UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WELLISSON MARCOS DE SOUSA SOARES

A TERCEIRA MARGEM DA DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS A PARTIR DE SEUS CRÍTICOS.

TERESINA

2022

WELLISSON MARCOS DE SOUSA SOARES

A TERCEIRA MARGEM DA DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS A PARTIR DE SEUS CRÍTICOS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Fernandes

TERESINA

2022

WELLISSON MARCOS DE SOUSA SOARES

A TERCEIRA MARGEM DA DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE JÜRGEN HABERMAS A PARTIR DE SEUS CRÍTICOS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Fernandes

Aprovado em _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Maurício Fernandes – Orientador

PPGFIL – UFPI

_____

Prof. Dr. Juliano Oliveira – Membro Interno

PPGFIL – UFPI

_____

Prof. Dr. Charles Feudhaus – Membro Externo

Teresina

2022

“Se consigo ver mais longe é por estar sobre os ombros de gigantes”.

- Isaac Newton

Agradecimentos

Como diria o Professor José Paulo Neto: a construção de uma pesquisa científica bem elaborada requer tempo e uma das condições elementares é tempo de estudo. Esta pesquisa, movida a desafios e situações de seu tempo foi construída em sua maior parte em momento de trabalho como motorista de aplicativo diuturnamente, em um carro em movimento, de onde se tirou anotações nos sinais vermelhos, *insigths* entre uma parada e outra e também construção textual. Isso graças a tecnologia, em especial aos pdf's reproduzidos em *audiobooks* e também pelo aplicativo *@voice*.

Agradeço primeiramente a Deus, a minha família, em especial minha esposa Ana Barbara, minha filha Elena Maria, aos meus pais Marcos e Elisane, minha irmã Thallia e sobrinhos Benício e Gael.

Agradeço a amigos próximos que tenho muita estima, afeto e admiração Bruno, André, Ângela, João, Ruan e Rahra, que os guardo no coração e ao longo dessa caminhada sempre estiveram presentes. Jamais esquecendo também dos grandes seres de luz, Dilinha, Amanda e Eder.

Agradeço imensamente aos professores, dos quais tenho apreço e admiração que colaboraram e incentivaram a pesquisa. Aos professores Maurício Fernandes, meu orientador. Ao Elielton, Hélder Buenos Aires, Antônio José e Luizir.

RESUMO

A democracia é o horizonte desta pesquisa. O propósito desta dissertação é examinar e analisar em três momentos as debilidades e fragilidades da democracia deliberativa de Habermas. Nesses três momentos, tem como proposta oferecer como crítica três concepções de autores diferentes. Dentro do tema da democracia, se examinará, especificamente, a concepção habermasiana. Será então feito um levantamento do quadro referencial teórico do autor, apresentando seus conceitos chaves, sua articulação de ideias configurando assim seu entendimento sobre o que seria ou como seria e quais elementos possuem ou devem ter uma democracia procedimental deliberativa. A questão fundamental se encaminha na tentativa de compreender as possíveis fissuras e insuficiências que se dão no campo prático do discurso dentro da democracia defendida por Habermas e, de que modo, autores como Young, Byung-Chul Han e Unger, nesta ordem, respondem ou colaboram criticamente para o problema levantado. A problemática se insere na medida em que, após uma compreensão analítica do modelo alternativo normativo-deliberativo procedimental, esta apresentada como síntese dos dois modelos normativos de democracia que dominaram o debate até aqui: o liberal e o republicano. O modelo alternativo de Habermas acolhe elementos dos modelos liberal e republicano e os integra de uma maneira nova e distinta num conceito de procedimento ideal para deliberações e tomadas de decisão. Nesse ínterim, a investigação se dá na análise se há lacunas da teoria de Habermas sobre democracia deliberativa, tendo como possíveis respostas fundamentadas, as concepções de Young que evidencia as restrições na discussão democrática à argumentação crítica, carregando consigo um viés cultural, o que tende a silenciar ou desvalorizar determinadas pessoas ou grupos. Byung-Chul Han, critica traz uma crítica a esfera pública habermasiana à luz da atualidade, não sendo mais esta um espaço de discussão, pois em tempos de *infocracia*, erodiu-se e já não responde as questões atuais, isso porque em uma sociedade tecnológica, sobretudo no que se refere as mídias digitais, a esfera pública política é atacada pela *infodemia*, uma ferramenta de uso que tem como objetivo o uso viral de proliferação de informações. Assim como Unger, que diz que essa democracia deliberativa, não é capaz de produzir arranjos institucionais, porque a sua forma não supõe mais que influência em relação ao sistema político, e por consequência disso, tende a ter uma democracia de energia baixíssima, marcadas pela letargia, corroborando a falta de iniciativas para a substituição de democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Democracia deliberativa, Habermas, Crítica, Limites.

ABSTRACT

Democracy is the horizon of this research. The purpose of this dissertation is to examine and analyze in three moments the weaknesses and fragilities of Habermas' deliberative democracy. In these three moments, it proposes to offer as criticism three conceptions of different authors. Within the theme of democracy, the Habermasian conception will be examined specifically. A survey of the author's theoretical framework will then be carried out, presenting his key concepts, his articulation of ideas, thus configuring his understanding of what would be or how it would be and which elements have or should have a deliberative procedural democracy. The fundamental question is addressed in the attempt to understand the possible fissures and insufficiencies that occur in the practical field of discourse within the democracy defended by Habermas and, in what way, authors such as Young, Byung-Chul Han and Unger, in that order, respond or contribute critically to the problem raised. The problem is inserted insofar as, after an analytical understanding of the alternative normative-deliberative procedural model, it is presented as a synthesis of the two normative models of democracy that have dominated the debate so far: the liberal and the republican. Habermas' alternative model takes elements from the liberal and republican models and integrates them in a new and distinct way into a concept of ideal procedure for deliberations and decision-making. In the meantime, the investigation takes place in the analysis of whether there are gaps in Habermas' theory on deliberative democracy, having as possible reasoned answers, Young's conceptions, which highlights the restrictions in democratic discussion to critical argumentation, carrying with it a cultural bias, which tends to to silence or devalue certain people or groups. Byung-Chul Han, critique brings a critique of the Habermasian public sphere in the light of the present, which is no longer a space for discussion, because in times of infocracy, it has eroded and no longer answers current questions, because in a technological society , especially with regard to digital media, the political public sphere is attacked by the infodemic, a tool that aims at the viral use of information proliferation. Just like Unger, who says that this deliberative democracy is not capable of producing institutional arrangements, because its form does not imply more than influence in relation to the political system, and as a consequence, it tends to have a democracy of very low energy, marked by the lethargy, corroborating the lack of initiatives to replace contemporary democracies.

Keywords: Deliberative democracy, Habermas, Criticism, Limits.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO……..…….8

1. ESTRUTURA DE PENSAMENTO SISTEMÁTICO DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: CUNHAGEM DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA……..12

1.1. Inserção de Habermas na tradição da Teoria Crítica.....13

1.2. Para além da Teoria Crítica: uma racionalidade procedimental.....…17

1.3. O conceito do Agir Comunicativo.....18

1.4. A ética do discurso (*Diskursethik*): o fundamento da *política procedimental*.....27

1.5. Mundo da Vida e Sistema.....30

1.6. O diagnóstico da sociedade: colonização do mundo da vida.....…..34

CAPÍTULO 2: CONSIDERAÇÕES PROPEDÊUTICAS SOBRE AS DEMOCRACIAS & A TERCEIRA VIA DE HABERMAS……..38

2.1. Nótulas preambulares sobre os quatro vetores da democracia.....38

2.1.1. Democracia enquanto *Valor* e *Método*.....41

2.1.2. Democracia enquanto *Regime* e *Procedimento*.....45

2.2. O *modelo* procedimental de democracia em *Habermas*.....49

2.2.1. A democracia deliberativa como *síntese* do liberalismo e do republicanismo.....54

2.2.2. O *conceito* normativo-procedimental de política deliberativa.....…60

2.3. Habermas e Rawls: A querela de familia.....62

CAPÍTULO 3: A DEMOCRACIA DELIBERATIVA COMO TERCEIRA VIA: SEUS CRÍTICOS, LIMITES E ALTERNATIVAS.....66

3.1. Uma democracia comunicativa…….……..66

3.2. *Infocracia*: a iminência da democracia delibberativa……..…….……71

3.3. O experimentalismo democrático como mudança estrutural propositiva……75

CONCLUSÃO…….95

REFERÊNCIAS……..……..

INTRODUÇÃO

A democracia é o tema deste trabalho. É de fundamental importância trazê-la dentro de uma discussão acadêmica com um sobrevoo tomando forma panorâmica dos elementos constitutivos de uma democracia, seus critérios e quais os tipos de democracia. De antemão, vale pontuar que está pesquisa tem algumas pretensões, algumas delas até grandes demais para este pequeno trabalho ensaístico. No entanto, para deixar bem claro, também se demarca as não pretensões que se performam ao longo do texto como os limites que essa pesquisa oferece dentro de todos os processos democráticos. Portanto, se reitera nesse sentido, que o tema é a democracia, dos quais pela própria força e longevidade histórica que a palavra conceituada carrega terá que fazer um excurso desde a fase germinativa do processo democrático, seu entendimento epocal e suas faces diante de cada contexto respeitando as idiossincrasias, sua época, seus limites históricos, tudo isso dentro do escopo teórico bibliográfico examinado.

Como o tema *per se* é bastante amplo, se deslocará com foco uma delimitação maior do que se compreende como democracia, examinando com mais precisão um filósofo cujo seu trabalho nessa linha de raciocínio é muito frutífera. Fala-se, especificamente do autor alemão Jürgen Habermas que tem o papel fundamental nesta pesquisa e tomará o como centralidade seu pensamento. Por se tratar deste autor cuja a envergadura filosófica é invejável onde possui contemporaneamente um vocabulário atualizado – se tratando de um autor vivo - derivado de um universo hegelo-marxista no qual tenta emplacar pensamentos de vertentes liberais, tendo como estuário social e filosófico toda uma pesquisa sistemática como sustentação do que porvir compreende como democracia deliberativa.

Por se tratar de um pensador sistemático, é pecaminoso e até imperdoável não trabalhar de início, a pretexto de compreender seu pensamento anteriormente elaborado antes de desaguar na democracia, abordar todo o quadro teórico sistemático de seu pensamento, para assim ter onde pisar quando depois adentrar especificamente na parte que é de interesse. O entendimento do autor como Habermas, resultará neste trabalho um nível aparente e um nível essencial. Aparentemente, darão a este trabalho um nível de porosidade, com muitas brechas a serem preenchidas, e como justificativa pode-se dizer que isso se dá por dois motivos: um, porque é Habermas, e dois, porque é um pensador atualizado, vivo, que continua a pesquisar. Esse é o peso de estudar filósofos que ainda

tem muito a dizer, reelaborar, corrigir, etc. No nível essencial, o chão teórico habermasiano se faz de fundamental importância justamente para combater as porosidades, mas essencialmente tomando como principal discussão apenas a sua compreensão de democracia, sem a pretensão de tentar qualquer integridade de seu pensamento, mas sim examiná-lo e apontar as debilidades sabendo que no próprio autor pode-se enxergar porosidades e, aqui já há um aceno a problemática desta pesquisa.

O problema desta dissertação tem os olhos voltados ao filósofo Habermas, especificamente para sua teoria da democracia deliberativa. A questão fundamental se encaminha na tentativa de compreender as possíveis fissuras e insuficiências que se dão no campo prático do discurso dentro da democracia defendida por Habermas e, de que modo, autores como Young, Byung-Chul Han e Unger, nesta ordem, respondem ou colaboram criticamente para o problema levantado. A problemática se insere na medida em que, após uma compreensão analítica do modelo alternativo normativo-deliberativo procedimental apresentadas como síntese dos dois modelos normativos de democracia dominaram o debate até aqui: o liberal e o republicano. O modelo alternativo de Habermas acolhe elementos dos modelos liberal e republicano e os integra de uma maneira nova e distinta num conceito de procedimento ideal para deliberações e tomadas de decisão. Nesse ínterim, a investigação se dá na análise se há lacunas da teoria de Habermas sobre democracia deliberativa, tendo como possíveis respostas fundamentadas, as concepções de Young, Han, assim como de Unger sobre os limites e riscos presentes na concepção conceitual de Habermas sobre democracia deliberativa.

O método utilizado é de pesquisas bibliográficas, num primeiro momento fazendo um vasculhamento panorâmico e também toporáfico sobre elas ao ponto de posteriormente examiná-las exegeticamente com mais rigor filosófico. As leituras bibliográficas satélites servirão como argamassa para a construção. Na base, se tem obras como: *Direito e democracia* (1997b), *A inclusão do outro* (2018), *Três modelos normativos de democracia* (1996b), *Mudança estrutural da esfera pública* (2003) e outras obras de Habermas que podem trazer em alguma medida uma compreensão também para a caixa de ferramentas conceituais do autor. Outras obras tais como *Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa* (2001), *Desafios ativistas à democracia deliberativa* (2014), *Inclusion and Democracy* (2000), *infocracia* (2022), *What should legal analysis become?* (1996); *False necessity: anti-necessitarian social theory in the service of radical*

democracy (1987); *Democracia Realizada* (1999), entre outros, não são menos importantes, mas sim fundamentais servirão como contrapartida da análise crítica das obras de Habermas.

A hipótese se encaminha para a abordagem desses três autores baluartes, quando estes apontam que no modelo habermasiano existem limites que em nossa leitura são de fundamental importância evidenciar para podermos entender quais suas insuficiências. A citar Young, evidencia-se que o modelo de democracia proposta por Habermas, restringe a discussão democrática à argumentação crítica, carregando consigo um viés cultural, o que tende a silenciar ou desvalorizar determinadas pessoas ou grupos. Han, por sua vez, com o olhar aguçado voltado para Habermas, colabora criticamente tirando os entraves de um pensamento que à luz das sociedades atuais, a compreensão daquilo que o pensamento habermasiano tratou, agora já sofre de graves ameaças pelo dinamismo que contemporaneamente as ferramentas das quais as sociedades democráticas obtém hoje são iminentes para uma democracia deliberativa do talho do filósofo alemão. Já Unger, diz que essa democracia deliberativa, não é capaz de produzir arranjos institucionais, porque a sua forma não supõe mais que influência em relação ao sistema político, e por consequência disso, tende a ter uma democracia de energia baixíssima, marcadas pela letargia, corroborando a falta de iniciativas para a substituição, recriação e rearranjo de democracias contemporâneas.

