

## APRESENTAÇÃO

*André Berten*<sup>1</sup>

Os oitenta anos de Jürgen Habermas deram lugar a um grande número de publicações, sublinhando a influência profunda e extensa de sua obra em vários domínios do pensamento contemporâneo: epistemologia, ética, filosofia política, filosofia do direito, sociologia, psicologia social. Essas influências vêm também do fato de que o percurso intelectual de Habermas cruzou muitos outros caminhos, seja em relação à história da filosofia (Kant, Hegel ou Marx, por exemplo), seja com respeito aos pensadores contemporâneos com quem ele travou diálogos fecundos e que marcaram momentos de sua própria problemática (a Escola de Frankfurt, Apel, Putnam, Rorty...). Neste volume, encontraremos as figuras importantes de Rousseau, Kant, Peirce, Weber, Mead, Rawls, Foucault, Giddens e Pettit, e várias perspectivas disciplinares. O conjunto dá uma boa ideia da riqueza do pensamento de um filósofo que nunca deixou de dialogar, pondo em prática sua teoria do agir comunicativo.

Por ocasião de meu septuagésimo aniversário, escreveu Habermas há dez anos atrás, meus discípulos redigiram uma *Festschrift* intitulada: *A esfera pública da razão e a razão da esfera pública*. A escolha desse título foi muito boa porquanto a esfera pública, entendida como espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas, é o tema que me persegue a vida toda.<sup>2</sup>

No entanto, o “espaço de trato comunicativo e racional entre as pessoas” constitui somente uma face desse Jano que é a esfera pública, pois,

<sup>1</sup> UERJ/CAPES, Centre de Philosophie du Droit - França.

<sup>2</sup> HABERMAS Jürgen. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2007.

desde a obra seminal sobre a estrutura do espaço público<sup>3</sup>, Habermas ficou atento em distinguir dois tipos de publicidade em concorrência: de um lado, o espaço da comunicação, igualitário e sem coerção, formador de consenso democrático e lugar de aprendizagens racionais; e, do outro lado, a publicidade espetacular, espaço de aparência, dissimétrico e lugar de alienação. Uma questão central é a de saber se a esfera pública comunicativa pode sobreviver no mundo contemporâneo, globalizado e espetacularizado pela mídia. Em outras palavras, em que medida a lógica do desenvolvimento, apoiada sobre os processos da comunicação linguística, poderá superar uma dinâmica empírica profundamente marcada pelos jogos do mercado e do poder, num mundo onde a lógica econômica ameaça abalar a lógica da fala livre.

É essa dualidade que enfatiza **Denilson Luis Werle**, o qual explora as relações entre política deliberativa e esfera pública. Esta “[...] preserva sua ambiguidade estrutural: é um espaço do exercício pleno da cidadania democrática, mas é também um espaço de manipulação e afirmação dos imperativos do dinheiro e do poder”. A extensão ou consolidação da esfera pública tem, pois, um aspecto paradoxal: a dinâmica de sua institucionalização provoca simultaneamente uma publicização das questões privadas – com o risco, denunciado na *Teoria do agir comunicativo*, de colonização do mundo da vida –, e uma privatização das questões públicas, quando a economia capitalista e o Estado moderno vão impondo suas lógicas próprias sobre a esfera pública. O autor analisa em seguida os diversos elementos que podem explicar a decadência da esfera pública. Só pode então esperar que o exame crítico-reflexivo de diferentes pretensões de validade, decorrente da lógica da argumentação, permitisse uma forma de aprendizagem que se corrija a si mesma.

