Vimos na seção anterior que a gênese do projeto de *Crítica dos direitos* passa por uma leitura complementar entre as reflexões de Luhmann e Derrida. O contributo da desconstrução, neste contexto, tem que ver com uma dimensão intrinsecamente política do paradoxo da autorreflexão, cuja força não é simplesmente formativa, mas também dissolutiva. Menke dará a isto o nome de “novo direito”, e o pensará a partir do que chama de “contra-direitos [Gegenrechte]”.

Partindo de uma interpretação algo heterodoxa das famosas passagens sobre o levante dos escravos na *Genealogia da moral*, Menke pretende aportar uma correção de curso à versão dominante da crítica aos direitos. Dizemos “algo heterodoxa” porque Menke não afiança simplesmente a ideia de que a luta por direitos (subjéctivos) equivaleria a uma moral da fraqueza, uma moral do escravo que se furta de avançar com força sua própria ideia de bem, e termina por fundar um simples direito de se ver tratado com consideração (NIETZSCHE, 1921). Seria preciso, assim prossegue o raciocínio, rejeitar tanto a moralidade típica do direito burguês, segundo a qual igualdade significa igualdade de consideração, ou equivalência de proteção a uma vontade não afirmativa; quanto a moralidade senhorial do comunismo, segundo a qual deve existir uma identidade entre “participação [Teilnahme]” e “co-determinação [Mibestimmung]”, isto é, uma normatividade da pura afirmação.

Por que essa rejeição comum da passividade burguesa e da afirmatividade comunista? Ainda que a apresentação do argumento em *Crítica dos direitos* se preste a equívocos, há um fio condutor que não pode ser negligenciado. Menke está se contrapondo a uma versão específica do problema, aquela que ele atribui a Marx e sua solução simples do enigma homônimo. Se comunismo significa igualdade como igualdade de participação social, isto é, o ser-parte da vontade social em oposição à vontade própria burguesa, então a política significa a politização do social. Lido a partir do esquema do levante dos escravos, isso representaria a pura afirmação do poder enquanto afirmatividade do social. A moralidade senhorial do comunismo, para Menke, seria esta passagem do escravo ao senhor como pura afirmação da vontade, respeitada uma importante nuance: isto se daria no plano do social, e não do indivíduo. Aqui, não haveria espaço para os direitos, entendidos como pretensões iguais a esferas de determinação da vontade própria. Não haveria, portanto, autorreflexão do direito. O problema, prossegue Menke, é que, eliminadas as bases normativas das revoluções burguesas, a “solução simples” de Marx torna impossível explicar a própria política, transformando-a em senhorio não-mediado, em um direito universal de criar seus próprios valores distribuído a todos os participantes sociais. Não se superaria, aqui, a oposição entre escravo e senhor.

*Crítica dos direitos* elabora um contraponto a estas duas posições que, em muitos sentidos, se assemelha à posição de Habermas em relação aos paradigmas do Estado Liberal e do Estado Social (ênfase em dimensão privadas, unilateralidade da noção de autonomia, perda ou da capacidade de autodeterminação pública ou da autodeterminação privada). Mas se o ponto de partida da crítica é semelhante, a solução é certamente muito diferente.

As leitoras e os leitores de Adorno reconhecerão, aqui, uma série de motivos comuns. Menke sugere que a matéria dos direitos, o outro da forma, a vontade como materialidade seja vista como um momento de mediação da autorreflexão. Isto o conduz a reler o levante de escravos como uma nova lógica da afecção, ou melhor, como uma nova lógica da passividade. Em linguagem fenomenológica, seria possível dizer que ele está a pensar as dimensões políticas da “síntese passiva”, retirando da noção de autonomia a precedência (neokantiana) da atividade do juízo e da síntese conceitual.

Em outras palavras, Menke recusa a ideia de que a solução para o “mito do dado” e para o problema da absolutização burguesa da vontade se dê por algum mecanismo de racionalização por universalização à la Habermas. Ao contrário, sua proposta é a de insistir numa “passividade do sensível” que, do ponto de vista político, imanta a autorreflexão do direito como “força, agitação ou negatividade” (MENKE, 2015, p. 381).



Está em questão uma contra-metafísica da vontade. E isto se revela numa teoria alternativa do juízo. Ao invés de simplesmente racionalizar o substrato afetivo pré-conceitual, o “novo direito” institucionaliza modalidades de livre-curso desta potencialidade. De fato, pode-se falar de uma afirmação da passividade. Deve-se cuidar, entretanto, para não validar um retorno aos espaços negativos de proteção do arbítrio do direito burguês. Afinal, o novo direito não tem sua distinção em relação ao direito burguês assegurada de antemão. Tudo se passa como se a diferença entre os dois se desse sempre retrospectivamente, e tivesse que ver não com alguma segurança estrutural, mas com uma modalização. O novo direito é também fruto da autorreflexão moderna da forma; é ele também, neste sentido, um direito moderno. O novo direito, contudo, multiplica o paradoxo da autorreflexão, potencializando as contradições internas ao sistema jurídico. Contra-direitos são uma prática permanente do que Menke chamava em *Direito e violência* de “*Recht wider willen*” (MENKE, 2011, p. 102): um direito constantemente voltado contra si mesmo, em guerra contra si próprio. Um direito que explora suas contradições, porque não pode recorrer nem a uma externalidade dada, nem a uma positividade da vontade. A negatividade da afecção pré-conceitual não é, portanto, um dado externo, e sim o resultado do agir social compartilhado dos indivíduos. A força a-razional é um momento de mediação, pois é também força autorreflexiva, ou seja, reprodução do par interno-externo dentro do direito.

Para Menke, a única forma de se pensar a autonomia é, por fim, considerá-la como autoimunidade do sistema jurídico.

#### 4. Conclusão

O ponto de partida do presente artigo havia sido a ideia de um diálogo textual entre *Facticidade e validade e Crítica dos direitos*. As evidências deste diálogo, argumentávamos, não residia apenas nas inúmeras passagens em que Menke explicitamente se referia a Habermas como o fiador da necessidade de se pensar, lado a lado, a noção de emancipação e a forma moderna dos direitos. Para mais além, percorremos indícios que sugeriam que o livro *Crítica dos direitos* fora pensado como uma correção ao que Menke entendia ser o ponto cego da teoria do discurso: a ausência de tematização adequada do substrato material do direito, a saber, as forças, os desejos, os interesses ou, em uma palavra, a vontade dos participantes das interações político-sociais.

Ante o chamado “enigma de Marx” e a antinomia entre liberdade racional e liberdade de escolha, Habermas vira na forma jurídica moderna a possibilidade de manutenção de uma tensão irresolúvel entre os interesses privados e a formação legítima da autonomia pública. Para ele, a evolução histórica do sistema de direitos havia provado que os direitos subjetivos, entendidos como garantia de um espaço institucional de arbítrio do indivíduo, eram a *conditio sine qua non* para o surgimento de juízos normativos legítimos no seio de uma esfera pública. Entretanto, enquanto condição, este arbítrio protegido só poderia ser controlado por mecanismos procedimentais de universalização. A vontade, em si, não é objeto da teoria do discurso, representando apenas uma condição necessária sobre a qual nada se poderia falar. Os direitos subjetivos garantem uma pluralidade de fundo a ser organizada procedimentalmente.

Menke acredita que uma teoria crítica dos direitos não pode excluir de antemão a dimensão material dos direitos. Com seu “novo direito” dos “contra-direitos” está em questão a possibilidade de desfazer a noção moderna de fundamentação dos direitos em liberdades anteriores à vida social – a isto chamou-se de o “mito do dado” em referência a Sellars. Menke não está preocupado com o conteúdo ou o fundamento do direito, mas com os processos de internalização da exterioridade do direito.

Se *Facticidade e validade* pode ser visto como uma profunda descrição do papel de mediação do direito moderno entre duas modalidades da vontade – a vontade como ela natural egoístico e a vontade como

orientação para o racional –, *Crítica dos direitos* sugere que existe um erro ontológico no direito burguês: a ilusão de que o direito subjetivo corresponda à limitação da vontade alheia pela vontade própria, sem necessidade de justificação.

Para Menke, o direito burguês desconsidera que a vontade é um momento de mediação e, por essa razão, não pode ser encarada como pura externalidade. A vontade é melhor descrita como um processo de subjetivação próprio ao sistema jurídico, e fruto de sua autorreflexão. *Crítica dos direitos*, contudo, resiste à tentação concorrente de estabelecer a vontade como vontade *do social*, ou seja, como vontade do corpo coletivo de cidadãos. É nesta abertura que vem se inserir o novo direito.

A proposta de Menke é que o novo direito seja aquele em que os impulsos do arbítrio individual circulem não apenas como produtos sociais, mas como força de criação e desconstrução. E neste ponto, encontra-se sua destinação política como síntese passiva, como afecção. Os contra-direitos são a liberação do paradoxo da autorreflexão: afetos que circulam por indivíduos que são, a um só tempo, parte e não-parte da comunidade política. Neste sentido, Menke sugere uma leitura afirmativa da revolta nietzschiana dos escravos, entendida como imbricação entre passividade e atividade. O escravo insurgente, figuração desta hipótese, é aquele que “demanda a não-participação”. Aqui, o momento de autonomia participativa estaria dirigido, a título de verdadeiro contra-direito, à possibilidade de não participar da empreitada política. Menke vê nisto a potência de um direito alérgico a si mesmo; de um sistema jurídico que dá livre curso às suas contradições e se volta contra sua própria identidade. Estaria aí, pensa ele, a possibilidade de um direito emancipatório.

Ainda que a hipótese dos contra-direitos possa abrir vias interessantes de investigação, o objetivo deste artigo não foi exatamente o de evidenciar uma suposta superação da teoria do discurso. Tampouco esteve em nosso horizonte a ideia de produzir uma arbitragem entre *Facticidade e validade* e *Crítica dos direitos*. Parece mais frutífero, neste momento, imaginar que a fortuna de uma teoria crítica dirigida ao aparato institucional das sociedades modernas está inescapavelmente ligada à autorreflexão do sistema jurídico. E, ao dizer isto, estamos afirmando que o outro do direito, aí incluídas suas condições materiais e de formação da vontade, compreende uma dimensão irreduzível da teoria crítica.

### Referências bibliográficas

- BINOCHE, Bertrand. *Critiques des droits de l'homme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- CAMPOS, Haroldo de. *O arco-íris branco: ensaios de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie und Praxis: sozialphilosophische Studien*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. 2. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1992.
- HOHFELD, Wesley N. *Fundamental Legal Conceptions As Applied in Judicial Reasoning by Wesley Newcomb Hohfeld*. New York: Routledge, 2016.



LUHMANN, Niklas. Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft. In: LUHMANN, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Vol. 2. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1981, p. 45-104.

MARSHALL, T. H. *Citizenship and Social Class: And Other Essays*. Cambridge: University Press, 1950.

MARX, Karl. Zur Judenfrage. In: *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz, 1982. v. 1-2, p. 141-169.

MENKE, Christoph. Critique and self-reflection: the problematization of morality. *Constellations*, v. 7, n. 11, p. 100-115, 2000.

MENKE, Christoph. Subjektive Rechte: Zur Paradoxie der Form. *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, v. 01, p. 81-108, 2008.

MENKE, Christoph. *Recht und Gewalt*. Köln: August-Verlag, 2011.

MENKE, Christoph. *Kritik der Rechte*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2015.

MOHR, Georg. Moralphilosophie im Deutschen Idealismus – zur Einführung. In: SANDKÜHLER, H. J. (Ed.). *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2005. p. 144-145.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche's Werke, Band VII: Jenseits von Gut und Böse Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1921. v. 1

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 1966.

TEUBNER, Gunther. Zum transsubjektiven Potential subjektiver Rechte: Gegenrechte in ihrer kommunikativen, kollektiven und institutionellen Dimension. In: FISCHER-LESCANO, A.; FRANZKI, H.; HORST, J. (Eds.). *Gegenrechte: Recht jenseits des Subjekts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. p. 357-375.

VILLEY, Michel. La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam. *Archives de philosophie du droit: Le droit subjectif en question*. v. IX, p. 163-187, 1964.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriß der verstehenden Soziologie*. 4ª ed. Tübingen: Mohr, 1956. v. 2

## Distinção do conceito de poder na obra de Jürgen Habermas

Rafael Palazi<sup>1</sup>

Pedro Pacheco e Zan<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo apresenta a distinção do conceito de poder no pensamento de Jürgen Habermas em duas obras. Na primeira, a *Teoria da ação comunicativa*, o autor introduz uma concepção de poder limitada ao funcionalismo da ação racional com respeito a fins; enquanto na segunda, *Facticidade e Validade*, Habermas introduz um conceito de poder comunicativo, em contraste ao poder administrativo. A apresentação dessa distinção marca a abertura da própria ideia de ação comunicativa para também fundamentar aspectos da política e dos princípios do Estado de direito. Na medida em que a ação comunicativa é colocada em constantes disputas no campo da política e do direito é que Habermas introduz o poder comunicativo, cuja potência inscrita no uso público da razão tensiona em direção à radicalização das práticas e instituições democráticas. Assim, o conceito fornece bases para a esfera pública influenciar o sistema político por meio de um modelo de circulação do poder e da comunicação nos processos deliberativos.

**Palavras-chave:** poder comunicativo; teoria crítica; política deliberativa; esfera pública.

**Abstract:** This paper aims to present the distinction of the concept of power in Jürgen Habermas' thought, by comparing two of his works. First, in the *Theory of Communicative Action* the author introduces a concept of power reduced to the functionalism of purposive rationality, and in the second, *Between Facts and Norms*, Habermas introduces a concept of communicative power in opposition to administrative power. The presentation indicates an opening of the very idea of communicative action to ground politics and the principles of the Rule of Law. As long as communicative action implies constant disputes in politics and power fields, Habermas presents communicative power as a force towards the radicalization of democratic institutions. Then, this concept represents a ground for the public sphere to exercise its influence over the political system through a model of circulation of political power and communication in deliberative processes.

**Keywords:** communicative power; critical theory; deliberative politics; public sphere.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo PPGF do IFCH/Unicamp e pesquisador do CEBRAP, bolsista CAPES.

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia pelo PPGF do IFCH/Unicamp e pesquisador do CEBRAP, bolsista FAPESP.

## Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar uma hipótese de interpretação da teoria de Jürgen Habermas, entendendo haver uma mudança na sua concepção de poder entre a *Teoria da ação comunicativa*<sup>3</sup> (1981) e *Facticidade e validade* (1992), que fica expressa na proposta do autor de uma distinção desse conceito na obra de 1992. Nesta última, Habermas propõe três tipos de poderes distintos: o poder administrativo do Estado, o poder social de grupos de interesse, e o poder comunicativo, formado na discussão pública na esfera pública, este que tem destaque na obra por suas contribuições sobre a política e sobre a democracia deliberativa. Essa hipótese aponta para a necessidade de se colocar em pauta a abertura das instituições políticas para a participação de discursos e para disputas do poder que se encontram na periferia do sistema político. A nova conceituação, que procura fundir “poder” à “ação comunicativa”, coloca ênfase no “poder comunicativo” com a aposta de que este último carrega a potência de engendrar aspectos urgentes para a radicalização da democracia.

Para apresentarmos essa interpretação, partimos (1) do conceito de poder na obra de 1981, a *Teoria da ação comunicativa*. Pois, os conceitos encontram-se entrelaçados na obra do autor de tal sorte que compreender o conceito de poder comunicativo remete-nos antes de tudo à própria virada comunicativa que Habermas propôs para a teoria crítica e para a teoria social em geral. Traçamos essa linha de raciocínio por meio da síntese desse programa de pesquisa, que compreende a reconstrução de *saber intuitivo de membros competentes* como o ponto de partida para a pesquisa na teoria crítica. Trata-se de notar que o ambiente para a formação desse *saber intuitivo* é dependente do desacoplamento da ideia de *poder* das estruturas do mundo da vida. Nesse quadro teórico, o poder aparece sem potência emancipatória, o que o relega ao modo de funcionamento da administração do Estado e ao papel de condutor da ação racional com respeito a fins. Se o poder for tão somente assim compreendido, o efeito é que sua execução tem potencial de interferência patológica no modo de reprodução e de subjetivação próprio ao mundo da vida.

Depois disso, (2) mostramos como o conceito de *poder comunicativo*, em 1992, passa a ser distintivo para as considerações procedimentais da racionalidade comunicativa dada a emergência de um diagnóstico aberto à política, o que modifica o programa de pesquisa da ação comunicativa que havia sido proposto pelo autor em 1981. Abordamos como esse conceito passa a ser distintivo para o modelo de circulação do poder político apresentado em *Facticidade e Validade*. O autor desenvolve a ideia de que, no Estado democrático de direito, os fluxos comunicativos que partem da periferia do sistema político, em especial da esfera pública e da sociedade civil, devem poder entrar no processo de deliberação do centro político para influenciar e legitimar as decisões legislativas, além da função de limitar a atuação do poder administrativo formado no aparato estatal e no sistema econômico. Esse modo de consideração do poder comunicativo passa a ser central para a politização da ação comunicativa, bem como para a reconstrução da potente relação entre a ação comunicativa e as instituições democráticas, na medida em que a sobrevivência das últimas depende da participação ativa dos cidadãos.

### 1. Teoria da ação comunicativa: uma noção funcionalista de poder

É com a *Teoria da ação comunicativa* que se consolida a reconstrução de teorias críticas e tradicionais para a fundamentação da proposta teórica segundo a qual o modo mais originário de relação dos seres

---

3 Para a escrita deste artigo, optamos pela tradução para o inglês da obra de Habermas, pois Thomas McCarthy, o tradutor da edição escolhida, tinha posição privilegiada para a tradução, já que acompanhou de perto os últimos anos de produção da obra, tendo sido interlocutor direto de Habermas nesse período. Além disso, McCarthy escreveu um dos primeiros livros de conjunto sobre a teoria habermasiana (*A teoria crítica de Jürgen Habermas*), publicado em 1978, três anos antes da *Teoria da ação comunicativa*, mas já contendo muitos elementos que seriam desenvolvidos nos dois volumes da obra de Habermas. Tomamos a liberdade de cotejar o original em alemão nas passagens utilizadas como citação no artigo. Além disso, optamos pela tradução em inglês para usar o termo ‘ação’ ao invés de ‘agir’, mais adequada à tradição weberiana em língua inglesa, mas também na recepção dessa tradição no Brasil.

humanos entre si e para com a natureza pode ser descrito, antes de tudo, pela ideia de ação comunicativa. Trata-se, pois, de um recurso de Habermas que visa à fundamentação da ação humana a partir da mediação da capacidade de entendimento mútuo como o modo mais fundamental de ação. Um modelo que procura superar a relação tradicional entre sujeito e objeto: a ação comunicativa deve se mostrar anterior a quaisquer categorias que visem à associação direta entre racionalidade do sujeito e seu domínio do objeto.

Pois o objetivo de Habermas nessa obra é fundamentar não apenas como a ação comunicativa opera formalmente, mas também investigar quais condições e desenvolvimentos históricos levaram a racionalidade comunicativa a tomar determinados contornos. Isso quer dizer que a reconstrução da história da teoria proposta pelo autor procura as condições lógicas e estabelecidas de funcionamento da racionalidade, mas também quais desenvolvimentos levaram à sua formação. Desse modo, a proposta de Habermas vai ao encontro da ideia de ação comunicativa como um conceito amplo o suficiente para descrever um núcleo de fundamentação que reconstrói o modo mais próprio da relação humana. Mas também por ser maleável o suficiente para diagnosticar patologias próprias a determinadas configurações históricas. Pois Habermas estaria interessado em apresentar argumentos teóricos para a compreensão de fenômenos sociais próprios a seu tempo, partindo da sociedade existente; mas também da investigação das condições nas quais sejam possíveis encontrar vislumbres da sociedade emancipada, isto é, a orientação para a emancipação. Esses vislumbres, se fomentados, seriam capazes de gerar transformações concretas na vida social, pois já se encontrariam inseridos na prática cotidiana e em constante resistência a formas de dominação estabelecidas.

Conforme o modelo teórico proposto pelo autor em sua obra de 1981, a *Teoria da ação comunicativa* evidencia um dos conceitos mais elucidativos para tais propósitos e que pode ser interpretado como uma súpula do programa pensado por Habermas: *o saber intuitivo de membros competentes das sociedades modernas*. No último capítulo do livro, na seção nomeada de “Tarefas de uma teoria crítica”, Habermas escreve:

A teoria crítica poderia certificar suas fundamentações normativas apenas em uma filosofia da história. Mas esse fundamento não é apto para dar suporte a um programa de pesquisa empírica. Isso se mostra também na falta da demarcação de um domínio de objeto como a prática comunicativa cotidiana do mundo da vida, na qual podem ser corporificadas as estruturas da racionalidade e processos de reificação podem ser identificados. Os conceitos fundamentais da teoria crítica foram estendidos da consciência individual sem mediação para os mecanismos de integração social, os quais foram colocados face-a-face apenas internamente, intrapsiquicamente. Em contraste a isso, a teoria da ação comunicativa pode certificar o teor racional de estruturas antropológicas profundas em uma análise *primeiramente* reconstrutiva, isto é, ao revés da história. Ela descreve estruturas da ação e do entendimento que se encontram no *saber intuitivo de membros competentes das sociedades modernas* (HABERMAS, 1984, Vol. II, p. 382-383)<sup>4</sup>.

Como vemos na descrição desse programa, Habermas tinha em mente que a reconstrução proposta deveria recorrer a aspectos normativos que dizem respeito a uma reconstrução antropológica que capta “estruturas da ação e do entendimento” como salvaguarda de sua própria ideia de ação comunicativa. O programa de pesquisa busca encontrá-la no próprio “saber intuitivo dos membros competentes das sociedades modernas”. É com esse fundamento, que se inicia de uma reconstrução a partir de uma intuição específica, que os parâmetros normativos devem ser encontrados pela pesquisa empírica e que Habermas acredita serem adequados para guiar a construção de um diagnóstico das formas de reificação do capitalismo tardio, sem recorrer à filosofia da história.

---

4 “Critical theory could secure its normative foundations only in a philosophy of history. But this foundation was not able to support an empirical research program. This was also evident in the lack of a clearly demarcated object domain like the communicative practice of the everyday lifeworld in which rationality structures are embodied and processes of reification can be traced. The basic concepts of critical theory placed the consciousness of individuals directly vis-a-vis economic and administrative mechanisms of integration, which were only extended inward, intrapsychically. In contrast to this, the theory of communicative action can ascertain for itself the rational content of anthropologically deep-seated structures by means of an analysis that, to begin with, proceeds reconstructively that is, unhistorically. It describes structures of action and structures of mutual understanding that are found in the intuitive knowledge of competent members of modern societies.” [Tradução nossa]



Nesse sentido, para que a teoria crítica consiga levar adiante os vislumbres da sociedade emancipada e construa um diagnóstico acurado de tempo presente, ela não pode partir de outro lugar senão da investigação de quais são as ciências cujo trabalho interdisciplinar de um programa de pesquisa são necessárias para demonstrar a normatividade presente em formas de vida e em culturas concretas. Cabe a essa reconstrução chegar a tais *saberes intuitivos*: eles representam modos de autocompreensão e de entendimento mútuo que são produzidos pelo modo de subjetivação próprio às sociedades modernas. É importante ressaltar que tais saberes intuitivos coadunam com um núcleo normativo da própria ação comunicativa: trata-se de ressaltar que para a *Teoria da ação comunicativa* não pode haver poder na fundamentação desse núcleo comunicativo.

Concomitantemente à reconstrução que se inicia, em primeiro lugar, dessas estruturas de ação e entendimento, Habermas desenvolve outro nível de reconstrução, cuja base é o desenvolvimento histórico. Esse nível representa uma compreensão da modernização que culmina no desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Para nosso argumento, é importante ressaltar que na medida em que se procura reconsiderar os desenvolvimentos históricos para dar corpo à crítica que se direciona para a racionalidade instrumental, Habermas afirma que na sociedade moderna ocorre o que o autor chama de desacoplamento entre *sistema* e *mundo da vida*. Em um deles, expresso pela reconstrução do conceito fenomenológico de *mundo da vida*, imperam expectativas de ação próprias da ação comunicativa; enquanto no outro, no *sistema*, imperam expectativas de comportamento em que não se questionam os fins de uma ação. No sistema predominam ações em que todo esforço é colocado em marcha para atingir os melhores meios para se cumprir um fim, que por sua vez, é dado pelo tipo de racionalidade instrumental. Segundo a interpretação de Habermas, a ação instrumental, por sua vez, é corporificada sobretudo em dois subsistemas: o dinheiro e o poder. Deixemos o conceito de *dinheiro* afastado em nossa argumentação, para nos concentrarmos na ideia de *poder* neste modelo crítico.

Com tais pretensões programáticas, Habermas oferece um modelo cujo foco é a crítica da racionalidade instrumental, na medida em que é incorporada pela filosofia da história da *Dialética do Esclarecimento* (HORKHEIMER & ADORNO, 2006)<sup>5</sup>, sobretudo na crítica ao modo como os autores identificaram, em seu diagnóstico, a racionalidade em geral com a categoria trans-histórica da crescente dominação pela razão instrumental. É a tentativa de encontrar vislumbres emancipatórios internos à sociedade pós segunda guerra mundial que leva Habermas a discordar dessa identificação proposta por Horkheimer e Adorno. Pois, conceber a sociedade moderna em dois níveis, a partir do *desacoplamento* entre sistema e mundo da vida, corresponde à necessidade teórica e de programa de pesquisa que Habermas enseja para oferecer um campo de ação incólume ao domínio da racionalidade instrumental. Isso sem, todavia, abrir mão de um diagnóstico em que a dominação pode ser descrita no contexto do capitalismo tardio como colonização do sistema sobre o mundo da vida. Desse modo, em conjunto à tese da colonização, o processo remete ao ônus das condições do próprio desacoplamento. Como David Strecker afirma:

---

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, no Prefácio de 1944: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições e a sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que tem lugar por toda parte. *Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino*” (HORKHEIMER & ADORNO, 2006, p. 13).

A tese da colonização tem suas raízes, antes de tudo, na dinâmica da racionalização do mundo da vida: seus elementos sofrem diferenciação, o modo como o mundo é compreendido se torna descentralizado e visões de mundo passam a ser formalizadas. O processo de racionalização torna possível para sociedades alcançar uma medida mais alta de complexidade – o que então culmina, em condições modernas, no desacoplamento dos sistemas e do mundo da vida. Liberados do mundo da vida, os domínios sistematicamente integrados então desenvolvem uma “dinâmica interna irresistível” (STRECKER, 2018, p. 373)<sup>6</sup>.

Com tal diferenciação entre sistema e mundo da vida, Habermas acredita ter lançado luz sobre esse processo de rompimento das estruturas do mundo da vida. E isso é algo que o autor considera passível de reconstrução na vida social: o constante carecimento de legitimação que é presente no próprio modo de reprodução da sociedade moderna. Dessa forma, a racionalidade comunicativa define-se tanto como uma reconstrução de saberes intuitivos de membros competentes e da normatividade presente nessa intuição, mas também pelo diagnóstico que se direciona à reconstrução histórica culminante na modernidade e para os modos específicos pelos quais se legitimam determinadas formas de dominação.

Apoiado na pretensão oposta à identificação entre racionalidade e dominação, Habermas aponta para um diagnóstico da dominação entranhada no carecimento de legitimidade de um mundo da vida racionalizado. É justamente por isso que as diversas formas de dominação precisam prestar conta para a racionalidade comunicativa presente no mundo da vida. O efeito da visão *descentrada* do mundo da vida, produto da racionalização social, produziu uma tal mudança na estrutura da sociedade que permitiu à administração racional do Estado e à empresa capitalista separarem-se das formas de legitimidade do mundo da vida: ambos funcionam *como se* fossem autônomos. Entretanto, é com essa aparência de autonomia que a racionalidade instrumental, pelo menos em sua “ideologia” técnico-científica, coloniza âmbitos do mundo da vida, valendo-se de seu constante carecimento de legitimidade para exercer poder e, conseqüentemente, dominação sobre eles.

Isto posto, o conceito mais geral de *poder* ou mesmo de *poder político* presente na *Teoria da ação comunicativa* tem seu surgimento associado à complexificação do aparato estatal ao se separar do sistema social organizativo de parentesco e, por conseguinte, das normas próprias do mundo da vida. Trata-se, na verdade, de uma proposta para a origem do *poder* de raiz funcionalista, na qual o poder é compreendido como *medium*. Nesse contexto, a própria política não escaparia da identificação com a ação racional com respeito a fins. Observamos como para a obra de 1981, lemos que a formação do *poder político* deriva não mais de uma estrutura de parentesco, mas do poder justificados por intermédio do direito:

Mecanismos sistêmicos permanecem fortemente entrelaçados com mecanismos de integração social apenas contanto que eles se liguem a estruturas sociais *dadas previamente* ao sistema de parentesco. Com a formação do poder *genuinamente* político que não mais deriva sua autoridade do prestígio da descendência de líderes de grupos, mas da disposição sobre meios de sanção jurídicos, os mecanismos de poder se separam das estruturas de parentesco. A complexidade organizacional constituída no nível da dominação política se torna o núcleo de cristalização de uma nova instituição: o Estado (HABERMAS, 1984, Vol. II, p. 165)<sup>7</sup>.

6 Na tradução para o inglês: “The colonization thesis has its roots, first of all, in the dynamics of the rationalization of the lifeworld: its elements undergo differentiation, the ways the world is understood become decentered, and worldviews come to be formalized. This process of rationalization makes it possible for societies to achieve a higher measure of complexity – which then culminates, under modern conditions, in the uncoupling of the systems and the lifeworld. Set free from the lifeworld, the systemically integrated realms then develop an “irresistible internal dynamic” [Tradução nossa].

7 “System mechanisms remain tightly intermeshed with mechanisms of social integration only so long as they attach to *pregiven* social structures, that is, to the kinship system. With the formation of *genuinely* political power that no longer derives its authority from the prestige of leading descent groups, but from disposition over juridical means of sanction, the power mechanism detaches itself from kinship structures. Organizational complexity constituted at the level of political domination becomes the crystallizing nucleus of a new institution: the state.” [Tradução nossa]

A formação da nova instituição do Estado não é vista por Habermas como negativa, ou seja, como se o surgimento do *poder político* fosse um fenômeno que por si só colocasse em risco as estruturas de reprodução do mundo da vida. Mas antes, é vista a partir da necessidade de uma nova organização diante da quebra de legitimidade do sistema de parentesco e que, mediante carência de sanções jurídicas, mas também de sua positivação, constituirá no Estado um polo onde o poder legítimo pode se assentar. Além disso, essa separação, ou nos termos do autor, esse *desacoplamento*, é condição para Habermas conseguir explicar as modificações no mundo da vida tornando-o capaz de formar sobretudo *membros competentes*.

Pois, o mundo da vida racionalizado possuiria como potência o engendramento de tais membros por meio da cultura, das normas e da socialização de indivíduos autônomos. Segundo o quadro teórico de Habermas, apenas o fato inédito dessa separação histórica pode desencadear condições para a crítica e reflexão necessárias à formação dessa intersubjetividade intacta. Assim, é porque o mundo da vida pode se reproduzir independentemente do *poder* que derivava da força e da autoridade da tradição que se libera também a potência comunicativa na formação de saberes intuitivos e da intersubjetividade intacta, desde que haja a criação de normas jurídicas para o novo tipo de exercício legítimo na instituição do Estado<sup>8</sup>.

Entretanto, este paradoxo conceitual da *Teoria da ação comunicativa* evidencia que essa potência emancipatória que se encontra no mundo da vida está sob ataque dos meios de controle do sistema. Habermas afirma que o desenvolvimento e complexificação técnico e científico chegara a usurpar para si a legitimidade social valendo-se de seus imperativos como únicos portadores de legitimidade. Essa usurpação da legitimidade volta-se ao mundo da vida, atacando aquela normatividade que estaria presente na formação intersubjetiva e na capacidade de engendramento de falantes competentes. Desse modo, o poder exercido pela técnica e pela ciência é ressecado em suas potências normativas: ele poda a possibilidade moral de emancipação inscrita nos processos de subjetivação, de reprodução cultural e das próprias normas sociais. O universalismo moral é colocado em xeque por imperativos técnicos e científicos que colonizam a autocompreensão e a possibilidade de se concretizar alternativas de ação diante da “ideologia” estabelecida.<sup>9</sup>

Um ponto cego nesse diagnóstico foi muito bem levantado pela filósofa estadunidense Amy Allen em *The politics of ourselves* (ALLEN, 2008). Ela questiona como Habermas compreende as relações entre os tipos ideais de *poder* e *ação comunicativa*, uma vez que o poder repousa exclusivamente no tipo ideal da ação racional com respeito a fins. Isso se atesta nas considerações do autor sobre o desacoplamento entre sistema e mundo da vida, bem como quando formula a colonização como o diagnóstico da dominação.<sup>10</sup> Para Allen, na medida em que Habermas propõe tal divisão, o efeito é que se formula também um diagnóstico no qual é ignorada a dimensão da disputa propriamente por poder que ocorre internamente às estruturas do mundo da vida.

O principal problema de uma interpretação da sociedade moderna nesses moldes é que, segundo Allen, existem formas de dominação que são notadamente impedimentos para a emancipação humana e cuja estrutura de dominação seria, nesse quadro de Habermas, próprio de um mundo da vida pré-moderno,

8 Não vamos adentrar nessa questão, mas é a positivação das normas jurídicas que garante aos subsistemas do *dinheiro* e do *poder* se legitimar no contexto de modernização. No mundo da vida racionalizado, para Habermas, os subsistemas são institucionalizados e, assim, ancorados nele por meio do direito positivo. Ver: HABERMAS, 1984, Vol. II, p. 384.

9 Desde 1968 Habermas chama a atenção desse movimento de “ideologização” da ciência e da técnica e seus efeitos patológicos sobre a legitimidade social. Sobre essa tese, ver: HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*, São Paulo: Editora Unesp, 2011. “Com isso deixam de existir condições de aplicação relevantes para a economia política na versão que Marx havia concebido, com razão, em vista do capitalismo liberal. A chave para a análise da nova constelação encontra-se, segundo penso, na tese fundamental de Marcuse de que a técnica e a ciência assumem hoje também a função de legitimar a dominação” (HABERMAS, 2011, p. 103).

10 Ou ainda, o poder apenas se estabelece socialmente quando se torna dominação. Por uma tendência weberiana, a dominação torna-se poder porque o poder é o modo da organização estatal exercer dominação. Por essa razão, a separação proposta por Arendt será importante adiante na reformulação de Habermas.

mas que se atestam em sociedades modernas. Para a autora, é empiricamente evidente nas demandas de organizações políticas e lutas sociais que a dominação não depende *apenas* da ideologia da racionalidade instrumental – tal como pensado no tipo ideal da dominação burocrática por Max Weber e na recepção na teoria crítica pelo marxismo de G. Lukács. No contexto da teoria crítica de Habermas, uma consideração teórica dessa ordem faria com que, por exemplo, as lutas feministas, as lutas por igualdade racial e por direitos em geral não encontrassem lugar adequado em um diagnóstico de tempo um tanto abstrato como a *colonização do mundo da vida* pelos imperativos do sistema. Afirma Allen:

Eu inicio considerando as duas formas pelas quais Habermas explicitamente coloca poder no mundo da vida - via a tese da colonização do mundo da vida e a análise da comunicação sistematicamente distorcida - e perguntando se algum desses movimentos compreende a subjetivação. Mesmo que Habermas esteja certo ao insistir em não isolar o poder do mundo da vida, ele parece admiti-lo apenas em formas muito circunscritas; como resultado, em nenhuma dessas análises oferece um suporte para se analisar subjetivação como uma forma de poder (ALLEN, 2008, p. 100)<sup>11</sup>.

Se a própria ação comunicativa é o fundamento para a formação da subjetivação de indivíduos em direção à autonomia, toda forma de poder seria compreendida como incapaz de gerar autonomia e, se se encontra poder no mundo da vida, ele seria sintoma da distorção da comunicação. Ou ainda, que o *poder* ficaria relegado ao papel de mero condutor da ideia mais geral de dominação como predomínio da ação racional com respeito a fins sobre a ação comunicativa: o poder seria compreendido apenas como patologia (distorção da comunicação ou colonização) frente ao *standard* próprio ao mundo da vida racionalizado. Para Allen, Habermas não investiga “poder” como uma forma de subjetivação levada à cabo no quadro teórico da *Teoria da ação comunicativa*, como teria feito M. Foucault e J. Butler. Por essa razão, guiada por uma verve teórica inspirada nesses dois últimos autores, Allen chega a afirmar que “(...) Habermas, nós poderíamos dizer, tem um conceito de mundo da vida *não político* ou *despolitizado*” (ALLEN, 2008, p. 112).

Sobre essa posição de Allen, Felipe Silva comenta a negligência da autora para com os desenvolvimentos sobre o conceito de *poder comunicativo* presente em *Facticidade e Validade*: ele argumenta que Allen considera que mesmo em 1992 Habermas não contemplaria o “poder” de forma adequada no processo de subjetivação. Entretanto, seria interessante investigar se, de fato, como Silva afirma: “a autora está correta, entretanto, ao dizer que não podemos encontrar ali considerações mais diretas relativas aos processos de subjetivação” (SILVA, 2018, p. 182)<sup>12</sup>. Isso porque parece que Habermas, por meio do conceito de poder comunicativo, modifica substancialmente a conceituação das próprias estruturas do mundo da vida para nelas incluir “poder” como um dos modos de reprodução do mundo da vida, marcando a ampliação da ação comunicativa para poder comunicativo. Essa nova conceitualização apresenta um modo de subjetivação na imbricação entre direito e política, sem abrir mão da ação comunicativa, mas é expresso pela ideia de “cidadania”. Como afirma Habermas, já em *Facticidade e validade*: “Nesta medida, o direito moderno se alimenta de uma solidariedade que se concentra no papel do cidadão e que, em última instância, tem origem na ação comunicativa” (HABERMAS, 2020, p. 69).

11 “I begin by considering the two ways in which Habermas explicitly lets power into the lifeworld - via the colonization of the lifeworld thesis and the analysis of systematically distorted communication - and asking whether either of these moves enables him to make sense of subjectivation. Even though Habermas is right to insist that he doesn't totally screen power out of the lifeworld, he appears to admit it only in very circumscribed ways; as a result, neither of these analyses gives Habermas a way of analysing subjection as a form of power” [Tradução nossa].

12 É evidente, entretanto, que essa mudança não significa abandonar por completo a reconstrução de Mead, Kohlberg e Durkheim, tal como levadas a cabo pelo autor em *Teoria da ação comunicativa* e em *Consciência moral e ação comunicativa*.

## 2. Distinção do conceito de poder em *Facticidade e Validade* e o modelo de circulação do poder político

Para elaborar o conceito de poder comunicativo, Habermas parte da reconstrução da conexão interna entre direito e poder político, isto é, da tensão entre facticidade e validade com a qual o poder político se encontra carregado, pois precisa se legitimar. O Estado é necessário como poder de sanção, organização e execução para impor direitos, mas o poder político só se desenvolve pelo código do direito, de modo que a legislação se constitui como um poder no próprio Estado. Esse complexo formado pelo direito e pelo poder político é reconstruído por Habermas como característico da passagem de sociedades organizadas por parentesco para as primeiras sociedades organizadas pelo Estado (HABERMAS, 2020, p. 188). Nas sociedades tribais, a resolução de conflitos se apoia em posições sociais de poder que surgiram das diferenças de prestígio e da diferenciação de papéis, de modo que há uma distribuição do poder segundo um sistema de *status* ancorado em imagens de mundo religiosas e práticas mágicas.

Essa “constituição originária” de direito estatal e poder político segue um modelo de dois níveis: a posição de um “juiz-rei”, isto é, um líder que dispõe de prestígio e poder social reconhecido e é responsável pela conciliação de conflitos; e a institucionalização jurídica de um quadro de dominação que possibilita a formação coletiva da vontade na forma organizada da dominação política (HABERMAS, 2020, p. 193). Com o direito sagrado, aumenta-se a autoridade normativa do juiz-rei, legitimando o poder factual e convertendo a prática de conciliação em normas com validade afirmativa. Nesse processo, a jurisprudência empresta as ameaças de sanção do poder social naturalizado e protegido pelo recurso à violência. Dessa forma, o poder é autorizado pelo direito sagrado e o direito é sancionado pelo poder social.

