

## SOBRE O CARÁTER “ABSTRATO” DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

*Luiz Paulo Rouanet<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O presente texto propõe-se discutir o suposto caráter abstrato da chamada democracia deliberativa, tomando como base a ética discursiva e a teoria da ação comunicativa. Se, por um lado, a democracia deliberativa não pretende ser mais que um modelo teórico para orientar as discussões em torno da democracia, por outro, alguns de seus enunciados podem e são efetivamente incorporados à prática política das sociedades democráticas contemporâneas. A questão aqui é saber o quanto de concreto e propositivo se pode encontrar especialmente nas proposições de Habermas a respeito da democracia deliberativa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Democracia. Ética discursiva. Teoria da ação comunicativa. Teoria democrática.

*A meu pai*

### INTRODUÇÃO

A questão que me proponho discutir aqui é a do caráter “abstrato” da teoria que serve como base para se pensar a democracia deliberativa. Em outros termos, trata-se de velha questão da relação entre teoria e práxis. Mais especificamente, tomarei como texto de referência o Capítulo VII de Direito e democracia (Faktizität und Geltung), intitulado “Política deliberativa – Um conceito procedimental de democracia”. Esta discussão é central para o debate político contemporâneo, uma vez que gira em torno das razões que as pessoas têm para agir dentro das normas constitucionais e de acordo com padrões eticamente aceitáveis pela sociedade, nos Estados democráticos de direito.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da UFSJ, autor de *Paz, justiça e tolerância* (São Paulo: Loyola, 2010), entre outros textos; é também tradutor. E-mail de contato: luizrouanet@terra.com.br.

Nessa questão se revela, talvez, o cerne do livro *Direito e democracia*, a saber, a tensão entre facticidade e validade (aliás, o título original). De qualquer modo, essa tensão se dá justamente entre as normas constitucionais e as demandas sociais, nas democracias, de modo que o título em português é igualmente aceitável.

Quanto ao caráter procedimental do conceito de democracia deliberativa, expresso no título do capítulo, este é igualmente tema de debate, e tem a ver com aquilo que me proponho aqui – discutir a “factibilidade” da democracia deliberativa. Tomando-se como pressuposto a liberdade dos cidadãos, entendida quer em sentido liberal – no sentido de liberdade negativa, tal como especificado por Sir Isaiah Berlin –, quer em sentido republicano – isto é, liberdade positiva, e coletiva –, a ideia de democracia procedimental esbarra em pelo menos dois problemas: (1) como adotar uma sistemática processual ao mesmo tempo em que se conserva a liberdade dos cidadãos, e (2) como dar conta das pressões da sociedade por mudanças, ao mesmo tempo em que se conserva a legitimidade e a validade das normas constitucionais.

No que segue, abordarei a questão proposta na seguinte ordem: na primeira parte (I), relembrei rapidamente a distinção entre liberdade negativa e positiva, e entre liberdade liberal e republicana; num segundo momento (II), abordarei a questão do procedimentalismo em filosofia política, especialmente na comparação das obras de John Rawls e Jürgen Habermas; em terceiro lugar (III), enfrentarei propriamente a questão da “tensão” entre as pressões sociais e a validade das normas jurídicas, em Estados democráticos de direito.

## I

Pode ser que, sem a pressão de forças sociais, as ideias políticas morram no nascedouro: o que é certo é que essas forças, a não ser que se revistam de ideias, permanecem destituídas de visão e de orientação.<sup>2</sup>

O retorno ao texto de Isaiah Berlin é fundamental. Sintetiza muitas leituras e o faz com uma elegância poucas vezes vistas em Filosofia. Qualificar Isaiah Berlin simplesmente como “liberal”, a fim de, com isso, descartá-lo, é um recurso baixo, do qual só pode lançar mão quem realmente não percorreu

---

<sup>2</sup> BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto H. Pereira. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1981, p. 134.

as páginas desse pensador britânico, nascido em Riga, na Letônia, em 1909, e falecido em Oxford, em 1997.

Ser tachado de “liberal” é o preço que se pagava pela independência crítica, em meados do século XX, diante de uma Era de extremos, na expressão de Hobsbawm.<sup>3</sup> Ao ler-se, por exemplo, o ensaio “Dois conceitos de liberdade”, percebe-se que, na verdade, Berlin mantém uma distância crítica em relação à concepção “liberal” e “republicana” ou, para usar sua expressão, entre a concepção “negativa” e “positiva” da liberdade.<sup>4</sup>

A questão que está por trás da distinção entre esses dois tipos de liberdade, e que é também a questão que me motiva aqui, é a da obediência numa sociedade civil ou, em outros termos, a questão: por que devo obedecer a alguém? Berlin coloca a discussão nestes termos:

[...] nossas próprias atitudes e nossas próprias ações provavelmente permanecem obscuras para nós mesmos, a não ser que compreendamos as questões predominantes em nosso mundo. A mais importante dessas questões é a guerra aberta que está sendo travada entre dois sistemas de ideias que fornecem respostas diferentes e conflitantes àquilo que há muito vem sendo a questão central da política – a questão da obediência e da coerção. “Por que devo (eu ou qualquer pessoa) obedecer a alguém?” “Por que não devo viver como me agrada?” Preciso obedecer?” “Se eu desobedecer, poderei ser coagido?” “Por quem e até que ponto e nome de quê e em favor de quê?”<sup>5</sup>

Há muitos tipos de liberdade que podem ser elencadas. Berlin, aqui, limita-se a essas duas. Entre outros tipos de liberdade, que a rigor podem ser deduzidas de uma maneira ou de outra dessas duas, podemos enumerar: liberdade de consciência, liberdade de expressão, liberdade de escolha de ocupação, liberdade de deslocamento.<sup>6</sup> Pode-se ainda distinguir, com Bobbio, entre liberdades concretas, ou reais, e liberdades formais. As liberdades

<sup>3</sup> HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*. 2. ed. Trad. Marcos Sanatarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>4</sup> Sobre o “liberalismo” de Berlin, porém, ver IGNATIEFF, Michael. *Isaiah Berlin – Uma vida*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 266: “Sua teoria liberal era intransigente na ênfase dada à necessidade de escolha trágica, e no compromisso maior com a liberdade negativa que com a positiva”.

<sup>5</sup> BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, *op. cit.*, p. 135. Note-se que esse texto foi escrito em 1958.

<sup>6</sup> Para uma lista mais abrangente, cf. SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Sen lista dez tipos de liberdade.

formais seriam aquelas garantidas apenas no papel, mas não implementadas de fato. Por exemplo, o que serve falar de liberdade de deslocamento, se não são oferecidas condições efetivas para que esse deslocamento ocorra? Assim, pode-se oferecer espetáculos de graça aos domingos no centro de uma grande cidade, mas, na medida em que os ônibus são escassos e caros, isso na prática resulta num impedimento para a população da periferia. Muitas dessas liberdades dependem ainda do atendimento de necessidades mais básicas, como alimentação, moradia, igualdade de oportunidades etc.<sup>7</sup>

Permaneçamos, portanto, com os dois tipos de liberdade abordados por Berlin: negativa e positiva. Começemos pela negativa. Explícita Berlin:

Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum outro grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros.<sup>8</sup>

Trata-se do liberalismo clássico, ou da chamada “liberdade dos modernos”, na acepção de Benjamin Constant. É um “tipo”, pois raramente ele existe em sentido puro. Talvez seja encontrado somente em Robert Nozick, que o leva a suas últimas consequências; por esse motivo, sua concepção pode ser chamada de ultralockeana e de libertariana, em contraste com a posição liberal.<sup>9</sup> Não é o caso de Berlin, que tem consciência dos limites dessa liberdade individual. Para Kant, são esses limites que constituem o direito: a minha liberdade vai até onde começa a do outro.<sup>10</sup>

Porém, onde estabelecer esses limites?

Onde deve ser traçada essa fronteira é questão de discutir ou mesmo regatear. Os homens em grande parte são interdependentes e a atividade de nenhum homem é tão completamente privada, que nunca venha a obstruir as vidas dos outros de uma forma ou de outra. “A liberdade do tubarão é

<sup>7</sup> Para uma discussão mais detalhada, cf. ROUANET, L. P. Bens primários e direito. In: NAPOLI, Ricardo B. de et al. (Org.). *Ética e justiça*. Santa Maria: Palloti, 2003a.

<sup>8</sup> BERLIN, Isaiah. op. cit., p. 136.

<sup>9</sup> Ver NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974; cf. ROUANET, L. P. Filosofia política norte-americana contemporânea e ARAÚJO, C. Nozick e o Estado, ambos em: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SAHD, L. F. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.

<sup>10</sup> Cf. KANT, I. *Metaphysik der Sitten*. Rechtslehre, *Werksausgabe* in 12 Bd., Bd. VIII, MS AB 55.

a morte para as sardinhas” – a liberdade de alguns precisa depender da limitação de outros.<sup>11</sup>

Berlin tem consciência, igualmente, de que a liberdade individual não é tudo e, em alguns casos, pode não ser o mais importante: “[...] a liberdade individual não é necessidade primária para todo mundo”.<sup>12</sup> Porém, isso não significa que a liberdade possa ser identificada a outros valores, como o de igualdade; é preciso preservar suas esferas de autonomia: “[...] é confundir valores o fato de dizer-se que, embora minha liberdade ‘liberal’ e individual possa ir por água abaixo, algum outro tipo de liberdade – ‘social’ ou ‘econômica’ – se ampliará”.<sup>13</sup>