Desse modo, sumariamente, a pesquisa se divide em três capítulos principais. No primeiro capítulo trazendo uma estrutura de pensamento sistemático da teoria da ação comunicativa como uma cunhagem da democracia deliberativa, sobrevoando e rigorosamente compreendendo a inserção de Habermas na tradição da Teoria Crítica assim como seu trajeto para além da Teoria Crítica para só depois, feito essa introdução na tradição de seu pensamento, abordar seu conceito nevrálgico de ação comunicativa que servirá conceitualmente para as explicações de sua teoria. Abordando sua ética do discurso discurso (*Diskursethik*) como o fundamento da política procedimental, explicando conceitos chaves como mundo da vida e sistema, para só depois, compreendendo esses conceitos chaves, entender de que modo o diagnóstico da sociedade coloniza o mundo da vida.

No segundo capítulo, cujo o objetivo é trazer considerações propedêuticas sobre as democracias e também a terceira via que é de cunho habermasiano**,** se faz então, pela própria compreensão vasta do tempo sobrevoar não em sua completude, mas, pelo menos, elucubrar o que seria a democracia, sua raiz, onde em sua gênese se manifestou, quais as culturas e países aderiram, porquê aderiram e quais os pontos em comum. Para tanto, no segundo capítulo se faz necessário

trazer nótulas preambulares sobre os quatro vetores da democracia. Evidentemente que podem haver mais vetores, mas nesse estudo, esses quatro vetores tem similaridades com a compreensão de Habermas, pelo menos os elementos constitutivos parecem ser bem próximos. Portanto, será mostrado a democracia enquanto valor e enquanto método. Assim como mostrar a democracia enquanto regime e também procedimento. Só então, após essas nótulas preâmbulares, trabalhar o modelo procedimental de democracia em Habermas, discutindo sua democracia como síntese do liberalismo e do republicanismo, apresentando posteriormente o conceito de política deliberativa e de que modo, as discussões de uma querela de família, parafraseando Habermas, fazendo uma alusão ao debate entre o próprio Habermas e Rawls podem servir para as discussões atuais.

E por fim, no terceiro capítulo, é que serão concentradas as críticas a democracia de Habermas. Apresentando de forma descritiva e em três momentos, críticas ao modelo procedimental de democracia construindo ensaísticamente elementos germinativos para pesquisas futuras. A pretensão será em atacar o problema proposto e de que forma criticamente os três momentos abordará. Num primeiro momento, do ponto de vista mais conceitual, percorrerá um diálogo entre Young e Habermas. Num segundo momento, compreendendo descritivamente um comparativo entre o modo como Habermas compreende a democracia deliberativa, sobretudo dentro do conceito fulcral de esfera pública e quais os seus limites, trazendo para o diagnóstico, Byung-Chul Han com sua análise exegética e muito profunda. E, por último, se trabalhará num nível estrutural-propositivo através dos estudos ungerianos.

CAPÍTULO I: ESTRUTURA DE PENSAMENTO SISTEMÁTICO DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA: CUNHAGEM DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA.

> *Habermas até hoje se considera ainda a caminho na elaboração sistemática de sua teoria. O projeto, contudo, por ele apresentado é capaz de nos dar a direção em que se movimenta seu pensamento.*[1]

Um toque de lucidez impede de prejulgar, apressadamente, que todos os leitores deste trabalho já tenham um maior conhecimento de Jürgen Habermas ou o papel intelectual que desempenhou (e que desempenha incansavelmente) em filosofia, sociologia, ciência política, antropologia, estudos culturais, história, filosofia do direito e em tantas outras áreas do pensamento humano. E, por razões maiêuticas, faz-se necessário colocar parcas considerações iniciais sobre Habermas, e um vasculhamento da topografia de seu pensamento sistemático.

Uma breve apresentação, sem qualquer pretensão de integridade, parece inegavelmente útil para o leitor(a) que ainda não teve o prazer de se familiarizar com a obra de Habermas nem com os avanços teóricos por ele defendidos. Portanto, as palavras iniciais só servem, sobretudo, para preparar o terreno intelectual que este trabalho se ocupará mais tarde com vistas a filosofia do direito e política. Como dito antes, as considerações iniciais servem de fato para compreender na filosofia política o papel e estima de Habermas dentro da topografia intelectual neste tempo atual. Isso leva a apresentar, a partir de agora, alguns marcos filosóficos de Habermas e os meandros que se relacionam nos diálogos possíveis que posteriormente guiará as análises e reflexões.

Dentro deste primeiro capítulo, a intenção é mostrar, primeiro, a inserção de Habermas na tradição da Teoria Crítica, quais as principais discussões nela trazida, o que Habermas absorveu e que críticas trouxe para a análise e avanços de seus estudos próprios. Depois, num segundo momento, busca-se compreender o processo de ruptura, ou podemos dizer, de colaboração para além do pensamento da Teoria Crítica. Em seguida, e talvez a mais importante abordagem do primeiro capítulo, é sobre o conceito de agir comunicativo, sua articulação sistemática e aprofundamento de sua teoria. Em seguida, é imprescindível e inescusável falar sobre sua ética do discurso, que por sua vez tem alicerces fortes para a sustentação para uma política procedimental e,

---

1 (OLIVEIRA, 2006, p. 294).

como pano de fundo e cunhagem da teoria do agir comunicativo, falar sobre os conceitos de mundo da vida e sistema, assim como a colonização do mundo da vida.

1.1. Inserção de Habermas na tradição da Teoria Crítica

A lupa para o qual se examinará com mais exatidão as discussões e análises deste trabalho, ficará desativada nessas duas primeiras sessões, apenas para que se possa primeiro sobrevoar de longe e de forma breve a topografia, assim como as linhas de pensamento herdadas pelo filósofo Habermas. Isso se faz importante porque para se entender para onde estar indo, é preciso primeiro, mostrar de onde veio.

Antes de examinar sobre o excurso de Habermas na Teoria Crítica, é definitivamente importante frisar, ainda que de forma breve, o que é a *Teoria Crítica* ou de uma forma separada: o que é teoria e o que é crítica? Bem, como ainda não foi explicado de forma razoável e precisa, primeiramente, com toda permissão, ao se referir sobre Teoria Crítica, chamaremos de "escola de pensamento frankfurtiano", do original (*Frankfurter Schule*).

Sobre o que é *teoria*, analisando bem, pode-se chegar a uma resposta primeira que serve como explicação como base para entender a escola de pensamento frankfurtiano, e Marcos Nobre (2011) deixa bastante claro sobre o que é uma teoria: "uma hipótese ou um conjunto de argumentos adequados para explicar ou compreender um determinado fenômeno ou uma determinada conexão de fenômenos"[2]. E, sob análise, aqui se faz uma pequena correção, pois, do contrário do que Nobre colocou, uma teoria busca compreender *e* explicar "como as coisas são". Essa conjunção "*e*" não é mera conjunção de dois termos, mas um *algo a mais*, desse modo, não trazendo razoabilidade de ser disjuntiva. Por outro lado, sobre *crítica*, existem muitos sentidos, mas se pelo menos tentarmos direcionar ao que interessa por enquanto, de um modo mais didático sobre crítica, pode-se, nesse sentido, dizer que é aquilo "*ainda* não é mas *pode ser*"[3].

Desse modo, a escola da *Teoria Crítica*, busca rastrear os problemas mais importantes no desenvolvimento da própria teoria crítica desde o seu início até o presente. Embora essa escola seja caracterizada por compartilhar algumas preocupações filosóficas básicas comuns, ela exibe uma diversidade entre seus adeptos que aumenta sua riqueza e cria obstáculos significativos para a

2 (NOBRE, 2011, p.7).
3 (NOBRE, 2011, p. 10).

compreensão de seu significado. Ao procurar os elementos de ligação, é importante não perder de vista a pluralidade das ideias, pois os pensadores podem ser muito diferentes em muitos aspectos. Na verdade, é impossível articular adequadamente a tradição dessa escola de pensamento sem preservar as complicações que surgem das relações entre as ideias de pensadores individuais. Como diz Rush (2008), a "Teoria Crítica sempre foi especialmente fluida, até intencionalmente, e seria um erro tentar tratar até mesmo sua história inicial de forma unívoca".[4]

Os docentes filósofos e pesquisadores da escola de pensamento frankfurtiano, dentre outros, destacaram-se alguns como: Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Herbet Marcuse e Theodor Adorno. Esses, por sua vez, contemplados como os da primeira geração. E Jürgen Habermas, o autor que nos interessa aqui, é considerado o da segunda geração, dando continuidade e centralidade, no começo, ao pensamento social e político. E, existe também uma terceira geração, no qual o mais proeminente é Axel Honneth, que também corrobora e expressa suas preocupações ainda nessa linha de pensamento dita antes. E um dos grandes estudiosos da teoria crítica, Rush (2008), ainda acrescenta, "Juntamente com a fenomenologia em várias formas e com a filosofia e a teoria social vagamente reunidas sob títulos de estruturalismo e pós-estruturalismo, a Teoria Crítica é uma voz predominante no pensamento continental europeu do século XX"[5].

Para Nobre (2011), Teoria Crítica designa pelo menos três coisas: "um campo teórico, um grupo específico de intelectuais [...] inicialmente reunidos em torno de uma instituição determinada (o Instituto de Pesquisa) e a Escola de Frankfurt"[6]. Já outro pesquisador, Dupeyrix (2012), explica que ao examinar as relações de Habermas e a Escola de Frankfurt implica uma prévia precaução: "estabelecer uma distinção entre Escola de Frankfurt, Teoria crítica e Instituto de Pesquisa de Ciências Sociais, embora essas realidades coincidam entre si"[7]. O *Institut für Sozialforschung*[8] de fundos privados (preservando assim uma relativa independência da Universidade de Frankfurt), fundado por um judeu marxista chamado Félix Weil[9], tinha por interesse fulcral desenvolver um marxismo científico. Um dos primeiros pesquisadores-docentes que assumiu o cargo de direção foi

4 (RUSH, 2008, p. 32).
5 (RUSH, 2008, p. 25).
6 (NOBRE, 2011, p. 21-22).
7 (DUPEYRIX, 2012, p. 25).
8 Instituto de Pesquisas de Ciências Sociais, fundado em Frankfurt em 1923.
9 (NOBRE, 2011, p. 13).

Max Horkheimer e se cercou de numerosos colaboradores[10], invocando uma nova forma de ciência filosófica, capaz de pensar o tempo presente de maneira crítica e autorreflexiva, conferindo o nome de *kritische Theorie*.

Esse projeto científico tem uma sustentação em diversas áreas, como: filosofia, economia, sociologia, direito, história, psicanálise, etc., com o intuito de unir pesquisas empíricas (práticas) e as reflexões (teóricas), que tem o dever de servir a um objetivo crítico da sociedade na esteira do marxismo[11]. Já a *Frankfurter Schule,* não foi autorreferido pelos próprios membros, mas se refere a constelação de pesquisadores, logo, um termo genérico e ao que parece dado mais tarde, na primeira década da segunda metade do século XX, por estudantes[12]. Ainda nesse raciocínio topográfico sobre Habermas, para corroborar e ainda situar melhor este filósofo, Sousa (2005) explica:

> Habermas, por sua vez, vem da tradição da filosofia clássica alemã, e mantém-se na trilha da Auflzlãrung (o esclarecimento alemão de Kant e Hegel) e do projeto da filosofia da práxis – numa linha de enriquecimento e atualização dessa herança, com contribuições de fora dela. Ele foi discípulo de Theodor Adorno e tornou-se um dos expoentes da Escola de Frankfurt e da sua Teoria Crítica, fazendo parte, portanto, do desenvolvimento do "marxismo ocidental". Suas referências autorias e o cenário filosófico com o qual trabalha são sempre, também, predominantemente alemães. E o talhe do seu pensamento continua ainda marcado, apesar de tudo, pela ambiciosa envergadura da teoria (Theorie) e da ciência (Wissenschaft) alemãs, como concebidas n século XIX. Ao mesmo tempo, seu projeto filosófico insere-se no esforço, pós-hegeliano, de passar (em estilo alemão, naturalmente) da filosofia "pura" e "abstrata" para uma teoria não contemplativa, ligada à ação, ao mundo real, às circunstâncias e à história – a filosofia da práxis, supostamente mais adequada aos novos tempos e à realização das potencialidades da modernidade[13].

Dito isto, uma pergunta para lá de retórica é: o que Habermas tem a ver com a escola de pensamento frankfurtiano? Obviamente, se ele é grande expoente da segunda geração, é porque além de ter sido formado em sociologia no Instituto, foi também muito próximo e assume, em 1956, o cargo de assistente de pesquisa de Adorno[14]. Rush (2008) explica, por exemplo, que nos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, Habermas amadureceu filosófica e politicamente. Ao longo

---

10 "Theodor W. Adorno, Friedrich Pollock, Eric Fromm, Walter Benjamin, Franz Neumann, Leo Löwenthal, Otto Kirchheimer e Herbert Marcuse". (DUPEYRIX, 2012, p. 26). Dupeyrix, coloca os colaboradores da Teoria Crítica, incluindo W. Benjamin. O que por exemplo, outro autor como Fred Rush (2008) não cita em sua obra.

11 "Vê-se já que a Teoria Crítica, desde o início, tem por referência o marxismo e seu método". (NOBRE, 2011, p. 13.)

12 "Mas há uma série de problemas nessa denominação. Em primeiro lugar, a ideia de 'escola' passa a impressão de que se trata de um conjunto de autores que partilhavam integralmente uma doutrina comum, o que não é o caso" (NOBRE, 2011, p. 16).

13 (SOUSA, 2005, p. 20).

14 Habermas, "até onde sei, não se dispõe ainda de estudos mais detalhados das obras de Kirchheimer, Neumann e Fromm (até 1939, quando ele, Habermas, se afasta do Instituto) de modo a verificar se e em que medida orientam seus trabalhos segundo os parâmetros específicos da conceituação de Horkheimer". (NOBRE, 2011, p. 48).

de sua carreira, foi sua preocupação, na verdade uma obsessão, impedir o retorno da loucura que se apoderou da Alemanha, porque de forma alguma isso não parecia uma alternativa viável.