Em um segundo momento da reconstrução, Habermas parte para a compreensão da dominação organizada estatalmente, momento no qual o direito, além de legitimar o poder político, também é instrumentalizado pelo poder como meio de organização. Assim, o Estado passa a tomar decisões juridicamente vinculantes com o objetivo de realizar fins coletivos e o direito constitui um código binário de poder: determina quem detém poder e quem é comandado, enquanto o poder delega aos tribunais a decisão do que é justo ou injusto. Na modernidade, essa dominação política se converte em dominação legal, de modo que o poder político dá segurança jurídica aos destinatários do direito para calcularem as consequências de seus comportamentos, enquanto o direito forma “regras secundárias”, no caso, dois tipos de normas: normas de competência, que conferem às instituições do Estado funções especiais, e normas de organização que estabelecem procedimentos para gerar programas legais na administração e na justiça (HABERMAS, 2020, p. 196). Para Habermas, o direito, para além de elaborar normas reguladoras de comportamento, também organiza e controla o poder estatal. O direito funciona no sentido de regras constitutivas que garantem a autonomia privada e pública dos cidadãos e produzem instituições estatais, procedimentos e competências.

Mas essa troca entre código do direito e código do poder não é equilibrada, pois, enquanto o poder político deve sua autoridade normativa à fusão com o direito, o direito apenas mantém sua força legitimadora se atuar como fonte de justiça. Com isso, quando, na modernidade, o poder perde sua base sagrada, se torna perceptível que a forma jurídica por si só não é suficiente para legitimar o exercício da dominação. Se o direito estiver arbitrariamente à disposição da razão de Estado, ele perde sua característica de fonte de justiça, e consequentemente sua força legitimadora (HABERMAS, 2020, p. 197). Quando o direito convencionalizado se separa da moral racional, ele passa a depender das decisões de um legislador político, fazendo surgir uma lacuna de legitimação na circulação entre poder e direito que deveria ser preenchida com a razão prática. Ela deveria substituir a fonte sagrada da justiça, já que o poder político não poderia mais se legitimar em um direito que é legítimo por si mesmo. Contudo, segundo Habermas, o problema do direito racional é que “(...) ele não conseguiu superar a representação de um antagonismo originário entre direito e poder” (HABERMAS, 2020, 198).



Segundo Habermas é necessária uma nova perspectiva, o que é possível a partir do conceito de autonomia política elaborado pela teoria do discurso. Isso porque ele explica o motivo de as liberdades comunicativas deverem ser mobilizadas para a produção do direito legítimo. Para Habermas, são válidas as normas de ação que podem receber o assentimento de todos os possíveis atingidos, entendidos como participantes de discursos racionais. O princípio do discurso formaliza o procedimento segundo o qual os cidadãos podem chegar a uma avaliação imparcial das questões práticas<sup>13</sup>. Com esse novo enfoque, Habermas tenta ir além do aspecto cognitivo do uso público de liberdades comunicativamente desencadeadas que permite a formação racional da opinião e da vontade, entendendo que as convicções discursivamente adquiridas também possuem uma força motivacional fornecida por boas razões. Assim, o uso público de liberdades comunicativas gera potenciais de poder, o que é exemplificado por convicções comuns, isto é, a aceitação implícita de obrigações relevantes para a ação, produzindo o direito legítimo. Esses potenciais de poder devem ser levados em conta pelas instituições estatais no processo de legislação.

Na medida em que as liberdades comunicativas dos cidadãos são mobilizadas para a produção do direito legítimo, tais obrigações ilocucionárias se condensam em um potencial com o qual têm de contar os detentores de posições de poder administrativo. (HABERMAS, 2020, p. 199)

Dessa forma, os cidadãos justificam publicamente a normatividade à qual pretendem ou devem se submeter, de modo que a legislação passa a depender da gênese de outro tipo de poder, cooriginário ao direito e subjacente ao poder da administração estatal: o poder comunicativo (HABERMAS, 2020, p. 198).

Para formalizar esse conceito de poder comunicativo, Habermas parte de Hannah Arendt, especialmente em relação à oposição entre “poder” [*Macht*] e “violência” [*Gewalt*], que empurra o poder para o lado do direito, vinculado naturalmente a um poder comunicativo que produz direito legítimo<sup>14</sup>. Esse poder comunicativo é escasso, mas por meio dele as organizações competem e os membros da administração pública dele se ocupam, sem produzi-lo por conta própria. A hipótese central de Arendt com esse conceito de poder é a de que a liderança política não pode substituir o poder pela violência sem sair impune e ela só ganha poder de uma esfera pública não emparelhada (HABERMAS, 1983, p. 175). Segundo Habermas, Arendt aponta que toda ordem política que isola seus cidadãos dos demais e suprime a troca pública de suas opiniões se converte em uma dominação baseada na violência e, portanto, ilegítima. Só o poder legítimo permite que os detentores de posições de liderança tomem decisões vinculantes. Habermas busca, com isso, uma outra concepção de poder que não está associada ao modelo teleológico da ação:

---

13 Sobre o princípio do discurso ver Werle (2008) e Baynes (1995).

14 No capítulo, Habermas recorre a um texto seu de 1976 sobre a obra de Arendt, intitulado “Hannah Arendt: sobre o conceito de poder”, em que trata do conceito de poder arendtiano e o opõe à formulação de Weber. A questão está no fato de que, diferentemente de Weber, Arendt não parte do modelo teleológico da ação, mas da *ação comunicativa*. Nessa definição, Arendt entende por “violência” o que Weber caracteriza como poder: a disposição do agente de meios que instiguem a conduta desejada pela parte de outro sujeito, visando a realização de um propósito já delimitado (HABERMAS, 1983, p. 172). Na obra arendtiana, poder diz respeito à habilidade humana de agir em consenso, cujo fenômeno básico é a formação de uma vontade comum em uma comunicação que visa um acordo. Segundo Habermas, Arendt entende que essa força formadora de consenso comunicativo é um fim em si mesma. Ela não pode ser instrumentalizada para outros propósitos, servindo para a apresentação da *práxis* e se manifestando em ordens que protegem a liberdade política, por meio da resistência a forças que a ameaçam e em atos revolucionários que fundam novas instituições de liberdade (HABERMAS, 1983, p. 173). Isso é poder pois se apoia na convicção e na força peculiarmente livre de coerção, o que é medido pelo sucesso da pretensão à validade racional da fala. Esse conceito explicita as estruturas gerais de uma intersubjetividade não distorcida nas propriedades formais da ação comunicativa. Porém, esse âmbito é instável e precisa de proteção, o que pode ser feito pelas instituições políticas de uma sociedade organizada em um Estado nutridas pelo poder que parte de estruturas não distorcidas da intersubjetividade.



(...) o poder comunicativamente engendrado das convicções comuns remonta ao fato de que as partes são orientadas para o acordo e não apenas para seu próprio e respectivo sucesso. Para esse fim, elas empregam a linguagem não de maneira “perlocucionária” (i.e., não apenas instiga a conduta desejada nos outros sujeitos), mas de maneira “illocucionária” (i.e., para estabelecer relações intersubjetivas livres de violência). Arendt dissocia o conceito de poder do modelo teleológico de ação: poder é formado na ação comunicativa; é um efeito de grupo do discurso em que o acordo é um fim em si mesmo para todas as partes (HABERMAS, 1983, p. 173)<sup>15</sup>.

Assim, Habermas entende ser necessário distinguir entre *poder comunicativo*, responsável por gerar o poder político, e o *poder administrativo*, objeto de disputa entre os partidos políticos, exercido por meio de sanções, organizações e execuções burocráticas. Ademais, para complementar o conceito de poder comunicativo, Habermas designa um papel também ao poder social de grupos de interesses, grandes organizações e empresas. Esse é importante pois influi no processo político e dirige-se ao poder administrativo na esfera pública. O poder social até pode favorecer a formação do poder comunicativo, mas Habermas analisa de modo mais claro sua função deformante e impositiva sobre as estruturas da comunicação pública e privada. Portanto, o campo do político se desdobra em três poderes: “(...) *poder produzido comunicativamente*, o qual entra em concorrência com o *poder social* de atores seguramente ameaçadores, de um lado, e com o *poder administrativo* dos detentores de cargos oficiais, de outro” (HABERMAS, 2020, p. 437. Grifos nossos).

O poder comunicativo só se forma em esferas públicas não deformadas, resultando das estruturas de intersubjetividade intactas de uma comunicação não distorcida (HABERMAS, 2020, p. 200) e tem a função de legitimação do sistema político e orientação de normas jurídicas. A esfera pública é, nesse modelo, um fenômeno social reproduzido pela ação comunicativa, caracterizado como uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição. Nela, os fluxos comunicativos da esfera privada são filtrados e sintetizados para se condensarem em opiniões públicas voltadas a temas específicos (HABERMAS, 2020, p. 457). A esfera pública funciona como estrutura intermediária entre o sistema político, os setores privados do mundo da vida e os sistemas de ação funcionalmente especializados, se ramificando em esferas públicas parciais porosas entre si, que permitem que os fluxos comunicativos circulem entre elas e entre a esfera pública geral.

Ela apresenta uma rede altamente complexa que se ramifica espacialmente em uma multiplicidade de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunitárias e subculturais, todas sobrepostas; rede que está ordenada objetivamente segundo pontos de vista funcionais, temas centrais, domínios políticos etc., em esferas públicas mais ou menos especializadas, mas ainda acessíveis a um público de leigos (...); e que se diferencia em âmbitos variáveis de acordo com a densidade comunicativa, a complexidade organizacional e o alcance (...) (HABERMAS, 2020, p. 474).

É na medida em que a esfera pública possui as funções de sinalizar e problematizar temas de toda a sociedade, que esses se convertem em opinião pública por meio de uma práxis comunicativa não distorcida<sup>16</sup>. As opiniões públicas<sup>17</sup> são, para Habermas, potenciais políticos de influência, isto é, de uma forma simbolicamente generalizada de comunicação que regula as interações em virtude da convicção e da persuasão para influenciar o comportamento eleitoral dos cidadãos ou a formação da vontade em corporações parlamentares. Essa influência, pela qual lutam os atores da esfera pública, se converte em

15 “(...) The communicatively engendered power of common convictions goes back to the fact that the parties are oriented toward agreement and not just toward their own respective success. To this end, they employ language not in a ‘perlocutionary’ way (i.e., not just to instigate the desired conduct in the other subjects), but in an ‘illocutionary’ way (i.e., to establish intersubjective relationships free from violence). Arendt dissociates the concept of power from the teleological model of action: Power is formed within communicative action; it is a group effect of speech in which agreement is an end in itself for all parties.” [Tradução nossa].

16 Sobre o modelo de esfera pública de Habermas em *Facticidade e validade* ver também Lubenow (2015) e Silva (2016).

17 Para Habermas, as opiniões públicas só podem ser formadas em uma esfera pública que se reproduz a partir de si mesma, sem a influência externa de outros mecanismos de coordenação da ação, como dinheiro e poder. Uma opinião pública distorcida por esses mecanismos não possui legitimidade perante o público da esfera pública: “Opiniões públicas que só podem ser defendidas graças à intromissão não declarada do dinheiro ou do poder organizacional perdem sua credibilidade logo que essas fontes de poder social se tornam públicas. Opiniões públicas se deixam manipular, mas não podem ser publicamente compradas ou extorquidas.” (HABERMAS, 2020, p. 463). Sobre isso, ver também Baynes (1995).

poder comunicativo depois de passar pelo filtro da formação da opinião e da vontade na esfera pública (HABERMAS, 2020, p. 472). O poder comunicativo é, portanto, produto de uma variedade de discursos pragmáticos, ético-políticos e morais que se mesclam. Sua contribuição está no fato de que, agora, o conceito do político também se estende ao emprego do poder administrativo na concorrência pelo acesso ao sistema político. Porém, segundo Werle, o poder comunicativo possui um problema em sua própria formação, no caso, o pluralismo de formas de vida culturais e o individualismo nos planos de vida pessoais. Isso levanta a questão de como seria possível formar um poder comum entre os diferentes indivíduos e doutrinas (WERLE, 2008, p. 131).

Para resolver essa questão, Werle entende que Habermas recorre a uma perspectiva procedimental<sup>18</sup>, isto é, uma perspectiva que determina a validade de princípios com referência a um procedimento que serve de teste geral. Para Habermas, esse procedimento é discursivo, exigindo que a formação do poder comunicativo ocorra no processo racional de formação política da opinião e da vontade em fóruns públicos. Para Werle, o conceito de poder comunicativo em Habermas apreende mais amplamente o processo de legitimação do poder político organizado na forma do Estado de direito. Além disso, ele explicita a lógica de questionamento prático que determina a estrutura de formação da opinião e da vontade, mostrando que a ação política envolve conflitos e acordos de várias ordens. Nessa concepção, o poder comunicativo se forma quando os cidadãos de uma comunidade buscam chegar a acordos sobre situações problemáticas que surgem em sua vida cotidiana.

(...) a comunidade político jurídica legitima suas instituições e práticas a partir de acordos racionais obtidos a partir de um procedimento democrático de deliberação pública entre cidadãos livres e iguais. Esse procedimento de legitimação deve ser configurado de tal forma que os cidadãos possam fazer um amplo uso de suas liberdades comunicativas para resolverem seus conflitos de interesses, suas divergências de valores, as questões de justiça básica, e assim por diante (WERLE, 2008, p. 130).

Contudo, para além do surgimento do poder comunicativo, é preciso também compreender o processo do seu exercício. Para isso, deve-se assegurar uma conexão entre poder comunicativo e poder administrativo. Sendo assim, Habermas busca interpretar a ideia de Estado de direito como a exigência de que o sistema administrativo controlado pelo poder administrativo se vincule ao poder comunicativo responsável pelo estabelecimento do direito. Dessa forma, é possível “iluminar” o aspecto político da produção de um equilíbrio entre dinheiro, poder administrativo e solidariedade (HABERMAS, 2020, p. 203). São os princípios do Estado democrático de direito, a saber, o princípio da soberania popular, a garantia da proteção legal, a legalidade da administração e a separação entre sociedade e Estado, que ajudam a esclarecer a geração do poder comunicativo e a compreender o exercício do poder político.

No Estado democrático de direito, como veremos, o poder político se diferencia em poder comunicativo e administrativo. A soberania popular não se concentra mais em um coletivo, nem na presença fisicamente apreensível de cidadãos reunidos, nem na de representantes associados, mas se realiza na circulação de deliberações e decisões racionalmente estruturadas. (HABERMAS, 2020, p. 187).

Para Habermas, essa relação entre poder comunicativo e poder administrativo é garantida por meio de um modelo de circulação do poder político. O autor parte da perspectiva dos processos de comunicação e decisão do sistema político no Estado de direito, organizados no eixo centro-periferia e estruturados por um sistema de comportas. O centro do sistema político é formado pelos partidos políticos, os processos eleitorais e os sistemas judiciário e administrativo. A periferia, por sua vez, se divide em duas: uma interna ao sistema administrativo, formada por instituições como universidades, câmaras e fundações, e outra externa, constituída pela sociedade civil, formada por associações civis que estruturam a esfera pública. Nesse modelo de circulação do poder político as expectativas da política deliberativa se dirigem à periferia,

---

18 Sobre procedimentalismo, ver também Chambers (1996).

onde se constitui o poder comunicativo<sup>19</sup>. Dessa forma, Habermas exclui a possibilidade de que o poder dos complexos administrativos se autonomize diante do poder comunicativo formado na discussão pública do complexo parlamentar. Trata-se de um modo extraordinário de elaboração de problemas, segundo Habermas, diferente do que acontece no centro.

A pressão das opiniões públicas impõe um modo extraordinário de elaboração dos problemas, o qual favorece a regulação da circulação do poder pelo Estado de direito, quer dizer, atualiza as sensibilidades para as *responsabilidades políticas* reguladas constitucionalmente (HABERMAS, 2020, p. 455).

É assim que Habermas introduz sua perspectiva de política deliberativa<sup>20</sup>, apoiada em formas de mediação entre as deliberações públicas internas ao sistema político institucional e as deliberações e formação de opiniões em esferas públicas mobilizadas culturalmente. A autonomia política dos cidadãos é exercida na esfera pública política de formação racional da opinião e da vontade e na participação política no interior dos partidos, nas eleições gerais etc. Essa deliberação, que forma o poder comunicativo, precisa entrar nas instituições e nas decisões do sistema político-administrativo, isto é, precisa ser institucionalizada. Para isso, é necessário o código do direito. Nos termos de Zurn, esse modelo de circulação do poder político é caracterizado por uma diferenciação entre uma esfera pública forte e uma esfera pública fraca, onde se forma o poder comunicativo. Esse pode ser traduzido pelo *medium* do direito para influenciar o modo de elaboração de problemas e limitar o poder administrativo.

Habermas afirma que para garantir a correção procedimental das atividades do legislador, não é suficiente observar apenas os corpos legislativo formalmente organizados e o governamental quase legislativo. Esses corpos são parte do que Habermas chama de “esfera pública forte”, onde a formação decisiva da vontade ocorre. Além dessa esfera pública forte, há uma “esfera pública fraca” caracterizada em termos da sociedade civil não-governamental que contribui com informação, diversificação de perspectivas, opiniões e razões para o processo coletivo do debate político. Idealmente, no modelo de Habermas, a circulação legítima do poder operaria pela formação do “poder comunicativo” nas esferas públicas fracas que identificam e tematizam problemas, conflitos e déficits na vida cotidiana dos cidadãos, a aceitação dessa opinião pública em contextos legislativos e sua transformação em leis que podem, então, direcionar o poder administrativo do Estado para alcançar a coordenação da ação indicada (ZURN, 2007, p. 241)<sup>21</sup>.

Assim, o conceito de poder comunicativo formado na discussão pública da esfera pública fraca é central para o modelo de circulação do poder político proposto por Habermas em *Facticidade e Validade* – e também para sua concepção procedimental de política deliberativa. Nessa perspectiva, as instituições políticas e jurídicas precisam estar expostas à reflexão crítica e vinculadas aos contextos de descoberta da esfera pública e da sociedade civil. A política deliberativa precisa se comunicar com os domínios da ação legitimamente ordenados e manter um nexos com a reprodução cultural, os contextos de socialização e as formas de integração social do mundo da vida por meio do direito. Assim, para Habermas, em sociedades

19 Como aponta Repa: “O poder comunicativo, que se constitui na periferia como um fluxo de comunicação exercendo sua capacidade de influência na qualidade de uma opinião pública mais ou menos preponderante sobre outras opiniões públicas, deve passar pelas comportas mais largas do sistema parlamentar e as mais estreitas do sistema jurídico e administrativo, de modo que, por meio do direito, possa exercer influência sobre o sistema político” (REPA, 2021, p. 219).

20 Sobre a concepção habermasiana de democracia deliberativa, ver Chambers (1996) e Werle (2008).

21 “Habermas claims that in order to ensure the procedural correctness of lawmaking activities, it is not enough to look only to formally organized legislative and quasi legislative governmental bodies. These bodies are part of what Habermas calls the “strong public sphere,” where decisive will-formation occurs. Besides this strong public sphere, there is a “weak public sphere” characterizable in terms of nongovernmental civil society that contributes information, diverse perspectives, opinions, and reasons to the collective processes of political debate. Ideally, on Habermas’s model, the legitimate circulation of power would operate by the formation of “communicative power” in the weak public spheres that identify and thematize problems, conflicts, and deficits in the everyday life of citizens, the taking-up of this public opinion into legislative contexts and its transformation into laws that can then direct the administrative power of the state to achieve the action coordination indicated” [Tradução nossa].

altamente diferenciadas as tarefas de integração e coordenação social são responsabilidade de procedimentos institucionalizados de legislação legítima que converte as opiniões públicas difusas produzidas na esfera pública em decisões vinculantes.

A política deliberativa apoia-se, portanto, numa concepção de cidadania democrática fundamentada em procedimentos e pressupostos comunicacionais, presentes no sistema de direitos fundamentais, e se desdobra no jogo entre as deliberações institucionalizadas no sistema político e as opiniões formadas na rede dispersa de esferas públicas informais (WERLE, 2008, p. 137-8).

Portanto, esse modelo de circulação do poder político em Habermas parte de uma pluralidade de perspectivas dos movimentos democráticos contemporâneos traduzida em termos de esferas públicas autônomas. Essas são caracterizadas por um público, entendido como portador de uma opinião pública porosa com funções de crítica, e pelo papel de mediação na estrutura social e política de sociedades altamente complexas. Nesse sentido, o autor toma a política, o direito e a esfera pública como os âmbitos formais da circulação do poder, atribuindo um espaço para demandas não institucionais, como esferas associativas e o conjunto de mobilizações não estatais. A opinião pública informal teria a capacidade de influenciar e limitar o poder administrativo no centro, apontando para um fluxo de mão dupla entre centro e periferia, fundamental para entender as lutas por emancipação:

Esse processo de influência, fundamental para entender as lutas por emancipação, percorre a formação da opinião em espaços públicos informais (nas quais questões controversas passam a ser tematizadas publicamente), adentram as arenas formais de deliberação (onde determinados temas são sistematizados na legislação), chegando também à esfera de aplicação no Judiciário e na administração. Nesse caso, o exercício da soberania popular como procedimento seria constituído, portanto, a partir de uma relação de *mão dupla* entre centro e periferia (...) (MELO, 2013, p. 301).

O objetivo de Habermas com a proposta desse novo modelo de circulação do poder político é tornar plausível que, em uma situação de crise, a periferia inverta a circulação consolidada na esfera pública e no sistema político. Assim, desde que a periferia seja capaz de detectar, identificar e tematizar problemas latentes de integração, formando uma opinião pública que tenha a possibilidade de atravessar as comportas do complexo parlamentar em direção ao sistema político, é possível que o modo rotineiro de elaboração de problemas seja perturbado. Desse modo, é possível que a autonomização ilegítima do poder administrativo diante do poder comunicativo produzido democraticamente na periferia seja evitada (HABERMAS, 2020, p. 456).

### 3. Conclusão

A reconstrução conceitual aqui proposta distingue duas posições no pensamento de Habermas: por um lado, na *Teoria da ação comunicativa*, o conceito de poder denota um modo de comunicação distorcido ou patologia, que desde o último quarto do século XIX tomou contornos de uma “ideologia” técnico-científica. Segundo esse modelo crítico, na medida em que Habermas se afasta do predomínio completo da racionalidade instrumental ao fundamentar a ação comunicativa, o poder ficaria concentrado no polo da administração estatal. Com isso, o poder estaria restrito à efetivação da ação racional com respeito a fins, com nenhuma função positiva no modo de reprodução e coordenação da ação no mundo da vida: ao contrário, poder é pensado como uma forma de exercício da dominação.

Por outro, em *Facticidade e validade* os potenciais emancipatórios encontram-se na necessidade urgente de abertura das instituições do Estado de direito. O conceito de poder comunicativo representa uma guinada à potência dos diversos discursos de interesse político que circulam na periferia do sistema administrativo e na esfera pública. O poder comunicativo expressa ainda o esforço de Habermas para compreender quais os procedimentos, via o direito, precisam ser colocados em marcha para os discursos políticos entrarem nas instituições e oxigená-las. Embora sua teoria da comunicação mantenha a exigência da formação da intersubjetividade intacta, essa passa a depender manifestamente da circulação de diversos discursos e da esfera pública garantida pelo vínculo entre política e direito e não *apenas* de princípios morais. A ideia de

um poder que emerge da formação da opinião e da vontade e que pode se infiltrar no centro do sistema político possibilita uma elaboração extraordinária de problemas, aberta à participação e às influências dos cidadãos no Estado de direito. Assim, no pensamento de Habermas, reafirmamos a interpretação do poder comunicativo como fundamental para oferecer orientações práticas e políticas no sentido de radicalização da democracia.

### Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W., & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. Tradução de Guido Antonio de Almeida

ALLEN, Amy. *The politics of ourselves*: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory. New York: Columbia University Press, 2008.

BAYNES, Kenneth. Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung. In: WHITE, Stephen K. (Org.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1995. cap. 9. p. 201-233, (Cambridge Companions).

CHAMBERS, Simone. *Reasonable Democracy*: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt: on the concept of power. In: HABERMAS, Jürgen. *Philosophical-political Profiles*. Cambridge: MIT Press, 1983. Cap. 11. p. 171-189. (Studies in Contemporary German Social Thought). Tradução de Frederick G. Lawrence.

\_\_\_\_\_. A Nova Obscuridade: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, Jürgen. *A Nova Obscuridade*: pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Cap. 5. p. 207-239. Tradução de: Luiz Repa.

\_\_\_\_\_. *Facticidade e Validade*: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. 1 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2020. 733 p. Tradução de: Felipe Gonçalves Silva e Rúion Melo.

\_\_\_\_\_. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984. II Vol. Tradução de Thomas McCarthy.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como "ideologia"*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2015. Tradução de: Felipe Gonçalves Silva.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_ & TERRA, Ricardo (Orgs). *Direito e democracia*: um guia de leitura de Habermas. Organização de Marcos Nobre, Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo, SP: Malheiros, 2008.

LUBENOW, Jorge Adriano. *A Categoria de Esfera Pública em Jürgen Habermas*: para uma reconstrução da autocrítica. Curitiba: Editora CRV, 2015, 156 p.

MELO, Rúion. *Marx e Habermas*: teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013. 368 p.

REPA, Luiz. *Reconstrução e emancipação*: método e política em Jürgen Habermas. São Paulo, Editora Unesp, 2021.



SILVA, Felipe Gonçalves. *Amy Allen e o Empoderamento do Mundo da Vida*. Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v. 2, n. especial, p. 149-193, junho de 2018.

STRECKER, David. *The Theory of Society: The Theory of Communicative Action (1981): A Classic of Social Theory*. In: BRUNKHORST, H; KREIDE, R. & LAFONT, C. *The Habermas Handbook*. New York, NY: Columbia University Press, 2018. p.373.

WERLE, Denílson Luís. *Justiça e Democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Singular, 2008.

ZURN, Christopher. *Deliberative Democracy and the Institutions of Judicial Review*. Cambridge University Press, 2007.



## Habermas sobre a forma-direito: Quatro comentários e uma crítica

Habermas on the legal form:  
Four comments and one critique

Ivan Rodrigues  
Universidade Estadual do Ceará  
ivan.rodrigues@aluno.uece.br

**Resumo:** Em *Facticidade e validade*, a forma-direito é um conceito central que possibilita a Habermas: enfocar a dimensão institucional do direito; elucidar a problemática da legitimação do direito; realizar uma abordagem funcionalista do direito propícia a reconstruí-lo racionalmente; e explicitar o sistema dos direitos fundamentais. Entretanto, Habermas não procede a uma análise sistemática do nexo funcional entre a forma-direito e o modo de produção de mercadorias. Por isso, ele deixa de prover uma compreensão mais abrangente e mais crítica da forma-direito e das possibilidades emancipatórias na sociedade capitalista.

**Palavras-chave:** Habermas; forma-direito; princípio do discurso; direitos fundamentais; democracia; capitalismo.

**Abstract:** In *Between facts and norms*, the legal form is a central concept that makes it possible for Habermas: to focus on the institutional dimension of the law; to elucidate the problematics of the legitimacy of the law; to carry out a functionalist approach to the law which is favourable to a rational reconstruction of the law; and to make explicit the system of basic rights. Habermas, however, does not proceed to a systematic analysis of the functional nexus between the legal form and the capitalist mode of production. Thus, he fails to provide a more comprehensive and more critical account of both the legal form and the emancipatory possibilities immanent in capitalist society.

**Keywords:** Habermas; legal form; discourse principle; basic rights; democracy; capitalism.

Uma teoria discursiva (crítica) do direito e da democracia é plenamente desenvolvida por Habermas em *Facticidade e validade*. Um intento primordial dessa teoria é a explicitação hermenêutica (a reconstrução racional) das condições normativo-institucionais fundamentais da emancipação, isto é, da realização contínua, aberta, reflexiva e autocrítica da autonomia na sociedade moderna<sup>1</sup>. Assim, uma questão central de *Facticidade e validade* é a que diz respeito à perspectiva, imanente à época moderna, de uma sociedade cuja organização político-jurídica possibilitasse, ao invés de bloquear, formas de vida autônomas, não transidas internamente de relações de dominação nem deformadas externamente por imperativos de

---

<sup>1</sup> A respeito da reconstrução racional em *Facticidade e validade*, o estudo mais abrangente e detalhado é fornecido por Repa (2021). A expressão “explicitação hermenêutica” enfatiza que: (1) Habermas visa apresentar um potencial emancipatório que subjaz aos componentes centrais do ordenamento político-jurídico característico das democracias constitucionais, ou seja, subjaz aos direitos fundamentais e ao Estado democrático de direito, bem como à esfera pública política e à sociedade civil; (2) tal potencial emancipatório é inerente à autocompreensão normativa institucionalizada das próprias democracias constitucionais.



controle (econômico e burocrático). Se a modernidade apresenta<sup>2</sup> condições normativo-institucionais fundamentais para que os indivíduos e os grupos sociais (cada um em particular e todos em comum) possam autorrealizar-se em formas de vida, por um lado, projetáveis e construíveis por eles próprios mediante compreensões autoconscientes de suas tradições, diferenças e necessidades, formas de vida, por outro lado, capazes de conviver umas com as outras em respeito e solidariedade, capazes, assim, de configurar suas identidades ético-políticas gerais, de regular seu modo de produção e distribuição e de resolver seus conflitos, dissensos e desentendimentos mediante a criação autodeterminada de normas, decisões e arranjos institucionais, em que consistiriam, onde residiriam, de que formas sócio-históricas se revestiriam e como poderiam ser realizadas essas condições político-jurídicas de possibilidade da emancipação?

A essa problemática complexa, Habermas responde com a tese democrático-radical de que, na sociedade moderna, uma autorrealização com autoconsciência e autodeterminação de todos os indivíduos e grupos sociais somente pode ser assegurada e levada a efeito mediante um direito positivo criado por todos os cidadãos concernidos em deliberações discursivas em esferas públicas políticas inclusivas. Para tornar essa tese plausível, Habermas trata de tornar explícito o sentido básico da práxis autolegisladora que, na sociedade moderna, se efetiva na democracia constitucional: o sentido básico do direito democraticamente criado, bem como do Estado democrático de direito. Um aspecto crucial de tal tese se refere, então, à forma-direito (*Rechtsform, rechtliche Form, Form des Rechts*).

Em *Facticidade e validade*, a forma-direito é um conceito ao qual Habermas confere centralidade<sup>3</sup> porque, assim, sua teoria discursiva do direito consegue: (1) enfocar a dimensão societal fundamental do direito, a saber, sua dimensão institucional; (2) retomar e desenvolver o tratamento weberiano da problemática da legitimação moderna do Estado de direito e do próprio direito; (3) lançar mão de certa abordagem funcionalista do direito adequada para uma reconstrução racional do direito; (4) delinear o sistema dos direitos fundamentais e corroborar a tese da cooriginariedade de autonomia privada e autonomia pública. Apesar e precisamente em razão da maiúscula importância de tal conceito naquela célebre obra de Habermas, cabe ressaltar criticamente que (5) Habermas deixou de proceder a uma análise sistemática do nexo funcional entre o direito da democracia constitucional e a economia de mercado na sociedade capitalista no que diz respeito particularmente às profundas relações entre a forma-direito e o modo de produção de mercadorias. Por isso, Habermas não alcançou plenamente seu objetivo de investigar o funcionamento societal do direito, não provendo uma compreensão mais ampla e mais crítica da forma-direito e das possibilidades emancipatórias na sociedade capitalista.

---

2 A assunção de que a modernidade apresenta condições societais para a emancipação fora amplamente desenvolvida por Habermas em suas principais obras dos anos 1970 e 1980, culminando em *Teoria da ação comunicativa*. Tanto a reconstrução habermasiana da lógica de desenvolvimento e dos estágios abstratos da evolução social como a reconstrução habermasiana das incontornáveis pressuposições pragmáticas da linguagem visaram mostrar que as estruturas normativas abstratas do mundo da vida moderno contêm, insito, um potencial emancipatório ainda não esgotado, bem como mostrar que a racionalidade comunicativa profundamente alojada na linguagem e na ação comunicativa não pode ser aniquilada nem substituída pelas racionalidades instrumental, estratégica e funcionalista. E isso mesmo sob o capitalismo, ou seja, mesmo que o capitalismo só permita a liberação da racionalidade comunicativa sob a forma de fagulhas e só permita a concretização da autonomia ao preço de sua deturpação sistemática (patologias sociais).

3 Refletindo sobre *Facticidade e validade*, Habermas considera ter “feito contribuições específicas para seis tópicos”. O primeiro deles é justamente: “I. A forma e a função do direito moderno”. Os outros cinco tópicos são bastante abordados na literatura secundária: “II. A relação entre direito e moralidade; III. A relação entre direitos humanos e soberania popular; IV. A função epistêmica da democracia; V. O papel central da comunicação pública na democracia de massa; VI. O debate sobre paradigmas do direito concorrentes” (HABERMAS, 1999, p. 937).

## 1. A forma-direito e a dimensão institucional do direito (primeiro comentário)

A fim de compreender a abordagem habermasiana da forma-direito, pode-se partir da seguinte passagem de *Facticidade e validade*:

“Rawls se concentra em questões acerca da legitimidade do direito, sem tematizar a forma-direito como tal e, portanto, a *dimensão institucional* do direito” (p. 88)<sup>4</sup>.

Essa passagem põe em relevo algumas linhas gerais da compreensão habermasiana da forma-direito, a saber: (1) uma teoria crítica do direito não pode contentar-se apenas com a legitimidade do direito, mas deve ocupar-se também com a forma-direito; (2) a forma-direito não pode ser reduzida à legitimidade do direito (a um princípio do direito ou a uma norma fundamental), mas se distingue dela de um modo significativo para as possibilidades efetivas de realização da autonomia e, portanto, para a teorização crítica do direito; (3) a forma-direito está ligada à dimensão institucional do direito, em contraposição à dimensão cultural do direito.

Quanto a (1), trata-se, por assim dizer, do sentido imediatamente apreensível do texto de Habermas. Uma teoria do direito que, circunscrevendo-se à legitimidade do direito, não leva em devida consideração a forma-direito não é crítica. Correspondentemente, incumbe a uma teoria crítica do direito a consideração da forma-direito – mas não qualquer consideração dessa forma social, senão que uma consideração que explicita as tensões entre facticidade e validade em que a forma-direito se encontra *societalmente* emaranhada. Seria, portanto, inadequado a uma teoria crítica do direito considerar a forma-direito abstraindo-a do contexto societal como um todo no qual ela é empregada: isso equivaleria a tratar uma forma social como associal e, por isso, acarretaria o ofuscamento da perspectiva da emancipação, perspectiva imprescindível para a teorização social crítica. O tipo de consideração teórico-crítica da forma-direito é, então, delineado por Habermas em (2).

Quanto a (2), trata-se de um *insight* que Habermas desdobra na continuação de seu texto: a forma-direito importa para uma teoria crítica do direito porque, sem ela, não se poderia dar conta daquilo que é o “específico da validade jurídica, a tensão entre facticidade e validade que é inerente ao direito” (p. 88). Não apenas essa tensão interna ao direito é eclipsada quando se perde de vista a forma-direito, mas também “a tensão externa entre a pretensão de legitimidade do direito e a facticidade social” – facticidade social que, segundo Habermas, Rawls reduz às “condições culturais de aceitação da teoria da justiça”, preocupando-se somente com o “pano de fundo das tradições políticas” e o “*contexto cultural* da comunicação pública de uma sociedade pluralista contemporânea” (p. 88)<sup>5</sup>. Em lugar dessa redução da facticidade social ao pluralismo de doutrinas abrangentes, o tratamento teórico-crítico da forma-direito possibilita, para Habermas, tomar em devida conta “os processos de decisão realmente institucionalizados” e, ainda, “as tendências de desenvolvimento sociais e políticas que eventualmente se chocam com os princípios do Estado de direito e antepõem às instituições da sociedade bem ordenada uma desdenhosa imagem invertida” (p. 89). Para resumir (2): a consideração da forma-direito é crucial para uma teoria crítica do direito porque é por ela que se torna possível apresentar as tensões entre facticidade e validade que, na sociedade moderna (especificamente na sociedade capitalista), impregnam o direito tanto interna como externamente.

4 Todas as citações feitas no corpo principal deste artigo são exclusivamente de *Facticidade e validade* (HABERMAS, 1994), de modo que, nelas, por economia textual, serão registradas simplesmente as páginas respectivas de tal obra.

5 O célebre debate entre Habermas e Rawls não pode ser aqui apresentado. Os principais textos que formam esse debate (e que concernem à teorização crítica do direito) são os seguintes: Habermas (2018a), Rawls (1995) e Habermas (2018b). A literatura secundária sobre tal debate é enorme, mas talvez seja bastante destacar uma obra recente: Finlayson (2019).



Uma vez que o direito é impregnado por essas tensões, ele não pode ser teoricamente tratado como uma mediação institucional “inofensiva” e “diáfana” entre princípios de justiça e doutrinas abrangentes, entre moralidade e eticidade, ou entre o justo e o bom. Uma vez que o direito é impregnado por tais tensões, muito mais está em jogo no direito do que assegurar organizada e coercitivamente que o pluralismo cultural seja publicamente reconciliado, reconciliado sob princípios de justiça. Noutras palavras: a dimensão institucional do direito envolve muito mais do que Rawls considerou, de modo que sua teoria da justiça deveria ter se desincumbido de uma “reconstrução normativamente guiada do desenvolvimento histórico do Estado de direito e de sua *base social*”, não lhe bastando “procurar conexão com a realidade *imediatamente* através da consciência política de um público de cidadãos” (p. 89). Em lugar dessa abordagem do direito à luz da relação entre o justo e o bom, Habermas propõe uma teorização crítica do direito que adote a “dupla perspectiva de uma análise igualmente talhada para a reconstrução e o desencantamento do sistema jurídico” (p. 89-90) – uma teorização crítica que, com essa dupla perspectiva, articule as tensões entre facticidade e validade nas quais o direito moderno se mostra imerso.

Quanto a (3), trata-se de uma assunção que faz ressonância à teorização do direito que Habermas já havia delineado em *Teoria da ação comunicativa*, onze anos antes de *Facticidade e validade*. Naquela obra, Habermas distinguira entre direito e moral com base na diferenciação estrutural do mundo da vida em cultura, sociedade e personalidade<sup>6</sup>. Enquanto a moral se limita à cultura, constituindo um saber prático que se caracteriza por filtrar normas de conduta com o princípio da universalização, o direito é não somente um saber prático caracterizado por sua codificação legal e sua elaboração sistematizadora por cientistas especializados, mas também um ordenamento normativo-institucional que é destinado a estabilizar expectativas normativas de comportamento e resolver disputas normativas de modo legítimo. Além disso, enquanto a moral se limita ao mundo da vida, o direito alcança o sistema (em suma, o capitalismo estatalmente administrado e, depois, o capitalismo neoliberal), quer dizer, medeia entre o mundo da vida e o sistema: por um lado, o direito ancora o sistema no mundo da vida através do estabelecimento jurídico-privado das relações de produção capitalistas, bem como através da programação jurídico-pública da administração estatal; por outro lado, o direito protege o mundo da vida contra a colonização sistêmica através da juridificação do aparelho estatal, do Estado de direito, da democracia e do bem-estar social. É esse aspecto institucional do direito que interessa a Habermas sobretudo; e a forma-direito, segundo ele, é a chave da compreensão crítica da institucionalidade jurídica.

O que, no entanto, é a forma-direito?

## 2. A forma-direito e a legitimação do Estado de direito e do direito (segundo comentário)

Para elaborar uma resposta a tal questão – O que é a forma-direito em Habermas? –, pode-se partir da seguinte passagem de *Facticidade e validade*:

---

<sup>6</sup> “Cultura é como denomino o estoque de saber no qual os participantes da comunicação se proveem de interpretações na medida em que eles se entendem sobre algo em um mundo. *Sociedade* é como denomino os ordenamentos legítimos através dos quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e, assim, asseguram a solidariedade. Por *personalidade* entendo as competências que tornam um sujeito capaz de falar e agir, que, portanto, colocam-no em condição de participar de processos de entendimento e, neles, afirmar sua própria identidade” (HABERMAS, 1982b, p. 209).

Outra passagem de outra obra elucida as funções sociais assumidas por aqueles “três núcleos estruturais do mundo da vida”: “A *reprodução cultural* garante que (na dimensão semântica) situações novas sejam ligadas a estados mundanos existentes: assegura a continuidade da tradição e uma coerência do saber que seja suficiente para as necessidades de entendimento da práxis cotidiana. A *integração social* garante que situações novas (na dimensão do espaço social) sejam ligadas a estados mundanos existentes; encarrega-se da coordenação de ações através de relações interpessoais legitimamente reguladas e perpetua a identidade de grupos. A *socialização* de membros, por fim, garante que situações novas (na dimensão do tempo histórico) sejam ligadas a estados mundanos existentes; garante, para gerações posteriores, a aquisição de capacidades generalizadas de ação e se encarrega da conciliação entre histórias de vida individuais e formas de vida coletivas” (HABERMAS, 1985, p. 398).

“Para Weber, o Estado de direito recebe sua legitimação, em última análise, não da forma democrática da formação política da vontade, mas só das premissas do exercício da dominação política na forma-direito – a saber, da estrutura abstrata de regra das leis, da autonomia da jurisdição, bem como da vinculação das leis, e da estrutura ‘racional’ da administração” (p. 98).