É realmente difícil, se não impossível – e é preciso saber até que ponto é desejável –, estabelecer de modo rígido a fronteira entre a esfera da liberdade pessoal e a da liberdade coletiva. Um parâmetro de bom senso parece ser o seguinte, fornecido por Isaiah Berlin:

Temos de preservar uma área mínima de liberdade pessoal se não quisermos “degradar ou negar nossa natureza”. Não podemos permanecer livres em termos absolutos e precisamos deixar de lado uma parcela da nossa liberdade para preservar o restante.<sup>14</sup>

Trata-se, desse modo, de preservar um “mínimo”, que seria aquela liberdade pessoal da qual não se pode abrir mão sem deixar de ser uma pessoa. A questão toda passa pelo problema da identidade: sabemos que nossa identidade passa pelo reconhecimento de nossa situação na sociedade, pelo respeito ao fato de sermos pessoas, e não simplesmente objetos. Assim, parece que necessitamos, no fundo, dos dois tipos de liberdade, a “negativa e a positiva”. Isso fica muito claro em Berlin, ele mesmo dividido entre esses dois impulsos aparentemente contraditórios. A rigor, constituem subcontrários, para empregar a classificação da lógica aristotélica: o fato de que “alguns direitos são individuais” não impede a afirmação de que “alguns direitos *não* são individuais”. Tal não implica, necessariamente, um relativismo. Trata-se, antes de uma forma de universalismo restrito. Poderíamos colocá-lo da seguinte forma: “*A liberdade é um valor fundamental para os seres humanos,*

<sup>11</sup> BERLIN, I. 1981, p. 137.

<sup>12</sup> Idem, p. 138.

<sup>13</sup> Idem, p. 139.

<sup>14</sup> Idem, *ibidem*.

*mas uma parte dessa liberdade diz respeito a indivíduos, e parte diz respeito à coletividade.*”<sup>15</sup>

Em Berlin, se, por um lado, “[a] defesa da liberdade consiste na meta ‘negativa’ de contrapor-se à interferência”,<sup>16</sup> por outro, a liberdade “positiva” consiste em querer essa autonomia de forma ativa, na tentativa de responder à questão: “Quem me governa?”. Então, aparentemente, não haveria divergência entre esses dois tipos de liberdade, porém, historicamente, a humanidade julgou que tinha de optar entre essas duas formas de liberdade. Quando se compreende que, enquanto seres humanos, somos duais e temos dentro de nós impulsos diversos, somos tentados a aceitar o que Rawls chamou de “fato do pluralismo”: o fato de que vivemos numa sociedade que é, cada vez mais, linguística, cultural e etnicamente diferente.<sup>17</sup> Isso é, também, o que Habermas chama de “sociedade pós-secular”.<sup>18</sup>

Sobre a história desse conflito entre esses dois sentidos da liberdade, vale a pena ouvir, mais uma vez, Isaiah Berlin:

A liberdade que consiste em ser-se amo e senhor de si mesmo e a liberdade que consiste em não ser impedido por outros homens de escolher o que quero, pode, se a encararmos de frente, parecer um conjunto de conceitos que não se acham muito separados um do outro – apenas maneiras negativas e positivas de dizer a mesma coisa. No entanto, os conceitos “positivo” e “negativo” de liberdade desenvolveram-se historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que, no final do caminho, entraram em choque direto um com o outro.<sup>19</sup>

Esta é, de certa maneira, a história da intolerância, a qual tem momentos de avanço e de recuo. No século XX, atingiu-se esse auge na metade do século, entre os anos 30 e 40, com os regimes totalitários na Alemanha, Itália e União Soviética; prosseguiu no período da Guerra Fria, na União Soviética, nos Estados Unidos (macarthismo) e na China de Mao. No final do século, houve um arrefecimento da intolerância, com a queda do Muro de Berlim, o colapso da

<sup>15</sup> Esta é uma formulação minha (L.P.R.).

<sup>16</sup> BERLIN, I. op. cit., p. 140.

<sup>17</sup> Cf. RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999a, p. 11; cf. Idem, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 36.

<sup>18</sup> Cf. HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

<sup>19</sup> BERLIN, I. op. cit., p. 142-3.

União Soviética, a abertura econômica chinesa; voltou a mostrar sua face mais hedionda nos atentados de 11 de setembro de 2001, com seus conflitos bélicos sucessivos; mostra sua cara, ainda, no Oriente Médio, no conflito palestino-israelense. A intolerância é, em outras palavras, um Hidra da Lerna, com múltiplas cabeças que crescem à medida que são cortadas, ou como a medusa, que transforma em pedra aqueles que a encaram. Precisamos das ferramentas, e da coragem, dos heróis mitológicos, mas sabendo que esse trabalho não é tanto o de um herói individual, mas de uma coletividade comprometida com a erradicação desse mal, numa tarefa bem mais prosaica e cotidiana.