Apesar de sua centralidade e de suas conexões com o modelo de democracia deliberativa, a ideia de esfera pública fica, contudo, um ideal, senão utópico, pelo menos relativamente indeterminado. **Luiz Paulo Rouanet** examina com pertinência a convergência e a diferença entre as perspectivas de Habermas e de Rawls, a respeito do que pode ser chamado de caráter procedimental, isto é, formal, da democracia. Já que o mecanismo representativo clássico tem dado mostras de seus limites, o ideal da democracia deliberativa, abrindo um espaço importante ao exercício da razão pública, pode ser uma alternativa promissora, ao possibilitar a participação dos cidadãos no debate público. Rouanet, em seu texto “Sobre o caráter ‘abstrato’

<sup>3</sup> HABERMAS Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1962.

da democracia deliberativa”, tem razão em salientar que esses modelos – mais ou menos formais ou substantivos – devem necessariamente ficar abstratos, dada a complexidade das sociedades globalizadas que conhecemos. No entanto, as tentativas rawlsiana e habermasiana de propor novos quadros interpretativos constituem explícita ou implicitamente uma alternativa aos modelos liberais e republicanos ou comunitaristas. Nessas propostas, os conceitos de esfera pública, razão pública e democracia deliberativa, na sua convergência e suas diferenças, indicam caminhos de pensamento e normas regulativas importantes.

A complexidade e a dimensão das sociedades modernas não somente marcam os limites da ideia de democracia representativa, mas tornam ilusória toda ideia de democracia direta. Numa perspectiva como a de Jean-Jacques Rousseau, a democracia é direta. Como o lembra **Ricardo Monteagudo**, o cidadão de Genebra afirma a necessidade da presença real do soberano, nos procedimentos políticos, ideia próxima daquela de plebiscito permanente. Dessa teoria, Habermas só pode reter que a vontade unificada dos cidadãos exclui per se todos os interesses não-universalizáveis. Mas, ao longo das várias referências a Rousseau, na sua obra, aparece claramente que o modelo de democracia deliberativa é incompatível com um modelo republicano que considera o povo como sujeito denso e ativo em si.

O modelo de democracia deliberativa é um modelo procedural, no sentido de que as condições de funcionamento do debate público são ultimamente jurídicas. A democracia deliberativa não é um bate-papo livre e sem regras. E, mesmo se as regras são aquelas da argumentação, a institucionalização dessas regras e sua particularização só podem ser jurídicas. Ora, esse lugar central e imprescindível do direito, nas sociedades modernas, não deixa de ser problemático. Não somente porque o direito pode estar ligado à colonização do mundo da vida – como aparece na Teoria do agir comunicativo – mas, como o mostra excelentemente **Georg Lohmann**, porque as relações complexas entre direito e moral fazem com que o direito nunca possa reivindicar uma plena autonomia. Se é verdade que Habermas desistiu da ideia de fundamentar o direito sobre as normas morais, afirmando cada vez mais as suas diferenças, ele nunca aceitou uma ausência total de relação. Lohmann analisa essa problemática de maneira precisa, no caso da questão da fundação dos direitos humanos. Os direitos humanos não são direitos (puramente) morais, mas as suas justificações não podem evitar apelar a conceitos morais, como, por exemplo, o conceito de dignidade humana. Da

mesma maneira, o conteúdo neutro da universalidade de regras legais-formais supõe uma intuição moral, a saber, o respeito igual a todos. Essa tensão entre moral e direito, entre o universalismo das pretensões morais e o particularismo das instituições do direito, pode ainda ser pensada como tensão entre validade e facticidade, ou entre uma lógica do desenvolvimento e uma realidade empírica resistente. Mais precisamente, pode-se formular a questão do estatuto dos direitos humanos, que, nas suas declarações, pretende a universalidade, mas que, na realidade das constituições jurídicas, tem sempre uma formulação particular. Lohman efetua um percurso na obra de Habermas, demonstrando que aparece às vezes a tentação de subordinar a moral ao direito. Finalmente, a tensão entre moral e direito ficaria indeterminada e sem solução imperativa.