Nessa passagem, Habermas, por um lado, rejeita a redução weberiana da legitimação do Estado de direito (e do próprio direito) às características formais do direito<sup>7</sup>. Ao mesmo tempo, Habermas, por outro lado, assume a explicitação weberiana das características formais do direito e, com isso, começa a esclarecer o que entende por forma-direito. Como se explica, no entanto, esse duplo posicionamento de Habermas em relação a Weber?

Em primeiro lugar, Habermas opõe-se ao tratamento weberiano do direito na medida em que tal tratamento corresponde a certo estreitamento funcionalista do direito: na medida em que o direito é compreendido por Weber apenas “nos limites de sua sociologia da dominação”; apenas tendo em vista as “funções que o direito desempenha para a organização (na forma de competências) e o exercício da dominação legal”; apenas tendo em mira sua “relação funcional com a dominação burocrática da instituição estatal racional” (p. 98). Não é que Habermas se oponha a todo e qualquer tratamento funcionalista do direito, já que sua própria compreensão da forma-direito é uma compreensão declaradamente funcionalista (a isso se voltará adiante). O que ele rejeita em Weber é tão somente que, na sociologia weberiana da dominação, “a função própria de integração social do direito não encontre a atenção devida” (p. 98). Portanto, para Habermas, uma compreensão funcionalista adequada do direito não deve cercar-se à análise das funções que o direito exerce para a burocracia estatal e para a economia capitalista, mas deve ampliar seu escopo a fim de analisar as funções que o direito exerce para a integração social – para a compensação dos déficits pragmáticos, éticos e morais de uma integração social não mais convencional<sup>8</sup>.

Ademais, o que Habermas rejeita em Weber é um específico estreitamento positivista da legitimação do Estado de direito<sup>9</sup>: o Estado de direito, para Weber, legitima-se meramente em virtude da forma que o direito adquire na modernidade. Para Habermas, porém, algo mais que a forma do direito moderno é necessário para que o Estado de direito se legitime, a saber, a formação da opinião pública e da vontade coletiva mediante discursos (e negociações) racionais em esferas públicas políticas informais e formais.

No final das contas, Habermas pretende ir além de Weber no tratamento do direito em dois sentidos: analisar as funções que o direito preenche para uma integração social perpassada por conflitos pragmáticos, dissensos ético-políticos e desentendimentos morais; e tornar explícito que, na sociedade moderna, a dominação política apenas pode tornar-se legítima na medida em que seja organizada e exercida na forma de um direito criado segundo procedimentos deliberativos (consistentes com as pressuposições incontornáveis de discursos racionais) instalados nas esferas públicas políticas.

7 Em suas *Tanner lectures*, Habermas sublinhara quanto a Weber: “É a racionalidade intrínseca à própria forma-direito que assegura a legitimidade do poder exercido em formas jurídicas” (HABERMAS, 1988, p. 219).

8 Nesse sentido, a abordagem habermasiana do direito é tanto funcionalista como normativa e, portanto, não é meramente funcionalista nem puramente normativa. A esse respeito, Pinzani (2001).

9 Em suas *Tanner lectures*, Habermas enfatizara que, com a tese da racionalidade formal do direito, “Weber sustentou um conceito positivista do direito: o direito é precisamente o que o legislador político – quer democrático, quer não – decreta como lei de acordo com um procedimento institucionalizado juridicamente. [...] O direito moderno deve poder legitimar o poder exercido de modo formalmente jurídico através de suas próprias características formais. Essas características devem ser demonstradas como sendo ‘racionais’ sem qualquer referência à razão prática no sentido de Kant ou Aristóteles. Segundo Weber, o direito possui sua própria racionalidade, independente da moralidade” (HABERMAS, 1988, p. 219).

Em segundo lugar, não obstante suas duas grandes ressalvas à sociologia weberiana do direito, Habermas está de acordo com a explicitação weberiana das características formais do direito na modernidade – mas não com a hipostasiação weberiana dessas características. Em suas *Tanner lectures*, seis anos antes da publicação de *Facticidade e validade*, Habermas retomara tais características formais. Também em *Teoria da Ação Comunicativa*, cinco anos antes de suas conferências na Universidade de Harvard, Habermas já havia procedido à mesma retomada. No entanto, há visíveis e significativas variações entre esses esforços de retomada<sup>10</sup>; além disso, entre eles, de um lado, e a concepção habermasiana da forma-direito em *Facticidade e validade* (concepção que Habermas adota até hoje), de outro, há uma discrepância que não pode ser subestimada: a partir de 1992, a forma-direito, para Habermas, consiste, no fundo, na forma direito subjetivo (a isso se voltará adiante).

Em todo caso, o que, em última análise, importa nas duas retomadas habermasianas da explicitação weberiana da forma-direito é uma compreensão crítica da forma-direito que estava ausente em Weber. Enquanto Weber congela historicamente a forma-direito, ou seja, atribui ao direito moderno características formais “essenciais” e, portanto, “fixas”, mas próprias apenas da forma-direito predominante no capitalismo liberal e concorrencial, Habermas descortina o caráter construído e mutável da própria forma-direito. Para Habermas, a constituição da própria forma-direito é levada a efeito politicamente; e é suscetível às transformações na estruturação e no funcionamento da sociedade. Assim, a forma-direito não se estabelece pré-politicamente ou com independência completa em relação à elaboração e à imposição políticas; e a forma-direito não é uma couraça impenetrável na qual se deteriam mesmo as mais agudas mudanças sociais; em lugar disso, a forma-direito é moldada em resposta política tanto às renovações de velhos conflitos, dissensos e desentendimentos como a novos desgastes da integração social<sup>11</sup>. É esse o sentido da seguinte passagem de *Facticidade e validade*:

[As normas jurídicas] não derivam do fundo de interações simples, mais ou menos desenvolvidas naturalmente ou a partir de si mesmas, as quais são como que encontradas. A forma jurídica da qual se vestem essas normas foi formada apenas no decorrer da evolução social. Em contraposição às regras de interação desenvolvidas naturalmente ou a partir de si mesmas, as quais só podem ser avaliadas sob o ponto de vista moral, as normas jurídicas têm um caráter artificial – elas formam uma camada de normas de ação intencionalmente produzidas e reflexivas, quer dizer, aplicáveis a si mesmas. Por isso, o princípio da democracia deve não apenas estabelecer um procedimento de criação legítima do direito, mas também *conduzir a própria produção do medium-direito* (p. 142-143).

Para Habermas, pois, a própria forma-direito não é natural e não deve ser compreendida como uma instituição empedernida, inalterável, fossilizada em sua constituição predominante, mas antes é artificialmente produzida e, por isso, deve ser compreendida como uma instituição politicamente concebida, estabelecida, perpetuada e transformável. Uma vez que a própria forma-direito é artificialmente produzida, ela não está imune ao princípio da democracia, de acordo com o qual “somente podem reivindicar validade legítima as leis jurídicas que possam encontrar o assentimento de todos os parceiros jurídicos num processo

10 Em *Teoria da ação comunicativa*, Habermas havia adotado a explicitação weberiana das seguintes “três características formais”, ou “características estruturais”, do direito moderno: a positividade, o legalismo e a formalidade. A positividade significa que “o direito moderno vale como direito positivamente estatuído”, ou seja, “expressa a vontade de um legislador soberano”. Já o legalismo significa que “o direito moderno não imputa quaisquer motivos éticos às pessoas do direito, mas apenas uma obediência jurídica geral”. E a formalidade significa que “o direito moderno define âmbitos do arbítrio legítimo de pessoas privadas”, âmbitos nos quais “é permitido tudo que não seja juridicamente proibido” (HABERMAS, 1982a, p. 351-352). Já em suas *Tanner lectures*, Habermas havia endossado a explicitação weberiana das seguintes “qualidades formais” do direito moderno: “sistematização do corpus jurídico”; “a forma da lei abstrata e geral”; e “procedimentos estritos que limitem a discricção de juízes e administradores” (HABERMAS, 1988, p. 222-223).

11 Habermas anota, em suas *Tanner lectures*, uma crítica a Weber por sua compreensão estática, por assim dizer, da forma-direito: “O que Weber descreveu como a ‘materialização’ do direito civil é hoje reconhecido como a onda de regulação jurídica associada ao Estado de bem-estar social. Ela tem a ver não com o crescimento quantitativo (com a crescente densidade e profundidade) da regulação nas disposições jurídicas de uma sociedade complexa. [...] O direito como um *medium* generalizado não apenas é mais amplamente utilizado; a forma-direito também muda de acordo com os imperativos de um *novo tipo* de exigência” (p. 220).



discursivo de criação do direito, processo constituído, por sua vez, juridicamente” (p. 141). Assim, a constituição da própria forma-direito deve ser realizada democraticamente, caso essa forma não abdique de qualquer pretensão de validade legítima. Disso decorre que, para Habermas, “o princípio do direito não forma um elo intermediário entre o princípio moral e o princípio da democracia, mas apenas o reverso do próprio princípio da democracia” (p. 123). A própria forma-direito não pode ser senão uma cristalização temporária (pois problematizável e alterável num contexto social de justificação pós-tradicional) da autodeterminação de cidadãos.

Para resumir, o que Habermas mantém da sociologia weberiana do direito equivale a uma aquisição teórica triádica. Primeiro, trata-se da abordagem teórico-social do direito, em contraposição à abordagem doutrinário-jurídica do direito: em vez de analisar o direito com o enfoque da doutrina jurídica, Habermas o faz com o enfoque da teoria social<sup>12</sup> – o que, aliás, é requerido por seu objetivo de apresentar os ônus de integração social que o direito contrai na modernidade. O enfoque da teoria social permite a Habermas não hipostasiar a forma-direito (não a abstrair de sua produção social), bem como lhe permite não analisar a forma-direito unicamente sob um ponto de vista positivista, restringido a uma descrição alegadamente neutra da forma-direito predominante, a qual Habermas pode, antes, analisar criticamente na medida em que pode descortinar sua imbricação na sociedade dada. Segundo, trata-se da explicitação das características formais do direito, embora Habermas registre variações em suas retomadas da explanação weberiana e, em última análise, prescindida dela em sua concepção plenamente amadurecida (adotada em 1992) da formalidade jurídica: o que importa aqui é que Habermas, seguindo a trilha aberta por Weber, não faz vista grossa para (tampouco desdenha) a relevância da análise teórico-social da forma-direito. Terceiro, trata-se da concessão a Weber de que uma parte da (mas não toda a) legitimação do Estado de direito provém da (ou, antes, está embutida na) forma-direito: o sistema dos direitos fundamentais é, segundo Habermas, uma parte central da construção da legitimidade política<sup>13</sup> (o que deve ficar claro adiante).

### 3. A forma-direito e o funcionamento societal do direito (terceiro comentário)

A fim de compreender mais minuciosamente a estratégia teórico-social empregada por Habermas para elucidar a forma-direito, pode-se partir da seguinte passagem de *Facticidade e validade*:

“Porque a forma-direito não é, de modo algum, um princípio que se deixasse ‘fundamentar’ quer epistêmica, quer normativamente” (p. 143).

Essa passagem servirá como mote para comentar a abordagem funcionalista do direito que Habermas emprega<sup>14</sup>. Imediatamente, chama a atenção que Habermas negue à forma-direito o estatuto de um princípio epistêmico ou normativo. A forma-direito não é, como o princípio do discurso, um princípio

12 Habermas abre o jogo em suas *Tanner lectures*: “Minhas reflexões têm um caráter normativo. Todavia, [...] eu estou desenvolvendo-as não da perspectiva da doutrina jurídica, senão que da perspectiva da teoria social” (HABERMAS, 1988, p. 220).

13 Na medida em que a forma-direito é confrontada com o princípio do discurso e, pois, é moldada pelas próprias pessoas do direito cujo *status* jurídico ela constrói (através de um sistema dos direitos); e na medida em que a forma-direito passa a constituir-se como um sistema dos direitos fundamentais (que, por sua vez, são a formalização jurídica da autonomia dos cidadãos) – é nessa medida que a forma-direito confere legitimidade ao Estado de direito. Essa interpretação encontra apoio nesta passagem: “pressupondo que os sujeitos constituintes querem fundamentar deliberativamente uma associação voluntária de parceiros do direito livres e iguais na linguagem do direito moderno, eles só podem tomar sua primeira decisão soberana depois de terem se esclarecido *in abstracto* a respeito de que liberdades subjetivas de ação eles precisam conceder-se mutuamente para poderem regular legitimamente uma matéria qualquer *com os meios do direito moderno*. Sem o propósito de adjudicar-se reciprocamente direitos ao modo das conhecidas e clássicas categorias de direitos fundamentais, faltaria ao legislador em geral o *medium* [...] para a positivação legítima do direito” (HABERMAS, 2014, p. 101).

14 Vale ressaltar que, no Capítulo III de *Facticidade e validade*, a abordagem funcionalista do direito de Habermas restringe-se a uma análise da divisão de funções, por assim dizer, entre moral e direito na modernidade.



eminentemente epistêmico; e tampouco é, como os princípios da moral e da democracia, um princípio eminentemente normativo. O princípio do discurso, Habermas frisa, “simplesmente expressa o sentido das exigências pós-convencionais de fundamentação”, o que lhe instila um forte caráter epistêmico: ele apenas enuncia o que procedimentalmente se exige de pretensões de validade em geral que são criticáveis e falíveis, aceitáveis ou rejeitáveis somente com base no melhor argumento; Habermas até observa que há algo de normativo no princípio do discurso, “porque ele explicita o sentido da imparcialidade de juízos práticos”; no entanto, Habermas reafirma o eminente caráter epistêmico do princípio do discurso: já que é altamente abstrato, ele, “apesar desse teor normativo [imparcialidade], *ainda é neutro* em face da moral e do direito”, ou seja, ele não se refere a normas morais ou jurídicas em particular, mas a “normas de ação em geral” (p. 138). Eis a formulação que Habermas, então, confere ao princípio do discurso: “D: Válidas são precisamente as normas de ação com as quais todos os possivelmente afetados [cujos interesses são afetados] poderiam concordar como participantes em discursos racionais” (p. 138).

O princípio da moral, por sua vez, surge tão somente a partir de uma “especificação do princípio geral do discurso para aquelas normas de ação que só podem ser justificadas sob o ponto de vista da igual consideração de interesses”; além disso, ele diz respeito exclusivamente às questões práticas colocadas de tal maneira que “a humanidade ou uma pressuposta república de cidadãos mundiais forma o sistema de referência para a fundamentação de regulações que sejam no igual interesse de todos” (p. 139). Assim, o princípio da moral possui um eminente caráter normativo em dois sentidos: primeiro, ele não diz respeito a normas de ação em geral e, portanto, não diz respeito às condições básicas de validação de pretensões de validade em geral – em vez disso, ele diz respeito às normas especificamente morais, isto é, à correção moral em particular, melhor dito, unicamente ao que é moralmente justificável e devido; segundo, o princípio da moral possui dois núcleos normativos, a saber, a igualdade e a universalidade, numa palavra, a igual consideração dos interesses (discursivamente filtrados) de todos os seres humanos<sup>15</sup>. É essa ligação entre a referência exclusiva à normatividade moral, de um lado, e os dois núcleos característicos da normatividade moral, de outro, que torna o princípio da moral um princípio, acima de tudo, normativo.

O princípio da democracia, por seu turno, surge tão só a partir de uma “especificação [do princípio do discurso] para aquelas normas de ação que aparecem na forma-direito e podem ser justificadas com a ajuda de razões pragmáticas, ético-políticas e morais – e não só com razões morais” (p. 139). O que é característico do princípio da democracia, por conseguinte, é: (1) a formalização jurídica de normas de ação, ou seja, a veiculação social dessas normas com a forma-direito; (2) a absorção de questionamentos práticos de três lógicas diferentes, a saber, pragmáticos, ético-políticos e morais, que não foram resolvidos informalmente e passam, pois, a carecer de uma resolução formal. Assim, além de questionamentos morais, estão sob a alçada do princípio da democracia também os questionamentos ético-políticos, nos quais “a forma de vida de ‘nossa respectiva’ comunidade política constitui o sistema de referência para a fundamentação de regulações que valem como a expressão de uma autocompreensão coletiva consciente”; e os questionamentos pragmáticos, nos quais “conflitos de interesses carecem de uma mediação racional entre posicionamentos valorativos e situações de interesses concorrentes”, de modo que “a totalidade dos grupos sociais ou subculturais imediatamente envolvidos constitui o sistema de referência para a celebração de compromissos” (p. 139). É precisamente na conexão do princípio da democracia, primeiro, com a normatividade peculiar à forma-direito (a isso se voltará mais adiante) e, segundo, com o teor normativo das questões morais, ético-políticas e pragmáticas que reside o caráter eminentemente normativo de tal princípio.

---

15 Noutro lugar, Habermas resume os dois núcleos do princípio da moral na expressão *universalismo igualitário*, “o qual requer igual respeito por e igual consideração de todos” (HABERMAS, 2005, p. 1).

Retomando o fio da meada lançado no início deste terceiro comentário: a forma-direito não é, de modo algum, um princípio no sentido em que o são o princípio do discurso, por um lado, e os princípios da moral e da democracia (especificações normativas daquele), por outro. Nem a forma-direito é uma explicitação das condições procedimentais básicas de validação das normas de ação em geral; nem a forma-direito é uma expressão das condições procedimentais básicas de validação das normas jurídicas<sup>16</sup>. Em vez de um princípio, a forma-direito é uma expressão do funcionamento societal do direito, isto é, das funções que o direito exerce para a integração social: “a constituição da forma-direito torna-se necessária para compensar os déficits que surgem com a decomposição da eticidade tradicional” (p. 145). O direito tem de assumir essas funções porque, de um lado, a eticidade tradicional tornou-se simplesmente convencional e, pois, problematizável do ponto de vista de uma moral de princípios<sup>17</sup>; de outro, a moral racionalizada da modernidade é, antes de tudo, um saber cultural que só precariamente se conecta com as instituições sociais e os processos de socialização-individação e, assim, só tibiamente se conecta com o agir: “[a moral racional] não mais mantém, de si mesma, qualquer contato, por assim dizer, com os motivos que emprestam aos juízos morais impulso para a práxis e com as instituições que se encarregam de cumprir realmente expectativas morais justificadas” (p. 145). Em face da “improbabilidade de processos de socialização que fomentem competências tão exigentes” (p. 146) como as que a moral racionalizada requer, o direito deve prover um complemento institucional à tênue eficácia de tal moral no plano da personalidade: “Como o direito está estabelecido, concomitantemente, nos planos da cultura e da sociedade, ele pode *compensar* as fraquezas de uma moral racional presente primariamente como saber” (p. 146).

O direito complementa a moral em três aspectos, a saber, cognitivo, motivacional e organizacional. Em primeiro lugar, a moral racionalizada é marcada por uma “*indeterminação cognitiva*” no tocante não só à fundamentação, mas também (e principalmente) à aplicação de normas morais: é que a moral racionalizada “não pode distinguir um catálogo de deveres, sequer uma série de normas ordenadas hierarquicamente, mas exige dos sujeitos que formem um juízo próprio” (p. 147). Não obstante, a “*facticidade da criação do direito*” absorve e compensa essa indeterminação cognitiva, tendo em conta que: “O legislador político decide quais normas valem como direito, e os tribunais resolvem o conflito interpretativo sobre a aplicação de normas vigentes, mas carentes de interpretação, para todas as partes, de modo simultaneamente refletido e definitivo” (p. 147). Em segundo lugar, a moral racionalizada é marcada por uma “*incerteza motivacional* sobre o agir conduzido por princípios conhecidos”: é que o indivíduo “deve conseguir a força de agir segundo conhecimentos morais, eventualmente mesmo contra interesses próprios, ou seja, deve colocar em sintonia dever e inclinação” (p. 148). Em face do “problema da fraqueza da vontade”, a “*facticidade da execução do direito*”, com suas ameaças e imposições de sanções, encarrega-se de assegurar “o comportamento conforme com as normas” (p. 148). Em terceiro lugar, a moral racionalizada é marcada por uma flagrante *insuficiência organizacional*: a consciência moral universalista impõe deveres cujo cumprimento ultrapassa a capacidade fática dos esforços individuais, de modo que se torna requerido o estabelecimento de organizações confiáveis e eficazes (quer se trate de criar novas, quer se trate de reformar as já existentes), a fim de que a cooperação dos esforços individuais proporcione o cumprimento de deveres morais. Habermas chama esse problema de “*imputabilidade de obrigações*”: a quem se deve atribuir a responsabilidade pela satisfação de obrigações associadas a deveres morais? O que

16 Em Habermas, pois, a forma-direito não equivale àquilo que alguns doutrinadores do direito, tais como Hans Kelsen e Robert Alexy, chamam de “norma fundamental” – não é uma norma fundamental procedimental. Ver o Subcapítulo 1 do Capítulo V de Kelsen (2015); e o Subcapítulo III do Capítulo 3 de Alexy (2011).

17 “[A] moral e o direito vão diferenciar-se da eticidade tradicional, uma vez que ela não fornece mais uma base suficiente para a socialização regulada segundo normas. Com a crescente individuação de formas de vida, as pessoas passaram a orientar suas ações a partir de pontos de vista cada vez mais heterogêneos e conflitantes, se não irreconciliáveis entre si, acarretando a dificuldade de encontrar-se uma base [ética] comum para a regulação de suas ações. Quando uma pessoa procura orientar sua ação na solução de determinado problema prático, ela o faz, muitas vezes, apoiando-se em certa concepção do que entende ser bom para sua própria vida, ou, ainda, visando alcançar certos propósitos pessoais” (KEINERT, HULSHOF, MELO, 2008, p. 76).

ele tem em vista é: “Quanto mais a consciência moral se rege por orientações valorativas universalistas, tanto maiores se tornam as discrepâncias entre incontroversas exigências morais, de um lado, e coerções organizatórias e resistências à transformação, de outro” (p. 149). No entanto, em compensação a esse déficit de imputabilidade da moral racionalizada, o direito “pode estabelecer competências e fundar organizações, ou seja, produzir um sistema de imputações que não só se refere a pessoas do direito naturais, mas também a sujeitos jurídicos fictícios como corporações e institutos” (p. 149).

Em última análise, pois, a forma-direito, segundo Habermas, é moldada para funcionar societalmente como uma compensação dos déficits cognitivo, motivacional e organizacional da moral racionalizada.

#### 4. A forma-direito e o sistema dos direitos fundamentais (quarto comentário)

Considere-se, agora, a seguinte passagem de *Facticidade e validade*:

Podemos, agora, amarrar as diversas linhas argumentativas para fundamentar um sistema dos direitos que faça valer a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos *com igual peso*. Esse sistema deve conter precisamente os direitos fundamentais que os cidadãos devem conceder-se reciprocamente caso queiram regular sua convivência de modo legítimo com os meios do direito positivo (p. 151).

Essa passagem deixa claro que Habermas estabelece uma relação estreita entre um sistema dos direitos talhado para a efetivação das autonomias privada e pública, por um lado, e a forma-direito, por outro. É que tal sistema dos direitos resulta da autodeterminação coletiva discursivamente construída e juridicamente formalizada. Noutras palavras: o sistema dos direitos fundamentais é aquilo que se consegue da forma-direito, primeiro, quando os cidadãos querem usá-la para resolver seus conflitos, dissensos e desentendimentos de modo legítimo e, segundo, quando aquela forma é, ela própria, democraticamente moldada para esse fim. Em última análise, *o sistema dos direitos fundamentais é o desdobramento da forma-direito numa sociedade cujo direito é criado democraticamente* – de maneira que há uma relação de cooriginariedade entre direitos fundamentais e soberania popular<sup>18</sup>. Neste quarto e último comentário, trata-se de sustentar essa interpretação como apresentando fielmente *a concepção habermasiana madura, definitiva e atual da forma-direito*.

O primeiro passo que Habermas dá para explicitar a imbricação entre forma-direito e direitos fundamentais é dar conta de que, uma vez que o direito passa a funcionar como complemento institucional de uma moral racionalizada, mas cognitivamente indeterminada, motivacionalmente incerta e organizacionalmente insuficiente, o direito passa a dar vazão à ação com base no interesse próprio (em contraposição à ação com base no dever moral). Na medida em que o direito passa a assegurar o agir moralmente neutralizado, ele passa a expressar-se primordialmente sob a forma direito subjetivo, pois passa a tratar, acima de tudo, de conferir às pessoas privadas direitos subjetivos, os quais são a formalização jurídica de liberdades subjetivas – a formalização jurídica da autonomia privada: “O *medium*-direito como tal pressupõe direitos que definem o *status* de pessoas do direito como portadoras de direitos em geral. Tais direitos são talhados na medida da liberdade de arbítrio de atores tipificados e isolados, ou seja, na medida de liberdades subjetivas de ação que são concedidas condicionalmente” (p. 151). Deve-se notar que, na primeira frase dessa passagem, Habermas estabelece uma relação de necessária pressuposição entre a forma-direito e os direitos nos quais consiste a capa protetora da personalidade juridicamente construída: a forma-direito pressupõe necessariamente tais direitos porque funciona societalmente como garante da autonomia em seu sentido geral e, além disso, como complemento institucional de uma moral racionalizada que requer igual

<sup>18</sup> É também nesse sentido que se pode interpretar a seguinte passagem d’*A constelação pós-nacional*: “Os direitos fundamentais liberais e políticos fundamentam um *status* de cidadania que é autorreferencial na medida em que confere aos cidadãos democraticamente unidos o poder de *moldar* legislativamente seu próprio *status*. A longo prazo, somente um processo democrático que proporcione uma apropriada provisão e uma distribuição equitativa de direitos será considerado como legítimo e instituirá a solidariedade” (HABERMAS, 1998, p. 117).

consideração e igual respeito por todos, ou seja, que a autonomia moral de todos seja levada a sério. Por conseguinte, os direitos que conformam a personalidade do direito são a formalização jurídica da autonomia, que é societalmente prometida, bem como moralmente devida, a todo ser humano; por conseguinte, ademais, os direitos que conformam a personalidade do direito conferem às pessoas do direito autonomia jurídica; por conseguinte, por fim, emerge um inextricável entrelaçamento entre forma-direito, direitos fundamentais e autonomia, tão logo a forma-direito é, ela mesma, exposta ao discurso racional e discursivamente moldada, em vez de ser petrificada como “fora de questão” e como independente das próprias pessoas do direito. A segunda frase daquela passagem, por sua vez, mostra que, de um ponto de vista lógico – do ponto de vista da lógica do desenvolvimento do direito moderno –, os direitos subjetivos, os quais asseguram liberdades de arbítrio, são a primeira classe de direitos que surgem da forma-direito: para compensar os déficits da moral racionalizada, o direito alivia o agir de seus fardos morais e dos ônus da comunicação voltada para o entendimento, o que se traduz precisamente em direitos subjetivos.

O segundo passo que Habermas dá para tornar explícito que a forma-direito e os direitos fundamentais se encontram entremeados é descortinar que, para que seja possível não só uma autonomia moral que, anterior e superior ao direito, seria simplesmente carimbada pelo direito, mas, antes, uma “autonomia realizada no medium do próprio direito” – para que seja possível uma autonomia construída juridicamente –, é necessária a “autolegislação dos cidadãos”, quer dizer, é necessário “que aqueles que, como destinatários, estão sujeitos ao direito possam, ao mesmo tempo, compreender-se como autores do direito” (p. 153). Caso a autonomia garantida pelo direito se reduzisse ao endosso ou à reverberação de uma autonomia moral pré-jurídica e supralegal, os cidadãos poderiam ter de suportar o “paternalismo de uma ‘dominação das leis’, à qual permanecem submetidos os sujeitos do direito politicamente heterônomos em conjunto” (p. 154). Por conseguinte, para evitar a entronização da autonomia moral<sup>19</sup>, a qual acarretaria o rebaixamento do direito e a subtração da autonomia política, a criação do direito não pode ser senão democrática. A criação democrática do direito, por sua vez, requer a “institucionalização jurídica das condições de um exercício democrático da autonomia política”, de modo que, em última análise, “o código do direito e o mecanismo da produção de direito legítimo, a saber, o princípio da democracia, constituem-se *cooriginariamente*” (p. 155). A criação democrática do direito é, então, indissociável de “direitos fundamentais à participação com iguais chances nos processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercem sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo” (p. 156). Por isso, Habermas conclui, “o princípio da democracia só pode aparecer como cerne de um *sistema dos direitos*” (p. 155). Desse modo, a própria forma-direito está entremeadada com o princípio da democracia: a constituição mesma da forma-direito não escapa ao princípio da democracia; em vez disso, a forma-direito se constitui num entrelaçamento logicamente necessário com o princípio da democracia. O princípio da democracia, por sua vez, toma a forma jurídica específica dos direitos fundamentais de participação política.

O terceiro passo que Habermas dá em direção à explicitação do entrançamento da forma-direito com os direitos fundamentais reside na própria apresentação do sistema dos direitos<sup>20</sup>. Segundo ele, as categorias de direitos que são logicamente geradas a partir da aplicação do princípio do discurso à forma-direito

19 “O núcleo da argumentação de Habermas consiste em mostrar que, com a diferenciação entre moral e direito, não é a primeira que oferece o fundamento normativo a este último. Porém, se a moral não consiste no fundamento normativo do direito, os direitos humanos, inscritos na prática de autodeterminação dos cidadãos e interpretados estritamente como direitos jurídicos, ainda possuem conteúdo moral” (KEINERT, HULSHOF, MELO, 2008, p. 82). Além disso, os mesmos autores, no mesmo texto, esclarecem que, “ainda que a moral fique circunscrita à lógica da argumentação e à dinâmica dos discursos no processo político [em última análise, ao âmbito dos saberes culturais], nenhuma norma de ação pode ser transformada em norma jurídica se contradisser, de alguma maneira, ‘o ponto de vista moral’, que é o da justiça” (p. 87). No final das contas: “O direito positivo moderno não pode mais ser simplesmente subordinado a uma moral superior, ainda que esteja (junto com a política) afinado com a moral – na medida em que os processos legislativos permitem que razões morais migrem para o direito” (WERLE, SOARES, 2008, p. 118).

20 Sobre a reconstrução habermasiana do sistema dos direitos fundamentais, ver Repa (2010).





“produzem o próprio código-direito na medida em que elas estabelecem o *status* de pessoas do direito” (p. 155). Enquanto as três primeiras categorias de direitos constroem o *status* de pessoas do direito privadamente autônomas que “mutuamente se reconhecem, em primeiro lugar, em seu papel de *destinatárias* de leis”, a quarta categoria de direitos cria o *status* de pessoas do direito publicamente autônomas, de modo que “os sujeitos do direito adquirem também o papel de *autores* de seu ordenamento jurídico” (p. 156). Por sua vez, a quinta categoria de direitos é instrumental em relação à elaboração do *status* de pessoas do direito dotadas de autonomia privada e autonomia pública: essa última categoria de direitos possibilita aos cidadãos “modificar sua posição jurídica material com o objetivo de interpretar e conformar as autonomias privada e pública” (p. 156); isto é, permite-lhes que concedam a si próprios condições de vida social, técnica e ecologicamente asseguradas na medida necessária à “fruição, com chances iguais, dos direitos de cidadania [das quatro primeiras categorias] sob as circunstâncias prevalentes” (p. 157). No final das contas, a forma-direito, após conjugada com o princípio do discurso, emerge como um *sistema dos direitos de liberdade individual, participação política e participação social* que os cidadãos devem conceder uns aos outros a fim de resolver seus problemas de integração social legitimamente. Pode-se, então, concluir que, já que a moderna forma-direito não pode ser senão discursivamente construída, ela logicamente se desdobra num sistema de direitos fundamentais.

O quarto passo que Habermas dá para colocar em evidência que há uma interconexão indissolúvel entre a forma-direito e os direitos fundamentais é sublinhar que as categorias de direitos fundamentais que ele aponta e caracteriza são simplesmente *insaturadas*, ao invés de *saturadas*. Com isso, Habermas, ao mesmo tempo, deixa subentendido que tais categorias de direitos fundamentais possuem um *pronunciado caráter formal*. É que as categorias insaturadas delineadas por Habermas não meramente espelham os tipos de direitos fundamentais deste ou daquele catálogo constitucional empiricamente dado; muito menos devem ser impostas a tais catálogos como um modelo abstrato que deveria ser copiado nos processos constituintes reais – Habermas leva a sério a autonomia política. Antes, as categorias insaturadas de Habermas são os recursos jurídico-formais dos quais os cidadãos se proveem na modernidade para regular jurídica e legitimamente sua convivência – começando pela definição da própria forma-direito que empregarão para tal fim. Como o direito tem de estabilizar expectativas normativas de comportamento e resolver disputas normativas, ele mesmo tem de ser um *medium* estável e, por isso, tem de formalizar-se, isto é, adquirir alguma forma na qual os conteúdos juridificados possam ser veiculados, reivindicados e impostos e na qual desemboque a criação do direito. Ademais, essa forma tem de ser compatível com o princípio do discurso: ela não pode prejudicar a criação democrática do direito. Essa forma, na modernidade, é a dos direitos fundamentais, forma que Habermas, usando das categorias insaturadas, só reconstrói em sua formalidade.

## 5. A forma-direito e a economia capitalista (uma crítica)

Com os comentários acima, fica patente que a forma-direito é um conceito central na teoria discursiva do direito e da democracia oferecida por Habermas em 1992. É precisamente com tal conceito que Habermas consegue elucidar o direito como um ordenamento normativo-institucional que desempenha funções básicas de integração social que são indispensáveis na sociedade moderna, a saber, a estabilização institucional de expectativas normativas de comportamento e a resolução institucional de questões normativas de diferentes tipos (pragmáticas, ético-políticas e morais) que se fizerem publicamente ressonantes. Dado que o emprego societal da forma-direito diz respeito a expectativas *normativas* de comportamento e a questões *normativas* de diferentes tipos, o direito é um ordenamento normativo-institucional preñado de pretensão de legitimidade e cuja legitimidade, no entanto, não pode ser derivada meramente de características formais “essenciais” e, pois, “fixas” do próprio direito. Em vez disso, a legitimidade do direito só pode ser alcançada através do entrelaçamento profundo da forma-direito com o princípio do discurso, segundo o qual a validade de normas de ação em geral depende de sua aceitabilidade em discursos racionais nos quais



tomem parte todos os concernidos<sup>21</sup>. Assim, a forma-direito, sendo inseparável, por uma incontornável questão de legitimidade, de seu entrelaçamento com o princípio do discurso, não pode ser totalmente reduzida à imposição unilateral e arbitrária de padrões comportamentais nem ao tratamento autoritário e/ou tecnocrático de conflitos pragmáticos, dissensos ético-políticos e desentendimentos morais. A própria forma-direito não é senão historicamente construída, logo suscetível de modificação: em última análise, ela mesma pode ser discursivamente modelada.

A teoria discursiva do direito constitui, sob esse aspecto, uma teoria da forma-direito como uma forma social que modernamente se torna indissociável do princípio do discurso. Ao nível moderno da legitimação *democrática* da dominação política, corresponde, assim, um estágio bastante avançado do processo histórico de “linguistificação do sagrado” no que diz respeito ao próprio direito. E a dissolução linguística da sacralidade jurídica diz respeito não somente aos conteúdos juridicamente formalizados ou formalizáveis, mas também à própria forma-direito<sup>22</sup>. A moderna forma-direito não se dissolve linguisticamente de modo irrestrito, a ponto de converter-se num princípio do direito<sup>23</sup>. Inobstante, as características formais do direito moderno não podem ser pré-discursivamente tornadas inacessíveis ao princípio do discurso<sup>24</sup>. Ademais, a destranscendentalização a que Habermas submete a razão e a teoria kantiana da razão também inclui o abandono do princípio kantiano do direito em favor da consideração teórico-social da forma-direito e em favor da introdução de um princípio da democracia (princípio resultante do entrelaçamento do princípio do discurso com a moderna forma-direito). A questão fundamental, portanto, a respeito da forma-direito na modernidade não concerne à formulação transcendental de um princípio do direito, mas à realizabilidade normativo-institucional da emancipação: Como a forma-direito historicamente disponível poderia ser discursivamente configurada para possibilitar a legitimação democrática do Estado de direito e do próprio direito e, assim, possibilitar a realização da autonomia dos indivíduos e grupos sociais?

---

21 De um lado, portanto, o direito funciona societalmente estabilizando institucionalmente expectativas normativas de comportamento e resolvendo institucionalmente questões normativas publicamente ressaltadas, o que alivia a ação de sua orientação para o entendimento racional; e, de outro lado, legitima-se com base em sua criação discursiva. Do prisma da teoria social, isso significa que “o direito se liga internamente à capacidade integradora da ação comunicativa, ao mesmo tempo que a exonera da realização fática de processos de coordenação da ação” (REPA, 2008, p. 64). E, do prisma da teoria política, significa que o direito é o *medium* da transformação do poder comunicativo em poder administrativo, de modo que há uma correlata “tensão entre facticidade e validade [...] interna ao direito, a saber, uma tensão entre o poder gerado comunicativamente na esfera pública e o poder administrativo do Estado” (WERLE, SOARES, 2008, p. 118).

22 Essa ideia será útil para Habermas mais tarde, especificamente para que ele empregue a teoria do discurso para conceituar o direito criado por arranjos institucionais supranacionais, tais como a União Europeia: “O que eu concebo, sob o ponto de vista da ciência política, como uma outra *fluidificação da substância violenta decisionista do exercício da dominação* [no âmbito político supranacional] aparece, sob o ponto de vista jurídico, como uma alteração na composição do *medium* jurídico” (HABERMAS, 2014, p. 105). Essa modificação interna do *medium* jurídico requer “um conceito flexibilizado de direito” (HABERMAS, 2014, p. 108) de acordo com o qual o componente de legitimidade do direito pode até se tornar mais enfático que o componente de coercitividade do direito, o que, segundo Habermas, ocorre, de fato, no direito criado pela União Europeia.

23 Se chegasse a reduzir a forma-direito a um princípio do direito, Habermas acabaria adotando uma estratégia teórica normativista, e não uma estratégia teórica funcionalista. Ele mesmo, porém, ressalta: “não propus qualquer fundamentação normativa do Estado de direito como tal. Dou-me por satisfeito com uma explicação funcional sobre por que deveríamos privilegiar as ordens do direito positivo [...]. Por enquanto, não vejo qualquer equivalente para essa forma de estabilizar as expectativas de comportamento” (HABERMAS, 2018c, p. 488).

24 É por isso que, em *Facticidade e validade*, Habermas abandona a concepção do direito como *medium* da integração sistêmica. Se o direito fosse *medium* da integração sistêmica, a forma-direito teria de ser, assim como o dinheiro e o poder burocrático, uma forma social deslinguistificada e, portanto, normativamente vazia. Assim, no entanto, a forma-direito se tornaria incompatível com a democracia, impermeável ao poder comunicativo. Porém, tal incompatibilidade da forma-direito com a democracia contradiria a pretensão de legitimidade ínsita ao próprio direito moderno, o qual “se ajusta a uma consciência moral pós-tradicional de cidadãos que não estão mais dispostos a seguir comandos, a não ser por boas razões” (HABERMAS, 1999, p. 938).



Com os quatro comentários precedentes, todavia, fica igualmente patente que a conceituação habermasiana da forma-direito tem uma considerável limitação, a saber: ainda que Habermas pretenda conceituar a forma-direito tendo como norte as funções de integração social que o direito desempenha na modernidade, essa sua pretensão é cumprida apenas parcialmente, ou seja, tendo como norte tão somente a diferenciação/complementação funcional entre moral racionalizada e direito positivo na modernidade<sup>25</sup>. Ao mesmo tempo, o enfoque teórico-social que Habermas pretende imprimir a sua conceituação da forma-direito, em contraposição ao enfoque da doutrina jurídica, também é realizado somente em parte: é que, exatamente como a doutrina jurídica, cujos expoentes se ocuparam com a conceituação do direito principalmente através de sua diferenciação em relação à moral, Habermas conceituou a forma-direito principalmente pelo caminho de um contraste (caracteristicamente funcionalista, sem sombra de dúvida) dela com uma moral que é mais fluida e instável do que sólida e firme dos pontos de vista cognitivo, motivacional e organizacional.

Além disso, se Habermas pretende superar o estreitamento positivista de Weber, ele cumpre essa sua pretensão, mas não integralmente: embora Habermas não tenha cedido, de modo algum, a um positivismo jurídico que separa, de maneira rígida e peremptória, o direito da moralidade<sup>26</sup>, ele não conseguiu alargar a conceituação da forma-direito para além do plexo de relações entre o direito, de um lado, e a eticidade, a moralidade e a política, de outro; assim, faltou-lhe, especialmente, ir até o plexo de relações entre o direito positivo e o modo de produção preponderante. Porém, uma teoria crítica do direito guiada pelo interesse na emancipação não pode ceder ao positivismo no tocante à análise do nexo funcional entre o direito positivo e o modo de produção de mercadorias (é tipicamente positivista turvar esse nexo), tendo em conta que a reprodução material da sociedade moderna tem dependido essencialmente do sistema capitalista, como Habermas, ele mesmo, ressalta em *Teoria da ação comunicativa*. Se a sociedade estabelecida é uma sociedade capitalista, cuja dinâmica de desenvolvimento geral é capitaneada pela economia capitalista e cujo princípio de organização é determinado pelas relações de produção capitalistas, há, portanto, relações profundas entre a configuração predominante da forma-direito e o modo de produção capitalista: essas relações historicamente entranhadas e decisivas não são, porém, sistematicamente analisadas por Habermas<sup>27</sup>.