## II

Nesta seção, tratarei da questão do procedimentalismo (ou proceduralismo) nas teorias de Rawls e Habermas. Este é exatamente o tema abordado por Rawls, no §5 de sua “Resposta a Habermas: ‘Procedural versus Substantive Justice’”.<sup>20</sup> Isso facilita, de certa maneira, minha tarefa, pois Rawls aborda a questão do procedimentalismo tanto em sua teoria como na de Habermas.

A “Resposta a Habermas”, como se sabe, foi feita à crítica de Habermas, ambas publicadas no *The Journal of Philosophy*, em 1995.<sup>21</sup> Aqui, vou me limitar à questão do procedimentalismo em ambas as teorias. Na seção §5 desse texto, portanto, Rawls responde à crítica de Habermas de que a teoria da justiça como equidade (*justice as fairness*) é substantiva, e não procedimental. Rawls não vê isso como um problema: não se importa que sua teoria seja considerada substantiva – isto é, que dê mais atenção a questões de conteúdo do que de forma, ou de processos –, e vai mais longe, afirmando que a própria teoria de Habermas também possui elementos substantivos.

Vejo minha réplica como uma defesa do liberalismo, uma vez que qualquer visão liberal precisa ser substantiva, e é correto que assim seja. Além disso, não vejo por que a visão de Habermas não é substantiva também, mesmo que os elementos substantivos possam diferir.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> RAWLS, J. Reply to Habermas”, in: Idem, *Political liberalism, op. cit.*, p. 372-434.

<sup>21</sup> Tratei especificamente desse debate em ROUANET, L. P. O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. *Reflexão* (Campinas), Campinas, v. XXV, n.º 78, p. 111-117, 2000.

<sup>22</sup> RAWLS, J. Reply to Habermas, *art. cit.*, p. 421: “I see my reply as a defense of liberalism since any liberal view must be substantive, and is correct in being so. Moreover, I do not see why Habermas’s view is not also substantive, even though the substantive elements may differ.” Embora exista tradução

Segundo Rawls, a distinção entre justiça procedimental e justiça substantiva é que a primeira diz respeito à “[...] justiça (ou à equidade) de um procedimento e [a segunda à] justiça (ou equidade) de seu resultado”.<sup>23</sup> Ambas, na verdade, estão relacionadas, já que ambas dependem, em certa medida, do procedimento e do resultado. O que varia, provavelmente, é a medida em que cada um se apóia em uma ou outra dessas variáveis. “Assim, a justiça procedimental e a justiça substantiva estão conectadas, e não separadas”.<sup>24</sup>

Em seguida, Rawls dá exemplos de justiça procedimental perfeita (a proverbial divisão de bolo) e justiça procedimental imperfeita (o julgamento criminal). No primeiro caso, em princípio, basta dar a mesma fatia para cada um, que estará assegurada a “justiça” da distribuição.<sup>25</sup> No segundo caso, porém, por mais que estabeleça regras de procedimento visando a assegurar a justiça do mesmo e, com isso, a justiça do resultado final, não há de fato uma garantia que essa relação de causa e efeito sempre se produza. Não há procedimentos suficientes que garantam que somente os réus realmente culpados sejam condenados, ou os não culpados inocentados.

Rawls fornece a seguir uma interessante lista de características *necessárias* para que os regimes sejam considerados como democráticos, e as características *contingentes* para o mesmo fim. Entre as primeiras, temos: “[...] direito de voto, regra da maioria, liberdade de expressão [*speech*] política, direito de concorrer a e de assumir cargo político”.<sup>26</sup> E acrescenta: “Um governo democrático, para ser democrático, deve incorporar esses direitos; eles são elementos essenciais que especificam suas instituições.”<sup>27</sup>

Já as características não essenciais do regime democrático seriam: “[...] expressão não-política [*nonpolitical speech*] e liberdade de pensamento religioso, filosófico e moral, liberdade de consciência e livre exercício da religião. Nenhum desses é definitivo do procedimento democrático”.<sup>28</sup>

---

brasileira, optei por traduzir diretamente do original, por uma questão de conveniência. Cf. RAWLS, J. *Liberalismo político*. Trad. bras. São Paulo: Ática, 2000.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>25</sup> Exceto no caso do chamado “milagre brasileiro” dos anos 1970. Tem gente até hoje esperando sua fatia de bolo!

<sup>26</sup> Idem, p. 423.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*.



Há ainda uma distinção a ser feita entre defensores de um modelo majoritário de democracia e defensores de uma democracia constitucional. Os primeiros tomariam a regra de maioria como absoluta; isso equivale praticamente a uma democracia plebiscitária. Já os segundos veriam nas garantias constitucionais de uma constituição escrita ou não, o critério mais importante para se considerar um regime como democrático.