> Ele tomou a crítica da razão científica de antes da guerra, articulada por Weber, Heidegger, Adorno e outros, como um ponto de partida para desenvolver uma teoria mais completa da racionalidade. Com o passar dos anos, como as promessas de socialismo foram desaparecendo do cenário, a defesa de Habermas da racionalidade tornou-se cada vez mais próxima da defesa da *democracia*.[15]

Posto isso, percebe-se que houveram algumas mudanças na linha de pensamento, quer dizer, entre a primeira geração e a segunda geração dentro dos estudos aprofundados da Escola de Frankfurt, ou seja, Habermas rejeita importantes características antifundacionistas e não sistemáticas do pensamento pertencente a primeira geração. Além disso, pode-se destacar algumas adoções do kantismo e depois sua substituição, dentre elas: o retorno metodológico a Kant, a virada linguística e o desenvolvimento do pragmatismo universal e, pode-se dizer também há uma motivação de Habermas pelo conceito de justiça kantiano. A grande novidade aqui é em relação a filosofia transcendental clássica, pois, enquanto que para Kant o conhecimento possível se dá por uma síntese linguística, quer dizer, resultado de um processo construtivo do entendimento; para Habermas[16], "a passagem de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem trouxe vantagens não só metodológicas, mas também do ponto de vista do conteúdo do pensamento"[17]. É em *Conhecimento e Interesse* (2014), que Habermas faz um retorno metodológico a Kant.

Adorno e Horkeimer em *Dialética do Esclarecimento* (1985), seu principal objeto de estudo visava investigar a razão humana e suas formas sociais de racionalidade, fazendo um diagnóstico do tempo presente, muito voltado para seu momento histórico. Esse diagnóstico tinha base nas análises econômicas de Friedrich Pollock, no qual radicalmente alterou as ideias de Marx, cuja a denominação para essa mudança estrutural do funcionamento do capitalismo Pollock chamou de "Capitalismo de Estado"[18], mas no livro supracitado de Adorno e Horkheimer, essa conceituação mudou, de acordo com a própria elaboração e entendimento dos mesmos, chamando assim de "capitalismo administrado", o que significa como sendo um "sistema que se fecha sobre si mesmo, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa da injustiça e paralisa,

15 (RUSH, 2008, p. 125, grifo nosso).
16 (HABERMAS, 2014, p. 291-321).
17 (OLIVEIRA, 2002, p. 67).
18 (NOBRE, 2011, p. 50).

portanto, a ação genuinamente transformadora"[19], ou seja, o modo como o sistema economicamente se sustenta no capitalismo administrado é por um controle de fora, quer dizer, politicamente.

A questão delicada diante disso, é que sendo um controle político, mas burocrático em que em seu exercício não é feita de maneira transparente. Essa burocracia possui um tipo de racionalidade própria, que Adorno e Horkheimer chama de *instrumental:* "trata-se de uma racionalidade que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins dados exteriormente ao agente"[20].

Por causa desse tipo de racionalidade, *a instrumental*, Habermas, percebe uma aporia diante da formulação de Adorno e Horkheimer, porque gera gerando um bloqueio estrutural da prática transformadora, ou seja, as oportunidades para a emancipação são cessadas, e por isso, se fez necessário repensar o próprio sentido de emancipação. Sendo assim, Habermas em seus estudos, verifica o déficit em que a racionalidade instrumental se encontra, e formula um novo conceito de racionalidade[21]. Esse conceito ele chamará de *racionalidade comunicativa* a partir da razão permitida no uso da linguagem orientada no entendimento.

> Em contraste com esse tipo de racionalidade, surge aquela própria da ação de tipo comunicativo, quer dizer, orientada para o *entendimento* e não para a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da reprodução material da vida (como é o caso da racionalidade instrumental). A ação orientada para o entendimento é aquela que permite, por sua vez, a reprodução *simbólica* da sociedade[22].

E com o passar dos anos, de acordo com Rush (2008), na medida em que as promessas do socialismo foram desaparecendo do cenário, a defesa de Habermas sobre a racionalidade tornou-se cada vez mais estreita, forte e próxima da defesa da democracia[23].

1.2. Para além da Teoria Crítica: uma racionalidade procedimental

> *J. Habermas efetuou uma primeira tentativa de articulação do que ele denominou uma "teoria da competência comunicativa", em que são mediados elementos da filosofia transcendental moderna e elementos provenientes da*

19 (NOBRE, 2011, p. 50).
20 (NOBRE, 2011, 51).
21 "Para ele, a racionalidade instrumental identificada por Horkheimer e Adorno como a única dominante e, por isso, objeto por excelência da crítica não deve ser demonizada, mas é preciso, diferentemente, impor-lhe freios". (NOBRE, 2011, p. 55).
22 (NOBRE, 2011, p. 56).
23 (RUSH, 2008, p. 125).

> *linguística e da filosofia da linguagem para fundamentar o ponto de partida de uma "teoria crítica da sociedade"*[24].

Em *Consciência moral e agir comunicativo* (1989), é feita uma espécie de revisão histórica dos conceitos de ação no interior da teoria social (por exemplo, Weber, Durkheim, Marx, Talcott Parsons) e dos desafios apresentados por uma Teoria Crítica da sociedade. Habermas (2012a) vai apresentar, segundo Rush (2008), distinções entre tipos de ações sociais e, a distinção básica é entre "uma ação 'orientada-ao-consentimento' (ou comunicativa) e 'uma ação orientada-ao-êxito' (ou proposital-racional)"[25]. Essa ação orientada ao êxito, por exemplo, Habermas faz ainda uma distinção entre ação estratégica e ação instrumental, ou seja, ações instrumentais são intervenções orientadas a fins no mundo físico, o que significa que essas ações podem ser avaliadas do ponto de vista da eficiência e descritas como seguir regras técnicas. Já a ação estratégica, é um tipo de ação que tem como objetivo alcançar um fim particular[26].

Entretanto, a *ação comunicativa*[27], constitui um tipo distinto de ação social, ou seja, em contraposição à *ação estratégica*[28] ou instrumental, refere-se, *grosso modo*, ao processo de troca de considerações na tentativa de alcançar um acordo ou um entendimento mútuo (*Verständigung*) oriundas de uma discussão sobre algo da sociedade. A exemplo disso, Oliveira (2002), tecendo uma consideração ainda mais restrita da sociedade sobre as ciências modernas, explica como mudou o paradigma da racionalidade.

> As ciências modernas da experiência e a moral autônoma da modernidade, ao contrário, só conhecem a racionalidade de seus próprios procedimentos, isto é, do método do conhecimento científico e da postura abstrata por meio da qual se chega aos princípios da moralidade. Racional, de agora em diante, não é mais a ordem das coisas encontrável no mundo (ontologia clássica) ou constituída pelo sujeito (filosofia transcendental) ou produzida pelo processo de formação do espírito (filosofia dialética), mas única e exclusivamente a solução de problemas a que chegamos por meio de procedimentos corretos para o lidar com a realidade.[29]

Numa sociedade, o paradigma procedimental defendido por Habermas propõe deslocar uma carga de legitimação democrática dos atores (cidadãos) para procedimentos de deliberação e de

---

24 (OLIVEIRA, 2006, p. 293).
25 (RUSH, 2008, p. 240).
26 (HABERMAS, 2012a, p. 495).
27 (HABERMAS, 1990, p. 82).
28 Na obra Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos, Habermas faz uma distinção mais clara sobre agir estratégico e agir comunicativo. (HABERMAS, 1990, 70-81).
29 (OLIVEIRA, 2002, p. 63).

decisão. A ideia aqui, para Dupeyrix (2012), é que a fonte de legitimidade não reside na vontade já determinada dos atores sociais, mas no seu processo de formação: a deliberação[30].

1.3. O conceito do Agir Comunicativo

> *"Apesar de sua abrangência impressionante, a Theorie des kommunikativen Handelns não é, portanto, nenhuma doutrina integral, mas provê abordagens antes rudimentares e programáticas justamente também nos pontos cruciais de articulação"*[31].

Habermas desenvolve a filosofia da comunicação como uma teoria da interação social. Ao mesmo tempo, o filósofo alemão fala não apenas da comunicação, mas da ação comunicativa como um tipo fundamental de ação social. Esse conceito passa a ser um dos centrais, para não dizer, central, para toda a teoria da comunicação habermasiana que, por sua natureza, é dialógica. Segundo Reese-Schäfer (2012), *Theorie des Kommunikativen Handelns* ainda pode ser considerada a obra principal de Habermas, cuja a ideia norteadora, basilar, é que a racionalidade econômica e burocrática do sistema penetra crescentemente nas esferas do mundo da vida, coloniza-as e leva, dessa forma, a perdas de liberdade e de sentido. Desse modo, o agir comunicativo, "deve contrarrestar isso abrindo oportunidades de entendimento num sentido abrangente, não restritivo"[32].

O pensador alemão dá essa definição de "ação comunicativa"[33], de início, como *racionais* "com maior ou menor intensidade; podem ser tanto pessoas que dispõem de saber quanto declarações simbólicas, ações verbais e não verbais, comunicativas ou não comunicativas que concretizem o saber"[34]. Por isso, os atores buscam um entendimento mútuo quanto à situação de ação com o objetivo de uma coordenação mutuamente coordenada de seus planos de ação e, consequentemente, de suas ações. O conceito de ação comunicativa decorre do fato de que, segundo Habermas (2019a), a linguagem[35] medeia esse tipo de processo de compreensão mútua, durante o

30 (DUPEYRIX, 2012, p. 158).
31 (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 63).
32 (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 44).

33 (BAXTER, 2011, p. 13-16).
34 (HABERMAS, 2012a, p. 32).
35 "A linguagem é orientada para o entendimento: compreender um enunciado é compreender as razões que o tornem aceitável. É, portanto, poder estar de acordo com elas. "Compreender" significa efetivamente "entender-se sobre" (*verstehen = sich verständigen*). Compreender implica sempre ao mesmo tempo uma "metacompreensão", uma compreensão implícita, simultânea da situação de interlocução em que o diálogo é encetado. Esse desdobramento

qual os participantes, estabelecendo sua atitude para com o mundo, mutuamente formulam reivindicações de significados que podem ser aceitos e desafiados[36].

Habermas, segundo Oliveira (2006), "articula sua teoria da competência comunicativa em analogia com a teoria linguística da competência linguística de Chomsky"[37]. O que é de interesse aqui, por enquanto, é saber que o filósofo alemão parte de tal compreensão da comunicação, que, em contraste com os conceitos de orientação linguística, é interpretada por ele como conexões intersubjetivas ativas diretas em todas as esferas da vida humana, incluindo aquelas em que uma pessoa atua como sujeito de relações políticas. Nesse contexto, a comunicação atua não apenas como relações intersubjetivas, mas como *interação* intersubjetiva, e a pessoa como sujeito ativo de ação. Vale frisar que Habermas não está interessado no sujeito em geral (a pessoa como tal), mas no sujeito da atividade sociopolítica dirigida, que pode atuar em modalidades como um sujeito separado, grupo social e até mesmo a sociedade civil ou sociedade como um todo.

Para Dupeyrix (2012), Habermas busca doravante nas mais cotidianas interações a manifestação de uma comunicação orientada para o entendimento e a emancipação. A intenção da ação comunicativa de maneira dialógica, pressupõe uma atitude de superação de conflitos, agressividade e contradições. Mas não com a ajuda de métodos administrativos ou baseados no poder, mas através da persuasão retórica de uma lógica argumentativa, e mediante essa "atividade argumentativa", se consiga e tenha como resultado a aprovação de uma determinada norma ou documento normativo.

A influência retórica induz um campo emocional especial por meio do qual os parceiros de diálogo são "infectados" com certos argumentos, que os inclinam a aceitar uma norma que simboliza uma decisão comum obtida discursivamente. A principal forma de atividade comunicativa, segundo Habermas, deve ser a vivência da comunicação direta (*Fachkommunikation*), construída sobre o princípio dialógico, e a "linguagem é um *medium* de

---

corresponde à dupla natureza de todo enunciado ou ato de linguagem que contém uma dimensão *locutória* e uma dimensão *ilocutória*. A dimensão locutória remete ao próprio conteúdo do enunciado (aquilo que é dito, que faz forçadamente referência a elementos do mundo; fala-se também de conteúdo proposicional); a dimensão ilocutória remete à força performativa da linguagem: ao fato de que um enunciado envolve locutor e interlocutor numa relação interpessoal, ao fato de que uma pessoa se entende com outra pessoa a respeito de alguma coisa no mundo. (DUPEYRIX, 2012, p. 47).

36 (HABERMAS, 2012a, p. 32-91).

37 (OLIVEIRA, 2006, p. 294).

comunicação a serviço do entendimento, ao passo que os atores, à medida que logram entender-se uns com os outros com o intuito de coordenar suas ações"[38].

Ao mesmo tempo, ele entende o diálogo como uma interação livre dos indivíduos (sujeitos), em que a individualidade não é suprimida, mas, ao contrário, se manifesta em toda a sua riqueza. Ao mesmo tempo, nessa comunicação, a pessoa também satisfaz sua necessidade urgente de comunicação, de difusão de seus pontos de vista, ideias de valor, manifestação de impressões sensoriais, etc., que não se manifestam ou transmitem de outra forma e "faça justiça à transcendência da verdade em relação a seu contexto, tal como é reivindicada pelo falante para seu enunciado"[39].

Isso pressupõe um determinado comportamento comunicativo, uma cultura de comunicação e diálogo, bem como uma ética de comunicação. Tudo isso, do seu ponto de vista, contribui para a criação na sociedade de um clima de tolerância às opiniões alheias. Habermas identifica dois tipos de ação de poder: *estratégico*[40] e *comunicativo*[41]. Na ação estratégica, um lado atua sobre o outro, seja por meio da ameaça de sanções ou atraindo a perspectiva de recompensa material para forçar a interação, ou seja, eles se encontram "sob condições de uma dupla contingência, como antagonistas que, no interesse dos planos de ação de cada um, exercem influência um sobre o outro (normalmente sobre as atitudes proposicionais do outro)"[42].

A ação comunicativa pressupõe tais interações nas quais seus participantes concordem e coordenem seus planos de ação para chegar a um acordo e reconhecer a importância das posições de ambas as partes, "no agir comunicativo em sentido forte, os envolvidos contam ademais com um mundo social intersubjetivamente partilhado por eles"[43]. Ao mesmo tempo, no âmbito da ação comunicativa, Habermas entende a participação igualitária de suas partes em um discurso baseado na cooperação e harmonização de interesses. Essa comunicação é realizada durante o processo de negociação, que se baseia no princípio de obtenção de consenso. Como diz Oliveira:

38 (HABERMAS, 2012a, p. 194).
39 (HABERMAS, 2004, p. 47).
40 (HABERMAS, 1989, p. 164).
41 (HABERMAS, 1989, p. 164-165).
42 (HABERMAS, 2004, p. 123).
43 (HABERMAS, 2004, p. 120).