No entanto, existe na obra de Habermas uma tentativa notável não de superar, mas de oferecer uma maneira elegante de conciliar as exigências morais e as justificações políticas dos direitos humanos. É o que mostra **Luiz Reppa** analisando minuciosamente a tese, defendida em *Direito e Democracia*, da cooriginariedade entre os direitos fundamentais que garantem a autonomia privada das pessoas jurídicas e os direitos fundamentais que garantem a autonomia pública dos cidadãos. E volta aqui a importância de Rousseau, na reflexão habermasiana sobre a democracia, pois a tese da cooriginariedade é de uma certa forma uma integração das perspectivas complementárias da ideia de democracia, segundo Rousseau, e de republicanismo, segundo Kant – este último apresentando a vantagem de transformar a soberania popular em um procedimento democrático que permite discernir moralmente o interesse simétrico de todos. Kant provoca uma dessubstancialização do conceito rousseauísta de soberania popular e o torna disponível para sua integração dentro de uma ética procedimental do discurso. É esse aspecto procedimental que pode corrigir a sobrecarga moral que manifesta a teoria do direito de Kant, a qual impõe ultimamente os direitos morais ao legislador. Mas, para Habermas, tanto em Rousseau como em Kant, existiria ainda uma “relação de concorrência inconfessada”. Ela se mostraria a partir de uma leitura ética, no caso de Rousseau, da ideia de autolegislação e de uma leitura moral do direito em geral, no caso de Kant. Segundo Habermas, a cooriginariedade significa que a distribuição igual de liberdades privadas depende do exercício autônomo das liberdades políticas postas em total simetria. O direito formal não implica por si mesmo uma distribuição igual de direitos. Esse aspecto, essencial para a legitimação da ordem jurídica, tem de ser buscado nos procedimentos de participação equitativa, no processo de formação da vontade política.

Uma outra maneira de sublinhar a tensão entre o universal e o particular, como aparece claramente no artigo de **Clélia Aparecida Martins**, resulta do fato de as normas, morais ou jurídicas, variarem segundo as comunidades, o que acarreta que uma possível universalidade só pode resultar do processo ou procedimento de produção das normas, a partir de acordos fundados em proferimentos válidos. Porém, a questão que se coloca é se o estabelecimento desse processo deve primeiro respeitar a linguagem moral dos direitos, isto é, a universalidade dos direitos subjetivos, ou expressar a concepção da vida digna, ou seja, primeiramente os valores que formam a autocompreensão ético-cultural dos membros da comunidade política. A ética do discurso propõe uma outra alternativa, desde que uma institucionalização jurídica das regras da comunicação linguística se apresenta como se seu reconhecimento fosse um direito natural à livre comunicação. Por isso, afirma Clélia Martins, no modelo habermasiano, “[...] tal princípio é anterior aos direitos humanos e tão-somente com o reconhecimento *ab ovo* dele se pode alcançar uma normatividade legítima”. Os participantes de uma situação de fala não têm alternativa se não outorgarem-se reciprocamente os direitos fundamentais da pessoa humana, entendidos como direitos a uma livre comunicação. Isso não significa que eles devam desistir de sua autocompreensão cultural, mas pressupõe que esta forneça um contexto cultural valorizando o reconhecimento recíproco dos membros da comunidade. Ora, isso só é possível quando, num quadro pós-convencional, há um desenvolvimento lógico realizando as potencialidades contidas no discurso livre. Na ausência desse contexto, o direito – inclusive a positivação dos direitos humanos – pode ou deve compensar a falta de motivação pela coerção.

Uma ideia fundamental – um outro tema central – de Habermas é que as tentativas de revalidar as potencialidades da esfera pública pressupõem uma teoria da Modernidade e uma teoria do desenvolvimento. É nesse sentido que o percurso de Habermas cruza aquele de pensadores como Anthony Giddens ou Ulrich Beck. É esse aspecto que trabalha **Caroline Ludovico**, focalizando alguns pontos de convergência entre a teoria habermasiana da modernidade e as teorias da modernidade reflexiva de Giddens ou as reflexões de Ulrich Beck sobre a sociedade do risco. Principalmente, há de lembrar-se que, para o autor da teoria do agir comunicativo, a reflexividade é um elemento fundamental que a diferencia das sociedades tradicionais.