Voltando a Rawls e a seu exame da teoria de Habermas, essa distinção entre democracia “majoritária” e “constitucional” já constitui, por si só, indício suficiente de que a teoria de Habermas não deixa inteiramente de fora, e não pode deixar, questões substantivas. Mesmo na especificação das regras da comunicação ideal, há também conteúdo substantivo. Senão, vejamos:

Ele [Habermas] reconhece que, uma vez que idealizações são atribuídas ao procedimento discursivo, elementos de conteúdo estão embutidos [embedded] nele (FG [Faktizität und Geltung] 18). Além disso, o procedimento ideal assim formado é essencial em sua exposição da democracia, uma vez que um pensamento básico é que o processo de discussão pública somente pode ter a garantia de resultados razoáveis na medida em que realiza as condições do discurso ideal.<sup>29</sup>

Rawls expõe em seguida cinco regras do discurso ideal: imparcialidade, igualdade, abertura (nenhuma informação relevante deve ser excluída), falta de coerção e unanimidade.<sup>30</sup> Uma lista de quatro condições, baseada na teoria dos atos linguísticos, é fornecida por Sergio Paulo Rouanet, em *Teoria crítica e psicanálise*:

- (a) todos os participantes potenciais devem ter as mesmas chances de praticarem atos linguísticos *comunicativos*, isto é, de abrir e perpetuar discursos, através da fala e da contrafala, de perguntas e respostas;
- (b) todos os participantes devem ter as mesmas chances de praticarem atos *constativos*, isto é, de fazerem e refutarem afirmações, explicações, interpretações, de tal forma que nenhuma opinião possa ficar imune à crítica;
- (c) somente podem ser admitidos ao nível do discurso aqueles participantes que, como atores, tenham chances iguais de praticarem atos linguísticos *representativos*, isto é, que possam exprimir livremente suas atitudes, sentimentos e intenções sem autoilusão, e sem iludirem a outrem;

<sup>29</sup> RAWLS, J., 2000, p. 425.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*.

(d) somente podem ser admitidos ao nível do discurso aqueles participantes que, como atores, tenham chances iguais de praticarem atos linguísticos *regulativos*, isto é, ordenar e proibir, prometer e receber promessas, dar contas de seu comportamento ou exigir que outros o façam, etc., sem o que a igualdade de chances, no nível discursivo, permaneceria meramente formal.<sup>31</sup>

O argumento (*point*) de Rawls é que Habermas lança mão igualmente, e não poderia deixar de fazê-lo, de questões substantivas, embora o faça menos do que Rawls, na teoria da justiça como equidade. “É um erro comum (que eu não afirmo que ele [Habermas] cometa) pensar que a legitimidade (ou a justiça) procedimental tente fazer menos e possa se sustentar sem justiça substantiva: não pode”.<sup>32</sup> Uma vez que ambas as concepções, segundo Rawls, apoiam-se em considerações substantivas, somente uma análise que fosse capaz de discernir *o quanto* cada uma delas utiliza tais pressupostos substantivos poderia de fato dar conta das diferenças específicas (as gerais são muitas) entre ambas as teorias, as quais, apesar de tudo, têm, na expressão de Habermas, um “ar de família”.

Uma dessas diferenças pode ser encontrada, talvez, na expectativa em relação às contribuições das discussões entre especialistas para a melhora das instituições sociais. Rawls é bastante modesto em relação a essas pretensões:

Em justiça como equidade não existem especialistas [*experts*] filosóficos. Os céus não o permitam! [*Heaven forbid!*], mas os cidadãos devem, afinal, ter algumas ideias de direito e justiça em seu pensamento e alguma base para seu raciocínio. E os estudantes de filosofia tomam parte na formulação dessas idéias, mas sempre como cidadãos entre outros.<sup>33</sup>

Outra diferença, talvez mais “substantiva”, entre ambos é que, onde Rawls fala em “justiça”, Habermas procura a “legitimidade”. Os termos não são equivalentes, como bem aponta Rawls:

<sup>31</sup> ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 296. Agradeço ao próprio autor, meu pai, a indicação dessa e de outras passagens de sua obra as quais não pude utilizar no presente trabalho.

<sup>32</sup> RAWLS, J. op. cit., p. 425.

<sup>33</sup> Idem, p. 427. Comparar com passagem similar em “Fifty years after Hiroshima”: “The ideal of the statesman is suggested by the saying: the politician looks to the next election, the statesman to the next generation. It is the task of the student of philosophy to look to the permanent conditions and the real interests of a just and good democratic society.” In: RAWLS, J. *Collected Papers*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999b, p. 567. Traduzi esse texto para a *Revista do Curso de Direito da Universidade São Marcos*, v. II, n° 2, p. 13-22.