> A ação comunicativa se realiza em jogos de linguagem costumeiros e normativamente seguros nos quais proferimentos de todas as três categorias são não só formados de acordo com regras, mas associados mutuamente de acordo com regras de complementação e substituição. O consenso que acompanha as ações se refere tanto aos conteúdos proposicionais dos proferimentos (às opiniões) quanto às expectativas de comportamento válidas intersubjetivamente (às normas)[44].

O conjunto de condições que garantem o consenso comunicativo durante as negociações é denotado pelo conceito de *ética do discurso* no qual o sujeito ético[45] busca dar "um fundamento racional através da ideia de que a reflexão sobre os pressupostos da comunicação interpessoal permite identificar os princípios morais"[46]. Considerando a ética do discurso como instrumento de política pública, Habermas (1997b) articula seu conceito de *política deliberativa* ou discursiva não baseada no poder de coerção[47], não na pragmática do mercado, no cálculo econômico. Mas sim, no diálogo, baseado em – princípios de compreensão mútua e reconhecimento das aspirações políticas de todas as partes.

A observância desses procedimentos comunicativos e princípios dialógicos, Habermas considera possíveis sob a condição de transição da sociedade da prática política do mercado liberal, subordinada à lógica do mercado, para uma política de outro tipo - uma política deliberativa e uma política como um modelo deliberativo de democracia. A teoria deliberativa desenvolvida pelo pensador alemão é uma formação comunicativa especial inerente a tal sociedade civil, onde todas as questões são resolvidas pelo método de discussão pública aberta, visando alcançar o consenso público, "isto é, por meio da comunicação linguística, por meio de valores e por normas"[48]. Neste espaço político normativo, a formação da opinião pública e da vontade política na esfera pública e no parlamento está sujeita não à estrutura dos processos de mercado, mas à estrutura original da comunicação pública, focado em alcançar o entendimento mútuo[49].

---

44 (OLIVEIRA, 2006, p. 304).

45 "Habermas emprega o termo 'ético' não como de praxe para a 'teórico-moral', mas no sentido de *ethos*, portanto, de 'ética', 'eticidade', como entendido em Hegel" (REESE-SCHÄFER, 2012, p.87)

46 (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 64).

47 "O sentido performative de tal prática da argumentação consiste no fato de que, no que tange a questões relevantes e na base das informações devidas, 'a coação não-coativa do melhor argumento' deve ser decisiva (i). Na ausência de argumentos concludentes ou de evidências convincentes, a própria decisão sobre aquilo que vale como bom ou mau argumento no respectivo contexto pode ser controversa. (HABERMAS, 2007, p. 96-97).

48 (HABERMAS, 2007, p. 367).

49 (HABERMAS, 2018, p. 410).

Para a política, no sentido da prática da autodeterminação civil, o paradigma não é o mercado, mas o diálogo, ou seja, o "substrato social não é formado pelo Estado nem pelo mercado, mas, sim, por formas de comunicação e raciocínio público que emergem da sociedade civil"[50]. Nenhum dos participantes da comunicação detém o monopólio da sua interpretação. Na interpretação, o papel mais importante pertence ao aspecto cognitivo na interpretação da situação de diálogo e na coordenação das ações dos sujeitos da comunicação. A tarefa de interpretação é incluir a interpretação de uma situação pertencente a outro em sua própria interpretação, de modo que, na versão revisada, "seu mundo externo" e "meu mundo externo" sejam correlacionados contra o pano de fundo de "nosso mundo de vida" com o mundo. E as definições da situação diferentes umas das outras são suficientemente combinadas. "À medida que expressões inferidas simbolicamente e mediadas se convertem em elementos integrantes de interpretação, elas podem adquirir conteúdo cognitivo e com isso serem verdadeiras ou falsas"[51].

Os resultados da interação comunicativa segundo Habermas podem ser diferentes, podendo ser considerados como *coordenação a ações*[52] propositadas de diferentes participantes na interação, como o entrelaçamento de cálculos egocêntricos em benefício próprio (e o grau de conflito e cooperação muda junto com o conjunto de interesses atualmente existente); como um acordo socialmente integrador de valores e normas, regido pela tradição cultural e pelo processo de socialização; como uma relação consensual entre o público e o intérprete; ou como entendimento mútuo no sentido de um processo mútuo de interpretação. "No agir comunicativo um é motivado racionalmente pelo outro para uma ação de adesão"[53]. E a deliberatividade, segundo Habermas, é uma atitude política que visa a cooperação social e política, a abertura, a disponibilidade para ouvir os argumentos razoáveis dos outros e também os seus.

O espaço de comunicação deliberativa pública cria condições favoráveis para uma troca justa de opiniões. O diálogo de opiniões, trazido para a arena pública e política, tem o poder de

50 (LUBENOW, p. 2007 17).
51 (OLÉA, 2018, p. 125).
52 Segundo Habermas (1985), com esse mecanismo de coordenação a ação, o conceito de ação comunicativa é pensado de tal maneira que o entendimento das diversas partes interessadas da discussão que orienta as ações e objetivos da relação interativa, "não precisam de sua parte ser reduzidos ao agir teleológico. Os processos de entendimento mútuo visam um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. [...] O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validez em princípio criticável". (HABERMAS, 1989, p. 165).
53 (OLÉA, 2018, p. 33).

legitimação, uma vez que manifesta a atitude dos cidadãos para com o governo existente, bem como a vontade política dos cidadãos, o que exige a sua concretização nas normas de direito e nas práticas administrativas das instituições democráticas do Estado. A prática política deliberativa é considerada por Habermas a partir da posição de legitimar o procedimento do discurso democrático que controla o processo de negociação e o mecanismo de tomada de decisão. A partir de seus procedimentos de interpretação intersubjetiva e interpretação dos resultados da interação, a comunicação de J. Habermas surge como um "mecanismo de coordenação de ações", ou seja, como uma "ação comunicativa". Em outras palavras, Oliveira explica que

> Para Habermas, só quando uma decisão resulta de argumentações, uma norma pode ser válida, visto que o discurso argumentativo tem em seu nojo um conteúdo normativo que neutraliza o desequilíbrio de poder. Segundo ele (1989), nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram todas as ideias morais[54].

No processo de interação da fala, um dos participantes da comunicação pode concordar ou discordar do locutor, mesmo tendo compreendido o que foi dito. O consenso não é alcançado em todos os atos de comunicação. O termo "ação comunicativa" de J. Habermas designa um tipo de interação social que é coordenada por meio de ações de fala, mas ao mesmo tempo não coincide com elas. Junto com a ação comunicativa, J. Habermas utiliza a categoria de mais um discurso. Assim, escreve Habermas, podemos distinguir entre duas formas de comunicação: a ação comunicativa (interação) de um lado, o discurso do outro. No primeiro caso, a significância é ingenuamente assumida pela coerência semântica para a troca de informações relacionadas à experiência adquirida. Aqui, requisitos significativos problemáticos são expressos sobre a questão relevante, mas as informações não são trocadas.

> Na argumentação, crítica e teoria, esclarecimento e fundamentação se *entrelaçam continuamente*, mesmo quando os participantes do discurso *têm de assumir* que, sob os inevitáveis pressupostos de comunicação do discurso argumentativo, somente tem vez a coação não coercitiva do melhor argumento. Mas sabem, ou poderiam saber, que também essa idealização só é necessária uma vez que as convicções se formam e se mantém em um *médium* que não é "puro", não da maneira como as ideias platônicas prescindem do mundo dos fenômenos. Somente um discurso que admita isso poderá desfazer o feitiço do pensamento mítico, sem pôr a perder a luz dos potencias semânticos conservados no mito[55].

Nos discursos, buscamos um acordo problematizado que surgiu na ação comunicativa por meio de um alicerce: doravante, o sentido discursivo, que busca a compreensão mútua. O

54 (OLIVEIRA, 2018, p. 59).
55 (HABERMAS, 2000, p. 186).

entendimento mútuo é estabelecido com o objetivo de superar a situação que surge como resultado da problematização de requisitos significativos ingenuamente assumidos na ação comunicativa. Assim, o entendimento mútuo, segundo Habermas, leva a um acordo discursivamente alcançado e motivado. O discurso serve para motivar demandas significativas problemáticas expressas em opiniões e normas. "A validade de uma norma se fundamenta na pretensão de justificação discursiva: supomos que os sujeitos possam dizer que normas seguem e por que as aceitam como justificadas"[56].

O discurso, o estudioso alemão pressupõe, primeiro, a circunstância de que todos os motivos levarão à conclusão de um acordo; em segundo lugar, a virtualização de requisitos significativos, ou seja, um tal estado em que os pensamentos expressos são discutidos, as circunstâncias do caso podem ou não ser, e as recomendações serão verdadeiras ou incorretas. De acordo com Habermas, o discurso é um diálogo - a coordenação de reivindicações controversas de significado para chegar a um acordo.

> Discurso, para Habermas, é um tipo determinado de ação comunicativa, em que os participantes não estão primariamente interessados em trocar informações, mas em fundamentar as pretensões de validade levantadas em suas falas. A finalidade essencial da ação discursiva é discutir pretensões de validade, que se tornam problemáticas[57].

Na ciência política, o termo "discurso" é denominado não de interpessoal, que tem apenas significado pessoal, diálogo como um "evento de discurso", mas um diálogo social que ocorre por meio de instituições sociais entre atores sociais e políticos. Logo, o discurso político é uma troca de posições justificadas, visões de acordo com certas regras, como resultado da qual ações são tomadas para resolver problemas socialmente significativos. Habermas diz que "de acordo com o princípio do discurso, podem pretender validade as normas que poderiam encontrar o assentimento de todos os potencialmente atingidos, na medida em que estes participam de discursos racionais"[58].

O diálogo requer a adesão a certos princípios não escritos e não oficialmente consagrados (cultura do diálogo ou regulamentos para sua conduta) por parte de todos os participantes, igualdade e simetria de suas posições discursivas, a capacidade não apenas de ouvir outra pessoa, mas também de expressar e argumentar sua própria posição, para se opor ao parceiro (oponente) por meio do

56 (OLIVEIRA, 2006, p. 306).
57 (OLIVEIRA,2006, p.306).
58 (HABERMAS, 1997, p. 164).

diálogo, depois, novamente, ouvir com tolerância os comentários ou críticas dirigidas a você. Nas palavras do filósofo alemão,

> Os participantes, no momento mesmo em que encetam uma tal pratica argumentativa, tem de estar dispostos a atender à exigência de cooperar uns com os outros na busca de razoes aceitáveis para os outros; e, mais ainda, tem de estar dispostos a deixar-se afetar e motivar, em suas decisões afirmativas e negativas, por essas razoes e somente por elas[59].

Na dinâmica de tal troca mútua de perspectivas, tem como base o processo de construção conjunta de um horizonte de significados, no qual ambas as partes possam chegar a uma interpretação intersubjetivamente compartilhada, "que descreve a forma da intersubjetividade e de um entendimento possível"[60]. Quem procura superar as dificuldades de compreensão pode eventualmente chegar a uma solução satisfatória, pois a distribuição dos papéis de "locutor" e "destinatário" em um diálogo pressupõe sempre a existência daquela simetria profunda, necessária para qualquer situação de comunicação verbal. Em outras palavras, a intersubjetividade se dá "por uma relação simétrica entre eu e Você (Nós e Você), eu e ele (nós e eles), em uma ilimitada intercambialidade de papéis"[61].

Portanto, o discurso fornece competência comunicativa, e a recepção política dessas ideias de Habermas é que as regras de ação do discurso podem se tornar o tema do diálogo, da conversa, o que quer dizer que, a ação orientada no entendimento se presta, segundo Habermas, como contexto categorial, para pensar "processos de formação, em que são igualmente possibilidades a individuação e a socialização: o papel gramatical dos pronomes pessoais obriga o falante e o ouvinte a uma postura performativa, um encontra o outro enquanto outro eu"[62]. Todavia, o discurso não é um diálogo qualquer, mas um que já atingiu um certo estágio de maturidade. Para caracterizar esse estágio, Habermas usa o termo *Mündigkeit*, que significa *maioria* em alemão.

Idealmente, o discurso, segundo Habermas, é um modelo para o desenvolvimento da competência comunicativa. Logo, discursos específicos podem ter mais ou menos sucesso; mas disputas, queixas, desentendimentos (dissidência) não são excluídos. Para Habermas, o próprio fato da relevância do discurso ou do diálogo público é de suma importância. É no discurso que se desenvolvem coletivamente as regras da comunidade solidária de pessoas, inclusive na *esfera*

59 (HABERMAS, 2007, p. 15).
60 (OLÉA, 2018, p. 139).
61 (OLÉA, 2018, p. 139).
62 (OLIVEIRA, 2002, p. 69).

pública[63] (*Öffentlichkeit*), onde se realiza a comunicação política e o discurso (deliberações) entre as autoridades e a sociedade. É no discurso, sendo ele crítico e racional, que se assentam o potencial reflexivo dos princípios normativos. "Esse parece ser o núcleo normativo duro que acompanha desde sempre as investigações habermasianas sobre a esfera pública e a teoria da democracia"[64].

Do ponto de vista de Habermas, no processo de comunicação e discurso, os sujeitos procuram "a fim de poder se *entender uns com os outros sobre algo* no mundo objetivo, social e subjetivo, poder adotar as atitudes ligadas aos papéis comunicacionais da primeira, segunda e terceira pessoas"[65], estando assim, mutuamente de acordo com a legitimidade das reivindicações de importância apresentadas pelos proponentes em relação aos seus enunciados, que estão dispostos a defender na frente dos oponentes. Nessa seleção dialógica dos melhores argumentos, organiza-se uma competição baseada na cooperação, orientada, em última instância, para o entendimento mútuo. Logo, no processo de comunicação e discurso, os "sujeitos pensando nesse nível veem a necessidade de coordenar perspectivas recíprocas e acreditam que a satisfação social, a compreensão ou a resolução devem ser mútuas e coordenadas para serem genuínas e eficazes"[66].

Além disso, Habermas também criou sua própria teoria, denominada "ética do discurso", que ele considera como uma alternativa à teoria da escolha racional, que parte do princípio do comportamento egoísta do indivíduo em um ambiente competitivo. Habermas contrasta a comunicação racional-egoísta com a comunicação discursiva, que se baseia nos princípios de uma ética especial - a ética do discurso. A ética do discurso, segundo Habermas (2007), inclui os princípios da justiça e da solidariedade. Oliveira (2018) afirma que "o Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política"[67]. O princípio moral está embutido na própria intenção dialógica do discurso, uma vez que o diálogo está centrado no procedimento de envolver e incluir o *outro* no processo deliberativo como um participante igual e um sujeito pleno da comunicação.