Em sentido contrário, os percursos de Habermas e Foucault parecem afastá-los definitivamente, pois o que foi chamado de pós-modernidade recebeu

críticas acirradas do autor de *Discurso filosófico da modernidade*. O interesse do artigo de **Oswaldo Giacoia Junior** é de mostrar que, apesar de Foucault não ter cruzado pessoalmente os caminhos de Habermas, e este ter criticado explicitamente as posições daquele, há, contudo, textos do teórico da genealogia do poder que operam uma curiosa volta ao Kant da *Aufklärung*. Aliás, não é por nada que, quando da morte de Foucault, Habermas escreveu: “Uma flecha no coração do tempo presente”<sup>4</sup>, um texto de homenagem e de admiração.

A discussão sobre o sentido da modernidade, portanto, não pode deixar de provocar um outro debate, um enfoque histórico-evolucionário – e aqui encontramos, ao lado de Hegel e Marx, entre outros, a figura de Max Weber, o qual pode ser considerado como o “melhor inimigo” do próprio Habermas e cuja teoria da racionalização ocidental constitui um marco essencial para compreender a teoria habermasiana da Modernidade. **José Geraldo Poker** analisa as relações entre os dois pensadores, a partir de uma questão metodológica – a questão da compreensão – que mostra em que o desenvolvimento das ciências modernas enfrenta a necessidade de integrar como objeto de estudo – e, na verdade, na perspectiva de Habermas, de reinterpretar completamente – o sujeito e a subjetividade. Entenderemos melhor a importância dessa discussão, levando em conta o fato de que uma tese essencial da pragmática habermasiana consiste numa crítica de todas as formas de filosofia do sujeito ou da consciência.

De seu lado, **Clodomiro José Bannwart Júnior** lembra que Habermas, além de ter-se apropriado de Weber para assentar sua teoria da ação comunicativa numa base sociológica, integrou uma ampla reflexão sobre as questões do desenvolvimento histórico. A sua teoria evolucionária – embora não seja uma filosofia da história, no sentido de Hegel ou mesmo de Marx – implica uma reconstrução do materialismo histórico, a qual que pode ser considerada um dos pontos de partida da sua interpretação do sentido da Modernidade. O artigo evidencia bem como a racionalidade comunicativa constitui a base da interpretação “prática” ou normativa das evoluções modernas. O tema da reflexividade como condição de aprendizagem se junta a uma teoria da evolução social, tendo em vista dar conta do desenvolvimento das estruturas normativas da consciência e de seu influxo na configuração histórica das sociedades. O problema da articulação de uma lógica do desenvolvimento com uma dinâmica empírica que pode, às vezes, desmentir

---

<sup>4</sup> HABERMAS Jürgen. Une flèche dans le coeur du temps présent. *Critique*, n. 471-472, août-septembre 1986.

o processo ascendente de autonomia e de racionalização está claramente formulado. E isso nos leva a perguntar-nos – voltando a esse outro aspecto central da reflexão de Habermas – em que medida a extensão do direito e do Estado de direito pode superar as tensões entre pretensões normativas e realidades empíricas, entre validade e facticidade. De fato, a evolução social, concebida como racionalização, está estreitamente vinculada à construção do Estado de direito. Habermas parece que tende a ler, no movimento da história, uma transformação e um aperfeiçoamento do ordenamento jurídico. Ele ainda precisa admitir que o dispositivo para esse processo evolutivo está assentado na ideia de aprendizagem social, meio adequado não somente para a estabilização de expectativas de comportamento, mas também para integrar os resultados da racionalização.

Talvez o quadro epistemológico mais amplo que pudesse dar conta da teoria evolucionária de Habermas seria sua própria teoria da evolução. Desde que essa teoria é, no fundo, naturalista, seu uso coloca questões gerais sobre o tipo de explicação que ultimamente pode justificar nossas crenças na ideia de progresso, ou acreditar que o desenvolvimento das sociedades modernas deve ser considerado um progresso. As questões metodológicas ligadas a esse problema são tratadas por **André Bertin**, que, a partir de uma comparação entre o naturalismo de Habermas e de Philip Pettit, mostra que a interpretação da modernidade só pode ser feita no contexto de mundos da vida já racionalizados e, portanto, num contexto cultural dado. Nessa perspectiva, inclusive as hipóteses naturalistas são feitas do ponto de vista da ciência moderna. Para justificar essa interpretação evolucionista, Habermas usa de um conceito de aprendizado ampliado à totalidade não somente da história humana, mas até da história evolucionária da natureza.