Focar em legitimidade em vez de em justiça pode parecer um aspecto menor, como podemos pensar que “legítimo” e “justo” são a mesma coisa. Um pouco de reflexão mostra que não são o mesmo. Um rei ou rainha legítimos podem governar por meio de um governo justo e eficaz, mas também podem não fazê-lo; e certamente não necessariamente de forma justa, mesmo que legítima. O fato de serem legítimos diz algo a respeito de sua linhagem [*pedigree*]: como chegaram ao posto. Refere-se ao fato de serem herdeiros legítimos ao trono, de acordo com as regras e tradições estabelecidas, por exemplo, da coroa inglesa ou francesa.

Um aspecto significativo da ideia de legitimidade é que ela permite certa flexibilidade [*leeway*] sobre o quão bem soberanos podem governar e até onde podem ser tolerados.<sup>34</sup>

Segundo Rawls, ainda, a “[...] legitimidade é uma ideia mais fraca do que a de justiça e impõe coerções mais frágeis sobre o que pode ser feito”.<sup>35</sup>

Vejamos, para finalizar esta seção, como Habermas concebe a questão do procedimentalismo, em sua própria teoria. Para fazê-lo, abordarei, em específico, o Capítulo VII de *Direito e democracia (Faktizität und Geltung)*, intitulado “Política deliberativa – Um conceito procedimental de democracia”.<sup>36</sup>

Em primeiro lugar, é preciso chamar a atenção para o caráter necessariamente *abstrato* da teoria de Habermas. Em que sentido? No sentido de que a complexidade da sociedade *sempre* supera a teoria, por mais elaborada que esta seja. Habermas tem consciência disso. Salienta ele: “Nenhuma sociedade complexa conseguirá corresponder ao modelo de socialização comunicativa pura, mesmo que sejam dadas condições favoráveis”.<sup>37</sup> Ele dá mostras de um realismo político insuspeito, minimizando também, assim como Rawls, o papel do intelectual:

No mundo que nós conhecemos, as comunicações e decisões ocupam normalmente seções próprias de espaço e de tempo, consomem energia própria, exigem um investimento próprio em termos de organização, etc. A escolha de temas e de contribuições, que acontece sob a pressão do tempo, implica, além disso, custos em termos de decisões proteladas

<sup>34</sup> RAWLS, J. Reply to Habermas, art. cit., p. 427.

<sup>35</sup> Idem, p. 428.

<sup>36</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Trad. Flávio Siebenschler, v. II, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 9-56. Daqui por diante, referir-me-ei a essa obra como DD.

<sup>37</sup> DD, p. 54, v. II.

ou perdidas. Além disso, a produção do saber, organizada conforme uma divisão de trabalho, gera uma distribuição desigual de competências e de conhecimentos. E os meios de comunicação, dotados de uma seletividade própria, também se imiscuem. De outro lado, as estruturas da esfera pública refletem assimetrias inevitáveis no tocante às informações, isto é, quanto às chances desiguais de intervir na produção, validação, regulação e apresentação de mensagens. E é preciso acrescentar a essas limitações sistêmicas a distribuição casual e desigual das capacidades individuais. As fontes de participação em comunicações políticas são geralmente escassas, ou seja: o tempo do qual cada indivíduo dispõe é exíguo; a atenção prestada aos temas, que têm a sua própria história, é episódica; a disposição e a capacidade de dar contribuições próprias para esses temas é pouca; finalmente, existem enfoques oportunistas, afetos, preconceitos etc., que prejudicam uma formação racional da vontade.<sup>38</sup>

Então, o que resta para a teoria? Qual o papel dos intelectuais, ou “das elites”? Se, por um lado, não se pode fazer uma leitura “essencialista” de sua teoria,<sup>39</sup> por outro, pode-se ter o seguinte cenário, limitado:

Pode-se atenuar o mal-entendido essencialista, interpretando-o como uma ficção metódica, a fim de obter uma folha de contraste que permite tornar visível o substrato da *inevitável* complexidade social. Nesse sentido insuspeito, a comunidade comunicacional ideal apresenta-se como um modelo de socialização comunicativa “pura”.<sup>40</sup>

Quanto ao caráter *procedimental* de sua teoria, ou melhor dizendo, da política deliberativa, temos o seguinte:

[...] o âmago da política deliberativa consiste precisamente numa rede de discursos e de negociações, a qual deve possibilitar a solução racional de questões pragmáticas, morais e éticas – que são precisamente os problemas acumulados de uma fracassada integração funcional, moral e ética da sociedade.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> DD, p. 54, v. II.

<sup>39</sup> DD, p. 49-50, v. II: “Nós entenderíamos mal o caráter discursivo da formação pública da opinião e da vontade, caso acreditássemos poder hipostasiar o conteúdo ideal de pressupostos gerais da argumentação, transformando-o num modelo de socialização comunicativa.”