1.4. A ética do discurso (*Diskursethik*): o fundamento da *política procedimental*.

63 (HABERMAS, 2003, p. 13 e 259).
64 (LUBENOW, 2015, p. 74).
65 (HABERMAS, 1989, p. 169, grifo do autor).
66 (HABERMAS, 1989, p. 177-178).
67 (OLIVEIRA, 2018, p. 193).

De início, um rápido parêntese para situar: duas ressalvas sobre a ética do discurso valem ser destacadas. Primeiro, é que a mesma não pretende lidar com problemas oriundos da ética pré-moderna, mas sim, a sua preocupação precisamente está voltada para as questões de justiça, que por sua vez, situa-se dentro do espectro kantiano cuja a proposta é deontológica de um universalismo moral. Segundo, a ética do discurso tem um cunho social e político, uma vez que busca dar respostas as necessidades práticas, (e sobre isso em específico, alguns problemas serão levantados no final desta seção). Assim, na esteira do que já foi discutido, pode-se dizer ainda que a ética do discurso se apresenta como complementação aos trabalhos que a antecedem, como por exemplo, a teoria do agir comunicativo e, especificamente olhando criticamente para a modernidade[68]. Já a política deliberativa, que é o processo democrático de discussão e decisão, é principalmente um "processo de expressão de preferências e demandas e de registro das mesmas [...] que melhor servirão a seus próprios interesses segundo sua percepção"[69], como diz Young.

É na filosofia alemã, ainda na segunda metade do século XX, que emerge com Apel[70] e Habermas,[71] a tentativa de oferecer uma fundamentação para o *agir moral* "que busca transcender os limites das alternativas de cunho metafísico-subjetivista, tomando a argumentação e a intersubjetividade como sua base legitimadora"[72]. E nesse sentido, as principais características da ética do discurso, está fundamentada dentro da pragmática universal,[73] porém vale salientar que:

> Não é suficiente, segundo Habermas, considerar os universais pragmáticos simplesmente como componentes de uma metalinguagem, em que nos entendemos sobre situações de fala, pois semelhante concepção pode dar a impressão de que as estruturas universais da situação de fala são dadas independentemente da fala como objetos empíricos. De fato, só podemos usar sentenças em proferimentos na medida em que produzimos as condições de comunicação possível e, com isso, a própria situação de fala precisamente com o auxílio de universais pragmáticos, ou seja, a dimensão da intersubjetividade na qual as pessoas estabelecem relações dialogais e, assim, podem emergir como sujeitos capazes de falar e agir, e a dimensão dos objetos, na qual há uma reprodução de realidade como objeto de possíveis sentenças declarativas[74].

---

68 (*O Discurso filosófico da Modernidade*, 2000, p. 110). E também: James Gordon Finlayson (2000) Modernity and Morality in Habermas's Discourse Ethics, Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 43:3, 319-340, DOI: 10.1080/002017400414881.

69 (YOUNG, 2001, p. 366),

70 *Transformation der Philosophie* (1973).

71 *Comentários sobre a Ética do discurso* (1999).

72 (LIMA, 2015, p. 213).

73 "A partir de pontos de vista *procedurais*, as argumentações aparecem, em seguida, como processos de entendimento mútuo que são regulados de tal maneira que proponentes e oponentes possam, numa atitude hipotética e liberados de pressão da ação e da experiência, examinar as pretensões de validez que se tornaram problemáticas". (HABERMAS, 1989, p. 110).

74 (OLIVEIRA, 2006, p. 301).

Duas formas de comunicação, deve-se ser bastante claro. Primeiro, os proferimentos, nas quais funciona na conversa (diálogo), podem ser reconhecidas enquanto *ação comunicativa ordinária* também, mesmo em contextos extralinguísticos como por exemplo, gestos, expressões corporais, etc. Já os *discursos,* porém, "só são permitidos, tematicamente, proferimentos linguísticos. Portanto, ações e expressões não-linguísticas dos participantes podem acompanhar o discurso, mas não constituem seus componentes"[75]. Logo, há uma diferenciação nas formas de comunicação, ou seja, na "ação comunicativa ordinária pressupõe-se, ingenuamente, a validade das conexões de sentido para trocar informações. O discurso é crítico, isto é, seu tema é precisamente a problematização das pretensões de validade e não há neles troca de informações"[76]. Por isso, Habermas deixa claro que as pretensões de validez normativas mediatizam manifestadamente, "entre a linguagem e o mundo social, uma *dependência recíproca*"[77] e, esse entrelaçamento é exercido com os atos de fala regulativos.

A ética discursiva, desse modo, é direcionada para a discussão por meio da justificação que tenta reconstruir um acordo anteriormente problematizado. "Ele tenta, pois, a superação da problematização da ação comunicativa e conduz a uma compreensão legitimada"[78], porque na visão de Habermas, somente na investigação pragmática-formal é capaz de ter êxito na fundamentação da moral. É justamente por isso que ele, Habermas, chama o seu programa de "fundamentação pragmática-transcendental"[79], ou seja, a razão prática só pode se fazer valer em discursos de fundamentação normativa. Mas sobre que princípio?

O princípio da moral é o que ele chama de *princípio da universalização* (U). Isso quer dizer, por exemplo, que uma norma só pode ser considerada válida se no discurso as argumentações postas puderem ser aceitas por todos. Isso significa que tal norma tem que satisfazer os interesses de todos os participantes. Uma pequena observação merece ser coloca: ainda em sua faze germinal da elaboração da ética do discurso, Habermas vai chamar o princípio moral como *princípio-ponte,* que por regra é um possibilitador de consenso, ou seja, deve "assegurar que somente sejam aceitas como

75 (OLIVEIRA, 2006, p. 303).
76 (OLIVEIRA, 2006, p. 304).
77 (HABERMAS, 1989, p. 82).
78 (OLIVEIRA, 2006, p. 304).
79 (HABERMAS, 1989, p. 117).

válidas as normas que exprimem uma *vontade universal*: é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant[80] repete sempre, a uma 'lei universal'"[81]. Habermas formula dessa forma:

> (U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de *todo* o indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos[82].

Dito isto, o princípio (ético-discursivo) de argumentação moral, que também pode ser entendido como "princípio parcimonioso (D), vem à tona para substituir e diferenciar do imperativo categórico kantiano. Habermas deixa claro como sendo "todas as normas em vigor teriam de ser capazes de obter a anuência de todos os indivíduos em questão se estes participassem num discurso prático"[83]. Vale lembrar, que ao ser formulado o princípio do discurso (D)[84], distinguindo assim, de outras fundamentações morais, o princípio é apresentado da seguinte forma: "só podem reclamar validez as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes do Discurso prático"[85].

Desse modo, o projeto da ética discursiva de Habermas estabelece um *procedimento* para facilitar as deliberações normativas de forma imparcial[86] entre os contendores, como uma forma de mediar as interações entre sujeitos e/ou grupos culturalmente diversos. A grande questão que não passa despercebido aqui, é um problema-germe que está dentro da esfera política (o horizonte deste trabalho), ou seja, para Habermas existe um modelo político que traz garantias de efetividade e razoabilidade justamente na aplicabilidade da execução da ética do discurso em todos os casos reais? Segundo Reese-Schäfer, essa questão coloca em xeque o programa da ética do discurso, vinculada a falta de "ligação entre as fundamentações gerais (totalmente plausíveis), de que se tenha

---

80 "O Imperativo Categórico pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as *maneiras de agir* e as *máximas* ou antes, os *interesses* que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo as normas de ação)" (HABERMAS, 1989, p. 84).

81 (HABERMAS, 1989, p. 84).

82 (HABERMAS, 1989, p. 147).

83 (HABERMAS, 1999, p. 34).

84 "No meu entender, há dois pontos a merecer destaque nesses esclarecimentos. Em primeiro lugar, Habermas se dá conta, após as provocações dos seus críticos, de que o princípio do discurso D, que ele julgava bem fundamentado, estava a exigir reforços. Por isso ele tenta soletrar o problema de fundamentação da ética do discurso – que ele reconhece ser complexo e complicado – em termos de uma analogia entre correção de normas morais e pretensão à verdade embutida em proposições assertóricas (HABERMAS, 1991). A partir daqui, o modo preferencial de formular o problema da ética do discurso passa a ser: Até que ponto e como é possível fundamentar enunciados normativos?" (SIEBENEICHLER, 2018, p. 75).

85 (HABERMAS, 1989, p. 116).

86 "Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são possíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal" (HABERMAS, 1989, p. 86).

que agir moralmente, e as questões da justiça, da política, do direito e do Estado"[87]. Além disso, Benhabib (1985), em outra ótica, corrobora levantando questões-problemas dentro da ética do discurso, quer dizer, a autora acredita que acaba por restringir a autonomia moral a uma vaga ideia de alteridade[88].

Há um aceno, sem dúvidas, para uma crítica que fragiliza a democracia procedimental, devido esta estar sustentada na ética do discurso. Por isso, será retomado essa discussão crítica, sobretudo no final do segundo e no terceiro capítulo. Por enquanto, fica entendido que esse projeto habermasiano é expresso no princípio do discurso, "segundo o qual são capazes de reivindicar validade aquelas normas que podem contar com o consentimento de todos os concernidos na qualidade de participantes de discursos práticos"[89]. Habermas (2018), ainda diz que há uma variedade de formas de operacionalizar o princípio do discurso em função da problemática em questão. Ao lidar com o assunto da moralidade e justificar as normas morais, o princípio do discurso assume a forma de um princípio universalizante, ao passo que é transformado no *princípio democrático*[90] para abordar questões jurídicas e políticas. Desse modo, o princípio moral de Habermas (1989; 2018) afirma que uma norma é válida quando as consequências e efeitos colaterais previsíveis de sua observância geral (da norma) para os interesses e orientações de valor de cada indivíduo poderia ser aceito em conjunto por todos os envolvidos sem coerção.[91]

1.5. Excurso sobre *Mundo da Vida* e *Sistema*

> *Não vou me deter aqui no método de Husserl, nem no contexto que cerca a introdução de seu conceito "mundo da vida"; eu me aproprio do conteúdo dessas pesquisas, estribando-se na ideia de que também o agir comunicativo está embutido num mundo da vida, responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo.*[92]

Ao invés de tentar torcer e girar todo a pesquisa de Habermas, (o que parece bastante presunçoso e sem sentido). O foco de análise agora se dá, aproximando a lupa teórica e crítica, na exposição inicial das duas esferas de interação que permitem interpretar a estrutura social de

87 (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 79).
88 (BENHABIB, 1985, p. 86).
89 (HABERMAS, 2018, 85).
90 (HABERMAS, 2018, p. 87).
91 (HABERMAS, 1989, p. 112; 2018, p. 83).
92 (HABERMAS, 1990, p. 86).

Habermas na modernidade: *mundo da vida* e *sistema*[93]. Sobre o primeiro, mundo da vida, Habermas toma esse conceito da filosofia de Edmund Husserl[94] e, Alfred Schütz introduziu esse mesmo conceito na sociologia[95].

Dentre as duas esferas, a primeira, é a integração social que responde a uma dominação simbólica e linguisticamente "mediatizado e relacionado com o agir"[96] que permite que os atores sociais desenvolvam processos comunicativos e discursivos que favorecem o seu maior desenvolvimento como pessoas e cidadãos, promovendo o diálogo aberto ao "entendimento"[97] (*Verständigung*) dentro dos contextos morais e éticos que o legitimam, assim como também estabelecendo um "nexo da prática e da comunicação quotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo[98]". A segunda, a integração sistêmica, é o resultado dos processos de troca, mercado, consumo e produção, com aqueles que estão tentando induzir ações sociais e políticas na regularidade da razão técnico-científica, que pelo seu interesse na dominação, reduz significativamente a intersubjetividade que dá origem e significado aos processos do mundo da vida.

> Podemos imaginar os componentes do mundo da vida, a saber, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas de personalidade, como se fossem condensações e sedimentações dos processos de *entendimento*, da *coordenação da ação* e da *socialização*, os quais passam através do agir comunicativo. Aquilo que brota das fontes do pano de fundo do mundo da vida desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio das situações, constitui o estoque de um saber comprovado na prática comunicativa[99].

93 "Por isso, proponho um conceito de sociedade capaz de englobar o mundo da vida *e* sistema" (HABERMAS,2012b, p. 216).

94 Segundo Lima (2015), vale destacar, que Husserl é herdeiro, e sobretudo crítico dessa filosofia transcendental kantiana, "apesar de fazer um esforço quase inútil de ir ao encontro das estruturas objetivas do mundo (o retorno às coisas mesmas / *zurück zu den Sachen selbst*), buscando assim conciliar filosofia transcendental e ontologia, fazendo irromper a partir daí a fenomenologia". (LIMA, 2015, p. 219).

95 (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 55).

96 (HABERMAS, 1989, p. 25).

97 "O *médium* do entendimento persiste numa peculiar *semitranscendência*" (HABERMAS, 2012b, p. 229). E um fato curioso sobre isso, encontra-se no livro de Souza (2005): "Certa vez perguntei a Habermas qual o aspecto de sua filosofia mais difícil de defender. Ele não hesitou em responder: seu quase-transcendentalismo. E quando perguntei porque ele pensava que deveria defende-lo, sua resposta foi direta: o Holocausto." (ABOULAFIA, M. *Habermas and Pragmatism*. London: Routledge, 2002, p. 4. Apud. SOUZA, J.C. *Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005. p. 32, nota 54).

98 (HABERMAS, 1989, p. 25).

99 (HABERMAS, 1990, p. 96).

O mundo da vida é, para Habermas, o horizonte dentro do qual as ações comunicativas estão, desde sempre, em movimento. Por isso, os atores sociais abordam cada situação a partir de um horizonte particular de compreensão, desse modo, cada nova situação aparece em um mundo da vida composto de um estoque cultural de conhecimento que já é familiarizado. O conservadorismo do mundo da vida é perturbado apenas na medida que novos encontros (com o mundo social, objetivo ou subjetivo) tornar segmentos limitados do mundo da vida problemáticos, explícitos e aberto à reflexão e crítica. Por isso, devido ao horizonte diagnosticável que Habermas se debruça, a modernidade, Repa (2008) diz:

> Para Habermas o problema fundamental da teoria da modernidade consiste não na dissolução das formas tradicionais de vida, mas antes na racionalização unilateral. Para ele, ocorre um desequilíbrio entre a racionalização cultural e a social, um predomínio da racionalidade cognitivo-instrumental sobre a racionalidade prático-moral e a estético-expressiva, provocado pelo avanço dos sistemas de ação articulados pelas *media* dinheiro e poder (economia capitalista e Estado burocrático) sobre os mundos da vida modernos[100].