Fica, então, patente que Habermas, embora recorra pesadamente a Immanuel Kant na análise da relação entre direito e moral, não leva adiante um *insight* de Kant sobre a relação entre direito positivo e economia capitalista, *insight* que desfruta, no entanto, de centralidade na filosofia do direito kantiana, a saber: Kant concebe implicitamente a relação entre *máxima igual liberdade e propriedade privada* como uma tensão

---

25 “Habermas clarifica o conceito de forma jurídica com a ajuda da distinção kantiana entre direito e moral” (DUTRA, 2005a, p. 202).

26 Habermas se contrapõe explicitamente tanto ao positivismo jurídico como ao jusnaturalismo: “os positivistas, de um lado, concebem as normas jurídicas como expressões vinculantes da vontade superior de autoridades políticas” e, assim, “não podem explicar como a legitimidade pode surgir da mera legalidade”. De outro lado, os jusnaturalistas “derivam a legitimidade do direito positivo, imediatamente, de uma lei moral superior”, estabelecendo “uma hierarquia de leis cujo topo é ocupado pela lei natural, a qual é explicada de modo metafísico ou religioso”. Porém, essa “assimilação do direito à moralidade borra diferenças importantes entre ambos”. A conclusão de Habermas é, pois, que “nem a legitimidade do direito deve ser assimilada à validade moral, nem o direito deveria ser completamente separado da moralidade” (HABERMAS, 1999, p. 938).

27 A pressuposição teórica contida na hipótese da existência de relações profundas entre a forma-direito predominante na sociedade capitalista, de um lado, e o modo de produção capitalista, de outro, é que a sociedade capitalista não pode ser criticamente compreendida pelo isolamento artificial de esferas parciais ou subsistemas estanques. Aliás, essa é uma pressuposição teórica tipicamente marxista, teórico-crítica também. Edward Palmer Thompson, por exemplo, adota-a sistematicamente em seus trabalhos históricos: ele defende que, “em qualquer sociedade dada, não podemos compreender as partes a não ser que compreendamos a função e os papéis que elas exercem umas em relação às outras e em relação ao todo” (THOMPSON, 1978, p. 133). Ele defende, nas palavras de Ellen Meiksins Wood, “a existência, nas relações de produção, de uma lógica unificadora que se impõe em toda a sociedade, na complexa variedade de sua realidade empírica, de uma forma que nos permite falar de uma ‘ordem feudal’ ou ‘sociedade capitalista’”. Isso, porém, não significa mero determinismo econômico, pois é preciso levar a sério “o desafio proposto por Marx: como abranger a especificidade histórica, bem como a ação humana, enquanto se reconhece dentro delas a lógica dos modos de produção” (WOOD, 2015, p. 58-59).

entre validade e facticidade interna ao direito positivo, isto é, como a tensão entre o *princípio do direito* e o *postulado racional-prático da propriedade*<sup>28</sup>. É que, na filosofia do direito kantiana, a propriedade privada não se deixa reconciliar, nem clara nem facilmente, com a igualdade inata das pessoas<sup>29</sup>, tendo em conta que ela introduz uma desigualdade entre o proprietário privado e os excluídos (todas as outras pessoas) em relação à coisa possuída por aquele, sendo que tal desigualdade deriva meramente de um ato que, em sua origem, é unilateral e arbitrário (não recíproco, não consentido legislativamente), um ato do proprietário privado. Assim, se o princípio do direito requer que todas as pessoas sejam igualmente livres de acordo com leis coercitivas gerais, o postulado racional-prático da propriedade requer que todas as pessoas se curvem, por assim dizer, perante a apropriação factual, isolada, permanente e até remota das coisas, apropriação que, porém, não deixa espaço para a concordância racional das pessoas afetadas pela proibição de se apossarem, mesmo que temporária e urgentemente, das coisas arrebatadas pela apropriação individual. Se o princípio do direito implica a igualdade formal de todas as pessoas, no sentido de que nenhuma seja unilateralmente prostrada ante o arbítrio de outrem, o postulado racional-prático da propriedade implica uma desigualdade material que pode desfavorecer tão drasticamente uns em face de outros, que pode conduzir à desigualdade política, a saber, à dependência e à subordinação dos despossuídos em relação às pessoas abastecidas de posses<sup>30</sup>.

É essa tensão (a qual, para Kant, é interna ao direito positivo) entre o direito positivo e uma economia baseada na propriedade privada que Habermas não retomou nem desenvolveu. Sem dúvida, tampouco Kant tematizou profundamente a relação entre direito positivo e economia capitalista, tendo mantido a relação entre direito positivo e propriedade privada apenas no horizonte da independência política de uma pessoa em relação a outras pessoas, não tendo descortinado, pois, os mecanismos sociais impessoais e abstratos de restrição e até destruição da autonomia política – até porque, quando Kant escreveu sobre o direito positivo e a propriedade privada, a economia capitalista ainda não se encontrava a pleno vapor, o que somente ocorreria no século seguinte, o XIX. Contudo, Habermas não se bateu com Kant nesse ponto para levar adiante a teorização crítica do direito numa sociedade capitalista.

---

28 O princípio universal do direito diz: “É *justa* toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal” (KANT, 2014, p. 35). Já o postulado jurídico da razão prática, do ponto de vista subjetivo, diz positivamente: “É possível ter como meu qualquer objeto externo de meu arbítrio”; e, do ponto de vista universal, diz negativamente: “uma máxima de acordo com a qual, caso se tornasse lei, um objeto do arbítrio teria de tornar-se *em si* (objetivamente) *sem dono* (*res nullius*) é contrária ao direito” (KANT, 2014, p. 52). O postulado jurídico da razão prática equivale, então, a “uma lei permissiva (*lex permissiva*) da razão prática que nos confere uma autorização que não poderíamos derivar de meros conceitos do direito em geral; a saber, a autorização de impor a todos os outros uma obrigação, que eles não teriam sem isso, de se absterem do uso de certos objetos de nosso arbítrio, porque nos apossamos deles primeiro” (KANT, 2014, p. 53).

29 A igualdade inata é “a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que podem também ser obrigados reciprocamente” (KANT, 2014, p. 43).

30 “Em suma, em um sistema de direitos inatos, todos são livres e iguais. Na posse física [no estado de natureza], a posse é recíproca e provisória. Porém, quando o sistema se expande para albergar o exercício da liberdade sobre coisas mesmo não estando sob a posse física do agente, o que Kant chama de posse sem detenção, tal igualdade é ferida, pois [aquela expansão] impõe unilateralmente uma obrigação sobre os demais que é incompatível com a liberdade deles, pois a pessoa passa a obedecer não mais à lei que ela se dá, mas ao ato unilateral do outro ao apropriar-se de algo. O ato de posse inteligível invade a liberdade do outro (sua liberdade de usar aquilo de que ele poderia apossar-se fisicamente, inclusive para efeitos de sobrevivência). Tal ato fere o princípio universal do direito” (DUTRA, 2005b, p. 75-76).



É certo que, assim como em *Teoria da ação comunicativa*, Habermas, em *Facticidade e validade*, compreende o direito como um meio ambivalente<sup>31</sup> de integração da sociedade moderna. É certo que, em ambas as obras, mas principalmente na primeira, Habermas não negligenciou a investigação da relação entre o direito positivo e o subsistema econômico. Não obstante, particularmente no que diz respeito à análise da forma-direito na obra de 1992, ele deixou de lado a clarificação de como a forma-direito conecta-se com as relações estruturantes (apropriação privada dos meios sociais de produção, trabalho individual assalariado), com as formas interacionais (troca, mercadoria, contrato), com os mecanismos integradores (dinheiro, mercado, divisão do trabalho social) e com as pré-condições sociais fundamentais (trabalho feminilizado de reprodução social, expropriação e subjugação racializadoras, poderes políticos estáveis e legítimos, natureza predatoriamente usada) da economia capitalista<sup>32</sup>.

Restaram sem resposta, então, perguntas importantes para uma teoria crítica do direito, tais como: Tendo em conta que o sistema dos direitos racionalmente reconstruído por Habermas guarda uma relação flagrante com os capítulos das constituições contemporâneas (trata-se, sobretudo, daquelas que se estabeleceram depois de 1945) referentes a direitos fundamentais<sup>33</sup>, tendo em conta, pois, que esse sistema dos direitos é altamente plausível de um ponto de vista empírico, em que consiste a relação que ele mantém com a economia capitalista, largamente preponderante contemporaneamente? Se tal sistema dos direitos foi articulado numa análise baseada prevalentemente na diferenciação/complementação funcional entre direito e moral, sem que a relação funcional entre o direito positivo e o subsistema econômico entre na análise expressa e detalhadamente, não há algo mais a explicitar sobre o referido sistema dos direitos que sua importância para a assecuração político-jurídica da autonomia das pessoas? Os direitos fundamentais realmente podem servir para uma domesticação jurídica da economia capitalista numa sociedade na qual tal economia já se fixara, encontra-se avançada e aparece como uma segunda natureza, por assim dizer? Uma teoria social que abandona expressamente a economia política (como o faz a teoria social habermasiana) é suficiente para elucidar a relação entre direito positivo e economia capitalista, relação que fora simplificada, de certo modo, na crítica marxiana da economia política, relação que, ao que tudo indica, é muito complexa e intrincada?

Além disso, com os quatro comentários antecedentes acerca da centralidade da forma-direito na teoria crítica do direito que Habermas fornece em 1992, fica patente que falta a tal teoria uma análise mais detalhada da forma social historicamente específica que é o direito subjetivo<sup>34</sup>. Dito com palavras precisas: falta-lhe uma análise que proporcionasse uma resposta a uma questão que aparece como incontornável para uma

---

31 “Para Habermas, o direito se apresenta como um *medium* de integração ligado não apenas às fontes próprias do agir comunicativo, mas também às fontes sistêmicas da economia e do poder administrativo. De um lado, pois, o direito se mantém ligado às fontes de integração comunicativa pelos processos de formação democrática da vontade; de outro, as instituições do direito privado e do direito público possibilitam o estabelecimento de mercados e a organização de um poder do Estado [...]. Segundo Habermas, essa ambivalência do direito permite a ele exercer funções em face de toda a sociedade. Entretanto, o autor não deixa de ressaltar que o direito tem também um caráter extremamente ‘ambíguo’: de um lado, abre canais para que os imperativos provenientes de interações comunicativas alcancem os subsistemas econômico e burocrático com a pretensão de seu direcionamento legítimo; de outro, os subsistemas podem servir-se da força legitimadora da forma jurídica a fim de disfarçar uma imposição meramente factual do poder administrativo e do poder econômico” (SILVA, MELO, 2012, p. 139-140).

32 Em todo caso, há, em Habermas, uma ampla, densa e complexa crítica do capitalismo. A esse respeito, Rodrigues (2021).

33 O próprio Habermas observa que “os parágrafos das constituições históricas referentes aos direitos fundamentais podem ser compreendidos como modos contextuais de ler o *mesmo* sistema dos direitos” (HABERMAS, 1994, p. 162).

34 “Direito subjetivo” no sentido da doutrina jurídica, não no sentido principal que Habermas lhe dá em sua apresentação do sistema dos direitos – isto é, não no sentido de direito que assegura uma liberdade subjetiva que diz respeito à autonomia privada dos cidadãos. Em todo caso, o próprio Habermas frisa que todos os direitos fundamentais são direitos subjetivos. Ele diz, por exemplo, com relação aos direitos fundamentais diretamente relacionados à autonomia pública dos cidadãos: “os direitos fundamentais políticos também assumem a forma de direitos subjetivos públicos e, por isso, podem ser interpretados como liberdades de ação subjetivas. Nas ordens jurídicas modernas, cabe aos cidadãos decidir livremente como pretendem usar seus direitos de comunicação e de participação” (HABERMAS, 2018c, p. 440).

teoria crítica do direito que, por um lado, defende a necessidade de *levar a sério o aspecto propriamente institucional do direito moderno* e, por outro, sustenta que o encontro entre o princípio do discurso e a forma-direito (em suma, a configuração democrático-deliberativa da própria forma-direito) desemboca num *sistema dos direitos fundamentais que asseguram as autonomias privada e pública dos cidadãos*. Essa questão (na verdade, uma constelação de questões) é a seguinte: Em que consiste o direito subjetivo enquanto forma social característica da modernidade? Onde, nessa forma social, reside precisamente seu suposto potencial emancipatório, isto é, seu suposto teor democrático? Há, nessa forma social, algum componente intrínseco que bloqueie ou mesmo inverta seu suposto cerne democrático?<sup>35</sup> Em que medida a carência congênita e constitutiva que os direitos subjetivos têm de serem concretamente interpretados, disputados e até judicialmente “tutelados” para ganharem densidade e precisão em termos de conteúdo e para serem resgatados de suas recorrentes colisões entre si não neutraliza ou mesmo transforma em seu contrário o suposto núcleo democrático de tais direitos?<sup>36</sup> Essa constelação de questões pode ser resumida assim: Em que medida o direito subjetivo enquanto forma social é uma mediação jurídica da convivência dos cidadãos que faça jus ao princípio democrático?

Não responder a isso é contraditório com o objetivo de levar a sério a institucionalidade jurídica, pois equivaleria a pressupor que nada há de institucionalmente opaco ou resistente na forma social que é o direito subjetivo, pressupor que essa forma social não implicaria qualquer significativa refração institucional do princípio democrático. Ademais, não responder àquela constelação de questões é contraditório com o objetivo de encontrar na forma social do direito subjetivo uma assecuração confiável, por assim dizer, das autonomias privada e pública dos cidadãos: não basta que o direito subjetivo seja externamente assegurado dessas autonomias, é necessário que ele as assegure também internamente, sendo ele mesmo consistente com elas. É necessário que a forma-direito enquanto forma social especificamente jurídica seja demonstrada como relativamente adequada para possibilitar institucionalmente a realização sistemática das autonomias privada e pública consideradas como cooriginárias.

O fulcro dessa problemática consiste em que não é bastante que Habermas adote, de modo coerente com seu paradigma procedimentalista do direito, um conceito intersubjetivista de direito subjetivo<sup>37</sup>. Esse conceito de direito subjetivo como relação entre pessoas de direito igualmente livres é próprio da teoria social. Por isso, ele tem, decerto, a vantagem de ligar-se estreitamente a um conceito de sociedade desenvolvido de modo sistemático. Em todo o caso, o caráter teórico-social do conceito habermasiano de direito subjetivo não afasta a necessidade de aprofundar a análise crítica, ou seja, de desdobrá-la no âmbito próprio da doutrina jurídica: e isso a fim de elucidar como a forma do direito subjetivo enquanto forma especificamente jurídica, constituída por (com os recursos de) e no interior de um ordenamento jurídico como sistema normativo societalmente específico, seria capaz de assegurar as autonomias privada

---

35 O próprio Habermas, aliás, aponta a existência de uma tensão entre as liberdades comunicativas e a forma do direito subjetivo (forma na qual as liberdades comunicativas são constitucionalmente institucionalizadas): Habermas sublinha a “circunstância, paradoxal à primeira vista, de que os direitos fundamentais políticos devem institucionalizar o uso público das liberdades comunicativas *na forma* de direitos subjetivos. O código do direito não deixa outra escolha” (HABERMAS, 1994, p. 164). Os direitos subjetivos, porém, “asseguram liberdades que funcionam, de imediato, como capas protetoras para a busca autônoma dos planos de vida *individuais*” (HABERMAS, 2018c, p. 452).

36 Robert Alexy, autor, assim como Habermas, de uma teoria discursiva do direito, é crítico do tratamento habermasiano tanto da tensão entre direitos fundamentais e democracia como do problema das colisões entre direitos fundamentais: ver, a esse respeito, Alexy (1994). Como Habermas poderia reagir às objeções doutrinário-jurídicas de Alexy?

37 Habermas se posiciona contra a “interpretação individualista possessiva dos ‘direitos’, que predominou por longo tempo”, adotando, antes, “um conceito intersubjetivo do direito”, conceito segundo o qual “os direitos são de natureza relacional, pois instituem ou estabelecem relações de reconhecimento simétrico. Também os direitos privados, que, em casos de conflitos, podem ser reivindicados um contra o outro, decorrem de uma ordem jurídica que exige *de todos o reconhecimento recíproco* de cada um como pessoa de direito livre e igual e, dessa forma, garante o respeito igual a cada um. Essa ordem jurídica só pode ser legítima se resultar de uma prática *comum* de autodeterminação cidadã” (HABERMAS, 2018c, p. 487).





e pública dos cidadãos. Isso implica que uma teoria crítica do direito moderno não pode limitar sua análise crítica ao âmbito geral da teoria social, mas tem também de executá-la no âmbito particular da doutrina jurídica: afinal de contas, a doutrina jurídica é a única entre as ciências que se ocupa inteiramente com a investigação do direito enquanto tal, de maneira que ela é indispensável para uma análise crítica das possibilidades efetivas da emancipação por meio do direito moderno e em meio à sociedade capitalista. Especialmente no que tange à forma-direito, a importância da doutrina jurídica para uma teoria crítica do direito moderno e da sociedade capitalista é ingente: a investigação sistemática da forma-direito é precisamente a tarefa central da doutrina jurídica.

Embora o método da reconstrução racional, aplicado ao direito moderno, vise, acima de tudo, apresentar o teor normativo emancipatório que a forma-direito logicamente adquire quando é não só democraticamente empregada, mas também democraticamente moldada, ele não supre nem suprime a necessidade de uma análise: (1) das estruturas sociais concretas em cujo quadro os direitos fundamentais são, de fato, conquistados e estabelecidos; (2) dos processos institucionais concretos através dos quais os direitos fundamentais são, de fato, formulados e realizados; (3) das condições comunicacionais concretas sob as quais os direitos fundamentais são, de fato, interpretados e reivindicados. O direito democraticamente criado é inseparável desse seu triplo contexto fático. Assim, uma teoria crítica do direito moderno não pode proceder metodologicamente senão pela interconexão dialética entre a reconstrução racional do potencial emancipatório do direito democraticamente criado e uma análise da facticidade sócio-histórica na qual esse direito se encontra imerso e da qual ele não pode ser abstraído. Nessa interconexão dialética, a forma-direito constitui um elo central. Na sociedade capitalista, a forma-direito prevalente pode ser empregada e moldada de modo ambivalente, contraditório mesmo: ela pode ser empregada e moldada tanto democraticamente como, ao mesmo tempo, capitalisticamente, ou seja, de modos propícios à dominação capitalista. Assim, na democracia constitucional da sociedade capitalista, a tensão entre democracia e capitalismo perpassa e marca a própria forma-direito.

Apresentar como a forma-direito é perpassada e marcada pela tensão entre democracia e capitalismo é, pois, uma tarefa indispensável para uma teoria crítica do direito moderno, ou seja, para uma teoria crítica do direito da formação social modernamente prevalecente, a saber, a sociedade capitalista. Se ainda somos contemporâneos dos hegelianos de esquerda<sup>38</sup>, e se é a Karl Marx que a Teoria Crítica remonta<sup>39</sup>, cabe recordar que a tarefa básica de uma teorização crítica do nexo funcional entre direito e economia capitalista já havia sido assumida e iniciada por Marx, especialmente quando ele pusera em relevo, em 1852, a formulação contraditória (libertadora e, concomitantemente, repressiva) e a realização restritiva (classistamente unilateral e arbitrária) dos direitos fundamentais conferidos aos cidadãos franceses pela Constituição da Segunda República, de 1848<sup>40</sup>. De acordo com Marx, o caráter concretamente contraditório

---

38 “A permanente contemporaneidade dos jovens hegelianos alemães se baseia em que eles rompem com as pressuposições do idealismo e, apesar de se voltarem decididamente para o pensamento materialista e histórico, mantêm elementos essenciais de um conceito não empirista de razão. Porque, no curso da dessublimação do espírito absoluto, tiveram de pensar sobre a posição ambivalente do espírito objetivo, eles limpam o chão do pensamento pós-metafísico” (HABERMAS, 2019, p. 560).

39 Marx realiza “a transição da filosofia hegeliana do direito para o projeto de uma teoria crítica da sociedade”, de modo que, “a partir de então, a ‘sociedade’ é o conceito fundamental que compreende todas essas esferas [do espírito objetivo, a saber: família, sociedade civil e Estado], inclusive o Estado” (HABERMAS, 2019, p. 625).

40 “O inevitável estado-maior das liberdades de 1848, ou seja, liberdade pessoal, liberdade de imprensa, de expressão, de associação, de reunião, de ensino e religião etc., recebeu um uniforme constitucional que o tornou inviolável. Cada uma dessas liberdades foi proclamada como direito *incondicional* do *citoyen* francês, cada uma, porém, dotada da nota marginal de que seriam irrestritas enquanto não fossem limitadas pelos ‘*mesmos direitos dos outros*’ e pela *segurança pública*’, ou por ‘leis’ que visam mediar justamente essa harmonia das liberdades individuais entre si e com a segurança pública. [...] Mais tarde, essas leis orgânicas foram implementadas pelos amigos da ordem, e todas aquelas liberdades foram regulamentadas de tal modo que a burguesia, ao gozar delas, não ficasse chocada ao ver as demais classes gozarem dos mesmos direitos. Quando ela proibiu ‘aos outros’ essas liberdades ou lhes permitiu gozá-las sob condições que implicavam outras tantas armadilhas policiais, isso ocorreu sempre no interesse da ‘segurança pública’, isto é, da segurança da burguesia, como prescreve a Constituição” (MARX, 2011, p. 41-42).



e restritivo dos direitos fundamentais na experiência constitucional francesa de 1848 a 1851 era devido, em última análise, à contradição e à restrição da própria democracia, a qual se adstringia a uma democracia política e formal, não procedendo a uma democratização social e substancial. Ao invés disso, a ordem social francesa era materialmente marcada pela dominação da classe capitalista, dominação que só podia reproduzir-se ao preço da limitação da democracia a formas jurídicas e políticas estreitamente compatíveis com o conteúdo de tal dominação, ou seja, com as relações de produção capitalistas, com a dinâmica de acumulação privada sem fim de capital e com as desigualdades socioeconômicas daí decorrentes<sup>41</sup>. Como, porém, esse *insight* marxiano – o *insight* da existência de uma compatibilidade profunda entre, de um lado, as formas jurídicas e políticas que se impõem estavelmente na sociedade capitalista e, de outro, o conteúdo da dominação classista da produção e da distribuição da riqueza social – poderia ser desenvolvido hoje pela Teoria Crítica sem recair em qualquer determinismo economicista simplificador? E como tal *insight* marxiano poderia ser retomado sem obnubilar o *insight* habermasiano do entrelaçamento profundo da forma-direito com o princípio do discurso nas democracias constitucionais?

### Referências bibliográficas

ALEXY, Robert. 1994. Basic rights and democracy in Jürgen Habermas's procedural paradigm of the law. *Ratio Juris*, v. 7, n. 2, p. 227-238.

\_\_\_\_\_. 2011. *Conceito e validade do direito*. Tradução de Gercélia Batista de Oliveira Mendes. São Paulo: WMF Martins Fontes.

DUTRA, Delamar José Volpato. 2005a. A teoria discursiva do direito. In: \_\_\_\_\_. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 189-240.

\_\_\_\_\_. 2005b. Propriedade e ajuda aos pobres na doutrina do direito de Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José N. (orgs.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 71-97.

FINLAYSON, James Gordon. 2019. *The Habermas-Rawls debate*. New York: Columbia University Press.

HABERMAS, Jürgen. 1982a. *Theorie des kommunikativen Handelns*. B. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1982b. *Theorie des kommunikativen Handelns*. B. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1988. Law and morality. Translated by Kenneth Baynes. In: MCMURRIN, Sterling M. (ed.). *The Tanner lectures on human values*. v. 8. Salt Lake City: University of Utah Press, p. 217- 279.

\_\_\_\_\_. 1994. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>41</sup> Habermas, certamente, não ignora nem repele essa crítica marxiana: “O direito moderno deve garantir uma igual distribuição de *direitos subjetivos* para todos. Tais liberdades funcionam como um cinturão protetivo para a busca, empreendida por cada pessoa, de suas próprias preferências e orientações axiológicas e, assim, se ajustam ao padrão da tomada descentralizada de decisão (padrão que é especialmente necessário para sociedades de mercado)” (HABERMAS, 1999, p. 937-938).

- \_\_\_\_\_. 1998. *Die postnationale Konstellation: politische Essays*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Between facts and norms: an author's reflections*. *Denver Law Review*, v. 76, n. 4, p. 937-942.
- \_\_\_\_\_. 2005. Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism. Translated by Jeffrey Flynn. *The Journal of Political Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 1-28.
- \_\_\_\_\_. 2014. Palavras-chave para uma teoria discursiva do direito e do Estado democrático de direito. In: \_\_\_\_\_. *Na esteira da tecnocracia: pequenos escritos políticos XII*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, p. 97-115.
- \_\_\_\_\_. 2018a. Reconciliação pelo uso público da razão. In: \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, p. 107-145.
- \_\_\_\_\_. 2018b. “Razoável” versus “verdadeiro”, ou a moral das imagens de mundo. In: \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, p. 147-189.
- \_\_\_\_\_. 2018c. Réplica às contribuições no Simpósio da Cardozo Law School. In: \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, p. 437-556.
- \_\_\_\_\_. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. B. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, Immanuel. 2014. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes.
- KEINERT, Maurício Cardoso; HULSHOF, Monique; MELO, Rúrion Soares. Diferenciação e complementaridade entre direito e moral. 2008. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, p. 73-90.
- KELSEN, Hans. 2015. *Teoria pura do direito*. 8. ed. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- MARX, Karl. 2011. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo.
- PINZANI, Alessandro. 2001. A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. *Veritas*, v. 46, n. 1, p. 19-28.
- RAWLS, John. 1995. Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, p. 132-180.
- REPA, Luiz. 2008. Direito e teoria da ação comunicativa. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, p. 55-71.
- \_\_\_\_\_. 2010. A teoria reconstrutiva do direito. Notas sobre a gênese lógica do sistema dos direitos fundamentais em Habermas. *Dois Pontos*, v. 7, n. 2, p. 141-156.
- \_\_\_\_\_. 2021. *Reconstrução e emancipação: método e política em Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unesp.



RODRIGUES, Ivan. 2021. *A crítica do capitalismo de Jürgen Habermas: história, sistematização, crítica e uma proposta de reconstrução*. Florianópolis, 422 p. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina.

SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. 2012. Crítica e reconstrução em *Direito e Democracia*. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). *Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana*. Campinas: Papirus, p. 135-167.

THOMPSON, Edward Palmer. 1978. Eighteenth-century English society: class struggle without class? *Social History*, v. 3, n. 2, p. 133-165.

WERLE, Denilson L.; SOARES, Mauro V. 2008. Política e direito: a questão da legitimidade do poder político no Estado democrático de direito. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo (orgs.). *Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, p. 117-145.

WOOD, Ellen Meiksins. 2015. Repensar a base e a superestrutura. In: \_\_\_\_\_. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, p. 51-72.

## Reconstrução para além do Estado constitucional: apontamentos sobre as interlocuções críticas de Axel Honneth com *Facticidade e Validade*

Reconstruction beyond the Constitutional State: notes on the critical interlocutions of Axel Honneth with *Between Facts and Norms*

Felipe Chierogato Gretschischkin<sup>1</sup>

Ricardo Juozepavicius Gonçalves<sup>2</sup>

**Resumo:** O presente trabalho apresenta aspectos da recepção e da influência da obra *Facticidade e Validade* de Jürgen Habermas em determinados momentos da produção de Axel Honneth. Argumenta-se que, por mais que Honneth não deixe explícito em seus escritos posteriores à publicação do livro de Habermas, o autor mantém uma interlocução crítica com essa obra habermasiana em *O direito da liberdade*. Busca-se identificar as consequências destas proximidades e afastamentos de Honneth em relação a esse marco teórico e os próprios caminhos que a teoria crítica tomou em relação ao direito, bem como as possibilidades teóricas da perspectiva honnethiana sobre o tema.

**Palavras-chave:** Axel Honneth; Jürgen Habermas; Facticidade e validade; direito; justiça.

**Abstract:** This paper presents aspects of the reception and influence of Jürgen Habermas's *Between Facts and Norms* in certain moments of Axel Honneth's production. We argue that, although Honneth does not make explicit in his writings after the publication of Habermas's book, the author maintains a critical interlocution with it in *Freedom's Right*. We seek to identify the consequences of these proximities and distances of Honneth in relation to this theoretical framework and the paths that critical theory has taken in relation to the field of law, as well as the theoretical possibilities of Honneth's perspective on this theme.

**Keywords:** Axel Honneth; Jürgen Habermas; Between Facts and Norms; law; justice.

---

<sup>1</sup> Doutorando e mestre em Ciência Política pela FFLCH-USP, bolsista da Capes (processo 88887.608353/2021-00). E-mail: felipe.gretschischkin@gmail.com

<sup>2</sup> Doutorando e mestre em Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da USP, bolsista da Fapesp (processo nº2018/00924-1). E-mail: ricardojg90@gmail.com.

## Introdução

O objetivo deste trabalho é investigar a recepção e o diálogo que Axel Honneth promove com a obra *Facticidade e Validade* em seu livro *O direito da liberdade*. Esse percurso é marcado pelas críticas que Honneth dirige às produções de Habermas, visando superar seus entraves e limitações. Ao mesmo tempo, Honneth nunca negou que sua vinculação à corrente da teoria crítica social é muito mais próxima a Habermas do que aos autores de primeira geração, como Adorno e Horkheimer – não aderindo às concepções habermasianas para produzir a partir delas, mas sim tentando radicalizar as proposições do autor, em uma atitude análoga àquela dos hegelianos de esquerda com Hegel (HONNETH e BOLTANSKI, 2013).

Diante dessa proximidade reconhecida, seria natural a existência de debates e posicionamentos de Honneth com uma das obras mais relevantes de Habermas, contudo isso não ocorre de forma direta. Após a publicação de *Facticidade e Validade* em 1992, Honneth permanece sustentando sua interpretação dos limites da teoria habermasiana com fundamento nos elementos expostos anteriormente em *Teoria da Ação Comunicativa* (HONNETH e BOLTANSKI, 2013), não concedendo um lugar de destaque às reflexões habermasianas sobre o direito, o Estado constitucional e os critérios de justiça na modernidade.

Neste texto apresentamos uma interpretação diferente das influências que *Facticidade e Validade* exercem no percurso crítico e no desenvolvimento de determinados temas por Honneth que vão resultar na publicação do livro *O direito da liberdade*, em 2011. Assim, buscamos indicar que a recepção da obra por Honneth é, ao mesmo tempo, significativa e ambivalente, isto é, apropria-se de temas e perspectivas teóricas criticamente, mesmo quando o faz sem admitir expressamente.

Para apresentar este argumento, primeiro, estruturamos algumas críticas de Honneth ao modelo proposto em *Teoria da Ação Comunicativa*, buscando mostrar quais aspectos Honneth considera problemáticos, para posteriormente identificar como essas considerações influenciam a sua recepção de *Facticidade e Validade* (1). Após, apresentamos um breve resumo da importância que o campo do direito recebe na obra de Habermas e o paradigma procedimental particular que é delineado por ele (2). Em seguida, estruturamos um conjunto de críticas que Honneth endereça à *Facticidade e Validade* derivados principalmente de seu posicionamento crítico às vertentes do que denomina como procedimentalismo contemporâneo (3). Na última seção, passamos a análise dos argumentos centrais da obra *O Direito da Liberdade* que desenvolvem os elementos anteriores, nos quais é possível identificar tanto em uma chave metodológica, quanto em uma chave temática sobre o direito e a centralidade do paradigma do Estado constitucional, as influências das reflexões habermasianas em *Facticidade e Validade* (4.1). Por fim, discutimos a função do direito na obra de Honneth, tema que foi debatido junto ao teórico político Willian Scheuerman, indicando as diferentes perspectivas que Honneth e Habermas possuem em relação tanto à reconstrução e aos aspectos temáticos de suas obras que se deve aos diferentes pesos que os autores concedem às estruturas proporcionadas pela configuração do Estado constitucional (4.2).

### 1. O percurso crítico de Honneth: origens da crítica da *Teoria da Ação Comunicativa*

O início do percurso crítico de Axel Honneth se dá a partir de análises que desenvolve sobre os modelos das teorias críticas sociais de Adorno, Horkheimer, Foucault e Habermas, explicitando os potenciais e bloqueios que observa em suas concepções e indicando elementos que considera fundamentais para um modelo de teoria crítica social que leve em conta as relações de poder no capitalismo contemporâneo (HONNETH, 1989; TEIXEIRA, 2016, p. 33). Honneth desenvolve um projeto de crítica social que coloque as relações intersubjetivas e o domínio do social em destaque para responder os déficits nas

teorias que analisa.<sup>3</sup> Para ele, produzir teoria crítica significa, primeiro, enfrentar a tarefa de providenciar um novo acesso teórico para aqueles domínios sociais em que os padrões para a crítica estão ancorados pré-cientificamente, considerando que um de seus problemas teóricos centrais é a questão de como uma análise social deve ser traçada, possibilitando compreender tanto a estrutura da dominação quanto os recursos sociais para a sua superação prática (HONNETH, 1989, p. 381).

A própria teoria crítica, de acordo com Honneth, pode ser entendida como um desenvolvimento progressivo de variados estágios de reflexão, em que cada autor vinculado a essa tradição levaria adiante o projeto original de Horkheimer em alguma perspectiva (HONNETH, 2017, p. 917).<sup>4</sup> No seu caso, a especificidade de sua contribuição tem início a partir da evidência dos déficits sociológico e normativo e suas consequências teóricas limitadoras no pensamento de Habermas, principalmente após a publicação da *Teoria da Ação Comunicativa* (HABERMAS, 1987).

A despeito de considerar a teoria comunicativa habermasiana um importante impulso para a continuidade da própria teoria crítica, Honneth busca radicalizar elementos que considera que não foram devidamente aproveitados por Habermas e que deixaram de lado aspectos do campo social fundamentais para uma compreensão adequada do desenvolvimento das sociedades capitalistas. De acordo com Honneth, ele também não foi capaz de atenuar o déficit sociológico que acompanha a teoria crítica desde o seu início. Honneth observa que Habermas, ao partir de uma teoria social de base dualista,<sup>5</sup> distinguindo duas esferas sociais, em que a esfera do sistema é funcionalmente coordenada e que é apenas o mundo da vida que depende da intenção dos atores sociais. Tal divisão teria deixado de lado as dinâmicas normativas e intersubjetivas dos “processos sociais de desenvolvimento”, bem como as origens das “patologias sociais” (HONNETH, 1989, p. 308). Assim, Honneth diagnostica um abismo teórico entre os dois campos do social que considera intransponível na teoria habermasiana, levando à impossibilidade de que as lutas sociais possam alterar ou direcionar o funcionamento dos campos sociais contidos no sistema (HONNETH, 1989, p. 313).

O déficit sociológico, portanto, aparece com intensidade na distinção entre sistema e mundo da vida, carregada de ambiguidades e de ficções, operando de formas opostas e desacopladas, sem nenhum elemento exercendo mediação entre elas, bem como no entendimento habermasiano da intersubjetividade comunicativa, que não seria estruturado pelo conflito social. Honneth, então, posiciona-se no sentido de que a teoria comunicativa habermasiana sobre a origem das relações de poder no interior das sociedades capitalistas seria incompleta e simplificada, com o risco de a teoria habermasiana perder as vantagens advindas da abertura da crítica ao paradigma comunicativo.

---

3 A relação entre a leitura de Honneth de autores como Adorno, Horkheimer, Foucault e Habermas e as influências para o desenvolvimento do seu próprio modelo já foi exaustivamente debatida na literatura. Como o objetivo deste texto será a recepção de *Facticidade e Validade* na obra de Honneth, nos limitamos a indicar uma literatura de comentadores que trata destas e de outras questões Cf. DERANTY, 2009; PETHERBRIDGE, 2013; ZURN, 2015; BRESSIANI, 2015; TEIXEIRA, 2016.

4 Sobre sua concepção de teoria crítica em uma perspectiva histórica, ver HONNETH, 1999; para uma análise voltada às tarefas e interesses da teoria crítica no presente e futuro, ver HONNETH, 2017.

5 Distinção dualista em que o sistema corresponde ao domínio da vida social em que ocorre a “reprodução material da sociedade”, que exige atividades racionais estratégicas e instrumentais pautadas na coordenação dos indivíduos para atingir determinada finalidade calculada. Já o mundo da vida é o espaço informal orientado pelas atividades racionais comunicativas, ou seja, o âmbito da vida social no qual se desenvolvem formas de interação baseadas no entendimento comunicativo, que se reproduz baseado em significados universais atribuídos previamente aos falantes.



Com o propósito de diminuir a influência do paradigma sistêmico na teoria crítica, evidenciado por suas críticas à teoria comunicativa habermasiana, em *Luta por Reconhecimento* (HONNETH, 2003), publicado em 1992, Honneth inicia um modelo de teoria crítica da sociedade centrada em relações intersubjetivas e no conceito de reconhecimento. A proposta da teoria social honnethiana no início dos anos noventa será desenvolver um modelo crítico que seja capaz de explicar a motivação moral dos agentes sociais, centrada nos processos de construção social da identidade individual e coletiva, bem como nos processos de lutas morais que as constituem, explicitadas como uma luta por reconhecimento. Isto é, seria preciso encontrar uma tendência mais forte à emancipação, demonstrando que as lutas sociais se desenvolvem na medida em que os indivíduos ou grupos sociais são lesados nas suas expectativas morais de reconhecimento, sendo que a estrutura da atividade comunicativa se forma sobre um alicerce normativo constituído por elas.

## **2 Facticidade e Validade: a importância do direito e o paradigma procedimental**

Também em 1992, Habermas publica *Facticidade e Validade*. O livro contém um modelo normativo original sobre o Estado democrático de direito, ao mesmo tempo em que constrói um diagnóstico de seus potenciais e limitações. A recepção desta obra no pensamento de Honneth nos anos 90 e 2000 exerce influência na inclinação do autor à filosofia política e aos estudos ligados às teorias da justiça. No entanto, ao menos publicamente, Honneth não revê suas posições frente à teoria habermasiana com o lançamento de *Facticidade e Validade*.<sup>6</sup> Dessa forma, para investigarmos a recepção honnethiana da obra de Habermas, é necessário apresentar os aspectos do livro que, posteriormente, serão objetos de um diálogo crítico por parte de Honneth. Levando em consideração o fato deste ler as proposições de Habermas a respeito do direito e da democracia como uma continuação do projeto da *Teoria da Ação Comunicativa* (HONNETH, 2021, p. 5-6), a presente reconstrução envolve a apresentação de dois aspectos que julgamos que serão absorvidos por Honneth, um de forma negativa, e outro de forma positiva. O primeiro é a centralidade do direito no projeto da teoria da ação comunicativa e o segundo, o caráter reconstutivo das práticas sociais como fundamento para uma teoria da justiça ancorada em uma análise social. Argumentamos, portanto, que o autor negará o primeiro aspecto de *Facticidade e Validade*, mas utilizará e adaptará o procedimento reconstutivo, tanto para reivindicar, quanto para negar o modelo habermasiano.<sup>7</sup>

No primeiro capítulo de *Facticidade e Validade*, Habermas argumenta que o seu interesse na teoria do direito advém de uma problemática da teoria social (HABERMAS, 2020, p. 40). No caso, a teoria da ação comunicativa estaria amparada em um solo frágil para poder explicar satisfatoriamente a reprodução social. O aumento da complexidade das sociedades modernas, com a sua consequente pluralização de formas de vida, faz com que a existência de consensos capazes de estabilizar as ordens sociais diminuam drasticamente. O questionamento de Habermas, é, portanto, “de que maneira mundos da vida desencantados, internamente diferenciados e em si mesmos plurais podem ser socialmente integrados se, simultaneamente, cresce o risco de dissenso em âmbitos de ação desonerados das autoridades sagradas e desvinculados de instituições fortes?” (HABERMAS, 2020, p. 61).

---

<sup>6</sup> Esse posicionamento fica claro em uma entrevista de Honneth junto a Luc Boltanski e Robin Celikates em 2008, no qual ele apresenta uma concepção da teoria habermasiana ainda muito próxima aquela exposta em *Crítica do Poder*, isto é, voltada para *Teoria da Ação Comunicativa* (HONNETH e BOLTANSKI, 2013).