<sup>40</sup> DD, p. 51, v. II; itálicos de Habermas.

<sup>41</sup> DD, p. 47, v. II.

Assim, dadas essas ressalvas, por parte de Habermas, quanto ao alcance e abrangência de sua teoria, e uma vez assumido seu caráter, até certo ponto, “abstrato”, a teoria da ação comunicativa pode fornecer, para a teoria democrática, elementos que servem de fundamentação de seu caráter deliberativo. Isso não significa que *todas* as esferas sejam dominadas pelo debate político e pelo caráter deliberativo de suas tomadas de decisão. Em princípio, este se aplica somente à esfera pública. Porém, como tivemos ocasião de ver,<sup>42</sup> a concepção de esfera pública de Habermas é bastante abrangente: mais do que a concepção liberal e menos do que a concepção republicana. É justamente nessa posição intermediária que pretende se situar a ética do discurso, encampada pela teoria da ação comunicativa e aplicada à democracia deliberativa. Nas palavras de Habermas:

A teoria do discurso, que atribui ao processo democrático maiores conotações normativas do que o modelo liberal, as quais, no entanto, são mais fracas do que as do modelo republicano, assume elementos de ambas as partes, compondo-os de modo novo.<sup>43</sup>

E prossegue:

Na teoria do discurso, o desabrochar da política deliberativa não depende de uma cidadania capaz de agir coletivamente e sim, da institucionalização dos correspondentes processos e pressupostos comunicacionais, como também do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas que se formaram de modo informal.<sup>44</sup>

Como se vê, podemos afirmar, mais uma vez,<sup>45</sup> que as teorias de John Rawls e Jürgen Habermas possuem mais pontos em comum do que divergências, e que a disputa entre ambos se dá, segundo a expressão do próprio Habermas, num clima de uma “briga de família”.

---

<sup>42</sup> Cf. ROUANET, L. P. A ideia de razão pública em Rawls. In: CUPANI, Alberto O.; MORTARI, César A. (Org.). *Linguagem e filosofia* – Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia, Florianópolis, SC: NEL/UFSC, 2002, p. 283-296.

<sup>43</sup> DD, p. 21, v. II.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Cf. ROUANET, L. P. A complementaridade entre Rawls e Habermas na etapa da deliberação. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar V. (Org.). *Habermas em discussão* – Anais do Colóquio Habermas, Florianópolis 30 de março a 01 de abril de 2005, Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 169-175.

### III

Para finalizar, comentarei rapidamente as principais questões envolvidas na tensão entre facticidade e validade, tema do livro *Direito e democracia (Faktizität und Geltung)*. Dada a complexidade do tema, este exame não pretende de modo algum ser exaustivo e se limita a enfatizar alguns pontos a serem mais bem aprofundados com um estudo minucioso da obra em questão.

Se, de um lado, a condição de legitimidade das instituições em sociedades democráticas é que as instituições jurídico-normativas sejam permeáveis, ao longo do tempo, e, até certo ponto, às pressões sociais por mudanças, de outro, essas mesmas instituições devem prevalecer sobre o desejo, por definição volúvel e imediatista, das massas populares, a fim de conferir à sociedade condições de estabilidade que permitam a governabilidade em condições justas e equitativas.

Posto em outros termos, as instituições jurídico-políticas derivam sua *legitimidade* do seu maior ou menor grau de permeabilidade às pretensões *legítimas* da sociedade por mudança. Porém, essas instituições derivam sua *validade*, em certa medida, da sua constância: para a filosofia política clássica – e aqui penso em Rousseau e Kant, principalmente –, a constituição não pode ser alterada a qualquer hora e por qualquer motivo. Por essa razão, é preciso haver um *filtro* para as aspirações populares. Isso pode se dar quer pelo mecanismo *representativo* clássico, o qual, todavia, tem dado mostras de insuficiência em um mundo cada vez mais globalizado (no bom sentido) e com a disponibilidade de informações quase em tempo real possibilitada pelo desenvolvimento radical dos meios de comunicação, a partir dos anos 1980 até hoje. Essas transformações sociais pedem mais participação. Daí a necessidade e a relevância de se discutir formas alternativas de governo e de participação da sociedade; uma delas é a democracia deliberativa, modelo *abstrato* que tem entre seus formuladores J. Habermas, J. Rawls, A. Honeth, J. Cohen, entre outros.<sup>46</sup> Não fica claro até que ponto a noção de “democracia proprietária”, de J. Rawls,<sup>47</sup> constitui de fato uma proposta ou se trata de mera especulação. Mas, com toda certeza, sua “sequência dos quatro estágios”, associada aos dois

<sup>46</sup> Para uma visão de conjunto, cf. a excelente coletânea de WERLE, D.; MELO, R.S. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular, 2007. Ver também ELSTER, J. (Org.). *Deliberative democracy*. Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1998.