Isso significa que, com a passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna, houve uma separação entre o mundo da vida e sistema, segundo Habermas[101]. O mundo da vida separou-se em de duas áreas, o material e o simbólico; e essa fratura é devido a evolução social moderna, como um produto da racionalização do mundo da vida. Essas duas áreas, constituem em conjunto com a unidade conceitual da sociedade habermasiana. Por um lado, o escopo do material é o domínio das operações instrumental e sua aplicação tecnológica aos processos de domesticação da natureza (trabalho).

Por outro lado, o reino simbólico é o terreno em que os sujeitos comunicam suas necessidades, colocam suas interpretações em movimento mundo, negociar suas propostas de ação e tecer suas vidas em projetos compartilhados por meio do uso da linguagem que facilita a coordenação das ações e socializa os indivíduos. Trabalho e linguagem, diferenciam dois planos do mundo da vida: sua reprodução material e sua reprodução simbólica, dando vasão e lugar para os sistemas sociais funcionalmente diferenciados.

Na era moderna, mundo da vida e sistema são conceitos que diferem entre si e estão em oposição. Vale frisar que, Habermas, para não cair no idealismo hermenêutico, os estudos voltados para a sociedade moderna, não diz mais respeito apenas como mundo da vida, ou apenas, a partir de

100 (REPA, 2008, p. 206).
101 (HABERMAS, 2012b, p. 277).

uma análise sistêmica. Luhmann (1985), sob o espectro sociológico, explica nessa parte que o enunciado correto seria: a sociedade é vista como um sistema[102], mas não é um sistema; porque nessa perspectiva, estaria excluindo o outro lado, o mundo da vida.

É importante ressaltar que há estágios de diferenciação sistêmica e as formas de integração social. E sobre isso, deve ser distinguido, como a integração de um sistema de ação pode ocorrer em termos comunicativos (a partir da lógica do conhecimento prático)[103], ou por meio de decisões indivíduo não regulamentado (a partir da lógica do conhecimento técnico)[104], dando origem a duas formas diferentes de abordar o estudo da sociedade.

O mundo da vida é reproduzido simbolicamente através de ação comunicativa[105], pela natureza multidimensional de sua estrutura. Língua e cultura, constituem o pano de fundo dos pressupostos que o mundo da vida tem de manter e renovar seu estoque de conhecimento não problemático, necessário, para que os sujeitos possam entender uns aos outros, de seu mundo de vida, relacionamentos que eles estabelecem com os diferentes mundos aos quais aludem em suas interações linguísticas (atos de fala)[106]. Como diz Habermas: "O mundo da vida forma o horizonte para situações de fala e constitui, ao mesmo tempo, a fonte das interpretações, reproduzindo-se somente através de ações comunicativas"[107].

Habermas, critica os modelos que explicam a ação social do individualismo egocêntrico e consegue reconstruir o conceito do mundo da vida husserliano[108] em termos intersubjetivos, entendendo por sua vez, o que deve ser diferenciado entre: integração de um sistema ação alcançada comunicativamente (integração social), e uma regulamentação não normativa de decisões particulares (integração sistêmica). Na ação orientada para a compreensão, os atores podem

---

102 (LUHMANN, 1985, p. 33).
103 (HABERMAS, 2012b, p. 278).
104 (HABERMAS, 2012b, p. 278 - 280).
105 (HABERMAS, 2018, p. 36)
106 (HABERMAS, 2012b, p. 228).
107 (HABERMAS, 1997, p. 41)
108 Para Habermas, a concepção de mundo da vida husserliana, segundo Souza e Lima (2015), tem dois aspectos, um negativo e um positivo. No Aspecto "positivo consiste em antepor o *Lebenswelt* como a origem (*Ursprung*) e o fundamento (*Boden*) das ciências objetivas; o negativo consistiu em não trabalhar devidamente os potenciais intersubjetivos da linguagem do mundo-da-vida e os processos de socialização, algo que a torna ainda presa ao paradigma mentalista da intencionalidade. Os traços de sociabilidade do mundo-da-vida husserliano ainda são expressos em termos meramente universais e conceituais (transcendentais) e, *ipso facto*, destituídos de uma abordagem sociológica pormenorizada". (SOUZA e LIMA, 2015, p. 221).

relacionar seu mundo de vida como mundo intersubjetivo, com mundos objetivos, sociais e subjetivos, que constituem a base para a elaboração definições comuns de suas situações de ação.

> O saber que constitui o pano de fundo do mundo da vida revela um aspecto que chama minha atenção: é o caráter pré-predicativo e pré-categorial, que já despertara a curiosidade de Husserl, que fala num fundamento "esquecido" do sentido da prática cotidiana e da experiência do mundo[109].

Por sua vez, cultura, sociedade e personalidade são componentes elementos estruturais do mundo da vida e servem de base para a ação orientado para a compreensão. Esses componentes garantem sua reprodução simbólica através dos processos de: reprodução cultural, integração social e socialização. A reprodução cultural do mundo da vida, garante a racionalidade de conhecimento para atender às necessidades de compreensão na comunicação cotidiana. Por exemplo, quando os atores com sua herança o conhecimento cultural não atende mais a essas necessidades de compreensão colocado por novas situações, o recurso "sentido" torna-se escassa e se manifesta na perda de sentido que leva à sociedade a uma perda de legitimidade das instituições existentes, produzindo uma crise de orientação na personalidade.

A integração social, garante que as ações a sejam realizadas em novas situações, são coordenadas por meio de relacionamentos interpessoal regulado legitimamente, dando continuidade à identidade dos grupos e com ela, à solidariedade de seus membros. Do mesmo modo, quando esses atores não cobrem mais a necessidade de coordenar novas situações, o recurso "solidariedade social" é torna-se igualmente escasso ao fazer ligações de personagens a moral não corresponde mais a ordenações legítimas existente, produzindo anomia social. Em contrapartida, a socialização dos atores, como diz Habermas, de um mundo da vida é responsável por sintonizar as vidas individuais nos caminhos habilidades de vida coletiva. E quando há distúrbios na reprodução da socialização, aquelas capacidades adquiridas pelos atores não conseguem estabelecer a intersubjetividade das situações de ação definidas em comum.

1.6. O diagnóstico da sociedade: colonização do mundo da vida

> *À luz do sistema, é possível caracterizar tais níveis utilizando novos mecanismos sistêmicos e níveis de complexidade correspondentes. E nesse nível de análise tem início o processo de desengate entre sistema e mundo da vida, de tal modo que o mundo da vida, inicialmente, coexistindo a um sistema social*

109 (HABERMAS, 1997, p. 41).

> *pouco diferenciado, é rebaixado gradativamente ao nível de um subsistema, ao lado de outros subsistemas.*[110]

Dando continuidade, à luz do que já foi discutido, compreende-se então (pelo menos antecipadamente) que a sociedade de hoje (na contemporaneidade) não pode ser discutida (muito menos explicada) sem reconhecer a especificidade da evolução social diante das sociedades modernas nessa singularidade entre mundo da vida e sistema. Na sociedade moderna, por sua vez, tem um marco de diferenciação progressiva entre esses dois planos citados, o que leva, por um lado, para a desintegração social e, por outro, para mais interferência de um campo no outro. E isso carrega fortemente mais um desdobramento, o que será objeto de análise nesta seção.

Por isso, devido a uma constante intervenção dinâmica no campo específico do sistema para o mundo da vida, é um fator crucial para o levantamento da questão que Habermas chama de *colonização do mundo da vida,* que é consequência de imperativos quando o sistema consegue sua intrusão no mundo de vida. O que de certo modo, significa que os próprios recursos do sistema - como se sabe -, dinheiro e poder, acabam substituindo a linguagem como meio reprodutor do mundo da vida e da integração social, dando lugar a apenas para a integração da sociedade em termos sistêmicos, ou seja, não como cidadãos com vontade coletiva autônoma, mas o contrário, como partes de um sistema que são integradas de acordo com seus requisitos de autorregulação.

Cabe aqui reforçar o que já foi dito com alguns acréscimos de entendimento, para poder explicar melhor esse fenômeno moderno. Na *Teoria do agir comunicativo* (2012b), Habermas divide a sociedade em dois domínios irredutíveis que usam mecanismos opostos para coordenar ações sociais. O mundo da vida (que foi explicado), é abordado a partir da perspectiva interna do participante, assim como reproduzido através da coordenação de ações comunicativas em uma atitude intencional performativa, a partir da racionalidade linguística que tem legitimidade prática. Já o sistema, é endereçado da perspectiva externa do observador, evoluindo conforme produto do desenvolvimento da ciência, tecnologia e burocracia estatal, através da coordenação de ações estratégicas anônimas, de onde o sucesso individual é buscado com uma justificativa instrumental que tem uma legitimidade sistêmica.

---

110 (HABERMAS, 2012b, p. 277 - 278).

O problema que isso levanta nas sociedades de hoje é ter que explicar o seguinte: Na medida em que o conhecimento especializado (ciência moderna), substitui o conhecimento tradicional (sociedade tradicional), a necessidade compreensão é cada vez menos protegida pelo interpretações que foram validadas pela tradição. Um entendimento do mundo completamente fora da matriz que o universaliza e torna homogêneo, necessariamente requer reformulação os mecanismos de consensualidade social e política, por meio de acordos motivados racionalmente, por meio de formulários interpretações diretas geradas pelos próprios participantes, ou de conhecimento de especialistas. Dessa forma, é apenas através de um processo de evolução social que desenvolve as formas racionalização do mundo da vida, o que permite mudar as condições de reprodução cultural, socialização e integração social.

A dinâmica que gera a mobilidade social vem da construção e transformação por que passa o mundo da vida, como consequência de interação social em que os cidadãos participam de acordo com seus interesses e propósitos. Não há outra condição externa para o campo das ações práticas dos cidadãos capazes de ativar os processos de vontade pública e moral onde as representações e trocas sociais comunicativas tendem a se desenvolver dentro dos sistemas sociais. Se esta afirmação é possível, é porque se considera que a ação social onde insere a estrutura discursiva da comunicação, pode ser dotada do simbólico suficientemente através das intersubjetividades dos atores sociais.

Em outras palavras, a reprodução do mundo da vida não mais legitimou as instituições, consagrado pela tradição e seu estoque de conhecimento não problemático entrou em colapso, tornando a compreensão impossível de os mecanismos de ação comunicativa. Começa assim, um processo de racionalização na esfera do mundo da vida, devido a à insuficiência de sistemas estáticos para tornar compreensível em sua evolução. É do mundo da vida (o cidadão ator no seu acesso à sociedade) que é possível considerar a transformação do social por causa da ação comunicativa que é na prática, e que gera e constitui o mundo da vida.

Ao colocar Habermas na esfera do mundo da vida o desdobramento das ações social em seu sentido intersubjetivo; então a sociedade só pode ser interpretada em termos pragmáticos com o que a ação é projetada como linguagem, ou seja, fala, palavra, diálogo com os outros. Algo que Habermas acentua, a partir de uma perspectiva conceitual, ao definir este tipo de ação (comunicativa) orientado pelo entendimento de ação dentro de um processo dialógico que modifica

a comunicação cotidiana através da diferenciação de sistemas de conhecimento que afeta a cultura, a sociedade e a personalidade e sobre isso, diz Habermas:

> Para mim, cultura é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A *sociedade* compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as *estruturas da personalidade* todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria[111].

Esses três componentes do mundo da vida citados por Habermas, se entrecruzam. Isso porque os sujeitos já socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos se não houvesse "a malha das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura"[112]. Desse modo, deve ficar claro duas coisas, uma positiva e uma negativa; a positiva é que o mundo da vida se estrutura através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidades criadas através de processos de socialização. Entretanto, a negativa é que o mundo da vida não é exatamente uma organização nem uma associação a qual os atores (indivíduos) se integram, ou seja, não se trata de uma coletividade de atores singulares.

Mas o que é noção de colonização do mundo da vida? É uma questão que Habermas descreve como sendo efeitos patológicos do processo de modernização e de desenvolvimento do capitalismo, mais concretamente, são os diferentes componentes do mundo vivido no qual requer a reprodução simbólica que são alcançadas. Habermas se pergunta em que momento e crescimento da complexidade monetário-burocrático atinge as esferas de ação social que não pode ser transposta para mecanismos de integração sistêmica sem ter indiretamente efeitos patológicos. Habermas acredita que termina cruzada porque a implantação de sistemas de ação se infiltrou na esfera de reprodução simbólica do mundo vivido. A ideia de colonização refere-se a uma invasão da integração sistêmica por princípios tradicionais que impõem sua lógica.

O que caracteriza, de certa forma, uma substituição da atividade de comunicação social e reprodução simbólica do mundo da vida *para* sistemas funcionais, obedientes não aos requisitos de comunicação do mundo da vida, mas a sua própria lógica sistêmica que

111 (HABERMAS, 1990, p. 96).
112 (HABERMAS, 1990, p. 99).

permanece insensível à dimensão normativa do mundo da vida. Isso mostra que a reprodução simbólica do mundo da vida é afetado pelos sistemas de poder e econômicos.

CAPÍTULO 2: CONSIDERAÇÕES PROPEDÊUTICAS SOBRE AS DEMOCRACIAS & A TERCEIRA VIA DE HABERMAS.

> *A democracia pode ser estudada sob vários vieses, a começar pela discussão se ela tem ou não tem um valor intrínseco, bem como se é um sistema de governo confiável ou não.*[113]

2.1. Nótulas preambulares sobre as democracias.

> *Afirmo preliminarmente que o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático, é o de considera-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem* ***quem*** *está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais* ***procedimentos.***[114]

Em primeiro lugar, precisa-se elucubrar o que *é* democracia. E se antecipa com uma resposta de tentar dizer que essa palavra é usada de maneiras pasmosamente diferente. Mas, de início, segue-se o significado radical, por duas referências distintas. A primeira, segundo

113 (DUTRA, 2018, p. 46).
114 (BOBBIO, 2015, p. 35).