<sup>7</sup> Nesse sentido, não se trata de pensar que há apenas uma noção de reconstrução tanto em Habermas, quanto em Honneth. Há uma pluralidade de sentidos do termo reconstrução em ambos os autores, que não poderão ser trabalhados à exaustão nesse artigo. Para verificar tal aspecto em Habermas, cf. REPA (2008, 2021); NOBRE e REPA (2012).



O direito moderno se apresenta como uma possibilidade de resposta para esse questionamento por ser capaz de prover um sistema de liberdades de ação combinado à coerção estatal promovida pelo seu caráter objetivo. Isso significa compreender o direito como sistema social “alimentado” por uma solidariedade que advém da figura dos cidadãos e cidadãs de um Estado democrático. Há no próprio direito uma tensão entre facticidade e validade, “mais precisamente na relação entre a coerção jurídica que garante um nível médio de aceitação de regras, e a ideia de autolegislação – ou a suposição da autonomia política dos cidadãos unidos – que é a única capaz de resgatar a pretensão de legitimidade das próprias regras, ou seja, torná-las racionalmente aceitáveis” (HABERMAS, 2020, p. 75).

O direito assume a função de ancorar as diversas ordens sociais do mundo da vida por meio da ação comunicativa, estando presente tanto em modos de integração social baseado em valores, normas e processos de entendimento, quanto no âmbito de modelos de integração sistêmica como o mercado capitalista e a administração burocrática. Dessa forma, o direito possui um local privilegiado na teoria da ação comunicativa em razão da tensão entre o seu idealismo que dá a legitimidade à sua capacidade coercitiva, e um certo “materialismo” (HABERMAS, 2020, p. 77) que é capaz de emprestar ares de legitimidade a um poder ilegítimo.

Portanto, no decorrer do livro, essa tensão, segundo Melo e Silva, “tem de ser reconstruída, porque guarda possibilidades de uma democratização radical da vida social, quer dizer, de uma submissão constante das instituições existentes à crítica e à transformação reflexiva” (MELO e SILVA, 2012, p. 135). De acordo com eles, a reconstrução dessa tensão entre facticidade e validade significa colocar o Estado democrático de direito à prova dos processos democráticos, em uma tentativa de despi-lo de seu caráter dogmático e da possibilidade de crítica de suas instituições basilares.

Para Habermas, o direito é duplamente entendido tanto quanto um “sistema de saber” quanto como “sistema de ação” (HABERMAS, 2020, p. 124). Isso significa compreendê-lo tanto como “texto de proposições e interpretações normativas” quanto como uma instituição, definida como um complexo regulador de ações. A partir de tal definição, o “direito” é entendido como um elemento pertencente aos componentes sociais do mundo da vida (HABERMAS, 2020, p. 125). Tal conceito amplo de direito permite a Habermas efetuar uma reconstrução interna e outra externa de seu objeto (MELO e SILVA, 2012, p. 140-141). Como explicam Melo e Silva, a primeira reconstrução opera no âmbito da autocompreensão das ordens jurídicas modernas (HABERMAS, 2020, p. 127), enquanto a segunda contrasta essa autocompreensão “com disciplinas empíricas que alojam o direito no interior dos processos políticos mais amplos, revelando uma tensão juridicamente mediada entre o poder comunicativo gerado socialmente e os imperativos sistêmicos das burocracias estatais” (MELO e SILVA, 2012, p. 142). Assim, a primeira reconstrução trata das elaborações de discursos teóricos a respeito do “funcionamento das instituições jurídicas realizadas por disciplinas e campos investigativos endógenos”, com o intuito de “reelaborar a leitura dos princípios que orientam o funcionamento do Estado democrático de direito em suas funções de criação e aplicação normativa” (MELO e SILVA, 2012, p. 143).

O resultado dessa reconstrução interna é a afirmação de que o direito não é capaz de se justificar no mero funcionamento cotidiano das instituições jurídicas formais. Um exemplo claro dessa perspectiva é a maneira como se interpreta o princípio da separação de poderes e a legitimidade das leis. Se, para Habermas, o direito for pensado como uma “fonte normativa de legitimação e não simplesmente um meio factual de organização da dominação, o poder administrativo precisa permanecer vinculado ao poder produzido comunicativamente” (HABERMAS, 2020, p. 246), a separação de poderes poderia ser considerado um arranjo institucional adequado para a preservação desse aspecto normativo, mas nos discursos jurídicos tradicionais pensa-se a legitimidade das leis apenas a partir de sua forma gramatical, e não pela via de seu procedimento democrático (HABERMAS, 2020, p. 248).

Nesse tipo de argumentação é possível perceber como a reconstrução interna aponta os limites para uma justificação normativa que prescindia de uma análise das fontes de legitimidade do direito. Torna-se necessário o uso de uma reconstrução externa, que aponte para “a compreensão dos processos políticos reais, procurando reconstruir a tensão entre demandas sociais geradas deliberativamente e os modos rotineiros de funcionamento do sistema político” (MELO e SILVA, 2012, p. 151).

A reconstrução externa, por sua vez, possui o objetivo de demonstrar como teorias políticas que abordam a relação entre direito e democracia possuem seus próprios limites explicativos e normativos. Contra os realistas, Habermas aponta a dificuldade de tais teóricos em entender a possibilidade de que haja uma inversão do fluxo de poder com o objetivo de a esfera pública afetar as instituições formais, já contra teorias idealistas, o autor critica a ausência de uma dimensão sistêmica nesse processo (MELO e SILVA, 2012, p. 151).

Para Habermas, o resultado de suas análises é a possibilidade de crítica dos paradigmas do direito de origem liberal, quanto do Estado-social. Para o autor, ambos os casos perdem de vista “a conexão interna entre autonomia privada e autonomia *cidadã* – e, com isso, o sentido democrático da auto-organização de uma comunidade jurídica” (HABERMAS, 2020, p. 215). O intuito do autor é recuperar a possibilidade dessa conexão por meio do que denomina como o “paradigma procedimental do direito”, que exige “que as instituições jurídicas se mantenham reflexivamente abertas às novas percepções da realidade social geradas nos processos deliberativos de formação da consciência e da vontade” (MELO e SILVA, 2012, p. 157).

Ao contrário dos paradigmas concorrentes, o paradigma procedimental não busca suplantiar e implementar formas de vida e processos de comunicação específicos, mas sim proteger “antes de tudo, as condições procedimentais do processo democrático” (HABERMAS, 2020, p. 555). Isso significa privilegiar os “fluxos comunicativos e influência pública que emergem da sociedade civil e do espaço público político, os quais são transformados em poder comunicativo via procedimentos democráticos (HABERMAS, 2020, p. 558). Para o autor, não se trata de um procedimentalismo “vazio”, pois se ancora na sociedade civil e na esfera pública política, elementos capazes de propor pontos de referências na realidade para o caráter procedimental de seu modelo.

Nesse sentido, *Facticidade e Validade* é um livro que, ao ser publicado, exigiu um longo período de reflexão para as críticas de Axel Honneth à teoria habermasiana. Conforme apontam Melo e Silva, Honneth, em *O direito da liberdade*, passou a ter “seu projeto de pesquisa tão alinhado aos traços mais fundamentais de um modelo anteriormente combatido” (MELO e SILVA, 2012, p. 167). Dessa forma, no que segue, apresentaremos uma discussão de tal alinhamento e de suas perspectivas críticas.

### **Honneth e a crítica do paradigma procedimental**

Antes de adentrarmos no projeto teórico de *O direito da liberdade*, é possível apontar como relevantes para o tema aqui discutido algumas considerações teóricas de Honneth acerca da teoria e filosofia política contemporânea. Em texto direcionado especificamente ao campo (HONNETH, 2010), o autor apresenta algumas características de uma vertente de pensamento na teoria e filosofia política que o autor denomina como procedimentalismo.<sup>8</sup> Segundo o autor, o procedimentalismo pode ser criticado por ser incapaz de conectar os princípios da justiça social com a prática política concreta. A crítica de Honneth ao paradigma procedimentalista se desenvolve ao redor de três características principais que observa nestas teorias: 1) a apresentação de um esquema procedimental básico; 2) a fixação de um ideal de justiça distributiva; e 3) uma fixação consciente no Estado como agente capaz de promover justiça social.

---

<sup>8</sup> Por procedimentalismo, o autor entende uma gama de abordagens com pontos comuns, mas não atribuíveis a um autor ou autora, ou a uma vertente de teoria especificamente considerados.



1) Nas teorias procedimentalistas, haveria determinados conceitos de autonomia e de liberdade individual que fundamentam um esquema procedimental básico. A liberdade individual, em sua concepção liberal moderna, é compreendida como a possibilidade de cada indivíduo de atingir, sem empecilhos, determinados fins subjetivamente escolhidos. Essa definição leva a uma compreensão de justiça que envolve um espaço de discricionariedade que cada cidadão ou cidadã possui para perseguir as suas preferências individuais (HONNETH, 2010, p. 54). Tal compreensão, no âmbito de uma teoria da justiça, possui como consequência a ideia de que relações sociais justas possam prescindir de nossas relações intersubjetivas, pois as definições de autonomia e de liberdade não envolvem nossas relações com os outros, mas apenas a ausência de coerções para a consecução de objetivos individuais. Como consequência, a justiça social só pode ser pensada a partir de um paradigma distributivo. A sociedade só pode ser considerada “justa” caso se assegure que cada indivíduo seja capaz de fruir de uma quantidade exata dos meios necessários para planejar sua própria vida a partir de seus objetivos específicos. Logo, a justiça possui como principal tarefa a distribuição desses bens, possibilitando a fruição da liberdade individual de cada um dos indivíduos da sociedade.

2) Segue-se dessas concepções a disputa pela justificação a respeito de quais procedimentos devem ser adotados para definir como os bens serão distribuídos. Tais teorias partem do pressuposto de que todos os membros da sociedade são, em princípio, livres e capazes de autoderminação. Dessa forma, não é papel da filosofia e da teoria apontar qual seria a forma de uma justa distribuição dos bens, mas sim o de desenhar uma situação ideal pela qual os cidadãos autônomos seriam capazes de propor conclusões justificadas acerca da melhor maneira de dividir os diversos bens em questão. De acordo com Honneth, há uma tensão interna ao procedimentalismo que consiste em pressupor determinadas condições para que uma deliberação ideal seja possível. Nesse sentido, haveria uma antecipação não intencional do resultado do procedimento para a sua própria validação, a partir do pressuposto da autonomia dos indivíduos e do alto grau de exigência normativa desses momentos deliberativos. (HONNETH, 2010, p. 57).

3) O terceiro elemento das teorias procedimentalistas seria o de uma preponderância do Estado como agente capaz de realizar a implementação de princípios de justiça social na realidade. Os motivos para tanto seriam dois: primeiramente, sob a perspectiva do liberalismo político em sentido amplo, os membros da sociedade não deveriam ser responsáveis pelas condições e implementação de justiça, dado o risco existente de isto caracterizar uma espécie de ditadura das virtudes. Em segundo lugar, trata-se da consideração de que apenas o Estado seria capaz de efetivar os meios legítimos para a distribuição de bens. O risco de uma situação como essa, segundo Honneth, é a de que uma centralização no Estado implicaria em colocar de fora do âmbito da justiça social aquilo que não se enquadra no domínio legal pelo qual o Estado é capaz de agir.

Como é possível notar, os elementos que Honneth considera estruturais às teorias procedimentalistas adotam uma concepção específica de autonomia, considerada como necessária para própria a fruição dos bens a serem distribuídos e para a própria efetivação da justiça social (HONNETH, 2010, p. 60). Para a crítica honnethiana da teoria procedimentalista, a crítica de uma noção monológica de autonomia é crucial:

*Autonomia é uma grandeza relacional, intersubjetiva, não uma conquista monológica; aquilo que auxilia a todos nós a adquirir tal autonomia possui uma outra substância do que aquilo que consiste em bem a ser distribuído; consiste em relações vivas de reconhecimento recíproco, que são justas na medida em que aprendemos a valorizar nelas e por meio delas as nossas necessidades, convicções e capacidades. (HONNETH, 2010, p. 62)*

Dessa forma, a proposta de Honneth será substituir os bens por relações de reconhecimento como o material da justiça social, superando uma linguagem da distribuição. Com essa mudança de perspectiva, o procedimentalismo e a centralidade do Estado também são colocadas em xeque. Isso porque se o material da justiça social não é mais constituído de bens a serem distribuídos, a função de um procedimento

ficção se perde. Nesse movimento, o Estado como instituição social perde centralidade. Isso porque a sua legitimidade e seu poder para atuar como o distribuidor de tais bens o colocava em uma posição principal para atuar como o distribuidor dos bens capazes de serem os “meios” da justiça social. Para Honneth, as demandas e a realização de justiça social devem ser entendidas de forma capilarizada no âmbito de diversas instituições do mundo da vida social, e não organizada verticalmente como algo que pode ser distribuído por meio de um agente específico.

Nesse sentido, Honneth resume a sua posição individual a partir de três vetores derivados da crítica ao paradigma procedimentalista: por meio da substituição do esquema distributivo pela ideia de uma inclusão de todos os sujeitos nas relações de reconhecimento recíproco, na alteração de um procedimento fictício para uma reconstrução normativa, capaz de liberar as normas morais fundamentais às relações de reconhecimento e a colocação de diversos agente se organizações não estatais em pé de igualdade com o Estado de Direito (HONNETH, 2010, p. 69).

Em sua proposta de teoria da justiça, o que diferencia as relações de reconhecimento de bens a serem distribuídos é a incapacidade de produzi-las ou de distribuí-las a partir de determinadas regras, pois tais relações são estruturas historicamente contingentes (Honneth, 2010, p. 71). De acordo com o autor, uma teoria da justiça que opera por meio de relações de reconhecimento não pode justificar os seus princípios normativos por meio da construção de um procedimento, mas sim por meio da descoberta das condições de validade nas próprias relações de comunicação:

*a teoria não ‘constrói’ mais um ponto de vista imparcial, segundo o qual os princípios de justiça podem ser fundamentados, mas os ‘reconstrói’ a partir do processo histórico das relações de reconhecimento, no qual elas são efetivas como normas de estima e consideração recíprocas. (...) Habermas justifica de forma parecida a sua abordagem de método em Facticidade e Validade. A diferença entre a minha empreitada e a dele se dá principalmente que ele gostaria de fazer como objeto de uma reconstrução normativa o desenvolvimento histórico do moderno Estado de direito, enquanto eu considero como tarefa de uma teoria da justiça realizar uma reconstrução desse tipo para toda a gama de desenvolvimentos históricos de esferas de reconhecimento institucionalizadas centrais para as sociedades modernas. Com isso tenho de lidar naturalmente com o problema de ter de afirmar, que todas essas (três) diferentes esferas constituem, cada uma, incorporações de princípios do reconhecimento, cuja realização prática em interação promovem a autonomia individual de maneira funcional-específica (HONNETH, 2010, p. 72-73).*

Dessa forma, podemos identificar que a crítica de Honneth a Habermas se dá a partir de uma apropriação crítica de *Facticidade e Validade*. O autor afirma categoricamente a sua inspiração, tanto na perspectiva do método, quanto na necessidade de se proceder reconstrutivamente para identificar as relações de reconhecimento que devem constituir, historicamente, uma abordagem a respeito da justiça. Nesse sentido, a diferença crucial da abordagem de Honneth é a de questionar se os processos relevantes para uma teoria da justiça podem ser limitados às formas públicas de participação dos cidadãos e cidadãs no processo de formação da vontade democrática. Uma teoria da justiça, para Honneth, tem de ser capaz de identificar esferas nas quais os sujeitos precisam de estima e consideração intersubjetiva para além do papel como sujeitos de direito.

Um aspecto relevante da argumentação honnethiana é o de que uma proposta baseada em uma reconstrução normativa é, ao mesmo tempo, mais confiante e mais cética do que o procedimentalismo frente a realidade histórica. Essa abordagem possuiria maior confiança por apreender em relações já estabelecidas de comunicação os princípios normativos que fundamentam demandas por justiça social. Ao mesmo tempo, caso essas condições estejam ausentes, a teoria da justiça reconstrutiva torna-se inofensiva, pois também teria de apelar para princípios construídos de forma independente das relações de reconhecimento. O ceticismo de uma teoria reconstrutiva se dá, portanto, na incapacidade de se basear em procedimentos fictícios para avaliar os potenciais democráticos de uma sociedade: esses já devem estar presentes nas relações de reconhecimento (HONNETH, 2010, p. 73).



Honneth é categórico que tal ceticismo é reforçado nos casos que ele denomina como “procedimentalismo historicamente situado”, que é a forma como ele compreende a posição de Habermas em *Facticidade e Validade* (HONNETH, 2010, p. 74). No caso, trata-se de encontrar nos procedimentos existentes de formação da vontade democrática uma relação especial de reconhecimento, na qual as cidadãs e os cidadãos conquistam a autonomia por meio da participação nas instituições democráticas. Nessa interpretação, a teoria não precisaria mais determinar princípios de justiça social, mas apenas apontar para as condições normativas sob as quais os resultados discursivos de procedimentos existentes poderiam ser justificados. Honneth é crítico dessa abordagem por acreditar que a autonomia individual demanda outras formas de reconhecimento social para além da participação nos processos de formação democrática. Há a necessidade de se expandir a efetividade dos princípios da justiça social por instituições das relações pessoais e das relações de trabalho, em pé de igualdade frente ao Estado de direito. Assim, o propósito reconstrutivo não pode apenas se basear nas esferas que circundam o direito, seja sob uma perspectiva interna, seja externa, mas deve ser ampliado por diversas esferas da vida social. Trata-se do projeto que Honneth tentará levar a cabo em *O direito da liberdade*, em clara oposição ao defendido por Habermas em *Facticidade e Validade*.

#### **4 Aspectos metodológicos e temáticos entre *Facticidade e validade* e *O direito da liberdade*: reconstrução, justiça e direito**

##### **4.1 Reconstrução normativa e teoria da justiça como análise social**

Em *O direito da liberdade*, Honneth apresenta de forma direta uma reflexão a respeito de como uma teoria da justiça pode ser feita por meio de uma análise reconstrutiva de todas as esferas sociais, sem posicionar o Estado como a arena privilegiada para estes fins. O resultado de seu trabalho é a constatação de que para se ter uma clara consciência dos requisitos futuros necessários para a realização da justiça social, devemos lembrar as lutas travadas no solo (*Boden*) normativo da modernidade, também as demandas cuja realização da promessa de liberdade institucionalizada ainda não foi atingida no decorrer do processo histórico (HONNETH, 2015a, p. 11).

Nesse sentido, Honneth critica a filosofia política contemporânea como padecendo de uma grande limitação, a saber, o seu desacoplamento de uma análise da sociedade e a consequente fixação em princípios puramente normativos (HONNETH, 2015a, p. 14). A perspectiva de Honneth é de apresentar, junto a uma crítica à filosofia política contemporânea, que haveria se fixado exageradamente apenas em princípios normativos, uma proposta específica de teoria da justiça como análise da sociedade.

Ambos os aspectos constituem as premissas que o autor defende para a sua própria abordagem. A primeira é a identificação de que a reprodução das sociedades modernas depende de orientações de ideais e valores compartilhados. Segundo o autor, há uma definição a partir “de cima” de quais medidas ou desenvolvimentos sociais são válidos “a partir de baixo”, ou seja, das trajetórias de vida individuais (HONNETH, 2015a, p. 18). No que concerne à presente discussão, esse aspecto é relevante pois permite compreender cada sociedade como uma “incorporação do espírito objetivo, porque suas instituições, práticas sociais e suas rotinas refletem as convicções normativas compartilhadas entre os participantes” (HONNETH, 2015a, p. 19-20). A segunda premissa é que as pretensões normativas de uma teoria da justiça têm de levar em consideração que os valores e ideais a serem aplicados são, ao mesmo tempo, condições de reprodução da sociedade. Trata-se de uma diferença frente às mencionadas abordagens construtivas da justiça, que o autor critica em Habermas e Rawls. Nesses dois autores, segundo Honneth, há uma congruência histórica entre princípios obtidos de forma independente do desenvolvimento histórico, e não sob uma perspectiva imanente. É nesse sentido que estrutura a definição metodológica presente em *O direito da liberdade*, isto é, a noção de reconstrução normativa, que, segundo o autor



tenta transpor de forma teórica-social as intenções normativas de uma teoria da justiça, se apropriando dos valores justificados de forma imanente diretamente a partir do caminho aberto pela preparação e ordenação do material empírico: as instituições e práticas em determinadas circunstâncias são analisadas por suas realizações normativas, e em sequência são apresentadas de acordo com seus significados para a incorporação e realização dos valores sociais legitimados. 'Reconstrução' também deve significar no contexto desse procedimento que dentre todas as rotinas e instituições sociais, apenas aquelas que podem valer como indispensáveis para a reprodução social serão escolhidas e apresentadas. E porque os objetivos da reprodução [social] devem ser determinados essencialmente pelos valores aceitos, a reconstrução 'normativa' deve significar a apresentação em sequência das rotinas e instituições de forma correspondente ao ponto de vista de quão mais forte é a sua contribuição na divisão do trabalho para a estabilização e implementação desses valores (HONNETH, 2015a, p. 23).

O objetivo de Honneth, em sua terceira premissa, é a de afastar a ideia de reconstrução normativa de uma proposição que aplique princípios normativos de maneira externa à análise da sociedade. A reconstrução normativa consiste em apresentar cada uma das esferas sociais da sociedade moderna de forma a explicitar práticas e instituições cuja constituição normativa possuem a função de realizar valores sociais. Tais condições estruturais se dão a partir da noção de eticidade, de inspiração hegeliana – formada por todas aquelas práticas e instituições que podem valer como auxiliares para a realização de valores e ideais das sociedades modernas, operando seletivamente e se separando de uma descrição das formas de vida existentes (HONNETH, 2015a, p. 26). A quarta premissa de Honneth é o fato de a reconstrução normativa oferecer um espaço para a crítica da realidade social. Nesse sentido, é válido atentar para uma correção que Honneth apresentou ao argumento exposto no livro. Em resposta a seus críticos, ele concede que poderia ter aberto um espaço maior para revoluções institucionais, mesmo tendo se mantido cético a respeito da possibilidade de revoluções normativas (HONNETH, 2015b).

A apresentação das premissas é importante para se pensar os motivos pelos quais Honneth vê o direito com limitado potencial de transformação social e, portanto, de que forma ele se separa da abordagem habermasiana em *Facticidade e Validade*. No entanto, antes de adentrar nas discussões e nas diferenças que implicam na relação entre ambos os autores no que diz respeito ao direito e ao Estado, são necessários alguns apontamentos sobre a compreensão da liberdade como autonomia individual como valor único da reconstrução normativa. Afinal, conforme exposto na seção anterior, a base da crítica de Honneth ao procedimentalismo é a diferença na forma como o autor enxerga a autonomia individual no âmbito das teorias da justiça.

Honneth apresenta o conceito de liberdade como valor dominante da modernidade e como aspecto normativo das lutas sociais - no entanto, isso só é possível a partir do momento em que a liberdade for compreendida como liberdade social. Segundo o autor, a importância da liberdade em um arranjo da teoria da justiça é o fato de ser possível conectar determinada representação da liberdade como um direcionamento para a instituição de uma ordem social legítima (HONNETH, 2015a, p. 36).

Ao mesmo tempo, no decorrer do desenvolvimento das lutas sociais e de suas autocompreensões teóricas, há uma disputa acerca de diferentes modelos de liberdade e, consequentemente, daquilo que consistiria em uma ordem social justa. Segundo Honneth, há três tipos de liberdade que se destacam na modernidade, todas ainda operantes: um conceito negativo, outro reflexivo e um terceiro, social. De forma geral, Honneth almeja compreender de que forma cada uma dessas interpretações a respeito da liberdade individual resultam em uma noção específica de ordem social e, consequentemente, acerca do significado da justiça.

No caso da liberdade negativa, entendida como a limitação da liberdade individual como defesa do próprio interesse, há como consequência a limitação da possibilidade de as cidadãs e os cidadãos participarem reflexivamente do questionamento das condições políticas e institucionais da vida em sociedade, dado que a cooperação intersubjetiva não é um pressuposta para essa concepção específica de liberdade (HONNETH, 2015a, p. 56).

Levando em consideração a noção de liberdade reflexiva, tal concepção possui em seu centro a distinção entre ações autônomas e heterônomas. Uma ação pode ser considerada livre se for rastreável a uma vontade própria do indivíduo que a executa. Dessa forma, liberdade reflexiva e negativa não se misturam. Contemporaneamente, autores como Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas propuseram uma reformulação intersubjetiva de uma noção de liberdade reflexiva, aproximando tal noção das estruturas sociais do mundo da vida, pois os indivíduos, em razão da pressuposição normativa da linguagem, são compelidos a se enxergarem como participantes em um discurso pelo qual cada um deve respeitar a autonomia do outro. Para Honneth, no entanto, tal aspecto não seria suficiente. Isso porque ao se ampliar a noção de liberdade reflexiva do “eu” para o “nós”, ainda não se dá conta de que os indivíduos, para conseguirem alcançar um alto grau de autodeterminação, dependem de relações institucionais já existentes (HONNETH, 2015a, p. 69-70).

Tal aspecto se conecta com a noção correspondente de justiça social advinda de noções reflexivas da liberdade. Como vimos na seção anterior, a noção de justiça procedimental está conectada com uma pressuposição de que uma ordem social justa é produzida por meio da cooperação de indivíduos que atuam livremente. Transfere-se o procedimento da autodeterminação individual a um nível mais alto da ordem social, entendida como uma formação coletiva da vontade, dado que a teoria não provê o preenchimento substantivo do conteúdo, mas se limita a determinar as características do procedimento (HONNETH, 2015a, p. 73). Segundo Honneth, o principal déficit da correlação entre justiça social e a noção de liberdade reflexiva é a falta de um nexo entre as condições sociais que possibilitam o exercício da liberdade reflexiva e a própria constituição da liberdade. De acordo com o autor, há um aspecto artificial nessa quebra, pois as circunstâncias existentes no mundo da vida social só são postas em disputas quando se define, previamente, o que é o exercício da liberdade.

É nesse ponto que Honneth propõe uma noção de liberdade social como superior à reflexiva. Para o autor, teorias do discurso - como as de Habermas e Apel - não enquadram o “social” como mero aditivo, mas como médium e condição para se implementar a liberdade, pois os sujeitos só são capazes de se auto-determinarem ao agirem de forma conjunta, em um arranjo institucional socialmente compartilhado (HONNETH, 2015a, p. 81). No entanto, para Honneth, a teoria do discurso de Habermas está em um limbo entre transcendentalismo e institucionalismo, entre um idealismo de validade e teoria social, dado que a participação do indivíduo nas instituições do discurso apresenta-se, ora como fato a-histórico e racional, ora como historicamente situado. Sendo assim, para o autor, há uma ausência de concreção histórica ao discurso, quando colocado como ‘meta instituição’, não como instituição particular nas multiplicidades de suas aparições sociais, não possui espaço para um conceito de liberdade social por meio de instituições determinadas.

Em contraposição a tais déficits da noção de liberdade reflexiva, Honneth apresenta, na esteira da definição dada por Neuhouser (NEUHOUSER, 2003), uma noção, apoiada em Hegel, de liberdade social. No caso, trata-se de se pensar a esfera objetiva da realidade como critério que subordina a liberdade, pois a própria realidade social deve poder ser apresentada como livre de coerções. Assim, o esforço teórico do autor possui como objetivo ampliar o critério da liberdade reflexiva para a esfera da realidade social, que nas outras abordagens, eram contrapostas aos sujeitos (HONNETH, 2015a, p. 84). Dessa forma,

segundo Honneth, quando Hegel identifica o esforço dos indivíduos pela realização de sua liberdade por meio das instituições, há uma ampliação do conceito de liberdade que deixa de ser apenas intersubjetivo para ser eminentemente social:

*O sujeito é livre se ele encontra um outro sujeito, no âmbito de um quadro de práticas institucionais, com o qual ele se junta em uma relação de reconhecimento recíproco, pois o sujeito pode ver nos objetivos do outro uma condição da realização de seus próprios objetivos. Na fórmula do ser consigo mesmo em um outro há também uma referência às instituições sociais, pois apenas práticas estabilizadas podem garantir que os sujeitos se reconhecerão como o outro de si mesmo, e apenas uma forma de reconhecimento como essa pode possibilitar aos indivíduos que implementem e realizem os seus objetivos determinados reflexivamente. (HONNETH, 2015a, p. 86-87)*

Dessa forma, uma noção de liberdade social não pode se basear em um procedimentalismo de tipo kantiano, dado que esse possui como pressuposição uma cultura da liberdade sem justificar a existência dos hábitos e das instituições que o sustentaria. Conforme apontado acima, Honneth passará a atualizar o procedimento hegeliano à luz de suas considerações a respeito da ideia de liberdade social. O objetivo do autor é o de determinar os complexos institucionais do reconhecimento que viriam a constituir uma ordem justa no âmbito da sociedade moderna (HONNETH, 2015a, p. 108-109). Nesse sentido, é que, na argumentação do autor, abre-se espaço para outras duas formas de liberdade nas sociedades modernas, pois tanto as liberdades negativa e reflexiva são relevantes para a isenção e o questionamento da participação individual no campo das relações éticas – o que possui tanto um papel emancipatório quanto patológico, o que implica de forma direta na própria compreensão de Honneth a respeito do direito moderno.

Honneth vê claras vantagens em seu modelo de inspiração hegeliana por seu maior grau de atinência histórica. Isso porque a liberdade social só é capaz de se realizar na forma da participação em instituições concretas. Um outro aspecto valorizado pelo autor é o de uma maior proximidade com compreensões pré-teóricas dos atores sociais a respeito do conteúdo da justiça, que passa a ser compreendida como a garantia de que todos os membros da sociedade tenham a oportunidade de participar nas instituições do reconhecimento e da liberdade social - há uma combinação entre liberdades subjetivas no âmbito das instituições da eticidade (HONNETH, 2015a, p. 113-116). É nesse sentido que a empreitada do autor implica em reconstruir normativamente a ordem social do presente para se analisar se, e como, os valores culturalmente aceitos são realizáveis nas diferentes esferas de ação e quais as normas de comportamento que podem idealmente prevalecer (HONNETH, 2015a, p. 120).

Por esse caminho que Honneth apresenta a sua divisão em diferentes esferas da liberdade individual e suas respectivas formações institucionais. Em seu argumento, se as três concepções de liberdade são operantes, elas têm de possuir respectivos complexos institucionais: as liberdades negativa e reflexiva possuem aquilo que Honneth passa a denominar como liberdade jurídica e liberdade moral, definidas como a possibilidade da liberdade dado que são os meios pelos quais os atores sociais podem se retirar da participação no âmbito das esferas da liberdade social. As liberdades jurídica e moral são parciais justamente por serem geradoras de possíveis patologias sociais se absolutizadas. Isso não poderia ocorrer nas esferas da liberdade social, pois, de acordo com a sua argumentação, elas só existem caso os sujeitos se complementam reciprocamente com base em normas compartilhadas de ação (HONNETH, 2015a, p. 125-126).

#### **4.2 Possibilidades, limites e patologias do direito: para além do paradigma do Estado constitucional**

Além do método da reconstrução normativa e de sua influência nas concepções das teorias da justiça entre Habermas e Honneth, a compreensão específica sobre o tema do direito entre os autores também merece uma análise mais aprofundada, pois reflete outros aspectos do diálogo com *Facticidade e validade* na produção honnethiana.

Conforme exposto, o projeto descrito em *O direito da liberdade* pretende oferecer as bases para uma teoria da justiça dirigida às instituições e suas correspondentes influências nas práticas sociais em meio às esferas que possibilitam a efetivação das expectativas morais de reconhecimento intersubjetivo. Neste livro, Honneth oferece uma imagem do direito<sup>9</sup> que se refere a “tudo aquilo que, na realidade social, possui durabilidade moral e legitimidade por servir à possibilidade geral e efetivação da liberdade individual” (HONNETH, 2015a, p. 16). A partir dessa compreensão que distingue as “possibilidades” e a “efetivação” da liberdade, o direito positivo é tratado de forma mais complexa e diversificada, constituindo elementos que formam uma multiplicidade inter-relacionada e descentralizada de ordens normativas que, em algum momento e de variadas formas, tomaram formas institucionais (SILVA, 2020, p. 123).

Utilizando-se do método da reconstrução normativa e visando estruturar as bases para uma teoria da justiça, a análise do direito positivo e sua relação com o valor fundamental da liberdade ocupa uma posição central no livro. É a partir de seus atributos que Honneth irá desenvolver o que entende pela “possibilidade da liberdade”, apresentando a razão de existência da liberdade jurídica, seus limites e consequentes patologias sociais e, em seguida, por meio dos mesmos passos, abordando os aspectos específicos da liberdade moral. Ele estrutura uma reconstrução do direito positivo e das características da liberdade jurídica, bem como das razões da sua existência iniciando pelos atributos dos direitos subjetivos privados, que constituem a liberdade jurídica entendida como a “liberdade negativa para se retirar voluntariamente dos contextos comunicativos de modo a permitir ao sujeito definir e repensar suas orientações de valor individuais segundo uma autorreflexão aliviada dos deveres e laços sociais” (SILVA, 2020, p. 123); aos direitos sociais Honneth indica a tarefa de garantir as condições materiais necessárias ao exercício igualitário da liberdade jurídica; e aos direitos subjetivos públicos as tentativas de estruturar as possibilidades de cooperação dos cidadãos em processos deliberativos formadores da vontade coletiva (SILVA, 2020, p. 123).

Com essa estruturação tradicional de três “gerações” de direitos positivos, Honneth trata das possibilidades e dos mecanismos que o direito moderno dispõe para proteger a liberdade social em sua totalidade, de forma a garanti-la institucionalmente e firmando o comprometimento da sociedade com as transformações que ocorrem no interior das esferas de valores que demarca. Estas, enquanto esferas que compõem a ideia ampla de uma eticidade hegeliana, promovem a liberdade social através da cooperação entre sujeitos autônomos e livres que se formam e se reconhecem, relacionando-se em seus interiores (HONNETH, 2015a, p. 613).

No entanto, em meio a dualidade entre as possibilidades e a concreta efetivação da liberdade que compõe a imagem de direito honnethiana em *O direito da liberdade*, o autor destaca as limitações próprias da liberdade jurídica que levam ao diagnóstico da existência de ameaças patológicas que revelam uma face negativa da liberdade jurídica. Essas tendências patológicas indicam a forma dualista da recepção de *Facticidade e validade* para o campo do direito. Para fins didáticos, organizemo-las em três tendências distintas: 1) uma “fixação unilateral” da liberdade jurídica; 2) avanço de uma tendência social de “paternalismo jurídico” crescente e exacerbado nas sociedades modernas; e 3) um aumento das demandas de “juridificação” (*Verrechtlichung*)<sup>10</sup> de problemas sociais. Essas três tendências nos levam a adentrar também as discussões sobre o lugar do direito na teoria crítica contemporânea e de uma suposta “aversão ao direito” e contrária a uma – também suposta – recente inclinação “legalista” e desconectada com os objetivos originais desta tradição de pensamento.

9 Nos referimos a uma “imagem do direito” pois não há na obra de Honneth uma pretensão de elaborar conhecimento propriamente jurídico, uma teoria do direito em sentido amplo ou mesmo um conceito definido de direito. A sua compreensão do direito parece estar sempre entrelaçada com outras esferas sociais (ou de valores, ou de reconhecimento), o que permite pensarmos em uma “imagem” da ordem normativa-jurídica em determinados contextos históricos-sociais, que difere, portanto, daquela exposta por Habermas.

10 Para uma compreensão das origens e do significado do termo na tradição da teoria crítica, conferir TAVOLARI (2018).



1) **Unilateralização da liberdade jurídica.** A liberdade possibilitada pelo direito positivo, para Honneth, não tem as condições necessárias para constituir o único padrão possível de liberdade – considerar esta esfera como o único meio, ou o mais adequado deles, para que se exerça a liberdade social constitui tendência teórica limitante. Isso advém, principalmente, do fato de que a liberdade jurídica não controla os meios necessários para a formação e sustento de sua própria existência. Compreender a liberdade jurídica como a única forma possível de liberdade leva a patologias sociais que se traduzem em formas de suspensão contínua dos deveres intersubjetivos e dos laços de cooperação, no sentido de enfraquecer ou até mesmo dissolver as responsabilidades dos indivíduos e de suas práticas sociais perante seus iguais, ocasionando distorções na autorrelação dos indivíduos e em suas relações sociais (HONNETH, 2015a, p. 157-159).

2) **Paternalismo jurídico.** De certa forma como consequência da “absolutização” da liberdade jurídica e de seu agravamento nas sociedades, Honneth menciona o risco de os indivíduos acabarem resignados a um certo tipo de “paternalismo jurídico”, uma forma de dependência que pode estar subjacente a compreensão dos direitos como um aspecto essencial para o reconhecimento e a autorrealização. Nesse sentido, há sempre uma tensão – permeada por sua concepção de autonomia individual – de que os direitos podem tanto promover a liberdade quanto limitá-la drasticamente, tornando os indivíduos dependentes do aparato de normas, orientações e instituições configurados pelo direito estatal.

3) **Juridificação.** E, por fim, constituindo tema de frutíferos debates na teoria crítica, há uma ameaça sempre presente e cada vez mais potente de conferir atributos jurídicos aos conflitos, anseios e às próprias lutas sociais. A patologia da “juridificação” também está relacionada com a unilateralização e o paternalismo, já que ambos indicam a via institucional jurídica para a resolução dos problemas sociais, estejam eles previstos ou não pelo ordenamento jurídico. As instituições judiciárias e a racionalidade jurídica acabam invadindo e sendo demandados em âmbitos sociais que não são capazes de regular. Assim, as pretensões emancipatórias inscritas na vida social ficam limitadas às lutas formatadas pelos parâmetros do Estado constitucional e pela forma direito, correndo o risco de perderem aspectos disruptivos que não podem ser absorvidos sob o paradigma político liberal.

Para melhor esclarecer os significados destas patologias sociais e dos limites do direito em *O direito da liberdade* e o que essa compreensão significa para uma contraposição com *Facticidade e validade*, na medida em que acaba se distanciando e revelando críticas produtivas à perspectiva habermasiana, é esclarecedor analisar o breve debate entre Honneth e William Scheuerman, sobre o lugar do direito em suas produções e na teoria crítica contemporânea. Ambos os autores - em uma das poucas concordâncias presente neste debate - consideram a centralidade da publicação da obra de Habermas para uma mudança radical de consideração do papel do direito na teoria crítica e na forma como passaram a compreendê-lo.

No texto *A teoria crítica frankfurtiana recente: avessa ao direito?* (SCHEUERMAN, 2018), Scheuerman expõe suas considerações sobre os significados e a posição do direito na obra de Honneth, principalmente sobre a mudança de entendimento desenvolvida entre *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade*. Scheuerman inicia como uma afirmação feita por Nancy Fraser sobre sua preocupação com os rumos tomados pelas produções vinculadas à teoria crítica e suas relações com o direito. Fraser destaca o que chama de uma preocupante tendência da teoria crítica a “especialização disciplinar”, que estaria desconectando-a do esforço de uma reflexão ampliada sobre a totalidade social em detrimento de teorias mais específicas sobre, por exemplo, filosofia moral, filosofia do direito e teoria política. Argumento este que Honneth menciona em *O direito da liberdade* por meio de uma apreensão de que a teoria crítica contemporânea estaria sucumbindo a preocupações “legalistas” que distorcem a natureza da realidade social ao desconsiderarem os limites do direito, mencionados anteriormente. Este posicionamento pode ser constatado, de acordo com Scheuerman, pela ênfase que ele concede em *O direito da liberdade* às patologias sociais relativas ao direito, aos excessos da “juridificação” das relações sociais e de uma tendência da teoria crítica a um “legalismo” exacerbado desencadeada a partir da publicação de *Facticidade e validade*.



Para Scheuerman, a preocupação de Fraser e de Honneth é válida, e já está presente nas contribuições publicadas em *Redistribuição ou Reconhecimento?* (FRASER; HONNETH, 2003). No entanto, Scheuerman considera que Honneth faz um tratamento superficial das questões jurídicas em *O direito da liberdade* e que se preocupa excessivamente, valendo-se de afirmações problemáticas sobre a “extensão do direito para contextos sociais em que ele julga que essa extensão é inapropriada e potencialmente contraproducente” (SCHEUERMAN, 2018, p. 19) sem, no entanto, conseguir demonstrar os seus reais motivos para tanto, ou mesmo quais seriam os efeitos concretos do legalismo e da juridificação na “personalidade humana”.

Scheuerman também menciona que a tentativa de Honneth de superar as preocupações jurídicas inapropriadas da teoria crítica contemporânea não é justificada, considerando que o autor de *O direito da liberdade* defende uma ideia de direito moderno que seria extremamente limitada, no sentido de que não adentra nas discussões jurídicas contemporâneas, deixando a sua argumentação demasiadamente frágil e superficial (SCHEUERMAN, 2018, p. 21-22).