Um outro aspecto da tentativa de reconstruir as tendências evolucionárias, que integra a ideia de aprendizagem, consiste em pensar a racionalização como um fenômeno não somente sob o seu aspecto social, mas simultaneamente com aprendizagem individual. Essa perspectiva complementar e necessária justifica os profundos investimentos teóricos dentro das obras de Piaget e Kohlberg, de um lado, e de G. H. Mead, de outro lado. São as relações de Habermas a Mead que **Luciana Aparecida de Araújo Penitente** estuda, apontando claramente a proximidade e as diferenças entre os dois pensadores. Mead oferece os alicerces teóricos necessários para interpretar uma evolução humana que envolve um processo de individuação indissociável do processo de socialização. É esse entrecruzamento que permite a mudança do paradigma

da consciência de si, da autorreferência de um sujeito que age isoladamente, para com o paradigma da intercompreensão, ou seja, da relação intersubjetiva de indivíduos que se socializam por meio da comunicação e se reconhecem mutuamente. É como se a obra de Mead possibilitasse concretizar, temporalizar e dinamizar os modelos kantianos mais estáticos da razão prática e do mundo inteligível ou da vontade geral de Rousseau. Prolongando as ideias de Mead, segundo as quais a comunicação linguística propicia a coordenação da ação e a socialização dos sujeitos, Habermas insiste sobre o fato de que a linguagem é também um medium que está na base do entendimento entre os sujeitos. Como o mostra também Clodomiro Bannwart, com Mead, foi possível Habermas perceber que o desenvolvimento e a capacidade da aprendizagem individual só se realizam coletivamente, de tal sorte que nasce, numa sociedade pós-convencional, a consciência reflexiva de que as pretensões de validade se inscrevem na dimensão estrutural da lógica do desenvolvimento.

A teoria habermasiana da racionalização do mundo da vida, expressão das possibilidades de desenvolvimento e de aprendizagem manifestadas na história da humanidade, pelo menos na sua história moderna, não seria possível se não fosse pelas extraordinárias potencialidades da linguagem humana. Não podemos esquecer que a Teoria do agir comunicativo é não somente uma teoria sociológica, mas fundamentalmente uma pragmática linguística ou, pelo menos, uma pragmática da ação comunicativa, a qual inclui no seu núcleo uma teoria do uso comunicativo da linguagem. Nessa perspectiva, vale a pena sublinhar a proximidade da pragmática linguística de Habermas com as intuições de Grice, cujo artigo seminal “Logic and Conversation”<sup>5</sup> propõe uma pragmática da comunicação linguística quase habermasiana. Tampouco se pode negar a influência de Peirce – um dos fundadores do pragmatismo – como nos lembra **Lauro Frederico da Silveira**, que demonstra o quanto, em vários momentos de seu percurso, Habermas se inspirou em Peirce. O artigo é interessante também de um outro ponto de vista, pois o autor contesta algumas das interpretações habermasianas de Peirce. Essa discussão chama a atenção sobre a questão de que todo autor que usa – e usa abundantemente, como Habermas – a literatura disponível, não deixa de ser um intérprete particular, isto é, propõe leituras, embora fiéis e estimulantes, contudo sempre parciais dos autores lidos. É verdade – e Lauro da Silveira o reconhece – que Habermas é um leitor perspicaz, que muitas vezes transcende os autores analisados. Não

<sup>5</sup> GRICE, H. Paul. Logic and Conversation. In: COLE, Peter; MORGAN, Jerry L. *Syntax and Semantics*, Vol. 3: *Speech acts*. New York: Academic Press, 1975, p. 41-58.

obstante, é bom assinalar que Peirce, por exemplo, não se reduz à leitura feita por Habermas e que a sua obra prolífica escapa a toda categorização definitiva.