Abbagnano (2007), democracia, é simplesmente entendido como *formas de governo*[115]. O que, de certo modo, deixa a desejar muito a descrição, a explicação e seu significado. Todavia, como esta parece incipiente e incompleta diante da vastidão de significados, recorre-se a outro aporte, a de Japiassu e Marcondes (2008), no qual *democracia* é, do grego, *demos:* povo, e *kratos:* poder. Segundo eles, democracia é então um "regime político no qual a soberania é exercida pelo povo, pertence ao conjunto de cidadãos, que exercem o sufrágio universal"[116]. As referências que eles, Japiassu e Marcondes utilizam, é pela linha de Montesquieu e Rousseau. Sendo deste, a compreensão de que a democracia realiza a união da moral e da política e que por isso é um estado de direito que exprime, por sua vez, a vontade geral dos cidadãos e, estes, se afirmam como legisladores e sujeitos das leis. Já Montesquieu, compreende que na república[117], quando o povo detém o soberano poder, logo se tem a democracia. Ora, essas explicações posteriores da de Abbagnano, já parecem ser mais satisfatórias e razoáveis, e serão desenvolvidas, embora como considerações iniciais ao longo deste capítulo com alguns aportes críticos.

Isso que foi dito, não se dá apenas na abstração e no puro imaginário sem o toque real das coisas; isto significa, de outro modo, que a democracia se dá mediante *conquista,* ou seja, na prática. Ao ousar atravessar numa visão rápida e panorâmica linha histórica-social, se percebe pontos de luz (e aqui já se faz um pequeno elogio), algumas democracias, que se deram ao longo da história, e faz-se necessário trazer à tona, pelo menos dois exemplos das mais reconhecidas, que de certa forma, está inserida na fase germinal da democracia: Grécia e Roma. "Trata-se, certamente, do objeto mais rico disponível, [...] para servir de um estudo sobre o imaginário sócio-histórico como fonte, não propriamente de re-interpretação, mas de *recriação* de uma época fundadora de épocas seguintes"[118]. No entanto, há uma incógnita entre antropólogos e historiadores de querer saber os aparecimentos isolados da democracia, porquê a democracia? Entretanto, como se sabe, a democracia não foi criada do dia para a noite, mas sim surgiu em diferentes épocas e em diferentes lugares. Para além do porquê a democracia, acrescentaria outra pergunta: e qual é a caixa de ferramentas que a democracia tem para ser desejada como a mais razoável dentre outros tipos de regime (que existiu ou existem) pelas quais não merece nem o luxo de se dar o nome.

---

115 (ABBAGNANO, 2007, p. 239).
116 (JAPIASSU e MARCONDES, 2008, p. 90).
117 Esta, por sua vez, é A *Politeia,* sendo este um dos mais importantes e influentes diálogos de Platão, consagrado à filosofia política e tendo como tema central a justiça. (JAPIASSU e MARCONDES, 2008, p. 300-301).
118 (CASTORIADIS, 2002, p. 212).

Fazendo um exercício mental, se por acaso as ferramentas técnicas (e tecnológicas) que se tem atualmente na sociedade, tivessem também disponíveis a 2.500 anos atrás, seria de se pressupor e lançar uma hipótese forte de que a democracia se espalhou, em diferentes tempos e lugares por meio da *divulgação* (divulgação referindo-se a difusão em larga escala, como de costume falar, em massa), a partir, claro, de seus inventores para outros grupos. Mas, isso culmina em um exercício mental interminável, diante de poucas referências e muitos questionamentos. Então, o caminho a ser percorrido, diante da escassez de referência, é fazer algumas considerações, como dito, sobre Grécia e Roma, por enquanto.

Na Grécia (antiga), primeiramente, ao visualizá-la, seu lugar, sua época, compreende-se primeiramente algumas distâncias referenciais de hoje para a Grécia antiga, como por exemplo: país. O que hoje se entende como país não deve ser aplicado com o mesmo sentido para a Grécia, pois a composição social era formada por centenas de cidades independentes (as famosas cidades-estado), enquanto que atualmente, a ideia de país está voltada para uma compreensão de Estado único, governo único.

> Foram os gregos – provavelmente os atenienses – que cunharam o termo *demokratia*: *demos*, o povo, e *kratos*, governar. Por falar nisso, é interessante saber que, em Atenas, embora a palavra *demos* em geral se referisse a todo o povo ateniense, às vezes, significava apenas a gente comum ou apenas o pobre. Às vezes, *demokratia* era utilizada por seus críticos aristocráticos como uma espécie de epíteto, para mostrar seu desprezo pelas pessoas comuns que haviam usurpado o controle que os aristocratas tinham sobre o governo[119].

De qualquer forma, esses casos dizem respeito a *demokratia* dos atenienses, pois eles aplicavam na prática a democracia, embora *outras* cidades gregas também a utilizasse. Castoriadis (2002), ao fazer um levantamento sobre as questões falsas e verdadeiras da democracia ateniense, diz em tom ácido que tudo começa em Atenas no século IV, é "Platão, é a visão da democracia como o poder do *vulgum pecus,* dos iletrados que acreditam saber mais do que as pessoas que sabem verdadeiramente, que matam os generais, que matam Sócrates"[120]. Sobre as outras cidades gregas, mencionada acima como *outras*, pairam muitas dúvidas e, sobre as quais infelizmente não se tem tanto repertório de informação. Logo, o limite como objeto de análise na Grécia, é Atenas, embora Castoriadis acredita, com todas as letras:

> é nas colônias, mais do que na Grécia propriamente dita, que devemos procurar os germes político-históricos daquilo que se tornará mais tarde a democracia. Na colônia existe o

119 (DAHL, 2016, p. 21).
120 (CASTORIADIS, 2002, p. 212).

> *oikistès*, o "fundador", o chefe da expedição; é, no entanto, bastante característico que não se encontre nenhum rei ou autocrata entre os *oikistai*[121].

Embora nessa parte que Castoriadis expressa, cause e deixe muito sabor de pesquisa e vontade maior de compreender. Tudo o que resta, realmente, depois desse adendo citado, é compreender Atenas: uma democracia instalada, que pode ser entendido como um *regime*, e na prática o método de democracia, via de regra, é entendida como de regime participativo.

Já sobre Roma, se tem um fato interessante: enquanto que para os gregos (nem todos) o regime era chamado de *demokratia,* os romanos preferiam chamar de *sistema*, mas não um sistema de *demokratia,* mas sim, um sistema de república: "*res,* que em latim significa coisa ou negócios, e *publicus* – ou seja, a república poderia ser interpretada como 'a coisa pública' ou 'os negócios povo'"[122]. Roma tinha instalado então a república no qual a participação se restringia inicialmente aos patrícios e aristocratas. Mas, na medida em que se evoluía a *res*-publica, as lutas foram travadas e as *conquistas* do povo (a *plebe*) vieram, fazendo com que também adquirissem o *direito* de participação. Uma nótula dentro das nótulas deve ser colocada: A palavra utilizada, *conquista* e *direito* depois vai ser profundamente valorada. Democracia, um *sistema*, um *regime*, uma *conquista*, um *direito*? Esses problemas ao longo da dissertação serão esmiuçados, pela ótica de vários autores. Enquanto isso, cabe aqui não deixar de trazer a Castoriadis novamente, sobre Roma, desta vez dizendo: "É bem verdade que Roma nunca foi uma democracia, ela sempre foi uma oligarquia. No entanto, pelo menos até cerca de 150 a. C., subsistia uma espécie de devoção à *res publica*, que hoje desaparece inteiramente sob os golpes do liberalismo"[123].

Democracia, como se pode perceber, não é nada fácil ser estudada, requer fôlego para de maneira pro-*funda* resgatar radicalmente os alcances possíveis sobre ela. O debate em torno do conceito de democracia é bastante amplo, e envolve elementos como *regime*, *procedimento*, *método*, *valor*, *conquista*, *sistema*, etc. Além de saber se nessas democracias, houve, há ou haverá liberdade, igualdade, autonomia e participação dos cidadãos na esfera pública. Por isso, faz-se necessário discutir e tecer algumas considerações sobre, primeiro, democracia enquanto *regime* e enquanto *procedimento*. Depois, na mesma esteira de raciocínio, trazer a compreensão da democracia enquanto *método*-procedimental e enquanto *valor*. Após essas nótulas sobre os quatro

121 (CASTORIADIS, 2002, p. 214).
122 (DAHL, 2016, p. 23).
123 (CASTORIADIS, 2002, p. 212).

vetores da democracia (pode-se dizer assim), se começa a discutir, propriamente, sobre o *modelo* de democracia procedimental em Habermas, para assim apresentar em seguida a democracia deliberativa (normativo-procedimental) como *síntese* do liberalismo e do republicanismo. Em seguida, trazendo a terceira via: o *conceito* procedimental de política deliberativa, discutindo também sobre o problema de sua neutralidade, assim como a noção de direito na sociedade civil. Por último, travando uma discussão indispensável e importante para Habermas, compreendendo os meandros do pensamento rawlsiano, da virada que esse pensamento engendrou em discussão com o próprio Habermas.

2.1.1. Democracia enquanto *Regime* e enquanto *procedimento*

Discutir democracia significa discutir política[124].

Aqui há a intenção de sobrevoar não de modo superficial, mas por enquanto panorâmico, para entender de modo mais holista esses dois modos de democracia: enquanto *regime* e enquanto *procedimento,* e tecer considerações propedêuticas. Num primeiro momento, compreender o talho teórico de ideias de Castoriadis, num segundo momento o que seria a democracia enquanto regime e, num terceiro momento, apontar a democracia enquanto procedimento.

Castoriadis compreende e sustenta a ideia da história humana assim como as diversas formas de sociedade que se conhece é, *per se,* definida pela criação imaginária. Cabe um pequeno parêntese sobre a noção de imaginação dada por Castoriadis: "não significa evidentemente fictício, ilusório, especular, mas posição de novas formas, e posição não determinada, mas determinante"[125]. Nesse ponto de vista, as sociedades criadas, dá vasão para um mundo ou mundos no qual esta sociedade ocupa um lugar e se desenvolve constituindo um sistema de normas, de instituições – no sentido mais amplo do termo -, assim como valores, finalidades, orientações – tanto na vida coletiva, como também na vida individual.

No cerne social, essas formas - como citado anteriormente -, encontram-se as significações do imaginário social criada por sua vez, por esta. Ao exigir pensar sobre um exemplo, pode-se citar Deus como uma significação do imaginário social, como também a racionalidade moderna, e vários

124 (CASTORIADIS, 2002, p. 256).
125 (CASTORIADIS, 2002, p. 183).

outros exemplos. “O objetivo último da pesquisa social e histórica é restituir e analisar, na medida do possível, essas significações no caso de cada sociedade estudada”[126]. Para Habermas (2000), Castoriadis empreendeu a mais original, ambiciosa e refletida tentativa de pensar, mais uma vez como práxis, a mediação emancipadora da história, da sociedade e da natureza externa e interna[127].

As expectativas aqui talvez começam a ter mais fôlego, porque este assunto (em específico) gera uma discussão que traduz e também exprime a crise que o movimento das democracias está atravessando nos dias de hoje. Consequentemente, este fato condiciona o aparecimento de uma discussão acerca de uma concepção democrática, que por vezes, transforma em um “simples conjunto de procedimentos”, separando-se assim de todo o pensamento precedente. Castoriadis explica que esse pensamento precedente via na democracia um regime que não se separava com a ideia substantiva dos fins da instituição política, por isso, uma concepção voltada exclusivamente para os procedimentos da democracia tem sua origem na “crise das significações imaginárias concernentes às finalidades da vida coletiva e visa encobrir esta crise dissociando qualquer discussão relativa a essas finalidades da ‘forma de regime político’”[128].

Sabe-se que a política não existe sempre e em todos os lugares, porque a verdadeira política é resultado esforçadamente de uma criação histórico-social frágil e além disso muito rara. Por outro lado, sabendo a não existência perene d’*a* política, pode contudo, dizer com todas as letras que o que existe é *o* político, no qual significa uma dimensão mais prática de poderes, explicita ou implicitamente, seja poder governamental, seja poder judicial, e por isso a noção de instituição como condição *sine qua non* de tais realizações, inclusive por intermédio da linguagem. “Não podemos conceber um indivíduo sem linguagem, por exemplo, e não existe linguagem senão como criação e instituição social”[129]. E antecipadamente, pode ser verificável um aceno que ecoa criticamente sobre Habermas, precisamente sobre democracia como procedimento, quando ele diz:

> Esta criação e esta instituição não podem ser vistas sem cair no ridículo, como resultantes de uma cooperação deliberada dos “indivíduos” – nem de uma adição de redes “intersubjetivas”: para que haja intersubjetividade, é preciso haver sujeitos humanos e a possibilidade de que se comuniquem – em outras palavras, seres humanos já socializados e

126 (CASTORIADIS, 2002, p. 184).
127 (HABERMAS, 2000, p. 455).
128 (CASTORIADIS, 2002, p. 255).
129 (CASTORIADIS, 2002, p.256).

> uma linguagem que eles não poderiam produzir eles próprios enquanto indivíduos (uma ou várias "redes de intersubjetividades"), mas devem receber de sua socialização[130].

O que cabe aqui é lançar uma pergunta para Castoriadis, à saber: quais os critérios para tal criação dentro de um processo democrático e quais os elementos que constituem, por exemplo, uma democracia procedimentall? E dentro do calhamaço de ideias e tentativas de definir a democracia (abordada acima), tais critérios seriam uma dúvida fulcral para identificar e satisfazer a exigência e teor da democracia. Por isso, recorre-se a Dahl, para responder esse questionamento e, ao que parece, há pelo menos cinco critérios e também recorre-se a alguns teóricos da democracia procedimental.

Segundo Dahl (2016), de forma não hierarquizada, o primeiro critério seria a *participação efetiva*, acompanhada de uma *igualdade de voto*, assim como *aquisição de entendimento esclarecido*, além de *exercer o controle definitivo do planejamento* e, por último, mas não menos importante, a *inclusão dos adultos*. Cada critério desse, obviamente, Dahl esclarece:

> *Participação efetiva.* Antes de ser adotada uma política pela associação, todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas para satisfazer ou outros membros conhecerem suas opiniões sobre qual deveria ser essa política.
> *Igualdade de voto.* Quando chegar o momento e que a decisão sobre a política for tomada, todos os membros devem ter oportunidades iguais e efetivas de voto e todos os votos devem ser contados como iguais.
> *Entendimento esclarecido.* Dentro de limites razoáveis de tempo, cada membro deve ter oportunidades iguais e efetivas de aprender sobre as políticas alternativas importantes e suas prováveis consequências.
> *Controle do programa de planejamento.* Os membros devem ter a oportunidade exclusiva para decidir como e, se preferirem, quais as questões devem ser colocadas no planejamento. Assim, o processo democrático exigido pelos três critérios anteriores jamais é encerrado. As políticas da associação estão sempre abertas para a mudança pelos membros, se assim estes escolherem.
> *Inclusão dos adultos.* Todos ou, de qualquer maneira, a maioria dos adultos residentes permanentes deveriam ter o pleno direito de cidadãos implícito no primeiro de nossos critérios. Antes do século XX, esse critério era inaceitável para a maioria dos defensores da democracia. Justifica-lo exigiria que examinássemos por que devemos tratar os outros como nossos iguais políticos.[131]

Nesse ínterim, mais autores como Bohman (1996), Dryzek (2001) e Gutmann e Thompson (2004), nesse belo banquete de argumentos, colaboram em defesa da democracia enquanto procedimento. Esses autores não estão discutindo com referência aos critérios de uma democracia,

---

130 (CASTORIADIS, 2002, p. 256-257).