Ele conclui suas críticas à mudança de tratamento teórico de Honneth ao direito chamando atenção para o significado do que Fraser denominou nos debates com Honneth de a “tese da compartimentalização”. A crítica é que Honneth teria dividido e isolado de forma equivocada certos domínios da vida social, baseando-se em uma estrutura conceitual tripartite (em *Luta por reconhecimento*: amor, direito e solidariedade) que acaba retirando o direito de sua conexão elementar com as outras áreas da vida social. Essa divisão “rígida” presente em sua teoria do reconhecimento e atualizada em *O direito da liberdade* teria distorcido o papel do direito nas esferas sociais distintas do direito (SCHEUERMAN, 2018, p. 9).

De acordo com Scheuerman, ainda, Honneth teria dirigido algumas de suas considerações para a ideia “estatal” simplista de que é possível legislar e regular a sociedade e suas mudanças a partir “de cima”, por meio da “iniciativa da legislação democrática”, sem dar atenção adequada ao contexto social e cultural mais amplo, exatamente os aspectos que foram observados pelo autor anteriormente em *Luta por reconhecimento*.

Portanto, em *O direito da liberdade*, Honneth considera o direito como tendo uma posição periférica, secundária, e sendo até mesmo contraproducente para a realização da totalidade da liberdade social. Scheuerman conclui, assim, que Honneth “falhou em tirar vantagem dos *insights* potencialmente fecundos” que esboçou sobre o direito nos debates com Nancy Fraser (SCHEUERMAN, 2018, p. 32), argumentando também que Honneth não justificou de maneira satisfatória sua “hostilidade” ao legalismo ou às teorias legalistas, já que os exemplos que utiliza para ilustrar os excessos do legalismo estão focados principalmente no direito privado, e não no direito público. Honneth teria se limitado ao direito abstrato na medida em que suas preocupações com o direito positivo – entendido como um sistema de relações horizontais entre portadores de direitos fundamentais – demonstram que ele negligencia componentes fundamentais do direito moderno.

Honneth responde às indagações e provocações levantadas por Scheuerman, em um curto texto denominado *Os limites do direito: réplica a William Scheuerman* (HONNETH, 2021). Nesta oportunidade, procura esclarecer alguns pontos controversos sobre a posição do direito em sua teoria social, expressando suas preocupações sobre o que considera uma problemática tendência de atribuir significado exagerado ao direito para os propósitos de uma teoria crítica da sociedade, bem como o significado do marco de *Facticidade e validade* para esse desvio rumo à teoria do direito. Discutindo, assim, as funções que o direito pode desempenhar dentro de uma análise ampla das sociedades capitalistas atuais, junto as considerações sobre as influências que os temas jurídicos têm nos contextos de lutas pelo “progresso social”. E, ao final, esclarecendo qual a relevância normativa do direito dentro de uma teoria geral da justiça e do procedimento teórico da reconstrução normativa adotado por ele (HONNETH, 2021, p. 19-22).



Honneth esclarece que o direito para ele consiste em um “recurso prático e um *medium* compartilhado” (HONNETH, 2021, p. 9) para garantir o reforço dos deveres e obrigações que temos mutuamente perante a figura do(s) “outro(s) generalizado(s)”. A esfera dos direitos concebida em *Luta por reconhecimento* constitui um elemento das relações intersubjetivas que possibilita a efetivação da autorrealização e a formação da autonomia individual, o que, ao mesmo tempo, permite uma extensão da proteção de direitos para toda a sociedade, por meio do parâmetro da igualdade jurídica. Honneth parece querer deixar claro a importância deste aspecto específico da forma jurídica, sendo por este motivo que insiste em dedicar espaço ao direito nas suas produções de maior fôlego.

Nesse sentido, o direito pode ser visto como um recurso prático, no sentido que todos e todas podem sempre tê-lo como “instrumento social” disponível para concretizar suas demandas e relações nos mais variados temas e áreas sociais; podendo levar adiante seus anseios e práticas através de uma linguagem comum compartilhada na comunidade. Ao mesmo tempo, o direito também pode ser visto como um *medium* compartilhado com a característica de permitir um “canal” de entendimento mútuo entre os sujeitos através do respeito social que é possibilitado pela esfera de reconhecimento dos direitos, e não um fim em si mesmo. Nesse sentido, de modo a realizar uma síntese entre estes dois aspectos de sua concepção, menciona que

*embora o direito agora seja conceituado como uma esfera específica, não deve o ser apenas no sentido de uma unidade espacial, o que ele parece imputar a mim quando fala de “compartimentalização”, isto é, a formação de espaços isolados uns dos outros; pois esta esfera é um sistema de conhecimento e ação compartilhado por todos, que não reside em um espaço específico no interior da sociedade, mas cujas pretensões de validade (Geltungsansprüchen) específicas possam ser invocadas por necessidade e pelas circunstâncias em qualquer contexto social. (HONNETH, 2021, p. 8)*

Honneth rejeita, portanto, o argumento de Scheuerman de que, por conta da tripartição das esferas de reconhecimento de *Luta por reconhecimento*, e da atualização que propõe em *O direito da liberdade*, teria “compartimentalizado” o direito, considerando-o como um campo de saber fechado em si mesmo. Pelo contrário, Honneth quer esclarecer que considera que o direito na realidade é onipresente, está sempre e inevitavelmente em contato com outras esferas sociais, sendo esta uma característica presente nestas duas obras. Nesse sentido:

*as objeções que Bill Scheuerman levanta contra o meu tratamento do direito sob o termo “compartimentalização” não estão corretas: longe de limitar o direito a uma área espacialmente concebida, prefiro considerar que ele é onipresente em nossas sociedades, disponível a qualquer momento como um recurso prático ou um medium compartilhado com o qual podemos contar para rejeitar demandas irrazoáveis, fundamentar reformas sociais ou universalizar melhorias institucionais já conquistadas – o que significa, então, apelar ao Estado de direito por meio de canais públicos, que sem o legítimo monopólio do uso da violência tal concessão vinculativa de direitos individuais não existiria. Isso também significa, de maneira evidente, que nenhuma das outras esferas de ação que citei – com exceção da moral, que considero como uma alternativa ao recurso ou ao medium do direito – deve ser representada como um espaço “livre de direito” (rechtsfreier Raum). Pelo contrário, muitas delas (por exemplo, a família, o mercado de trabalho e a esfera pública democrática) são constituídas primeiramente como “esferas” através do direito estatal e até hoje vivem, em grande medida, de conflitos sobre qual direito, com quais regulações, deve prevalecer no interior de cada uma delas. (HONNETH, 2021, p. 9-10)*

Ao mesmo tempo, Honneth acaba optando por dirigir sua concepção do direito nas sociedades modernas a partir do diagnóstico da existência de um “legalismo exacerbado” nas produções da teoria crítica. Diagnóstico este que o faz chamar atenção para as patologias que podem ser fomentadas por essa postura teórica. As patologias sociais relacionadas à liberdade jurídica são consideradas em uma concepção vinculada intimamente ao direito institucional e as relações dos sujeitos, em uma perspectiva horizontal, de “cima para baixo”.

Por mais que seja válida e passível de observação empírica, este entendimento acaba por deixar de lado os *insights* que Honneth estrutura em *Luta por Reconhecimento* sobre a imagem de um direito não tão dependente das relações mediadas pelas instituições configuradas pelo Estado constitucional e sim conectado às relações intersubjetivas e às expectativas morais de reconhecimento. Recuperar esses

aspectos pode indicar caminhos tanto para evitar uma compreensão exageradamente negativa do direito para a constituição da liberdade social, quanto para evitar recair em posturas teóricas como a de William Scheuerman, que acaba por limitar a compreensão do direito nas sociedades apenas sendo radicalmente dependente da configuração liberal do Estado-nação.

Podemos considerar que Scheuerman acaba colocando a concepção de direito honnethiana em tensão com aquela desenvolvida em *Facticidade e Validade* que lhe é paradigmática. Nesse embate, Honneth considera que está próximo a Habermas em ao menos dois aspectos fundamentais que mobilizam ambas as suas teorias críticas sociais: primeiro, na consideração da autonomia privada como núcleo estrutural da liberdade jurídica; e, segundo, na necessidade de sua complementação por uma forma de liberdade baseada em práticas coletivas de formação pública da vontade (HONNETH, 2021, p. 12-13). Isto é, a autonomia privada e pública proporcionadas pelos correspondentes sentidos da liberdade jurídica são entendidas conforme a formulação de Habermas de que

[a] autonomia individual e coletiva são “co-originais” (*gleichursprünglich*) no sentido de que podemos nos conceder ambos, o direito à legislação democrática e o direito à autonomia privada, apenas em um único ato. Em princípio, no que concerne ao direito, eu pretendia proceder de forma semelhante em *O direito da liberdade*, mas nesta obra, com base no meu método de apresentação baseado em Hegel, os dois lados da “autonomia” são separados na medida em que a autonomia privada – a liberdade de arbítrio (*Willkürfreiheit*) no sentido de Kant – forma o prelúdio de toda a reconstrução da eticidade democrática, enquanto a autonomia coletiva, ou seja, a determinação conjunta do conteúdo dos direitos subjetivos, é exposta apenas ao final, no capítulo sobre a “esfera pública democrática”. (HONNETH, 2021, p. 13)

Além disso, como mencionado anteriormente, Honneth se apropria do viés reconstrutivo de *Facticidade e Validade*. As abordagens assim se aproximam quando dirigem seus olhares para os elementos normativos que consolidaram as compreensões modernas de justiça, tendo como guias as formas de liberdade e as consequentes compreensões de autonomia. Por outro lado, os limites que Honneth evidencia em sua reconstrução do direito moderno e da liberdade jurídica constituem contrapontos e vetores críticos em relação à perspectiva habermasiana. Por mais que Habermas reconheça e trate de questões relacionadas à juridificação (HABERMAS, 2020, p. 495–516),<sup>11</sup> ou mesmo dos riscos de um “paternalismo jurídico” exacerbado (HABERMAS, 2020, p. 518-533), Honneth concede maior espaço em sua produção às patologias sociais relacionadas ao direito moderno e suas consequências. E o que parece mais promissor em sua abordagem quando confrontada com a de Habermas é que os campos teóricos em que Honneth transita parecem se complementar, estruturando compreensões inovadoras que ultrapassam as especializações disciplinares, exercendo uma verdadeira “descompartimentalização” de conhecimentos.

É o caso, por exemplo, da descrição dos estados de “indecisão” (HONNETH, 2015a, p. 169) que podem ser causados por uma perda da capacidade de orientar as ações de forma independente de uma normatividade superior; ou da eliminação dos deveres e dos laços de cooperação entre os indivíduos, ocasionando distorções em sua autonomia e em suas interações sociais; descrições de situações patológicas que ocorrem quando a liberdade jurídica se torna um padrão dominante ou o único possível da liberdade social em uma sociedade e que, extrapolam, portanto, uma análise centrada em teorias da justiça ou teorias do direito.

Essa inclinação presente em *O direito da liberdade* não representa mera potência interdisciplinar. Honneth parece oferecer caminhos para superar dois aspectos insuficientes na influente teoria do direito habermasiana: em primeiro lugar, moderar a centralidade do aparato estatal em teorias críticas da sociedade, buscando assim não reduzi-lo às leis positivadas, aos tribunais, instituições legislativas, juízes e oficiais, deixando-o em conexão com outras esferas de valores, às práticas sociais e às relações intersubjetivas; e,

<sup>11</sup> Sobre o tema ver também LOICK (2017).

também, promover uma reabertura teórica para que outras esferas de reconhecimento que não estejam conectadas com a esfera pública reconhecida oficialmente tenham seu devido lugar.

Por fim, por mais que *O direito da liberdade* apresente um “peso institucional” mais elevado do que as produções de Honneth nos anos 90, há alguma continuidade em seu pensamento de indicar uma ideia ampla de justiça e de sociedade que é marcada pela inter-relação entre diferentes esferas sociais, de uma forma plural e descentralizada que, por diferentes meios, parece insistir em contratar e evitar, mesmo nos momentos em que se aproxima, de uma dependência e entrega às lógicas e mecanismos inerentes ao Estado constitucional.

### Referências bibliográficas

BRESSIANI, N. A. *Crítica e poder? crítica social e diagnóstico de patologias em Axel Honneth*. Doutorado em Filosofia—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

DERANTY, J.-P. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden ; Boston: Brill, 2009.

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? a political-philosophical exchange*. London ; New York: Verso, 2003.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung / Jürgen Habermas*. 4. Auflage ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

HABERMAS, J. *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva; Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.

HONNETH, A. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischer Gesellschaftstheorie*. 1. Aufl ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução: Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, A. Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: HONNETH, A. (Ed.). *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp Taschenbüch Wissenschaft. 1. Aufl ed. Berlin: Suhrkamp, p. 51-77, 2010.

HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. 2. Auflage ed. Berlin: Suhrkamp, 2015a.

HONNETH, A. Rejoinder. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 204-226, 2015b.

HONNETH, A. Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question. *European Journal of Philosophy*, v. 25, n. 4, p. 908-920, 2017.

HONNETH, A. Os limites do direito. Réplica a William Scheuerman. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. AOP, p. 1-24, 2021.

HONNETH, A.; BOLTANSKI, L. Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. In: JAEGGI, R.; WESCHE, T. (Eds.). *Was ist Kritik?* Berlin: Suhrkamp, p. 81-114, 2013.



LOICK, D. *Juridismus: Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Erste Auflage, Originalausgabe ed. Berlin: Suhrkamp, 2017.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press, 2003.

PETHERBRIDGE, D. *The critical theory of Axel Honneth*. Lanham: Lexington Books, 2013.

SCHEUERMAN, W. A teoria crítica frankfurtiana recente: Aversa ao direito? *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. Advance Online Publication, p. 1-47, 2018.

SILVA, F. G. Para além da legalidade: Direito e antilegalismo na teoria crítica recente. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 25, n. 3, p. 113-136, 2020.

TAVOLARI, B. Juridification. *Krisis*, v. 2, n. Marx from the Margins: A Collective Project, from A to Z, p. 95-97, 2018.

TEIXEIRA, M. *Patologias sociais, sofrimento e resistência : reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Doutorado—Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2016.

ZURN, C. F. *Axel Honneth: a critical theory of the social*. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2015.

## Tolerância, liberdade de expressão e a esfera pública em Habermas

Tolerance, free speech and the public sphere in Habermas

Bárbara Batalha da Silva<sup>1</sup>

Marcelo Campos Galuppo<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo analisa a categoria de esfera pública segundo o paradigma procedimental de Habermas em associação com sua concepção de tolerância. O intuito é compreender como os sujeitos podem se expressar e participar da construção dos sentidos do mundo. Também explora a arquitetura comunicativa da esfera pública sob o foco da práxis argumentativa, avaliando os pressupostos pragmáticos que a rege. A partir desse estudo, percebe-se que a liberdade de expressão na esfera pública é atribuída a quem assume uma ética moralmente adequada. O objetivo central deste artigo é questionar a legitimidade desse condicionamento e propor o abandono da moldura do aceitável que circunscreve o poder de fala.

**Palavras-chave:** tolerância; liberdade de expressão; esfera pública; paradigma procedimental; Habermas; democracia.

**Abstract:** This article analyzes the category of the public sphere by Habermas' procedural paradigm and associates it with his conception of tolerance. The goal is to understand how one can express her/himself and participate in the shaping of the meanings of the world. It also explores the communicative architecture of the public sphere in light of the argumentative praxis and evaluates the pragmatic assumptions that guides it. Through this study, it is noted that free speech in the public sphere is conceded to whom assumes an ethical perspective morally appropriate. The main purpose of this article is to question the legitimacy of this constraint and to defend the abandonment of the so-called framework of acceptability that circumscribes speech power.

**Keywords:** tolerance; free speech; public sphere; procedural paradigm; Habermas; democracy.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especialização em Filosofia do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

<sup>2</sup> Visiting Fellow da Escola de Direito da University of Baltimore (USA). Vice-presidente da Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie - IVR (Associação Internacional de Filosofia do Direito e Filosofia Social - 2019-2023). Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1990). Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998). Professor da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).



## 1 Introdução

Na contemporaneidade, inexistente um *ethos* fundador da comunidade política ou qualquer concepção substancial que una as pessoas em torno de um bem comum. As sociedades são complexas, permeadas por intensos processos de individualização e de diferenciação, e marcadas por lutas por reconhecimento, conflitos entre visões de mundo e divergências ideológicas inconciliáveis. Ante essa pluralidade tensional, a coordenação e a integração social se despontam como uma questão problemática. Afinal, como nutrir a convivência harmônica sem apelar para determinada metafísica, religiosa ou não?

Jürgen Habermas reage ao desafio apresentado com um paradigma procedimental pelo qual os cidadãos constroem entendimentos, concepções e sentidos que sejam constitutivos para a comunidade. Trata-se de uma dinâmica discursiva, inclusiva e transparente que se desenrola na esfera pública e permite a produção do poder comunicativo. Esse poder deve adentrar nas eclusas do sistema e orientar a tomada de decisões pelos corpos institucionais. A intenção é que haja um acoplamento entre a opinião que advém da esfera pública e as ações do sistema tal que os cidadãos possam se ver como autores das normas que governam seu meio.

Ao interpretar o pensamento de Habermas, percebemos que a situação de fala na esfera pública pressupõe o estabelecimento de um diálogo entre aqueles que se reconhecem como iguais no todo coletivo e, ao mesmo tempo, como diferentes em sua individualidade. Exige-se que a liberdade de expressão seja exercida segundo o vetor moral subscrito na política moderna, isto é, segundo uma concepção de mútuo respeito. Isso autoriza a exclusão de contribuições prejudicadas erradas, o que flexibiliza o grau de inclusão e de participação da prática discursiva. O objetivo deste artigo é estudar a legitimidade dessa exclusão no contexto democrático plural.

Inicialmente, será apresentada uma leitura da esfera pública segundo o paradigma procedimental na tentativa de esclarecer sua função e estrutura. Apesar deste artigo não fornecer uma compreensão abrangente dos inúmeros aspectos da teoria crítica de Habermas, espera-se que o sentido da categoria reste bem situado. Após, será analisada sua arquitetura comunicativa sob o foco da práxis argumentativa. Habermas desenha uma comunidade de comunicação ideal, regida por certos pressupostos, que serve de referência para a comunidade real. É essa dinâmica que viabiliza a construção de entendimentos racionais que fundamentam a integração e a coordenação social. Em seguida, a tolerância em Habermas ocupará algumas páginas por ser uma concepção chave para identificar quem poderá participar das deliberações e quais discursos poderão ser colocados em disputa. Com isso, a ideia de liberdade de expressão no âmbito da esfera pública vem à tona. Ao final, busca-se evidenciar a necessidade de uma releitura crítica da proposta habermesiana de modo que o poder de fala não seja atribuído apenas a quem se encontra na moldura do aceitável.

## 2 O que é a esfera pública?

Em Habermas, a estrutura da sociedade pode ser compreendida por um modelo dual no qual se encontra o (1) mundo da vida e o (2) sistema. De maneira bastante sucinta, (1) é o conjunto de domínios sociais compartilhados pelas pessoas em geral, orientadas por ações às quais se pode atribuir um sentido construído linguística<sup>3</sup> e intersubjetivamente. O mundo da vida “se forma a partir de uma rede de ações

---

3 Pode-se entender, por linguistificação, aquilo que esteja aberto ao tratamento discursivo ou linguístico e, com isso, torna-se acessível a agentes simbolicamente constituídos (MENDIETA, 2002 p. 22).



comunicativas<sup>4</sup> ramificadas em espaços sociais e tempos históricos (HABERMAS, 2020, p. 125). Em contrapartida, (2) se refere aos complexos de interações que funcionam por códigos deslinguistificados, isto é, por padrões instrumentais e estratégicos que aceitam o uso da manipulação ou da força como meios para atingir os objetivos de uma ação (LAFONT, 2018, p. 499). O sistema se subdivide em mercado e Estado, os quais operam pela lógica do dinheiro e do poder burocrático, respectivamente. A comunicação, o dinheiro e o poder burocrático são todos fontes de integração, tal que não se pode substituir os códigos deslinguistificados pelo agir comunicativo sob risco de perda da funcionalidade do mercado e do Estado. Importa que essas estruturas operem em harmonia, cada uma exercendo o seu papel, a fim de evitar a colonização do mundo da vida pelo sistema<sup>5</sup>.

A esfera pública está inserida no contexto do mundo da vida. Ela também se reproduz – ao menos idealmente – pelo agir comunicativo, apropriando-se da linguagem como fonte primária para coordenar as interações que ocorrem em seu âmbito:

A esfera pública pode ser mais aproximadamente descrita como uma rede para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, isto é, de *opiniões*; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados de modo a se condensar em opiniões *públicas* voltadas a temas específicos. Da mesma maneira que o mundo da vida em seu conjunto, também a esfera pública se reproduz mediante a ação comunicativa, para a qual é suficiente o domínio de uma linguagem natural; ela se ajusta à *compreensibilidade geral* da práxis argumentativa cotidiana (HABERMAS, 2020, p. 458).

A categoria é descrita como um espaço para a comunicação entre cidadãos que buscam se entender acerca de algum aspecto do mundo. Ela é o ambiente para a interceptação e a sobreposição de discursos diversos, para o confronto entre argumentos e a tomada de posições a favor ou contra questões relevantes<sup>6</sup>. A esfera pública não se confunde com alguma instituição, organização ou espaço físico, embora possa, eventualmente, coincidir com alguma estrutura concreta (HABERMAS, 2020, p. 459). Ela é uma figura abstrata, sem contornos delimitados, que se operacionaliza mediante a concessão recíproca de liberdade comunicativa<sup>7</sup> visando à construção racional de uma opinião pública capaz de influenciar as ações do sistema.

---

4 Marcelo Galuppo ensina que o “agir comunicativo é aquele em que uma pessoa, em sua ação, procura *convencer* outra pessoa de suas pretensões. Nesse caso, e por isso mesmo, esta ação só pode ser de um tipo: falar (comunicar procurando o convencimento). Trata-se, portanto, de um tipo de ação orientada ao entendimento ou, em outros termos, à produção de consenso, o que pressupõe, ao contrário da ação estratégica, *transparência* no comportamento do agente” (GALUPPO, 2002, p. 125).

5 No prefácio da nova edição (1990) de *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas considera “a economia e o aparato do Estado como domínios de ação integrados sistemicamente, que não podem mais ser transformados democraticamente a partir de dentro, isto é, não podem mais ser revertidos a um modo político de integração sem danificar seu sentido sistêmico próprio e, com isso, destruir sua capacidade funcional. [...] O novo equilíbrio de poder não deve ser produzido entre os poderes do Estado, mas entre diferentes recursos da integração social. O objetivo [...] [é] a contenção democrática da *interferência* colonizadora dos imperativos sistêmicos nos domínios do mundo da vida. [...] Uma mudança democrática radical dos processos de legitimação tem como objetivo um novo equilíbrio entre os poderes da integração social, de modo que a força social integradora da solidariedade – ‘a força produtiva da comunicação’ – possa se impor contra os ‘poderes’ dos dois outros recursos controladores, o dinheiro e o poder administrativo, e assim fazer valer as demandas do mundo da vida, orientadas para o valor de uso” (HABERMAS, 2014, p. 68-69).

6 Eduardo Mendieta destaca que o termo *Öffentlichkeit* (esfera pública) é semanticamente ambíguo e polissêmico por se referir não apenas a um espaço ou a uma esfera, mas também a um processo que situa a sociedade e o Estado, os cidadãos e a lei, o privado e o público nas relações dinâmicas de contestação discursiva. O autor explica que Habermas emprega o termo ora como um substantivo, ora como um verbo e ora como um adjetivo. Enquanto um substantivo, *Öffentlichkeit* nomeia um espaço na sociedade civil; enquanto um verbo, ele remete ao que ocorre dentro da esfera, nomeadamente à formação da opinião pública pelo uso público da razão e, com isso, atrela a legitimidade da autoridade a um processo aberto de deliberação racional; por fim, enquanto adjetivo, o termo se refere à qualidade ou às características que as instituições sociais adquirem no curso de sua formulação, elaboração e desenvolvimento mediante a legitimidade conferida pelo uso público da razão (MENDIETA, 2019, p. 356).

7 A liberdade comunicativa envolve o reconhecimento intersubjetivo perante aquele com quem se dialoga e a tomada de posição *sim* ou *não* frente aos pronunciamentos à luz das razões e das informações disponíveis. A intenção é obter um entendimento acerca de um tema divergente. Os atores procuram se entender a partir de argumentos que podem ser aceitos por ambos (HABERMAS, 2020, p. 169).



Os discursos não dominam, não têm autoridade ou coercibilidade, mas produzem poder comunicativo. O Estado, por sua vez, continua com o poder administrativo, atuando como a instância que institucionaliza processos de tomada de decisões coletivas na elaboração de leis e na implementação de políticas públicas.

Habermas nega que uma organização política possa ser baseada em conhecimento que ignora a moral, a história, a cultura, etc. de uma comunidade. O sistema deve se manter constantemente conectado com essas dimensões e sensível aos entendimentos construídos e reformulados discursivamente (HABERMAS, 2006, p. 417). Adota-se um modelo de eclusas

No qual os processos de comunicação e decisão já estão ancorados no mundo da vida por uma “abertura estrutural”, permitida por uma esfera pública sensível, permeável, capaz de introduzir no sistema político os conflitos existentes na periferia. Segundo Habermas, tal desencadeamento está amarrado a um processo de normatização, que se inicia pela formação da opinião e da vontade nas esferas públicas informais, acaba desaguando, pelo caminho procedimental, nas instâncias formais de deliberação e decisão. Esse processo de “abertura” para a institucionalização está ancorado num amplo conceito de democracia procedimental e deliberativa (LUBENOW, 2012, p. 204).

Não se pode perder de vista o potencial de reversibilidade dos conteúdos, o que significa que argumentos antes descartados podem ser reabilitados e se tornar teses majoritárias que compõem um novo entendimento a respeito de uma questão já debatida. O entendimento se refere, portanto, a uma opinião pública temporária, sujeita a alterações a depender das informações, necessidades e circunstâncias do momento. Em vista desse dinamismo, à medida que o poder comunicativo penetra nas eclusas do sistema, espera-se que as decisões coletivas sejam constantemente atualizadas de acordo com a atual opinião pública.

Com o acoplamento entre esfera pública e sistema político, os cidadãos conseguem desenvolver um senso de pertencimento à sociedade. Eles se veem como sujeitos ativos capazes de influenciar o meio em que habitam em vez de meros súditos das normas impostas pelo Estado. Por outro lado, se o sistema se mantiver afastado da esfera pública, as decisões coletivas não serão compatíveis com o julgamento, a vontade e as necessidades daqueles que se submetem a elas. Certamente, uma sociedade dada por um terceiro será percebida como um objeto ou algo externo aos seus membros, não como aquilo que esteja inserido neles próprios.

A esfera pública é um elemento fundamental do paradigma democrático proposto por Habermas, o chamado paradigma procedimental, o qual surge como uma alternativa ao Liberalismo e ao Republicanismo. Para o autor, esses modelos tradicionais são “pautados em concepções substantivas do capitalismo industrial, as quais perenizam suas formas jurídico-institucionais e limitam a inclusão de novos problemas e demandas havidas em sociedade” (SILVA; MELO, 2020, p. 20). Eles revelam uma postura dogmática em relação aos aspectos da vida social que demandam tratamento jurídico e às formas como esse tratamento pode se dar. Já o paradigma procedimental se desprende de compreensões ossificadas, na medida em que sujeita a normatização aos processos deliberativos de formação da opinião e da vontade pública. Com isso, ele permite a atualização institucional concomitante à realização da autonomia privada e pública (SILVA; MELO, 2020, p. 21).

Ciente que o caráter plural das sociedades modernas é incompatível com a seleção de um *ethos* fundador que una todas e todos, o paradigma procedimental elege a deliberação como o caminho pelo qual se forma o input racional de uma comunidade política independentemente da prévia convergência de convicções particulares. Ele se atém à “institucionalização de procedimentos e pressupostos comunicativos correspondentes, bem como à interação entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas geradas de maneira informal” (HABERMAS, 2020, p. 381). É justamente isso que confere racionalidade aos entendimentos e legitima as ações coletivas tomadas com base neles.

O paradigma procedimental assume natureza formal por prever as condições sob as quais os cidadãos devem interagir e se entender intersubjetivamente, sem, contudo, fixar o resultado dessa dinâmica. Por não se orientar por nenhum padrão social concreto ou forma de vida particular, ele se mostra adequado para os contextos do pluralismo. Não lhe interessa delimitar previamente os resultados da deliberação; interesse-lhe que as pessoas se sintam pertencentes a um ambiente intrinsecamente heterogênea. Para isso, elas precisam refletir sobre a semântica da sociedade, atribuir sentido à vida coletiva, desenvolver uma cultura de participação. Com isso, a integração social entre as diversas formas de vida que marcam a modernidade se torna possível.

### 3 A práxis argumentativa na esfera pública

A legitimidade da democracia em Habermas está unida a um arranjo comunicativo que se insere no horizonte da esfera pública. A categoria remete a uma prática social paradigmática na qual cidadãos interagem entre si em iguais condições a fim de responderem questões de interesse comum. Essa deliberação é condição sem a qual a democracia carece de legitimidade (STAHL, 2020, p. 82), pois, quando a tradição, a religião e a metafísica não são mais capazes de ligar todos os membros a uma mesma comunidade, a construção discursiva de entendimentos se torna a única fonte de coordenação e de integração social para um todo heterogêneo.

Nessa dinâmica, os cidadãos são desafiados a tomarem posições de *sim* ou *não* ante pretensões de validade criticáveis em uma práxis argumentativa organizada por certos pressupostos. Os quatro mais importantes são:

- (a) inclusão: ninguém que poderia fazer uma contribuição relevante pode ser impedido de participar;
- (b) distribuição igualitária das liberdades comunicativas: todos têm iguais oportunidades para fazer contribuições;
- (c) sinceridade: os participantes devem ser sinceros em suas falas;
- (d) ausência de constrições externas contingentes ou de constrições inerentes à estrutura comunicativa: as posições de concordância/discordância dos participantes em relação a alegações criticáveis de validade devem ser motivadas apenas pelo poder de convencimento de razões cogentes (HABERMAS, 2008, p. 82, tradução nossa)<sup>8</sup>.

De acordo com Habermas, trata-se de pressuposições pragmáticas imparciais, isentas de um ponto de vista normativo moral, porque

A possibilidade de inserção significa apenas a condição de acesso irrestrito ao discurso, e não a universalidade de uma norma de ação vinculativa, qualquer que seja. A distribuição equitativa de liberdades comunicativas no discurso e a exigência de sinceridade em favor do discurso significam deveres e direitos argumentativos, e de forma alguma morais. Igualmente, a ausência de coação refere-se ao próprio processo argumentativo, e não a relações interpessoais externas a essa práxis (HABERMAS, 2002, p. 59).

A inclusão importa, pois, caso se exclua quem poderia contribuir com a deliberação, o entendimento não representará o melhor argumento dentre as razões relevantes, mas apenas dentre as poucas que os participantes puderem examinar. A igual distribuição da liberdade de comunicação é necessária para que todos tenham a oportunidade de influenciar o debate e se ver representados naquilo que foi acordado discursivamente. A sinceridade, por sua vez, determina que o falante expresse suas perspectivas verdadeiras a fim de evitar que os cidadãos sejam enganados por discursos capciosos ou mensagens subliminares. Por fim, a ausência de constrições é um meio de garantir que a força do melhor argumento seja a única a reger o resultado da deliberação. Se assim não for, o resultado não representará a melhor razão, mas a vontade de quem melhor apropriou da manipulação ou da coação.

---

8 (a) inclusivity: no one who could make a relevant contribution may be prevented from participating; (b) equal distribution of communicative freedoms: everyone has an equal opportunity to make contributions; (c) truthfulness: the participants must mean what they say; (d) absence of contingent external constraints or constraints inherent to the structure of communication: the yes/no positions of participants on criticizable validity claims should be motivated only by the power of cogent reasons to convince.

A legitimidade das decisões do âmbito institucional procede da base argumentativa da deliberação que se desenrola na esfera pública. Supõe-se que a observância dos pressupostos comunicativos levará a entendimentos de qualidade que justifiquem a normatização de uma prática em comum. Com isso, desenha-se uma comunidade da comunicação ideal que serve de referência para a deliberação pública informal. Trata-se de uma *referência*, porquanto os pressupostos são elementos idealizadores que podem ser, no máximo, aproximadamente atendidos. Habermas não ignora as distorções que operam na esfera pública e afastam a comunicação real da ideal. Assimetrias no acesso a informações e na oportunidade de fala, distribuição desigual de poder e de influência, discursos que ocultam motivações autointeressadas, atitudes oportunistas, atenção episódica a temas relevantes, etc. são fatores desconcertantes que ilustram desvios do modelo discursivo. Ao seu ver, “nenhuma sociedade complexa, mesmo sob condições favoráveis, jamais poderá corresponder ao modelo de socialização comunicativa pura” (HABERMAS, 2020, p. 417). Todavia, Habermas ressalva, “não devemos esquecer que esse modelo corresponde somente ao sentido de uma ficção metódica que deve lançar luz sobre os momentos inerciais inevitáveis da complexidade social, ou seja, sobre o reverso da socialização comunicativa pura” (HABERMAS, 2020, p. 417).

O campo comunicativo é marcado por uma tensão entre facticidade e validade, uma vez que a qualidade do debate está vinculada à observância de pressupostos comunicativos intangíveis. Não obstante, os indivíduos precisam assumir factualmente que os pressupostos estejam presentes. Não faria sentido buscar pelo entendimento compartilhado sem supor que as regras do jogo estão sendo obedecidas, pois “no momento em que descobrimos que alguém trapaceia ou manipula ou exclui pessoas ou contribuições relevantes, percebemos que o jogo acabou” (HABERMAS, 2005, p. 385, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Assim, as condições normativas da comunicação não denunciam a inviabilidade ou a irrealidade do procedimento. Tampouco permitem afirmar que Habermas acredita que a deliberação será sempre racional. Elas apenas integram a estrutura de um projeto orientado para uma sociedade de autolegislação, cuja validade se mantém apesar das assimetrias na esfera pública, considerando que não é a negação da existência da irracionalidade e da manipulação em todas as relações humanas que lhe confere validade, mas apenas o fato de que o mundo real, com todos suas iniquidades e injustiças, não é apenas irracional e manipulador (GARCIA apud SOUZA, 2018, p. 173).

Habermas está interessado em traçar um caminho que permita que as pessoas se sintam pertencentes a uma sociedade complexa. A esfera pública se revela como um elemento chave nesse cenário por simbolizar a possibilidade de criar e associar as normas que governam a comunidade com os processos de autodeterminação do povo. Isso significa que as concepções, as categorias, os valores podem ser desafiados discursivamente e, possivelmente, reformulados ou até abandonados caso a opinião pública assim determine. Nisto reside o cerne do paradigma procedimental. A concretização desse modelo pressupõe que os cidadãos tenham oportunidade de enriquecer o debate racional com suas opiniões e suas razões. Contudo, não basta apenas que eles tenham liberdade para expressarem suas perspectivas, mas que estas sejam ouvidas, reconhecidas e respeitadas pelo outro – embora possam, e devam, ser objeto de crítica reflexiva. Pode-se dizer que, à maneira republicana, a participação dos cidadãos na esfera pública é um dever e não mera oportunidade nos moldes liberais<sup>10</sup>. Eles não podem ser eximidos da sua obrigação de construir e revisar conceitos sob risco de viverem em uma sociedade que não esteja inserida neles próprios.

9 [...] game of argumentation: the very moment we discover that somebody cheats and manipulates or excludes relevant persons or contributions, we realize that the game is over.

10 Na medida em que o Republicanismo está preocupado com a autodeterminação da comunidade, ele atribui primazia à soberania popular em detrimento dos direitos humanos. A autonomia é interpretada em sentido público, o que implica que há um dever de exercício efetivo das liberdades em sintonia com os valores e os ideais da comunidade. Embora Habermas rejeite a forma como o Republicanismo concebe a política, isto é, como uma “reflexão de um contexto de vida ético” (HABERMAS, 2020, p. 343), ele parece concordar que a liberdade nessa seara não é uma oportunidade que cada um pode aproveitar caso deseje, tal como entende os liberais.

#### 4 A tolerância e a liberdade de expressão na esfera pública

A práxis argumentativa representa uma relação comunicativa entre atores que procuram se entender sobre aquilo que seja constitutivo para a identidade coletiva. Busca-se construir uma definição comum sobre questões socialmente relevantes que não comprometa as perspectivas particulares assumidas por cada um. Com isso, cria-se um ambiente político desvinculado de uma determinada postura etnocêntrica, uma comunidade na qual a multiplicidade é preservada de modo que todos possam elaborar e conduzir um projeto de vida pessoal.

Em atenção ao pluralismo, as políticas, as leis e as decisões judiciais devem ser justificadas por razões públicas – aquelas cujo mérito independe da aceitação de uma percepção ética particular –, tal que a linguagem e a argumentação utilizadas sejam de ampla compreensibilidade<sup>11</sup>. Essa formatação é necessária para que o sistema não favoreça determinadas visões de mundo. Por outro lado, o uso público da razão em um ambiente composto por indivíduos, grupos e domínios sociais diversos é flexibilizado em favor de uma deliberação mais aberta e diversificada. Assim, na esfera pública, as contribuições podem estar vinculadas a uma gama maior de fundamentos, sejam eles religiosos, culturais ou de outro cunho subjetivo. O ônus de traduzir um discurso para uma linguagem secular recai apenas sobre a deliberação institucional. Nada mais lógico, pois exigir que as pessoas se justifiquem de maneira imparcial parte da suposição que elas têm a capacidade de se desvincularem de suas histórias de vida ou de cindirem sua consciência a ponto de isolar, em cada polo, razões seculares das não seculares (HABERMAS, 2008, p. 128)<sup>12</sup>.

No entanto, em um contexto de profunda divisão ideológica, a esfera pública se torna palco para conflitos entre posições divergentes que se apoiam em éticas inconciliáveis. A tensão não pode ser solucionada por um entendimento por este pressupor a prevalência, entre as posições apresentadas, daquela que incorpora a melhor razão. Se estamos diante de um confronto ético em um meio que estima a pluralidade, não há como afirmar qual lado está certo e deve preponderar. Em geral, os diversos valores, convicções, preferências, etc. são incomensuráveis e igualmente justificáveis, o que obsta a seleção de uns em detrimento de outros.

A tolerância aparece nesse momento como um neutralizador dos efeitos da pluralidade tensional, permitindo a continuação da prática deliberativa em uma comunidade diferenciada internamente. Espera-se que, com ela, as pessoas possam aturar uma espécie de discordância contínua no nível da interação social e, ao mesmo tempo, aceitar a persistência de alegações de validade mutuamente excludentes no nível cognitivo das crenças existenciais relevantes (HABERMAS, 2004, p. 10). Em outras palavras, a tolerância viabiliza a realização de uma sociedade integrada que sabe operar em constante tensão ética (BROWN; FORST, 2014, p. 76). Ela determina que uma pessoa apenas pode realizar sua visão de mundo nos limites acordados por todos e que essa pessoa, dentro desses mesmos limites, respeite o *ethos* dos demais (HABERMAS, 2004, p. 11).

---

11 Rainer Forst explica que a justificação pública reside no critério da reciprocidade e da generalidade. A reciprocidade determina que uma pessoa não pode alegar ter um direito ou um recurso que ela nega a outra, bem como que a formulação dessa alegação e as razões que a sustentam devem estar abertas à contestação e ser elaboradas de modo não unilateral. A generalidade, por sua vez, significa que a validade das normas deve estar apoiada em razões aceitáveis por todas as partes seja qual for a percepção ética de cada uma (FORST, 2003b, p. 76).

12 Na verdade, uma tal cisão sequer seria interessante, pois as razões não seculares são fontes importantes para a elaboração de sentidos e de identidades (HABERMAS, 2008, p. 131). Contudo, elas acabam por deter uma efetividade prática limitada, pois não podem servir para justificar decisões concernentes à sociedade como um todo sob risco de desintegrar a pluralidade. Isso significa que o sistema deve observar quais substratos transpostos da esfera pública podem ser traduzidos para uma linguagem de ampla compreensibilidade e, assim, servir como razões públicas para a atuação política.



Em linhas gerais, a tolerância envolve dois tipos de razões: razões subjetivas para rejeitar as convicções dos outros e razões políticas para aceitar o igual status de membro da comunidade de pessoas fundamentalmente diferentes (HABERMAS, 2004, p. 9). Com isso, pode-se dizer que aqueles que se toleram se veem como estranhos porque divergem ideologicamente, mas se respeitam como iguais no plano da cidadania. Este é o sentido da ampla inclusão em uma sociedade plural:

Inclusão não significa aqui confinamento dentro do próprio e fechamento diante do alheio. Antes, a “inclusão do outro” significa que as fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro – e querem continuar sendo estranhos (HABERMAS, 2002, p. 7).