<sup>47</sup> Cf. RAWLS, J. *Justice as fairness – A restatement*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 2001.

princípios (de liberdade igual para todos e o princípio da diferença), fornece parâmetros para se pensar a passagem de um estado social injusto para um mais justo.<sup>48</sup>

Por fim, o que procurei focalizar neste texto foi, primeiro, uma apresentação do liberalismo e da distinção entre tipos de liberalismo, com base em I. Berlin; em seguida, expus a questão do “procedimentalismo”, na teoria da ação comunicativa, de J. Habermas, confrontando-o com algumas críticas feitas por J. Rawls. Por fim, apontei para a tensão entre facticidade e validade, no interior dos regimes democráticos, a partir da obra de J. Habermas.

Concluo dizendo que, dada a complexidade das sociedades contemporâneas, em especial das sociedades democráticas, este é um debate que está longe de se esgotar. Com o falecimento de J. Rawls, em 2002, restamos tentar compreender melhor suas teorias e, ao mesmo tempo, continuar a acompanhar as numerosas contribuições dos pensadores contemporâneos, dos quais Habermas continua constituindo a grande referência.

ROUANET, Luiz Paulo. On the “abstract” character of deliberative democracy. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 177-194, 2013. Edição Especial.

**ABSTRACT:** This paper proposes to discuss, based on discourse ethics and communicative action theory, the supposed abstract character of deliberative democracy. If on the one hand deliberative democracy does not intend to be more than a theoretical model to guide discussions on democracy, on the other hand some of its ideas and can be, and are being, effectively incorporated into the political practice of contemporary democratic societies. The question here is one of knowing how much of the concrete and relevant can be found in Habermas’ proposals regarding deliberative democracy.

**KEYWORDS:** Democracy. Discursive Ethics. Theory of Communicative Action. Democratic Theory.

---

<sup>48</sup> Cf. RAWLS, J. *A theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, § 31 e *passim*; cf. ROUANET, L. P. Rawls e o renascimento da filosofia política. In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os clássicos da filosofia*, v. III, Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2009. Em resumo, a sequência dos quatro estágios consiste na retirada progressiva do “véu da ignorância”, a partir da posição original, que é o primeiro estágio, sendo os três outros o estágio da deliberação, o estágio da elaboração da constituição e o estágio da implementação.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, C. Nozick e o Estado. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SAHD, L. F. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Trad. Wamberto H. Pereira. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1981.
- ELSTER, J. (Org.). *Deliberative democracy*, Cambridge, Engl.: Cambridge University Press, 1998.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização*. Trad. bras. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia*. Trad. Flávio Siebeneichler, 2 vs. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*. Trad. Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IGNATIEFF, Michael. *Isaiah Berlin – Uma vida*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- KANT, I. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Werksausgabe* in 12 Bd., Bd. VIII.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SAHD, L. F. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- RAWLS, J. *A theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- RAWLS, John. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999a.
- RAWLS, J. *Collected Papers*. Ed. Samuel Freeman. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999b.
- RAWLS, J. *Liberalismo político*. Trad. bras. São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, *Justice as fairness – A restatement*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 2001.
- RAWLS, J. Cinquenta anos após Hiroshima. Trad. L. P. Rouanet. *Revista do Curso de Direito da Universidade São Marcos*, v. II, no. 2, p. 13-22, 2002.
- ROUANET, L. P. O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação. *Reflexão* (Campinas), Campinas, v. XXV, no. 78, p. 111-117, 2000.



ROUANET, L. P. A ideia de razão pública em Rawls. In: CUPANI, Alberto O.; MORTARI, César A. (Org.). *Linguagem e filosofia – Anais do Segundo Simpósio Internacional Principia*, Florianópolis, SC: NEL/UFSC, 2002, p. 283-296.

ROUANET, L. P. Bens primários e direito. In: NAPOLI, Ricardo B. de et al. (Org.). *Ética e justiça*. Santa Maria: Palloti, 2003a.

ROUANET, L. P. Filosofia política norte-americana contemporânea. In: OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O. A.; SAHD, L. F. (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003b.

ROUANET, L. P. A complementaridade entre Rawls e Habermas na etapa da deliberação. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar V. (Org.). *Habermas em discussão – Anais do Colóquio Habermas*, Florianópolis 30 de março a 01 de abril de 2005, Florianópolis: NEFIPO, 2005, p. 169-175.

ROUANET, L. P. Rawls e o renascimento da filosofia política. In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os clássicos da filosofia*, v. III, Rio de Janeiro: ED. PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2009.

ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WERLE, D.; MELO, R. S. (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular, 2007.

Bosque dos Jequitibás, 18 de outubro de 2009.