A tolerância assume uma ideia de mútuo respeito na atual complexidade social. Por ela, ensina Rainer Forst, as pessoas reconhecem que são iguais membros da comunidade ainda que possuam identidades éticas e culturais politicamente relevantes e diferentes. São identidades que demandam consideração e respeito, porque os valores e as convicções que as constituem têm um sentido existencial especial para cada indivíduo. No campo político, tolerar também significa reconhecer o status de pertencimento do outro sem que o outro precise renunciar a sua identidade com base em uma justificativa não reciprocamente exigível (FORST, 2003a, p. 29). Isso importa para que as normas possam ser aceitas por uma pluralidade sem que alguma comunidade ética específica seja favorecida (FORST, 2003b, p. 74). Por esse motivo, quando forem justificar o que acreditam ser legítimo para a sociedade, os cidadãos devem se manter sensíveis acerca da impossibilidade de exigir que suas alegações não racionais – aquelas que dependem da aceitação de sua visão de mundo – sirvam de substrato para a tomada de ações coletivas.

A tolerância desponta como elemento relevante para a práxis argumentativa, sobretudo quando nos atentamos para o pressuposto comunicativo da inclusão e da ampla participação. Ela informa que ninguém será excluído por seus valores, preferências e convicções, bem como que todo cidadão será respeitado em sua individualidade. Isso decorre da lógica da democracia moderna, segundo a qual as diferenças internas se encontram no mesmo plano horizontal, pois, ausente um *ethos* fundador, valores, preferências e convicções não são mensuráveis nem hierarquizáveis. A princípio, todas as formas de vida têm direito à existência e de demandar liberdade para sua concretização.

No entanto, como o elemento da rejeição deve estar apoiado em uma justificativa razoável, a tolerância não é a resposta adequada para toda disputa cognitiva (HABERMAS, 2004, p. 10). Rainer Forst aponta que

As razões para a objeção precisam ser minimamente razoáveis; elas não podem ser amplamente compartilhadas, por óbvio, mas também não devem apoiar em preconceito irracional ou ódio. O racista, portanto, não pode exercer a virtude da tolerância, tampouco se deve pedir que ele seja tolerante; o que é necessário é que ele supere suas crenças racistas. Isso mostra que há casos nos quais a tolerância não é a solução para a intolerância (FORST, 2017, p. 3, tradução nossa)<sup>13</sup>.

As posições de Habermas e de Forst caminham juntas quando se diz que o racista não deve tolerar o negro, mas superar seu preconceito (HABERMAS, 2003, p. 3), pois, embora presente uma disputa cognitiva, a rejeição do negro é fundada em puro ódio irracional. Rainer Forst acrescenta que a tolerância envolve um balanço precário entre razões negativas e positivas, entre as de oposição e de aceitação, bem como a disposição para suspender a tolerância quando o julgamento das convicções e das práticas identifica tamanha negatividade que as razões positivas não podem preponderar. Ao seu ver, “o espaço para a tolerância é intrinsecamente limitado. Querer tolerar tudo é contraditório porque uma pessoa teria

13 [...] the reasons for objection must be reasonable in a minimal sense; they cannot be generally shareable, of course, but they must also not rest on irrational prejudice and hatred. The racist, therefore, can neither exemplify the virtue of tolerance nor should he be asked to be tolerant; what is necessary is that he overcome his racist beliefs. This shows that there are cases in which tolerance is not the solution to intolerance.



que tolerar uma prática e, simultaneamente, tolerar a não tolerância dessa prática” (FORST, 2003a, p. 23, tradução nossa)<sup>14</sup>. Além da incoerência semântica, o paradoxo de Karl Popper ilustra a necessidade da limitação por motivos pragmáticos:

Se estendermos tolerância ilimitada até mesmo àqueles que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante contra uma investida do intolerante, então o tolerante será destruído e, com ele, a tolerância (POPPER, 1966, p. 543, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Nessa mesma linha, Habermas explica que todo ato de tolerância deve pressupor o que pode ser aceito e o que não pode ser tolerado, uma vez que inexistente inclusão sem exclusão (HABERMAS, 2003, p. 5). Assim, ao lado das razões para a rejeição no plano cognitivo e para a aceitação no plano social, há também razões (legais) para limitar a tolerância e reprimir o comportamento intolerante (HABERMAS, 2004, p. 9). Tais razões permitem avaliar quando o Estado deve se ater ao imperativo da neutralidade e quando a tolerância foi corretamente institucionalizada na legislação e na jurisdição (HABERMAS, 2004, p. 13).

Por esse raciocínio, o binômio tolerância-intolerância surge como uma categoria obrigatória considerando o risco de a tolerância desaparecer ante a intolerância ilimitada. Entretanto, uma vez que se admite o binômio, surge a dificuldade em traçar a fronteira de maneira não arbitrária, tendo em vista que, não raro, o que é incluído no domínio do intolerável decorre de uma perspectiva unilateral e, em si, intolerante, o que nos levaria à fatal conclusão de que,

Se a tolerância sempre implica a demarcação de limites contra o intolerante e o intolerável e se toda demarcação de limite é, em si, um ato (mais ou menos) intolerante e arbitrário, a tolerância termina no momento em que começa – no momento em que ela é definida por uma fronteira arbitrária entre o “nós”, o “intolerante” e o “intolerável” (FORST, 2017, p. 4, tradução nossa)<sup>16</sup>.

A fim de evitar esse tipo de contradição, Habermas sugere que as normas da tolerância sejam elaboradas racional e reciprocamente para que todos os envolvidos possam aceitá-las. Nas suas palavras:

Apenas com uma demarcação universal da fronteira, e isso exige que todos os envolvidos considerem reciprocamente as perspectivas dos outros, pode a tolerância apagar o espinho da intolerância. Todos aqueles que poderiam ser afetados pela prática devem, primeiro, concordar voluntariamente com condições sob as quais eles desejam exercer a mútua tolerância (HABERMAS, 2004, p. 7, tradução nossa)<sup>17</sup>.

No entanto, os limites da tolerância não parecem ser definidos *do zero*, uma vez que partem de uma preconcepção acerca do que sejam razões legítimas para a rejeição. Estas, de acordo com Habermas, precisam ser suficientemente defensáveis e não podem estar apoiadas em preconceito ou discriminação irracional. Com essa delimitação inicial, o binômio carrega certo grau de unilateralidade por exigir, de antemão, a exclusão das visões de mundo que sustentam perspectivas contrárias ao mútuo respeito.

---

14 The space of toleration is intrinsically limited. Wanting to tolerate ‘everything’ is contradictory, for in that case one would have to tolerate a practice and at the same time also tolerate it not being tolerated.

15 Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them.

16 If toleration always implies a drawing of the limits against the intolerant and intolerable, and if every such drawing of a limit is itself a (more or less) intolerant, arbitrary act, toleration ends as soon it begins - as soon as it is defined by an arbitrary boundary between “us” and the “intolerant” and “intolerable.”

17 Only with a universally convincing delineation of the borderline, and this requires that all those involved reciprocally take the perspectives of the others, can toleration blunt the thorn of intolerance. Everyone who could be affected by the future practice must first voluntarily agree on those conditions under which they wish to exercise mutual toleration.

Essa abordagem induz a uma distinção entre visões de mundo legítimas e ilegítimas segundo um critério essencialmente moral, apoiado na distinção entre o certo e o errado. Traça-se uma espécie de moldura do aceitável<sup>18</sup> na qual, do lado de dentro, encontramos as formas de vida ético-culturais que se adequam à ideia de mútuo respeito e, por isso, podem ser toleradas, e, do lado de fora, aquelas que a nega e, por isso, não podem ser admitidas pela sociedade. Na esfera pública, isso permite estabelecer condições normativas de aceitabilidade dos discursos enquanto contribuições da práxis argumentativa. A mensagem dos participantes deve revelar o mútuo reconhecimento e a mútua aceitação de visões de mundo divergentes para que seja tolerada (HABERMAS, 2003, p. 2). Já aquela que confunde aspectos políticos com éticos, que flerta com o dogmatismo, que advoga por uma convicção particular como vetor da comunidade é contraproducente para a proposta de autolegislação:

Essa ideia [de autolegislação de cidadãos livres e iguais] não é apenas formal; na verdade, como ela pode ser totalmente desenvolvida sob as formas de uma práxis geradora de constituições que em seus detalhes não está conteudisticamente determinada (e em formas de uma práxis da configuração de um sistema de direitos insaciáveis, determinada tão-somente por normas constitucionais), subsiste a suposição bem fundamentada de que ela é neutra no que concerne a visões de mundo, desde que as auto-interpretações e as interpretações de mundo sejam não-fundamentalistas, isto é (no sentido das “not unreasonable comprehensive doctrines” de Rawls), desde que elas sejam compatíveis com as condições do pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 2002, p. 328).

Para Habermas, a vida moderna não é compatível com quem deseja conferir ultraestabilidade à própria identidade e tenta tornar esta o motor da integração política e social. Por isso que,

Em sociedades multiculturais, a constituição jurídico-estatal só pode tolerar formas de vida que se articulem no *medium* de tradições não-fundamentalistas, já que a coexistência equitativa dessas formas de vida exige o reconhecimento recíproco das diversas condições culturais de concernência ao grupo: também é preciso reconhecer cada pessoa como membro de uma comunidade integrada em torno de outra concepção diversa do que seja o bem, segundo cada caso em particular. A integração ética de grupos e subculturas com cada uma das identidades coletivas próprias precisa ser desacoplada do plano de uma integração política abstrata, que apreende os cidadãos do Estado de maneira equitativa (HABERMAS, 2002, p. 253).

Portanto, não seria possível falar em tolerância diante de perspectivas discriminatórias ou preconceituosas; enquanto a discriminação é um posicionamento opressivo em relação ao outro, a tolerância é um desacordo razoável entre pessoas que se orientam por convicções divergentes; enquanto a opressão precisa ser superada, o desacordo pode se manter intacto porque moralmente justificável.

Podemos validar as condições normativas para o discurso no chamado *democracia autodefensiva*, pois “uma ordem democrática que garante a tolerância também em termos de liberdades políticas, como a liberdade de expressão, deve tomar medidas preventivas contra os inimigos daquele núcleo da constituição” (HABERMAS, 2004, p. 7, tradução nossa)<sup>19</sup>. Nesse cenário, os inimigos podem ser identificados no idealista político que se opõe à sociedade liberal, no fundamentalista que ataca violentamente o estilo de vida moderno ou, ainda, na figura de quem seja uma combinação de ambos. Segundo Habermas, importa que essa identificação seja feita por um Estado constitucional que consiga repelir a animosidade envolvida na existência dos seus inimigos sem contrariar os princípios democráticos – ou seja, sem perder de vista o perigo de ele ser culpado de arbitrariedades quando define os limites da tolerância unilateralmente (HABERMAS, 2004, p. 8).

18 O termo moldura do aceitável foi tirado de Robert Paul Wolff em *Beyond Tolerance* quando o autor fala em *framework of acceptability* (WOLFF, 1965, p. 43). Contudo, neste trabalho, aplicamos o termo para indicar a presença de uma fronteira que separa perspectivas certas das erradas segundo a concepção de mútuo respeito. Em Wolff, o termo indica uma fronteira que separa interesses legítimos dos ilegítimos segundo o pensamento pluralista explorado na obra.

19 A democratic order that guarantees tolerance also in terms of political freedoms, such as free speech, must take preventive protection against the enemies of that very core of the constitution.

Ao aceitarmos o protecionismo político, a esfera pública se torna não apenas o lugar para a práxis argumentativa entre os cidadãos, mas uma arena para a aplicação de concepções substanciais de moral<sup>20</sup> que autorizam a intolerância perante os discursos que defendem a derrubada do Estado constitucional. A proposta tem certa lógica, considerando que a liberdade de expressão, a tolerância e o pluralismo, ao mesmo tempo em que são elementos constitutivos da democracia, não podem ser também as causas da sua ruína. Não pode o fundamentalista ou o racista fazer uso daquilo que a ordem política tem de melhor apenas para chegar ao poder e aniquilar essa mesma previsão. Nessa situação, em vez dessas categorias serem os pontos fortes da democracia, seriam elas o cerne da sua fragilidade.

Conquanto Habermas não deixe claro o quão tolerante poderíamos ser em relação aos inimigos da constituição, é intrigante notar que, na medida em que a deliberação é o esqueleto para a construção, crítica e reformulação dos sentidos e das concepções que estruturam a sociedade, seria incoerente subordiná-la a uma perspectiva moral específica que, por ser algo externo ao campo discursivo, não estaria sujeita à contestação. Karl Popper assinalou o perigo da tolerância desaparecer caso ela fosse ilimitada, mas também ressaltou que

Nesta formulação [do paradoxo da tolerância] não pretendo dizer, por exemplo, que devemos sempre suprimir a verbalização de filosofias intolerantes; embora possamos contradizê-las através de discurso racional e combatê-las na opinião pública, censurá-las seria certamente bastante insensato (POPPER, 1966, p. 543, tradução nossa)<sup>21</sup>.

Diferente de Popper, o contradizer pelo discurso e o combate pela opinião pública não seriam oportunizados ante a aplicação da moldura do aceitável. Discursos que violam o mútuo respeito não compõem a *livre* discussão por lhes faltar o mérito das boas razões. Embora essa abordagem seja plenamente intuitiva a qualquer um que condene o preconceito e a discriminação, ela propõe que as ideias intolerantes sejam combatidas pelos mesmos meios aos quais recorrem os opositores da tolerância (ASSAF, 2019, p. 54). Atento a essa contradição performativa, Norberto Bobbio, com bastante eloquência, científica:

Responder ao intolerante com a intolerância pode ser formalmente irreprochável, mas é certamente algo eticamente pobre e talvez também politicamente inoportuno. Não estamos afirmando que o intolerante, acolhido no recinto da liberdade, compreenda necessariamente o valor ético do respeito às ideias alheias. Mas é certo que o intolerante perseguido e excluído jamais se tornará um liberal. Pode valer a pena pôr em risco a liberdade fazendo com que ela beneficie também o seu inimigo, se a única alternativa possível for restringi-la até o ponto de fazê-la sufocar, ou, pelo menos, de não lhe permitir dar todos os seus frutos. É melhor uma liberdade sempre em perigo, mas expansiva, do que uma liberdade protegida, mas incapaz de se desenvolver. Somente uma liberdade em perigo é capaz de se renovar. Uma liberdade incapaz de se renovar transforma-se, mais cedo ou mais tarde, numa nova escravidão (BOBBIO, 2004, p. 91).

A conexão entre a tolerância, a deliberação na esfera pública e a liberdade de expressão reside nas condições necessárias para que os resultados sejam inteligíveis a todos. Entretanto, “todos” deve ser lido com cautela, porquanto, a rigor, os resultados serão inteligíveis a quem esteja inserido na moldura do aceitável. Ainda que “hoje, permitimo-nos descrever os fundamentalistas, os racistas, etc. de maneira estigmatizada à luz do princípio do igual tratamento de todo cidadão” (HABERMAS, 2003, p. 3, tradução nossa)<sup>22</sup>, a democracia não pode ser empregada como justificativa para suprimir possibilidades futuras de novas compreensões que reestruturem a comunidade política. Por isso que a esfera pública deve se manter aberta aos discursos que o Estado constitucional identificaria como intoleráveis e não apenas às ideias que

20 Substancial por distinguir quais visões de mundo são corretas e podem ser toleradas e quais devem ficar relegadas no domínio do intolerável. Uma concepção formal, por sua vez, desvincula-se de toda análise material das visões de mundo.

21 In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise.

22 Today, we permit ourselves the stigmatizing description of fundamentalists, racists, etc. in light of the principle of equal treatment of all citizens [...].

encontram respaldo no arcabouço moral. Não é demais lembrar que o paradigma de Habermas se apresenta como um modelo preocupado com a forma e não com o resultado. Contudo, dificilmente poderíamos reconhecer essa essência meramente procedimental e, ainda, admitir constrições conteudísticas no que tange ideias intoleráveis e sua exclusão da deliberação.

Não ignoramos a ironia presente em uma ordem política que estende a liberdade de expressão aos seus inimigos quando isso equivale a conceder a eles o meio necessário para promover a sua extinção. No entanto, ao aceitar a limitação dos conteúdos contestáveis na esfera pública, retira-se das pessoas a oportunidade de refletirem sobre os sentidos de mundo e de se posicionarem de modo a defendê-los tais como são ou reformulá-los de acordo com futuras compreensões. Ainda que a abertura discursiva venha acompanhada de ideias que contestem a higidez da democracia, esse perigo, por si só, não parece ser suficiente para condicionar o poder de fala de alguns. Isso porque, como ensina Ronald Dworkin, para realizar uma sociedade de autolegisladores, as decisões coletivas precisam prover de um procedimento no qual foi garantido as condições de participação moral dos membros de uma comunidade política. Essas condições incluem: (1) o reconhecimento de que as pessoas têm a oportunidade de modificar as decisões coletivas de algum modo, sem que a magnitude das modificações seja limitada pela integridade, ou falta de integridade, de suas convicções e gostos; e (2) o reconhecimento de que elas são agentes morais responsáveis e independentes, o que significa que cada uma tem não só o dever, mas a responsabilidade de constituir e expressar suas percepções, de julgar as ideias dos outros e de decidir, por conta própria, o que se pensa sobre a justiça, a fé, a moral e a política (DWORKIN, 2006, p. 38-39).

Atender às condições propostas importa para que, na qualidade de membros de uma democracia, pensemos que governamos a nós mesmos (DWORKIN, 2006, p. 35). O cidadão tem o direito à participação na deliberação pública informal antes da tomada de alguma decisão coletiva para que ele possa se ver como autor dessa mesma decisão. Ainda que sua opinião não tenha prevalecido e o que fora acordado contraria sua perspectiva particular, o fato dele ter tido a oportunidade de influenciar o resultado na qualidade de agente moral independente é condição suficiente para torná-lo responsável por uma ação da comunidade.

Traçando um paralelo com os conceitos de Habermas, para Dworkin, as decisões do sistema político não poderiam exercer justo controle sobre aqueles que foram impedidos de se expressarem na esfera pública. Tendo em vista as condições (1) e (2), quem fora calado porque suas ideias careciam de integridade, veracidade, moralidade, etc., não responderá pela decisão coletiva. Esta não terá a justificativa necessária para ser oponível a ele. Eis que é

Illegítimo aos governantes impor uma decisão coletiva ou oficial sobre indivíduos dissidentes, usando os poderes coercivos do Estado, salvo se essa decisão tenha sido tomada de maneira que respeite o status de cada indivíduo como membro livre e igual da comunidade (DWORKIN, 2009, p. vii, tradução nossa)<sup>23</sup>.

A legitimidade da ordem democrática confere não apenas o direito do indivíduo expressar discursos tipicamente políticos, mas também o direito de contribuir com a construção da esfera moral e estética com seus gostos, atitudes, pressuposições, preconceitos, ideais, etc., porque

A legislação e a política de uma comunidade são determinadas mais pelo seu ambiente moral e cultural – pela mistura de opiniões, preconceitos, gostos e atitudes do seu povo – do que pelas colunas editoriais, pelas transmissões dos partidos políticos ou pelos discursos eleitorais banais. É injusto impor uma decisão coletiva sobre quem não tenha tido permissão para contribuir com o ambiente moral mediante a expressão informal de suas convicções políticas

---

23 [...] illegitimate for governments to impose a collective or official decision on dissenting individuals, using the coercive powers of the state, unless that decision has been taken in a manner that respects each individual's status as a free and equal member of the community.

e sociais, de seus gostos e de seus preconceitos, assim como seria injusto impô-la sobre quem teve seus panfletos destruídos pela polícia porque se manifestara contrariamente à decisão (DWORKIN, 1994, p. 13, tradução nossa)<sup>24</sup>.

Na medida em que a moral e a cultura são importantes fontes normativas, não permitir certas visões de mundo na esfera pública equivale a uma efetiva exclusão do processo democrático. E quando nos atentamos para o compromisso com a pluralidade, essa exclusão é ainda mais questionável por estar apoiada em uma análise da integridade material das percepções particulares dos falantes.

A concepção de legitimidade em Dworkin se diferencia por conceber a igualdade e a liberdade como dois aspectos do mesmo ideal ao invés de duas ideias opostas e conflitantes. A liberdade de expressão para toda pessoa se justifica precisamente pela impossibilidade de um Estado conferir tratamento distinto aos seus cidadãos, privilegiando certas visões de mundo em detrimento de outras. Por isso, ser tratado como um igual significa que ninguém deve ser impedido de influenciar o ambiente moral e político mediante “suas próprias escolhas, gostos e opiniões e do exemplo de sua vida; o fato de esses gostos e opiniões chocarem aqueles que têm o poder de prender ou calar a pessoa não é motivo suficiente para que ela não possa expressar-se” (DWORKIN, 2006, p. 381).

A igualdade torna a liberdade de expressão um direito forte e certifica a possibilidade de se expressar inclusive quando as ideias não contribuem para a maximização do bem-estar social ou quando elas ameaçam, diminuem ou contrariam algum consenso moral, ético, estético, etc. Se assim não for, a liberdade de expressão se transformará em um princípio vazio que confere inócua proteção às opiniões, gostos ou preferências aprovadas – ou, ao menos, não temidas – por quem esteja no poder (DWORKIN, 1994, p. 15).

Vejamos que a intolerância perante discursos que negam respeito ao outro provoca o esvaziamento de um princípio constitutivo da democracia. Embora essa abordagem goze de certa aceitabilidade social, ela age em detrimento da igualdade, uma vez que nem todos poderiam ser admitidos como efetivos partícipes do projeto político a depender de sua visão de mundo. Essa postura sugere a troca da concepção de igualdade da matriz liberal por uma que diz ser possível determinar quem deve ser excluído por possuir visões de mundo demasiada corruptas, violentas e radicais. Entretanto, feito isso, adverte Dworkin, dá-se início a um processo que torna “a igualdade algo a ser temido e não louvado, um eufemismo ‘politicamente correto’ da palavra tirania” (DWORKIN, 2006, p. 383).

A coerência entre a liberdade e a igualdade demanda a mesma oportunidade de os falantes apropriarem-se da linguagem na tentativa de influenciarem os outros a aderirem a suas perspectivas e a oportunidade dos ouvintes de as julgarem por conta própria. Dessa forma, a liberdade de expressão se torna materialmente irrestrita na medida em que os discursos não passam por um filtro moral que diz o que pode ou não ser tolerado no curso de uma deliberação. A regra é que toda visão de mundo, toda ideologia, todo ponto de vista deve ter a chance de tentar ser ouvido. A regra é, ao menos no que toca o poder de fala, que inexistente uma moldura do aceitável que delimite quais contribuições podem fluir na esfera pública.

## 5 Conclusão

No curso deste artigo, buscou-se redescobrir a categoria da esfera pública em associação com a tolerância segundo o pensamento de Habermas, com intuito de compreender como os sujeitos podem se expressar e participar da construção dos sentidos do mundo. Vimos que esse poder de fala é limitado normativamente

---

24 A community's legislation and policy are determined more by its moral and cultural environment — the mix of its people's opinions, prejudices, tastes and attitudes — than by editorial columns or party political broadcasts or stump political speeches. It is as unfair to impose a collective decision on someone who has not been allowed to contribute to that moral environment, by expressing his political or social convictions or tastes or prejudices informally, as on someone whose pamphlets against the decision were destroyed by the police.

pelo vetor moral que Habermas subscreve na democracia moderna. Assim, a liberdade de expressão não abarca a expressão de qualquer discurso, ideia ou perspectiva, na medida em que ela é atribuída apenas a quem assume uma ética moralmente adequada, isto é, uma ética que aceita a concepção de mútuo respeito.

Essa posição conta com o apoio de uma ordem política que se blinda daqueles que querem ver seu declínio. Contudo, a democracia autodefensiva entra em contradição com a democracia em construção por impedir que certos conteúdos façam parte da deliberação na esfera pública. Retira-se dos cidadãos a oportunidade de avaliarem todo aspecto constitutivo da sociedade, o que indica que certos conceitos e concepções são inalteráveis.

Ao final, foi demonstrado que a legitimidade da ordem política é fragilizada quando a oportunidade de participação é definida pela integridade material das percepções particulares. Considerando que as ações do sistema político devem estar acopladas aos entendimentos construídos na esfera pública, se esses entendimentos não contarem com a igual participação moral de toda pessoa, a decisão que se apoia neles carecerá de legitimidade. A proposta, então, é o abandono da moldura do aceitável de modo que a esfera pública se mantenha aberta a todos os discursos que buscam exercer influência sobre o resultado da deliberação, seja qual for o ponto de vista expresso.

### Referências bibliográficas

ASSAF, Matheus. 2019. *Liberdade de expressão e discurso de ódio: por que devemos tolerar ideias odiosas?* Belo Horizonte: Dialética.

BOBBIO, Norberto. 2004. *A Era dos Direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier.

BROWN, Wendy; Rainer, FORST. 2014. *The power of tolerance: a debate*. Nova York: Columbia University Press.

DWORKIN, Ronald. 1994. A new map of censorship. *Index of Censorship*, Londres, vol. 23, nº 1-2, p. 9-15.

\_\_\_\_\_. 2006. *O direito da liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. 2009. Foreword. In: HARE, Ivan; WEINSTEIN, James (Org.). *Extreme Speech and Democracy*. Nova York: Oxford University Press.

FINLAYSON, James Gordon. 2005. *Habermas: a very short introduction*. Nova York: Oxford University Press.

FORST, Rainer. 2003a. *Toleration in conflict: past and present*. Nova York: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 2003b. Toleration, justice and reason. In: MCKINNON, Catriona; CASTIGLIONE, Dario (org.). *The culture of toleration in diverse societies: reasonable tolerance*. Nova York: Manchester University Press, p. 71-85.

\_\_\_\_\_. 2017. Toleration (PDF version of the entry). In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab, p. 1-24.

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



GARCIA, André Spuri *et al.* 2018. Aprofundamento das esferas públicas para a gestão social: caminhos para uma reconstrução empírico-descritiva e normativa. *Cad. EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, 16, nº 2, p. 163-185.

HABERMAS, Jürgen. 2002. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola.

\_\_\_\_\_. 2003. Intolerance and discrimination. *Oxford University Press and New York University School of Law*, Oxford; Nova York, vol. 1, nº 1, p. 2-11.

\_\_\_\_\_. 2004. Religious tolerance: the pacemaker for cultural rights. *Philosophy*, Cambridge, nº 1, p. 5-18.

\_\_\_\_\_. 2005. Concluding comments on empirical approaches to deliberative politics. *Acta Politica*, Holanda, vol. 40, nº 3, p. 384-392.

\_\_\_\_\_. 2006. Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. *Communication Theory*, Oxford, vol. 16, nº 4, p. 411-426.

\_\_\_\_\_. 2008. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press.

\_\_\_\_\_. 2014. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp.

\_\_\_\_\_. 2020. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp.

LAFONT, Cristina. 2018. Communicative action. In: BRUNKHORST, Hauke; KREIDE, Regina; LAFONT, Cristina (org.). *The Habermas handbook*. Nova York: Columbia University Press, p. 499-503.

LUBENOW, Jorge Adriano. 2012. A esfera pública 50 anos depois: esfera pública e meios de comunicação em Jürgen Habermas em homenagem aos 50 anos de Mudança Estrutural da Esfera Pública. *Trans/Form/Ação*, Marília, vol. 35, nº 3, p. 189-220.

MENDIETA, Eduardo. 2002. Introdução. In: HABERMAS, Jürgen. *Religion and rationality: essays on reason, God and modernity*. Cambridge: The MIT Press, p. 1-36.

\_\_\_\_\_. 2019. In: Public Sphere. ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (org.). *The Cambridge Habermas lexicon*. Nova York: Cambridge University Press, p. 356-363.

POPPER, Karl R. 1966. *The open society and its enemies*. Nova Jersey: Princeton University Press.

SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. 2020. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Editora Unesp, p. 13-31.

SOUZA, J. 2008. Habermas e o Brasil: alguns mal-entendidos. In: WAIZBORT, L. (Org.). *A ousadia crítica: ensaios para Gabriel Cohn*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 181-200.

STAHL, Titus. 2020. Privacy in public: a democratic defense. *Moral Philosophy and Politics*, Groningen, vol. 7, n. 1, p. 73-96.

WOLFF, Robert Paul. 1965. Beyond tolerance. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington Jr.; MARCUSE, Herbert (org.). *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press

## Realidade e Resistência: Habermas e Haslanger sobre objetividade, crítica social e a possibilidade de mudança<sup>1</sup>

Federica Gregoratto

Tradução de Felipe Gonçalves Silva

### 1. Introdução

Neste capítulo, reconstruo e comparo as contribuições de Jürgen Habermas e Sally Haslanger à teoria social crítica<sup>2</sup>. À primeira vista, Habermas e Haslanger podem parecer um casal filosófico inusitado: o perfil teórico de Habermas se desenvolveu nas décadas de 60 e 70 em estreito contato com a Escola de Frankfurt. Mas desde a publicação de sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) abandonou em grande medida o projeto hegeliano-marxista de uma crítica imanente da sociedade<sup>3</sup>. Em seu lugar, passou a se comprometer com o projeto kantiano de reconstruir os fundamentos normativos das ordens política, social e cultural<sup>4</sup>. Haslanger, por sua vez, foi treinada e iniciou sua carreira filosófica como uma metafísica filiada à tradição do naturalismo quineano<sup>5</sup>. Recentemente, no entanto, ela se aproximou da teoria crítica, assumindo um

---

1 Este texto foi originalmente publicado em López, M. R. C e McQuillanm J. C. (Org.) *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*, State University of New York Press, 2020. Agradecemos à SUNY Press por autorizar a presente tradução. N.T.

2 Sou grata a Philip Hogg e Stefan Müller-Doohm por terem me convidado a participar do workshop *Der Ort der Vernunft: Habermas im Diskurs* (Oldenburg, junho de 2015), onde tive a chance de apresentar este texto pela primeira vez. Por comentários, críticas e sugestões muito úteis à última versão, agradeço calorosamente a Steven Lavine, bem como a Maria e Colin, organizadoras do volume *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory*, Sunny Press, 2020.

3 Sobre as raízes hegelianas e marxistas da teoria crítica imanente, ver Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986); e Arvi Särkelä, *Immanente Kritik und soziales Leben: Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018).

4 Certamente há estudiosos que argumentam que a tradição kantiana da crítica foi um fator inspirador para a teoria crítica de Frankfurt desde seu início; ver, por exemplo, Angelo Cicallo, *Dialettica negativa e logica de la parvenza: Saggio su T. W. Adorno* (Genova: Il Nuovo Melangolo, 2001). Além disso, existem teóricos contemporâneos que dependem fortemente de um paradigma kantiano para levar adiante um projeto teórico crítico; conferir notavelmente Rainer Forst, *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, trad. Jeffrey Flynn (Nova York: Columbia University Press, 2012). Neste artigo, não me dedico à questão de saber se os escritos de Habermas, especialmente após *Teoria da Ação Comunicativa*, ainda podem ser considerados relevantes para projetos teórico-críticos contemporâneos; sobre isso, veja Federica Gregoratto, *Il Doppio volto de la comunicazione* (Milano/Udine: Mimesis, 2013). Vale a pena lembrar, no entanto, como o próprio Habermas expressou fortes dúvidas a respeito do projeto frankfurtiano; ver, por exemplo, Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte e Arno Widmann, "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas", *Telos* 21, no. 49 (1981), 5-31; e Jürgen Habermas "Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse", em *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas nach Erkenntnis und Interesse*, ed. Stefan Müller-Doohm (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000).

5 Sally Haslanger, *Resisting Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 13.

especial interesse pela crítica da ideologia<sup>6</sup>. Neste contexto, a principal preocupação de Habermas refere-se às condições de possibilidade da crítica social, enquanto que a obra crítica de Haslanger corresponde principalmente a uma análise conceitual de categorias sociais concretas, ou “tipos sociais” (*social kinds*), especialmente os de gênero e raça<sup>7</sup>. Finalmente, enquanto Habermas teorizava sobre a inevitabilidade de um pensamento pós-metafísico, Haslanger mostrou como as considerações metafísicas não são apenas inevitáveis, como podem também se mostrar produtivas à teoria crítica<sup>8</sup>.

No que segue, exploro a hipótese segundo a qual os esforços teórico-críticos podem ser enriquecidos por uma combinação entre a perspectiva pragmático-formal de Habermas e o enquadramento sócio-ontológico de Haslanger. Mais especificamente, eu comparo e combino a ideia de crítica proposta por Haslanger, bem como suas reflexões sobre a construção social e realidade, com a teoria não epistêmica da verdade de Habermas, tal como elaborada após sua chamada “virada realista”. Defenderei que ambas as perspectivas podem aprimorar e complementar uma à outra. Mais precisamente, gostaria de mostrar, por um lado, como a estratégia pragmática formal de Habermas pode fortalecer o compromisso de Haslanger com a justiça social ao esclarecer de onde surge o “ímpeto” (*urge*) de desafiar e mudar estruturas sociais injustas. Por outro lado, argumentarei que o trabalho de Haslanger é mais útil para revelar os impedimentos sócio-estruturais que bloqueiam processos de aprendizagem e práticas emancipatórias.

A base comum que justifica a comparação entre os diferentes projetos teóricos desses autores encontra-se em suas visões bastante semelhantes, embora não idênticas, de realidade e objetividade. A segunda seção do presente texto é dedicada a essa semelhança. Depois disso, argumentarei na terceira seção que uma interpretação realista do chamado pragmatismo formal de Habermas pode esclarecer o potencial crítico das interações discursivas. Enquanto a posição de Haslanger permanece um tanto vaga neste ponto, a visão de Habermas nos permite conceber o impulso ou a necessidade de crítica como emergindo de uma realidade recalcitrante e problemática, que impele ao questionamento e à revisão de pretensões de verdade cuja validade começou a estremecer. Finalmente, pretendo mostrar na última seção deste texto como as reflexões de Haslanger sobre o funcionamento e os efeitos das estruturas sociais oferecem instrumentos úteis, ausentes na teoria habermasiana, para revelar impedimentos sistemáticos que bloqueiam práticas críticas e transformadoras.

## 2. Verdade, Realidade, Objetividade

Na presente seção eu explico as concepções de objetividade e realidade que Habermas, em seu trabalho tardio *Verdade e Justificação* (1999/2003), e Haslanger, principalmente em sua famosa coletânea de ensaios *Resisting Reality* (2012), apresentam e defendem. *Verdade e Justificação* é um dos poucos textos nos quais Habermas deixa quase inteiramente de lado questões de filosofia prática e teoria política ou jurídica (ou crítica), dedicando-se a tópicos de filosofia teórica – especialmente à questão ontológica do naturalismo e à questão epistemológica do realismo<sup>9</sup>. Por sua vez, *Resisting Reality* consiste em uma coletânea de artigos variados, quase todos escritos e publicados entre 1993 e 2011. Embora o livro de Haslanger pressuponha que a filosofia é capaz de “desmascarar a ideologia”, além de construir ontologias alternativas que nos permitem alcançar “visões mais adequadas e justas daquilo que é, do que poderia ser e do que deveria ser”,

---

6 Haslanger, *Resisting Reality*, cap. 15, 17. Ver também Sally Haslanger, *Critical Theory and Practice: Spinoza Lectures* (Amsterdam: Koninklijke van Gorcum, 2017).

7 Conferir também Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), 130.

8 Infelizmente não serei capaz de expor aqui as consequências que modelos pós-metafísicos e metafísicos possuem para a teoria crítica; sobre os comprometimentos metafísicos da crítica social, conferir Särkelä, *Immanente Kritik und Soziales Leben*, cap. 5.

9 Jürgen Habermas, *Truth and Justification*, trad. Barbara Fultner (Cambridge, MA: MIT Press, 2003), 2. A única exceção é constituída pelo sétimo e último capítulo do livro, no qual Habermas se volta mais uma vez à questão espinhosa entre teoria e práxis.

Haslanger não identifica explicitamente seu trabalho com a tradição da teoria crítica<sup>10</sup>. Entretanto, mesmo que nenhum dos textos sejam considerados parte do “cânone” da teoria crítica – se é que isso possa mesmo existir – eles fornecem ferramentas preciosas para esclarecer certas questões que esse paradigma teórico dificilmente pode evitar.

A chave para apreender a compreensão habermasiana sobre objetividade e realidade está em sua concepção de verdade, que desde o final dos anos 90 passou por um significativo processo de revisão. Em trabalhos anteriores, Habermas defendeu uma teoria discursiva ou epistêmica da verdade segundo a qual o que “é verdadeiro é o que pode ser aceito como racional sob condições ideais”, isto é, “se e somente se puder ser justificado em uma situação epistêmica ideal”<sup>11</sup>. Uma série de discussões com Wellmer, Lafont, Rorty e Putnam o levaram subsequentemente a revisar sua concepção discursiva ao adotar um conceito pragmático e não epistêmico de verdade. De acordo com essa nova consideração, ainda há um vínculo entre verdade e aceitabilidade racional, embora verdade e assertabilidade ideal não possam mais ser identificadas. Como Habermas coloca de maneira pungente em outro lugar, “uma proposição é aceita por todos os sujeitos racionais porque é verdadeira; ela não é verdadeira porque poderia ser o conteúdo de um consenso alcançado em condições ideais”<sup>12</sup>.

A linguagem, como prática intersubjetiva de comunicação e justificação, e a realidade estão inextricavelmente entrelaçadas na visão de Habermas: não seria possível isolar “as constrições da realidade que tornam uma afirmação verdadeira das regras semânticas que estabelecem essas condições de verdade”<sup>13</sup>. O que é real somente pode ser explicado com base nas concepções do que é verdadeiro. A realidade nunca pode ser capturada de forma “nua”; ela está sempre permeada pela linguagem e pelas práticas sociais baseadas nas trocas linguísticas<sup>14</sup>. Por esta razão, embora a verdade não possa ser reduzida à assertabilidade justificada, deve haver uma relação interna entre verdade e justificação. A argumentação continua sendo o único meio disponível para se apurar a verdade, porque não há qualquer acesso imediato e não filtrado às condições de verdade das crenças empíricas. Esta é apenas uma conexão *epistemicamente* inevitável, que não pode ser transformada em uma conexão *conceitualmente* inseparável entre realidade e discurso”<sup>15</sup>.

Como uma tal concepção não-epistêmica e realista de verdade pode ser conciliada com a ideia de que o horizonte linguístico de nossas práticas cognitivas não pode ser ultrapassado? Para responder a essa pergunta, Habermas introduz o conceito de *mundo objetivo*, um mundo comum a quem se relaciona

---

10 Haslanger, *Resisting Reality*, 112, 379. Em suas *Spinoza Lectures*, a filiação torna-se de alguma forma mais explícita. Nessas palestras, como na introdução de *Resisting Reality*, ela identifica como o “ponto de partida” da teoria crítica sua definição marxista como “o auto-esclarecimento das lutas e desejos de uma época”. Conferir Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 7-8; *Resisting Reality*, 22. Haslanger considera especialmente as lutas antissextistas e antirracistas como “as lutas de nossa época.” Dada essa linhagem indicada, pode-se perguntar por que a autora não menciona as várias lutas anticapitalistas que tiveram ressurgimento na sequência da crise econômica global de 2008 – mas não levarei adiante esse estranhamento aqui.

11 Jürgen Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, in *Rorty and His Critics*, ed. Robert B. Brandom (Malden, MA: Blackwell, 2000), 45. Este artigo pertence à edição alemã original de *Truth and Justification*, ou seja, Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999/2003). Ver também Habermas, *Truth and Justification*, 36. Para uma visão geral mais precisa das velhas e novas teorias da verdade de Habermas, que seguirei amplamente nesta primeira seção, conferir Steven Levine, “Truth and Moral Validity: On Habermas’s Domesticated Pragmatism” *Constellations* 18, no. 2 (2011), 244-247.

12 Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* (Cambridge: Polity Press, 2008), 44.

13 Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 40.

14 Habermas, *Truth and Justification*, 36.

15 Habermas, *Truth and Justification*, 38. Conferir também: “Uma afirmação de verdade levantada para ‘p’ diz que as condições de verdade para ‘p’ são satisfeitas. Não temos outra maneira de determinar se esse é ou não o caso, exceto por meio da argumentação, pois o acesso direto a condições de verdade não interpretadas nos é negado. Mas o fato de que as condições de verdade são satisfeitas não se torna em si um fato epistêmico apenas porque podemos apenas estabelecer se essas condições são satisfeitas por meio da reivindicação discursiva da afirmação da verdade.” Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 46.

comunicativamente. Nas trocas comunicativas intersubjetivas, os agentes linguísticos referem-se a um mundo objetivo que é pressuposto como o mesmo para todos os envolvidos nas práticas comunicativas de uma certa forma de vida. Não podemos chegar a um entendimento, isto é, na visão de Habermas, não podemos nos comunicar e consequentemente cooperar com nossos semelhantes sem “nos referirmos a um único mundo objetivo, estabilizando assim o espaço público intersubjetivamente compartilhado com o qual tudo o que é meramente subjetivo pode ser contrastado”<sup>16</sup>. Somente “a pressuposição realista de um *mundo objetivo intersubjetivamente acessível* pode reconciliar a *prioridade epistêmica do horizonte linguisticamente articulado* do mundo da vida, que não pode ser transcendido, com a *prioridade ontológica de uma realidade independente da linguagem*, que impõe restrições às nossas práticas”<sup>17</sup>. Objetividade corresponde aqui a um pressuposto assumido por aqueles que, ao se engajarem nas práticas comunicativas e na ação comum, devem se referir a um mundo em comum. Para compreender melhor essa noção, pode ser útil agora situar a concepção habermasiana de verdade dentro de uma tradição mais ampla de pensadores pragmatistas, de Charles S. Peirce a John Dewey. Como aponta Steven Levine, a ideia norteadora dessa tradição é que “a cognição deve ser vista como um momento em um ciclo de ação mais amplo que tem início quando os agentes enfrentam situações problemáticas no mundo. No confronto com tais situações, os modos habituais de lidar com elas se rompem, dando lugar à dúvida. Para reparar esta ruptura e substituir a dúvida pela crença... os agentes devem empreender tarefas de cognição e investigação de ordem superior – isto é, comunicação, teoria e experimentação”<sup>18</sup>. Na teoria da razão comunicativa de Habermas, a “cognição e investigação de ordem superior” ocorrem na passagem da comunicação para o *Diskurs*, ou seja, de interações comunicativas cotidianas não problemáticas para práticas problematizadoras e críticas, nas quais pretensões de verdade, entre outras, passam por um processo de discussão e revisão. A comunicação não problemática pertence a uma rede de práticas habituais, que repousam em “crenças mais ou menos implícitas que tomamos por verdadeiras perante um amplo pano de fundo de crenças intersubjetivamente compartilhadas ou suficientemente sobrepostas”<sup>19</sup>. Rotinas cotidianas, práticas comunicativas habituais e as ações resultantes funcionam ao seguirem essas certezas que sabemos que podemos confiar. O contexto prático de fundo, que Habermas também chama de “mundo da vida”, funciona sobre a base de “uma consciência de certeza que no curso da ação não deixa lugar para dúvidas sobre a verdade”<sup>20</sup>. Quando não surgem dúvidas e agimos seguindo expectativas, convicções e certezas estáveis vinculadas à ação, podemos lidar de forma bem sucedida com um mundo objetivo que pressupomos ser independente e o mesmo para todos. Entretanto, a verdade das proposições torna-se um tópico de discussão e investigação na medida em que as práticas falham e surgem contradições, dúvidas e incertezas<sup>21</sup>.

Esse realismo cotidiano, que Habermas contrasta com o contextualismo de Rorty, é correspondido por um conceito não epistêmico e incondicional de verdade que se manifesta, entretanto, apenas em ações não problemáticas e rotineiras. Essa noção de verdade “fornece um *ponto de referência justificativo-transcendente* para reivindicações de verdade discursivamente tematizadas”<sup>22</sup>. A finalidade (nunca alcançada) de práticas discursivas, isto é, de práticas de justificação e problematização, é apreender uma verdade que excede todas essas práticas. O transcendentalismo deste ponto de referência explica o falibilismo das afirmações de verdade e suas justificativas, vale dizer, a possibilidade de questionar e alterar tais afirmações: “A consciência falibilista de que podemos errar mesmo no caso de crenças bem justificadas depende

---

16 Habermas, *Truth and Justification*, 41.

17 Ibid., 30 (ênfase minha).

18 Levine, “Truth and Moral Validity,” 246.

19 Habermas, *Truth and Justification*, 252-253.

20 Ibid., 39.

21 Ibid.

22 Ibid. (ênfase minha).



de uma orientação para a verdade cujas raízes alcançam o realismo das práticas cotidianas”<sup>23</sup>. Como Cristina Lafont corretamente observou, o sentido realista da noção de verdade – isto é, que a única condição necessária e suficiente da verdade da proposição “p” é que “p” é o caso – torna-se menos óbvio precisamente quando tal condição está situada no contexto de práticas que testam e desafiam nossas crenças. Devido ao fato de que a validade incondicional da verdade não se deve a condições epistêmicas, essa noção pode se tornar algo como uma “reserva falibilista” vis-à-vis a validade das condições epistêmicas e dos critérios de justificação<sup>24</sup>.

Antes de explorar mais profundamente a maneira pragmática de lidar com a realidade (problemática) e seu significado para a crítica social, volto-me agora para Haslanger. Um dos principais objetivos dos artigos reunidos em *Resisting Reality* é mostrar que o construcionismo social não nos obriga a rejeitar a ideia de uma realidade parcialmente independente. Haslanger não está disposta a aceitar a tese de que “não há realidade objetiva (e, portanto, não independente) porque o conhecimento é socialmente construído”<sup>25</sup>. A estratégia de Haslanger se baseia em um argumento compartilhado por Habermas. Em termos habermasianos, a prioridade epistêmica do horizonte linguisticamente articulado (ou socialmente construído) do mundo da vida pode ser reconciliado com a prioridade ontológica de uma realidade independente. Por um lado, Haslanger afirma que “não há como ‘pisar fora’ de toda conceitualização para determinar qual delas, se é que alguma, fornecerá os recursos para capturar como o mundo realmente é”<sup>26</sup>. No entanto, por outro lado, ela sustenta que “mesmo se concedermos que o critério para aplicar qualquer termo nos compromete de algum modo, nós não precisamos equiparar tal critério social com o conteúdo de nossa atribuição”<sup>27</sup>. Em outras palavras, embora não queiramos negar a existência de uma realidade independente, nossa análise é obrigada a levar em consideração criticamente uma realidade que só pode ser concebida como “tocada”, moldada e formatada por atores sociais<sup>28</sup>.

Como desenvolvido no artigo “Social Construction: Myth and Reality”, a noção de *objetividade*, ou melhor, o objetivismo sobre modalidades e tipos, corresponde a algum produto da atividade social dos seres humanos. Objetividade é o resultado de um processo de construção social, que, entretanto, não faz tipos sociais objetivos menos reais. Como Haslanger em outros ensaios argumenta, modalidades ou tipos sociais, como “gênero” e “raça”, são objetivos precisamente nesse sentido. Gênero e raça são tipos sociais objetivos porque, como Habermas colocaria, nos referimos a coisas em nosso mundo em comum que vemos e sabemos ser “mulheres” ou “homens” ou “brancas”, “negras”, “pardas” etc. – porque na maioria das vezes admitimos, sem problematizar tais pressupostos, que *existem* mulheres, homens, brancos, negros ou pardos etc. Em seu debate com Charles Mills após a publicação de *Resisting Reality*, Haslanger esclarece que raça e gênero são construções sociais não no sentido de que raça e gênero devem ser tomados como “meros” conceitos. Para entender o que são coisas como raça ou gênero, ou seja, o “conteúdo” de seus conceitos, deve-se “investigar o mundo, não a mente”. A estratégia de Haslanger busca capturar o que o termo “raça” (ou “gênero”) “identifica” no mundo (por exemplo, características de pessoas e conjuntos de indivíduos)<sup>29</sup>.

---

23 Habermas, “Richard Rorty’s Pragmatic Turn,” 48.

24 Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999), 312-313.

25 Haslanger, *Resisting Reality*, 85.

26 Ibid., 152.

27 Ibid., 106.

28 Ibid., 95.

29 Sally Haslanger, “Race, Intersectionality, and Method: A Reply to Critics,” *Philosophical Studies* 171, no. 1 (2014), 111-112. Em seu comentário, Mills pressiona Haslanger a dar sua opinião sobre, entre outras coisas, as teorias raciais que argumentam que raça não é, ou não é apenas, construída socialmente, admitindo (também) uma realidade biológica para raça; Charles W. Mills, “Notes from the Resistance: Some Comments on Sally Haslanger’s *Resisting Reality*,” *Philosophical Studies* 171, no. 1 (2014), 85-97.



Como explicarei nas páginas que seguem, Haslanger é bem-sucedida ao mostrar, diferentemente de Habermas, que certas modalidades objetivas são o resultado não apenas de uma construção social ou de práticas sociais comunicativas, mas de uma construção que consiste em mecanismos injustos, exploratórios e opressivos. Assim, o argumento de que certas coisas no mundo são socialmente construídas exige uma crítica dessas injustiças. Mas o que é crítica social? Como ela funciona? De onde advém a necessidade ou o ímpeto da crítica social?

### 3. Realidade resistente e crítica

De acordo com Haslanger, a crítica social é composta por dois passos: um passo descritivo, que retrata práticas sociais de maneira a sublinhar os aspectos relevantes que serão alvo da crítica, e uma etapa normativa, que elabora os conceitos necessários para avaliar as práticas sociais como mais ou menos justas, racionais, úteis, boas e assim por diante. Essas duas etapas estão inter-relacionadas. Por um lado, para descrever o mundo de uma forma apropriada à avaliação crítica, deve-se saber lidar com conceitos morais e normativos (justiça, razão, etc.). Por outro lado, a etapa normativa deve ser informada por ricas descrições e teorias do mundo social<sup>30</sup>. Em consideração a seu projeto, Haslanger reúne essas duas etapas em um programa de crítica da ideologia. Em *Resisting Reality*, o método de crítica da ideologia é entendido, em termos um tanto programáticos e provisórios, como abrangendo diferentes momentos: reconstrução genealógica, exposição de discursos hegemônicos ocultos em estruturas sociais, avaliação moral etc.<sup>31</sup> Em suas posteriores *Spinoza Lectures*, Haslanger especifica o objetivo de uma teoria da ideologia como a tentativa de compreender como “nós, coletivamente, colocamos em prática estruturas sociais”<sup>32</sup>. As estruturas sociais são definidas como redes de relações sociais, nomeadamente relações entre pessoas (por exemplo, ser mãe, pai ou amante), mas também entre pessoas e coisas (por exemplo, o uso ou a posse). As relações sociais são constituídas por meio de práticas sociais, que são vistas como soluções coletivamente organizadas para problemas de coordenação ou de acesso a recursos. As soluções para problemas de organização social reduzem-se a interdependências entre esquemas e recursos, nomeadamente entre conjuntos de estados e processos mentais culturalmente partilhados (conceitos, atitudes, disposições etc.) que nos permitem interpretar e lidar com informações e coordenar ações e todas as diferentes coisas (humanas, inumanas, animadas, inanimadas etc.) que possuem valor positivo ou negativo para nós. A ideologia é definida como uma “*techné* cultural” ou conjunto de esquemas interdependentes que governam uma estrutura social de maneiras que (a) criam relações de dominação/subordinação (através da produção e distribuição de bens ou na constituição de *selves*) e (b) atribuem valores para certos recursos e não para outros<sup>33</sup>. Se quisermos criticar ideologias com sucesso, devemos ser capazes de mostrar por que certos esquemas permitem que algumas pessoas subordinem outras, e por que nossos modos de valorização são incorretos e devem ser modificados<sup>34</sup>.

Haslanger vê seu realismo como uma espécie de materialismo fundamental para o empreendimento teórico-crítico. Ela se considera uma feminista materialista no sentido de que não pretende entrar em debates sobre questões sociais de um ponto de vista neutro ou da perspectiva de um agente racional abstrato, mas se comprometendo com aqueles movimentos sociais que trazem à tona crenças normativas sobre os males

---

30 Haslanger, *Resisting Reality*, 16-17.

31 Ibid., 19f.

32 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 12.

33 Ibid., 20-23. See also Haslanger, *Resisting Reality*, capítulos 15, 17; Haslanger, “Social Structure, Narrative and Explanation,” *Canadian Journal of Philosophy* 45, no. 1 (2015).

34 Não vou entrar em detalhes sobre os aspectos normativos da crítica da ideologia e sua conexão com a teoria moral, que Haslanger discute especialmente em sua segunda palestra de Spinoza.

do sexismo e do racismo<sup>35</sup>. Esses males implicam privações e danos materiais como aqueles promovidos pela injustiça econômica, exploração, violência doméstica, etc.<sup>36</sup> Mais especificamente, sua consideração da ideologia “é materialista porque a fonte e a estrutura de um quadro discursivo/conceitual depende da rede complexa de relações sociais que organizam nossos relacionamentos a coisas de (suposto) valor”<sup>37</sup>. Se queremos nos engajar em um trabalho teórico-crítico, também precisamos examinar como “o *mundo físico*, interpretado e formatado pela cultura, é organizado para produzir e reproduzir injustiça”<sup>38</sup>. De acordo com a ontologia social de Haslanger, assim, há um mundo físico, natural, que é tanto humano quanto não humano, o qual é moldado por práticas sociais e o resultado de tal moldagem é uma realidade social, material, que nos constrange de forma mais ou menos justa. Um momento fundamental neste processo de construção (formatação, moldagem) é a valorização dos recursos. A realidade social e material é concebida por Haslanger como objeto de crítica. Mas como e por que chegamos à decisão de nos engajar na teoria crítica? De onde vem a necessidade, a incitação, o impulso de desafiar certas ideologias? O que nos leva a ver o mundo através de lentes críticas e, possivelmente, a fazer algo para mudá-lo? As respostas de Haslanger a esse tipo de pergunta permanecem de tal modo vagas que tendem a minar seu realismo/materialismo. O gatilho, ou motor, para a práxis crítica parece de fato corresponder em seus textos ao próprio trabalho conceitual de esclarecimento de ferramentas descritivas e normativas, e não tanto naquelas experiências “cotidianas” que impelem teóricos, assim como não teóricos, a se tornarem teóricos críticos<sup>39</sup>.

Haslanger pode objetar que não precisa explicar como a crítica social se origina, uma vez que ela já se alinhava com os movimentos sociais contemporâneos. Da perspectiva de uma teórica que já se encontra envolvida em lutas concretas, o trabalho teórico que precisa ser feito seria então destinado a apoiar conceitualmente ou orientar práticas críticas em curso: por exemplo, fornecendo descrições úteis e confiáveis, esclarecendo conceitos já em circulação dentro dos movimentos (por exemplo, “justiça”) e já empregados de formas problemáticas por outros teóricos (por exemplo, “gênero”, “raça”), ou então refletindo e produzindo sistematizações sobre as experiências dos oprimidos, ou mesmo delineando novos valores, normas e formas de práticas<sup>40</sup>. Para *praticar* a crítica, além disso, não se precisa necessariamente de uma teoria da justiça ou da dominação<sup>41</sup>: basta perceber ou saber, sem contar com elaborados argumentos ou justificativas de que algo está errado, que certas pessoas são, por exemplo, tratadas injustamente (*unfairly*) devido à cor da pele, ao país de origem ou ao sexo. Teóricas críticas podem (e devem!) aprender com as experiências e com o conhecimento prático, empírico, de ativistas ou grupos oprimidos, assim como ativistas e oprimidos podem se beneficiar dos trabalhos crítico-teóricos. Essa abordagem, no entanto, parece suscitar questionamentos. Como a própria Haslanger sabe, as ideologias funcionam precisamente evitando que aqueles que são oprimidos se conscientizem de sua opressão e até mesmo a sintam ou percebam. A ideologia “sistematicamente nos impede de perceber algo que é moralmente relevante ao moldar e filtrar

---

35 “A teoria social crítica tem início com o comprometimento com um movimento político e suas questões; seus conceitos e suas teorias são adequados apenas se contribuem para esse movimento. Uma teoria crítica feminista ou racista não tenta ser “neutra” em questões de raça e gênero, mas tem início com a suposição de que as condições vigentes são inaceitavelmente injustas e com o compromisso de compreender e remediar essa injustiça. (...) Teorias críticas surgem do ativismo social.” Haslanger, *Resisting Reality*, 22.

36 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 11.

37 Ibid., 25.

38 Ibid. (ênfase minha).

39 Para ser justa, Haslanger parece definitivamente inclinada a pensar que a crítica social surge de confrontos problemáticos com a realidade, mas, que eu saiba, ela não elabora teoricamente esse ponto em seu trabalho.

40 Haslanger está particularmente mais envolvida com a revisão de conceitos que foram usados de forma confusa ou inadequada por outros teóricos, mas defende também outros tipos de trabalho crítico. Pode-se adicionar à lista o trabalho conceitual de cunhar novos termos que possam abrir novas fases na luta (considere por exemplo o “assédio sexual”).

41 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 41.

a experiência de modo a fornecer uma orientação prática que reforce a estrutura de dominação”<sup>42</sup>. Ou, nas palavras de Theodor W. Adorno, é “parte do mecanismo de dominação impedir que se reconheça o sofrimento que ele produz”<sup>43</sup>. Desse modo, como emerge o impulso para a crítica e, portanto, a própria práxis crítica?

A visão pragmatista de Habermas acerca da realidade pode fornecer algumas indicações importantes. Sua resposta (tentativa) a esta questão está ligada à tese, mencionada acima, de que a formação de um mundo objetivo pode ser explicada com base no falibilismo das práticas de conhecimento e justificação. Como ele escreve: “Quando elas [linguagens e práticas] falham, o mundo deixa de cooperar como esperado. Por meio do fracasso, experimentamos na prática que o mundo revoga sua prontidão para cooperar, e essa *recusa* dá origem ao conceito de objetividade. Este se estende, por um lado, à *resistência de um mundo que não está à nossa disposição*, que se opõe às nossas manipulações em seus próprios termos, e, por outro lado, à identidade de um mundo compartilhado por todos”<sup>44</sup>. A objetividade do mundo é o produto de nossas falhas em lidar com o mundo dado e de nossas tentativas de aprender e superar essas falhas. É o fato de que alguns pressupostos se tornam problemáticos, interrompendo assim nossas práticas comunicativas habituais, o que leva ao surgimento de um mundo (parcialmente) novo. Uma objetividade renovada depende e emerge do processo de elaboração crítica dessas convicções e pretensões de verdade que se tornaram problemáticas. De um ponto de vista pragmatista, Habermas pensa a realidade em termos de resistência, como a “totalidade de resistências que são processadas e têm de ser antecipadas – e isso se faz conhecido por nós apenas nas restrições a que nossas atividades de resolução de problemas e processos de aprendizagem estão submetidos”<sup>45</sup>. A realidade que experienciamos como resistência – a nossas práticas habituais, a nossas pressuposições inquestionáveis, crenças dadas e convicções aceitas – é o que põe em movimento o processo crítico e transformativo<sup>46</sup>. Essa é uma realidade “surpreendente” (*uberraschende*)<sup>47</sup> que constitui um “ambiente cheio de risco” e nos frustra, pondo em andamento a crítica, o aprendizado e a mudança<sup>48</sup>.

Como mencionado antes com referência à interpretação que Lafont faz do realismo Habermasiano, é a discrepância entre aceitabilidade racional e verdade que permite que a crítica tenha lugar. Se nós confundíssemos a noção de aceitabilidade racional com a verdade, nós anteciparíamos o fim do processo de argumentação e adotaríamos posições antifalibilistas. Precisamos de referências não epistêmicas à realidade como instâncias críticas e problematizadoras nas quais podemos nos apoiar para expor o erro de determinadas declarações justificatórias<sup>49</sup>. É nossa experiência de lidar com uma realidade recalcitrante, independente e cheia de risco que nos leva a elaborar e revisar convicções, hábitos e pretensões de verdade.

Haslanger se aproxima desse tipo de pragmatismo em algumas passagens – por exemplo, quando explica que o objetivo das teorias críticas “não é convencer alguém de que há um problema, ou provar a um descrente que uma determinada crença é a única opção racional, mas *responder uma pergunta, enfrentar*

---

42 Ibid., 42-43.

43 Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, tradução E.F.N. Jephcott (London: Verso, 2005), 63.

44 Habermas, *Truth and Justification*, 255 (ênfase minha).

45 Ibid., 27.

46 Ibid., 16. Como sugerido pela citação de Marcuse no início do capítulo 6 (“Há uma conexão essencial entre liberdade e verdade, e qualquer concepção errônea de verdade é, ao mesmo tempo, uma concepção errônea de liberdade”), Habermas parece de algum modo pensar esse processo nos termos emancipatórios da primeira geração dos teóricos de Frankfurt. Conferir Habermas, *Truth and Justification*, 237.

47 Ibid., 256.

48 Ibid., 26.

49 Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, 294, 296.

uma preocupação”<sup>50</sup>. Ao descrever o método metafísico “aporemático”, ela também afirma que a teorização começa quando encontramos um “quebra-cabeça, uma tensão, uma contradição” e queremos resolvê-los<sup>51</sup>. Nas *Spinoza Lectures*, além disso, ela sugere o fato de que os esquemas evoluem respondendo a mudanças no nível dos recursos<sup>52</sup>. Infelizmente, ela não desenvolve esse pensamento de modo mais aprofundado. Ainda assim, a conotação atribuída por Haslanger a “*resisting reality*”<sup>53</sup> sugere uma diferença significativa, que constitui a maior distinção nas visões de realidade e objetividade entre ambos os autores. Em termos habermasianos, a realidade é entendida como *aquilo que exerce resistência* contra práticas comunicativas e não comunicativas habituais e coloca em movimento o processo crítico. Haslanger, ao contrário, acredita que a realidade e suas estruturas densas, injustas e opressivas *devem ser resistidas* por um conjunto de ativistas, críticos e teóricos. Enquanto para Habermas uma realidade resistente pode vir a desempenhar função crítica, na visão de Haslanger uma realidade a ser resistida é aquilo que conta como objeto da crítica. Na perspectiva de Habermas, é precisamente aquilo considerado como objetivo que deve ser criticado e mudado após entrar em conflito com uma realidade recalcitrante. Haslanger, ao contrário, parece confundir objetividade com realidade.

Nesse contexto, é importante notar que Habermas situa essa conceptualização realista-pragmatista dentro do paradigma da intersubjetividade<sup>54</sup>. A relação entre sujeito e objeto é interconectada por relações horizontais entre membros de um mundo da vida compartilhado: “A objetividade do mundo e a intersubjetividade da comunicação se referem uma à outra”<sup>55</sup>. A experiência de uma realidade resistente e problemática mostra de fato a possibilidade de uma experiência intersubjetivamente partilhada: “Podemos aprender com a experiência performativa da realidade e sua resistência a nós apenas na medida em que tematizamos as crenças que são implicitamente desafiadas por tais experiências e aprender com as objeções levantadas por outros participantes no discurso”<sup>56</sup>. A dimensão intersubjetiva implícita no trato com a realidade é relevante para a teoria crítica porque ajuda a evitar que o projeto crítico seja monopolizado por um determinado grupo de teóricos ou mesmo por uma certa tradição de pensamento. O fato de aprendermos com as experiências e objeções levantadas por parceiros de comunicação no processo de lidar com o mundo tem (ou deveria ter) o efeito de democratizar a teoria crítica. Cada movimento crítico e seus resultados devem permanecer, em princípio, abertos a novas críticas que podem se originar das experiências de outros atores. O falibilismo diz respeito não apenas às nossas convicções e hábitos diários, mas também às nossas práticas e resultados críticos. E o falibilismo é possibilitado pelo pluralismo de perspectivas no paradigma intersubjetivo que Habermas teorizou<sup>57</sup>.

---

50 Haslanger, *Resisting Reality*, 23.

51 Ibid., 146.

52 Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 23.

53 Mantenho a expressão em inglês porque *resisting reality* possui aqui a dupla conotação de uma “realidade resistente” e de uma “realidade a ser resistida”. Na sequência, Gregoratto marca justamente a ênfase nesses diferentes sentidos da expressão atribuídos respectivamente a Habermas e a Haslanger. Na próxima seção, um terceiro sentido será ainda acrescentado pela autora, dirigindo-se a uma realidade que resiste não apenas a sua apreensão linguística habitual, mas às tentativas de crítica e transformação. N.T.

54 Haslanger não desenvolveu explicitamente este ponto, o qual, entretanto, não é completamente estranho a seu pensamento; conferir, por exemplo, Haslanger, *Critical Theory and Practice*, 425-426; Haslanger, “Social Structure, Narrative and Explanation”, 10-11.

55 Habermas, *Truth and Justification*, 16.

56 Ibid. Ver também: Ibid., 26.

57 Habermas apresentou de forma mais notável sua ideia de racionalidade comunicativa intersubjetiva, discutindo sua relevância para a teoria crítica, em *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Reason and the Rationalization of Society, trad. Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press 1984).

#### 4. Impedimentos à crítica e a possibilidade de mudança

Como a experiência compartilhada intersubjetivamente de lidar com uma realidade resistente e problemática pode fluir para uma práxis crítica (coletiva) voltada para transformações sociais emancipatórias? Se buscamos uma resposta a esta pergunta, Habermas infelizmente não parece ajudar mais. Ao enxergar a realidade que frustra nossos hábitos, convicções e crenças como o motor de processos críticos e transformadores, ele parece conceber a crítica – ao menos em *Verdade e Justificação* – como crítica epistemológica ou científica, destinada a revisar falsas crenças sobre o mundo natural, e não como crítica social, buscando revelar e transformar injustiças e estruturas de dominação. Habermas não é capaz, em outras palavras, de conceber a objetividade do mundo comum como natural e social ao mesmo tempo ou ver como esse mundo é o resultado de práticas discursivas e processos de investigação que muitas vezes abriga mecanismos subordinantes, discriminatórios e lesivos.

Essa limitação encontra-se enraizada, eu suponho, em sua insistência na distinção entre filosofia teórica e prática, o que o leva a diferenciar pretensões de verdade e de justiça (ou correção). Enquanto a verdade necessita uma referência a um mundo objetivo de experiência, ratificado e revisado na ação, a validade moral e as pretensões de justiça não operam assim. Discutindo perspectivas neo-aristotélicas e pós-wittgensteinianas, Habermas admite que nossa forma de vida repousa em “descrições eticamente densas” de coisas que são “percebidas” como, por exemplo, cruéis, amáveis ou humilhantes: tais descrições, que apontam para a superação da distinção entre fato e valor, são dotadas de uma “certa objetividade baseada na aceitação não forçada de jogos de linguagem rotineiros”<sup>58</sup>. Em termos hegelianos, as formas de vida constituem um *espírito objetivo*. Tal objetividade social não pode, entretanto, ser confundida com uma validade análoga à verdade no sentido da aceitabilidade racional das normas morais e sociais. Enquanto as nossas crenças sobre o mundo podem mudar quando confrontadas com uma realidade recalcitrante e problemática, as nossas normas (morais, éticas, mas também sociais) têm de mudar internamente para comunicar práticas, nomeadamente através da troca de argumentos. A inclusão potencial ou real de novos participantes nos discursos, que podem levantar objeções novas e inesperadas, constitui uma normatividade procedimental subjacente que pode ser invocada para desafiar normas problemáticas que regulam a vida social<sup>59</sup>. A inclusão de outros participantes é, portanto, apenas um exemplo das maneiras pelas quais a realidade social precisa mudar. O que Habermas chama de “resistência do espírito objetivo” – o fato de que certas reivindicações de validade prática se tornam problemáticas e perdem sua validade imediata – pode ser superado apenas por “processos de aprendizado moral que levam as partes em disputa a ampliar seus respectivos mundos sociais e a incluir uma à outra em um mundo que elas constroem conjuntamente”<sup>60</sup>.

A distinção entre esses dois tipos de objetividade, que está em desacordo com o pensamento pragmatista clássico, baseia-se no pressuposto de que o mundo social, regulado por normas e valores morais e éticos, não se caracteriza pelo mesmo grau de realidade que pertence à dimensão física, natural, mas é “mediado linguisticamente do começo ao fim”<sup>61</sup>. Se seguirmos Haslanger, entretanto, obteremos razões para expandir a ideia estreita de objetividade de Habermas para incluir também a “objetividade prática”<sup>62</sup>. O fato de alguém ser visto e conhecido como “mulher”, ou, mais especificamente, como “mulher negra”, é algo que pode ser questionado tanto no nível das reivindicações de verdade quanto simultaneamente no nível da

---

58 Habermas, *Truth and Justification*, 246.

59 Ibid., 248.

60 Ibid., 256.

61 Ibid., 255. Para uma crítica mais ampla da distinção entre validade teórica e prática, ver Levine, “In Truth and Moral Validity”, 244-259. Conferir também Steven Levine, “Habermas, Kantian Pragmatism, and Truth”, *Philosophy and Social Criticism* 36, no. 6 (2010): 677-695.

62 Habermas, *Truth and Justification*, 255.

justiça ou moralidade. Por exemplo, suponha que as mulheres são (em um determinado espaço e tempo) subordinadas aos homens porque têm menos poder econômico e porque estão mais sobrecarregadas com o trabalho reprodutivo (por exemplo, cuidar dos filhos e idosos, tarefas domésticas, etc.) do que os homens. A justificção para tais assimetrias que pioram os prospectos econômicos das mulheres, assim como suas vidas em geral, geralmente se baseia no argumento de que as mulheres, em contraste com os homens, são “naturalmente” voltadas para atividades de cuidado emocional e físico dos outros. Não obstante sua objetividade – é verdade que, no espaço e no tempo a que estamos nos referindo, mulheres realizam mais trabalho de cuidado e são, por isso, economicamente prejudicadas – essa convicção pode se chocar com “outra” realidade. Não é verdade, afinal, que as mulheres são mais bem adaptadas ao trabalho de cuidado, na medida em que existem muitas mulheres que claramente “não foram feitas para isso” e, de fato, se rebelaram contra isso, assim como existem também homens que exibem genuíno interesse e são muito bons na criação de crianças, cuidando dos mais velhos, participando das tarefas cotidianas do lar e assim por diante.

Essa “outra” realidade é fácil de aceitar? Obviamente não. Para entendermos o motivo disso, é útil retornar à noção de “*resisting reality*” trazida por Haslanger. Embora a abordagem pragmático-realista possa prestar contas sobre como a crítica se origina, a visão de Haslanger é capaz de explicar melhor por que a crítica é tão tremendamente difícil. A realidade é “resistente” à medida que é congelada, reificada e opaca e, como tal, resiste às nossas tentativas de penetrar conceitualmente nas camadas estruturais que possibilitam e reproduzem a injustiça e a opressão, assim como para transformar praticamente mesmo algumas delas. Existem “várias questões específicas relativas aos fenômenos sociais que tornam a tarefa de descrição e avaliação especialmente desafiadora”, e uma parte necessária do trabalho crítico é compreendê-las e possivelmente desfazê-las<sup>63</sup>. A teoria de Haslanger sobre as estruturas sociais, práticas sociais e *techné* ideológica é particularmente útil, acredito, para entender por que exatamente a crítica social é desafiadora.

Lembremos que Haslanger define estruturas sociais como conjuntos interdependentes de esquemas e recursos. Esquemas são padrões comumente compartilhados de percepção, pensamento e comportamento incorporados aos indivíduos e que os levam a ver as coisas de certas maneiras e a reagir, agir e interagir com outras pessoas sob certas condições, de acordo com hábitos específicos. Como tal, os esquemas são “parte do terreno comum dos quais dependemos para nos comunicar”<sup>64</sup>. Os recursos, por outro lado, consistem em várias coisas que os esquemas ordenam, organizam, empregam, valorizam etc., e que conferem às estruturas sociais sua materialidade. Esquemas e recursos são interdependentes, uma vez que, por um lado, as coisas materiais podem se tornar recursos para os atores sociais apenas se houver esquemas que os tornem inteligíveis, significativos e valiosos e, por outro lado, os recursos permitem que os esquemas funcionem no contexto de uma vida social que também inclui dimensões materiais e naturais (físicas, biológicas). De acordo com tal quadro ontológico, a crítica pode ser difícil porque “nós respondemos a um mundo moldado para provocar aquelas mesmas respostas sem a consciência de sua moldagem, de tal maneira que nossas respostas parecem ser exigidas pelo modo como o mundo é”<sup>65</sup>. Consideremos novamente o binário de gênero (*gender binary*), vale dizer, a crença de que seres humanos podem ser categorizados, de acordo com suas características e identidades sexuais, apenas segundo dois gêneros – “homem” e “mulher”. O “fato” que seres humanos apenas podem ser (ou se tornar) homens ou mulheres é espelhado por uma série de práticas e infraestruturas que regulam nosso mundo em comum: nossa linguagem (pronomes, etc.), seções distintas para homens e mulheres em shoppings, banheiros públicos separados; a necessidade de indicar em seus documentos de identificação se você é homem ou mulher; técnicas cirúrgicas que são aplicadas imediatamente após o nascimento para fazer os corpos intersexuados se encaixarem em um ou

<sup>63</sup> Haslanger, *Resisting Reality*, 20.

<sup>64</sup> Ibid., 462-463.

<sup>65</sup> Ibid., 468.



outro gênero, etc. Em suma, a disposição habitual de categorizar as pessoas de acordo com o binário de gênero é apoiada, confirmada e reproduzida por um conjunto de expectativas, regras, leis, mercadorias, estratégias de marketing, escolhas arquitetônicas e de design, etc. Ao mesmo tempo, o mundo material organizado dessa forma é, ele mesmo, o produto da crença no binário de gênero. Podemos falar de uma ideologia do gênero binário, além disso, quando é possível desmascarar como e em que medida isso promove a subordinação das mulheres e a desvalorização – ou até mesmo o desaparecimento – de todas as pessoas que não se identificam como homem ou mulher<sup>66</sup>. Como podemos, então, experimentar o mundo de maneira diferente? Como experiências que transgridem o binário de gênero podem atravessar esse sistema sólido de esquemas e recursos que se reforçam mutuamente? As estruturas sociais, segundo o relato de Haslanger, parecem ter o poder de evitar que a realidade se torne recalcitrante, para estreitar os enredamentos entre esquemas e recursos, para nos fazer sentir desconfortáveis com nossas formas de olhar e interpretar a realidade e, finalmente, para nos convencer a revisar algumas delas.

Na seção anterior, argumentei que a contribuição mais valiosa de Habermas consiste em sua explicação das fontes da crítica social, ou seja, do impulso que nos leva a desafiar e, eventualmente, revisar porções de nossas convicções e crenças sobre o mundo. A crítica emerge do modo como lidamos com uma realidade que não responde às nossas expectativas usuais e contradiz nossas práticas cotidianas, uma realidade que, portanto, se tornou resistente às nossas estratégias aceitas para nos engajarmos com ela. Desafiando a distinção de Habermas entre filosofia teórica e prática, o processo crítico deve ser visto como se desenvolvendo desse modo não apenas quando confrontado com o mundo físico natural, mas também quando confrontado com a realidade social – onde os aspectos naturais e não naturais da sociedade não se mostram fáceis de distinguir<sup>67</sup>. A realidade social, como mostra Haslanger, consiste de complexos emaranhados e com muitas camadas entre fatores naturais, materiais, morais e cognitivos.

Nesta última seção, argumentei que a teoria de Haslanger sobre estruturas e práticas sociais, a qual inclui uma tentativa de revitalizar a crítica da ideologia, é central para a teoria crítica, não apenas porque essa teoria agrupa nossas ferramentas conceituais, críticas e normativas, mas também porque nos torna conscientes dos obstáculos que os críticos sociais encontram e devem enfrentar. Habermas, ao contrário, não percebe até que ponto a realidade que provoca a crítica pode informar os termos dessa mesma crítica, enfraquecendo-a ou mesmo bloqueando-a. Uma teoria crítica eficaz é aquela que inclui um relato tanto das fontes de impulso crítico quanto dos emaranhados estruturais que o bloqueiam. Na verdade, o jovem Habermas teve uma percepção dessa dupla tarefa, articulada por ele em uma de suas raras referências ao método da teoria crítica (ou, como ele chama então, sociologia crítica): “Com uma postura crítica à ideologia, ela (a sociologia crítica) pergunta o que está por trás do consenso, apresentado como um fato que sustenta a tradição dominante de uma época, e o faz tendo em vista as *relações de poder sub-repticiamente incorporadas nas estruturas simbólicas* do sistema de fala e ação. O *poder imunizante da ideologia*, que sufoca

---

66 Esse exemplo – que é inspirado, mas não diretamente contido nas páginas de Haslanger – lembra os debates feministas sobre sexo e gênero. Haslanger interveio amplamente nesses debates: mais notavelmente, ela criticou Judith Butler por dissolver completamente a diferença entre sexo (natural) e gênero (social), introduzindo assim compromissos anti-realistas insustentáveis (Haslanger, *Resisting Reality*, 152-157).

67 John Dewey, um crítico fervoroso da distinção entre as reivindicações de verdade e de justiça, bem como da distinção entre natureza e sociedade, desenvolve em suas palestras na China (1919-1929) uma teoria das lutas sociais que pode ser relevante aqui. De acordo com essa teoria, mais precisamente, uma *realidade social resistente* pode ser interpretada como o momento em que “a sociedade está desordenada” e “os processos normais de interação social são interrompidos”. Cf. John Dewey, *Lectures in China 1919-1920* (Honolulu: Hawaii University Press, 1973), 72. Este é o momento em que “hábitos sólidos” começam a “romper”. Ver John Dewey “Lectures in Social and Political Philosophy (China),” *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 2, no. 7 (2015), 8. Rupturas e confusões desse tipo acontecem devido ao surgimento de um conflito social envolvendo grupos entre os quais subsistem relações de dominação. Sobre o lugar que a teoria dos conflitos sociais de Dewey pode desempenhar na teoria crítica, consultar Federica Gregoratto, “Agonistic Recognition, Intersections and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey’s Critical Theory Manifesto in China,” *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53, n. 1 (2017): 127-145.

as demandas de justificação levantadas pelo exame discursivo, remonta aos bloqueios da comunicação, independentemente da mudança dos conteúdos semânticos”<sup>68</sup>. Um “exame discursivo” é o que fazemos quando queremos revisar as afirmações de validade que se tornaram problemáticas como resultado de nossos encontros com uma realidade recalcitrante. A realidade pode vir a exercer resistência contra nossas maneiras cognitivas e práticas habituais de lidar com o mundo e, como tal, romper aquelas estruturas que até agora nos pareceram objetivas e naturais, mas que são na verdade o produto de relações de poder injustas. No entanto, a teoria crítica se vê impedida – não inevitavelmente e não indefinidamente – pelas mesmas estruturas que busca dissipar. A teoria crítica não pode desviar os olhos desse dilema. Pelo contrário, deve reunir todas as ferramentas conceituais possíveis que possa encontrar para lidar com ele.

### Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, tradução E.F.N. Jephcott. London: Verso, 2005.

BENHABIB, S. *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

CICATELLO, A. *Dialettica negativa e logica de la parvenza: Saggio su T. W. Adorno*. Genova: II Nuovo Melangolo, 2001.

DEWEY, J. *Lectures in China 1919-1920*. Honolulu: Hawaii University Press, 1973.

FORST, R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, trad. Jeffrey Flynn. Nova York: Columbia University Press, 2012.

GREGORATTO, F. *Il Doppio volto de la comunicazione*. Milano/Udine: Mimesis, 2013.

\_\_\_\_\_. “Agonistic Recognition, Intersections and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey’s Critical Theory Manifesto in China”, *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 53, n. 1, 2017.

HABERMAS, J. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, Cambridge: Polity Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Truth and Justification*, trad. Barbara Fultner. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.

\_\_\_\_\_. “Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse”, in: *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas nach Erkenntnis und Interesse*, ed. Stefan Müller-Dooch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

\_\_\_\_\_. “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, in *Rorty and His Critics*, ed. Robert B. Brandom. Malden, MA: Blackwell, 2000.

\_\_\_\_\_. *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Reason and the Rationalization of Society, trad. Thomas McCarthy, Boston, MA: Beacon Press 1984.

\_\_\_\_\_. *Theory and Practice*, trans. John Viertel. Boston, MA: Beacon Press, 1974.

HASLANGER, S. *Resisting Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

---

<sup>68</sup> Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, trans. John Viertel (Boston, MA: Beacon Press, 1974), 11-12 (ênfase minha).

\_\_\_\_\_. *Critical Theory and Practice: Spinoza Lectures* (Amsterdam: Koninklijke van Gorcum, 2017).

\_\_\_\_\_. "Social Structure, Narrative and Explanation," *Canadian Journal of Philosophy* 45, no. 1, 2015.

\_\_\_\_\_. "Race, Intersectionality, and Method: A Reply to Critics," *Philosophical Studies* 171, no. 1, 2014.

HONNETH, A.; KNÖDLER-BUNTE, E.; WIDMANN, A. "The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas," *Telos* 21, no. 49, 1981.

LAFONT, C. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

LEVINE, S. "Truth and Moral Validity: On Habermas's Domesticated Pragmatism". In: *Constellations*, 18, no. 2, 2011.

LEVINE, S. "Habermas, Kantian Pragmatism, and Truth", *Philosophy and Social Criticism* 36, no. 6, 2010.

MCCARTHY, T. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

SÄRKELÄ, A. *Immanente Kritik und soziales Leben: Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.