131 (DAHL, 2016, p. 49-50, grifo do autor).

mas sim os elementos constitutivos de uma democracia *procedimental*. Todos eles, pode-se dizer, tem um ponto em comum, ou seja, concordam sobre os elementos que devem compor uma democracia deliberativa: A justificações inteligíveis de deliberações, a capacidade de responder às objeções da alteridade, o julgamento coletivo dos atores sociais devem ter legitimidade e ajudar os participantes da discussão a reconhecer o valor que tem nas pretensões dos outros debatedores.

Voltando aos critérios, pode-se indagar a Dahl, que nada garante sobre a qualidade desses critérios e de escolhas destes seja melhor na democracia. Segundo Ribeiro (2008), Churchill dizia que a democracia é o pior dos regimes, mas acrescentava dizendo: depois de todos os outros. Precipitadamente, isso pode parecer até uma piada, mas por trás dessa frase há uma inteligência estupenda, quer dizer, não é que a democracia seja o pior regime, mas que não há um regime utópico ideal. Do contrário, "o regime que diz ser o dos excelentes é a aristocracia, o poder dos que têm *aretê*, ou excelência"[132].

E sobre o *regime*? O que seria um regime democrático, aliás, por que deve-se querer um regime democrático? Essa pergunta é automaticamente respondida só pelo fato de poder fazê-la, aliás, essa pergunta só é possível porque o regime (até então) é democrático, do contrário, sabe lá onde estaria quem (seja lá por quais razões) fizesse essa pergunta. Todavia, ainda no liame desse raciocínio, se desvela o que estava implícito. Ora, se essa pergunta foi feita, é porque existe liberdade e, talvez, essa seja o fundamento do regime democrático (será?). Para Castoriadis, embora *felicidade* esteja largamente discutida no seio social como objetivo da política, por exemplo, "desde o famoso 'a felicidade é uma ideia nova na Europa' de Saint-Just"[133]. Até mesmo a farsa dos regimes stalinistas, "afirmando que estavam trabalhando pela (e estavam realizando) felicidade do povo 'A vida ficou melhor, camaradas. A vida ficou mais alegre', declarava Stalin no apogeu da miséria e do terror na Rússia"[134]. O objetivo real da política, não seria a felicidade, mas sim a liberdade (não a liberdade estritamente filosófica), mas sim "o que denomino '*autonomia*'"[135], talvez, essa noção de liberdade em Castoriadis[136] se aproxime com a noção de liberdade em

132 (RIBEIRO, 2008, p. 60).
133 (CASTORIADIS, 2002, p. 261).
134 (CASTORIADIS, 2002, p. 261).
135 (CASTORIADIS, 2002, p. 262).
136 "Minha própria liberdade, em sua realização efetiva, está em função da liberdade efetiva dos outros". (CASTORIADIS,, 2002, p. 262).

Honneth, a ideia de liberdade social (*soziale freiheit*)[137], que por sua vez, Araújo (2021), em sua pesquisa[138], identifica alguns indícios de uma ideia de liberdade social na obra *Ética do Discurso* de Apel e Habermas..

Esse embate entre democracia *enquanto* procedimento e *enquanto* regime, pode ser resumido na ótica de Castoriadis do seguinte modo: Um regime democrático, amparada pela liberdade, só se efetiva através de formas e também de normas pelas quais conquistam e deliberam (através do discurso). Por isso, a importância do regime democrático está alicerçada na liberdade, com características e critérios normativos e de formas, que segundo Castoriadis seriam notadamente "legislativas e governamentais"[139]. A questão da democracia enquanto procedimento, é que na visão procedimental, os seres humanos deveriam ser puro entendimento jurídico, quando na realidade, os indivíduos (cidadãos) efetivos são bem diferentes do que meramente puro em matéria de entendimento jurídico. O que quer dizer que quando o indivíduo é jogado na sociedade (em Heidegger, para além da compreensão de Heidegger), já há uma tradição, uma sociedade que já contém histórias, narração, linguagem, paixões, etc., o que quer dizer é que já existe uma fábrica de processos sócio-históricos que molda o ator social, o cidadão, logo fazendo dele não apenas com o puro entendimento jurídico. Por isso, "os procedimentos democráticos formam uma parte, importante na verdade, mas apenas uma parte de um regime democrático"[140].

2.1.2. Democracia enquanto *Método-procedimental* e enquanto *valor*

> *Começamos com uma pergunta: a democracia é um valor ou apenas um procedimento para a resolução de conflitos?*[141]

A democracia procedimental, com muitas ressalvas, pode-se pensar que tem um método razoável, um meio eficaz de resolver conflitos. Porque ao imaginar (e não precisa imaginar muito) uma sociedade de desacordos, desarmonias e conflitos (que aliás é inevitável), há presente no método democrático (como o mais eficaz) um mérito de ser esta, a que mais tem acertado e também lidado com os conflitos. Nesse sentido, Ribeiro (2008) explica que "a maior parte das culturas foi

137 Para Sobottka, Honneth denomina a liberdade legal como um conjunto de direitos subjetivos que institucionalizam a autonomia privada do indivíduo "mediante normatizações vinculantes asseguradas pelo Estado de direito". (SOBOTTKA, Emil A. *A liberdade institucional e suas expressões institucionais*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, nº 80, p. 221).
138 (ARAÚJO, 2021, p. 27).
139 (CASTORIADIS, 2002, p. 267).
140 (CASTORIADIS, 2002, p. 271).
141 (RIBEIRO, 2008, p. 58).

reticente quanto ao direito de divergir, que é a base dos conflitos, e por isso mesmo buscou algum tipo de harmonia ou acordo"[142]. Todavia, a questão que permanece é que quando se tem teleologicamente a harmonia como um fim, fica muito difícil saber lidar com a desarmonia existente no seio social.

Ora, mas se a desarmonia, desacordo, dentro de uma sociedade manifestada de diversas formas, através de um diagnóstico profundo pode-se muito bem apresentar também, em contrapartida, as mais diversas soluções – e isso é um outro ponto muito positivo no que se refere a democracia. A decisão por meio do voto pode ser um exemplo, mas uma questão persiste: "nem toda questão resolve no sufrágio"[143]. Por isso, as deliberações procedimentais são, desse modo, uma concepção mais razoável, porque por um lado, aceita que os conflitos sociais sejam a norma e não a exceção. Uma tese que pelo menos, ao que parece, em seu cerne tem um caráter libertador e emancipador, porque aceitar os conflitos de início como inerente a sociedade, legitima as duas ou mais partes divergentes dos quais deliberam de forma discursiva. Todavia, talvez ainda cabe aceitar um ceticismo sobre aceitar os conflitos: é saber se a democracia é, de certo modo, neutro no trato dos conflitos com os contendores divergentes que deliberam, porque é difícil e quiçá impossível saber quem é honestamente verdadeiro nas discussões.

Um rápido parêntese é que Schumpeter (1984)[144], tenta até apresentar uma possível resposta a essa questão através de um *método* democrático, sendo esta um acordo por meio da instituição para poder chegar a decisões e acordos políticos, em que o cidadão assim, adquire o poder de decisão competindo pelos votos oriundos da sociedade da qual faz parte. Há dois problemas aqui, uma é que Schumpeter traz essa consideração, mas o horizonte de parâmetro dele é a monarquia inglesa, o que Bobbio (2000) por exemplo, deixa claro ser a democracia *várias* formas de governo, em particular aquelas em que o poder não está nas mãos de um só ou de poucos, "mas de todos, ou melhor, da maior parte, como tal se contrapondo às formas autocráticas, como a monarquia e a oligarquia"[145]. E a outra questão é através da ótica de Mouffe (2012), no qual Schumpeter escolhe ter uma análise descritiva da democracia, diz ela[146].

142 (RIBEIRO, 2008, p. 58).
143 (RIBEIRO, 2008, p. 59).
144 (SCHUMPETER, 1984, p. 336).
145 (BOBBIO, 2000, p. 7).
146 (MOUFFE, 2012, p. 96).

Fechado o parêntese, volta-se a discussão outrora pausada: as discussões honestas de contendores que divergem. Sobre esse ponto, Habermas elabora um modelo de democracia deliberativa (que também pode ser entendida como procedimental, democracia discursiva, democracia normativo-procedimental, etc.). A sua principal preocupação é como os atores sociais (cidadãos) legitimam racionalmente as regras do jogo democrático. As questões procedimentais e discursivas seriam justamente responsáveis pela estruturação dos processos de formação racional da vontade e da opinião no âmbito público com o fim de solucionar solidariamente e racionalmente as questões práticas do discurso. O discurso, como já visto no primeiro capítulo, é indiferente a moral e ao direito. Sobre isso, Habermas é bem claro: "Esse princípio deve assumir – pela via da institucionalização jurídica – a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização"[147].

Duas pequenas antecipações críticas a democracia habermasiana se faz necessário para ficar claro: é que o problema reside em como institucionalizar o princípio do discurso garantidora da base comunicativa racional de legitimidade. A saída para o princípio do discurso é institucionalizada (juridicamente), ou seja, através do *Direito*. Dessa forma, "A ideia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o principio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos,* o qual poder ser reconstruída passo a passo"[148].

E, em outra obra, *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy* (1996), Habermas também confirma que o princípio da democracia é, desse modo, constituída numa conjunção entre o *princípio do discurso* e a *forma jurídica* e aparece – o próprio princípio – como "núcleo de um *sistema* de direitos"[149]. O problema está, nas considerações novamente de Mouffe (2005; 2012), que segundo a autora a defesa por parte de Habermas da democracia deliberativa que visa o consenso, é uma forma de se entender e conceber a boa democracia, bem ordenada.

Essa ênfase no consenso, como já explicada no início dessa seção, brota a crença de que o antagonismo possa ser efetivamente erradicado do horizonte da política. Além disso, "Habermas e

147 (HABERMAS, 1997a, p. 158).
148 (HABERMAS, 1997a, p. 158).
149 (HABERMAS, 1996, p. 121, grifo do autor).

seus seguidores não negam que haja obstáculos para a realização do discurso ideal, mas os mesmos são entendidos como tendo natureza *empírica*"[150]. Mas, para não aprofundar muito essas críticas, guardando-o com mais afinco para o terceiro capítulo, por enquanto, resta dizer que:

> O interessante nessa posição é que, mesmo sem acreditar que a democracia *seja* um valor sempre positivo, ela entende que o procedimento democrático *produz* resultados positivos. Constrói relações sociais de cooperação. Reduz, justamente por aceitar o princípio dos conflitos, o teor de conflito na sociedade. Mas seu ponto de partida é que a democracia não é um valor, mas um procedimento.[151]

Outra consideração rápida, mas não menos importante. É que a democracia também é um valor, e que por isso, deve ser ampliado para maiores espaços da vida humana, na vida privada, como por exemplo: no exercício do trabalho. Segundo Ribeiro (2008), nos anos setenta, há um rompimento com a questão de saber se a vida privada/íntima é ou não política também (sendo uma questão extremamente delicada e um dos maiores desafios do nosso tempo, principalmente com a ferramenta da técnica e redes sociais). Por que afetos, amor, sexo, está em um caminho de empenho a democratização? "vivemos o empenho de democratizá-la e avançamos muito a igualdade entre os sexos"[152]. Também no trabalho, a outra esfera privatizada regida pelo capital, há uma busca maior de democratização nas decisões internas, desde pintar a parede, até em suas rotinas e horários de trabalho, mostrando a democracia como um *valor* a ser conquistado. "São estas as duas principais vias de avanço democrático, hoje: o afeto e o trabalho"[153].

No entanto, um pequeno adendo é interessante de se acrescentar no qual Dahl (2016) corrobora. Somos seres humanos e porque somos seres humanos, nossos julgamentos são exclusivamente baseados nos próprios valores enraizados da sociedade ou no que se acredita ser um objetivo bom, desejável, correto, razoável. Por isso, "nossos julgamentos continuam dependendo muito de valores ideais, mas também de nossas convicções relacionadas a conexões causais, a limites e a possibilidades no mundo real"[154]. Mas, a democracia, seja ela enquanto valor ou enquanto procedimento, *grosso modo*, parece ser a mais razoável e elogiável. O professor brasileiro Ribeiro (2008), termina dizendo que quando é *valor*, não há o ceticismo de quando é *procedimento*,

150 (MOUFFE, p. 2005, 14).
151 (RIBEIRO, 2008, p. 61).
152 (RIBEIRO, 2008, p. 62).
153 (RIBEIRO, 2008, p. 64).
154 (DAHL, 2016, p. 42).

"ainda que intuitivamente, sentimos que *é melhor* o empregado ter voz, e a mulher ter igualdade, do que o contrário"[155].

2.2. O *modelo* procedimental de democracia em *Habermas*

> *Em 1952, Habermas publicou sua grande teoria da democracia: Direito e democracia. Tem-se o costume de dizer que essa obra marca um novo período em sua produção: fala-se então do "último" Habermas.*[156]

Sobre o modelo de democracia em Habermas, pode ser entendido como um modelo de procedimento. Primeiro, num quadro geral sobre o procedimentalismo, cabe oferecer um modelo de democracia baseado na comunicação e melhor validade do argumento. Esse modelo, apresentado por Habermas (1997), tem um lugar importante nos debates da filosofia política contemporânea em vários aspectos. Por exemplo, embora o modelo em questão seja construído sobre uma estrutura kantiana, pela importância que atribui ao diálogo, Habermas transporta a estrutura da filosofia kantiana para uma base *pluralista* baseada no diálogo.

Assim, a discussão chega ao ponto em que o conhecimento do bem pode ser alcançado não apenas a partir da razão, mas dá razão prática. Aqui, se pretende, por enquanto, apenas apresentar um quadro geral imanente, ou seja, nele e sobre ele sem sair da questão das bases de compreensão (*verstehen = sich verständigen*) significando efetivamente "entender-se sobre" o modelo de democracia procedimental (deliberativo) explicando o modelo em si e, depois, apresentar algumas críticas iniciais desse modelo.

A concepção de democracia em Habermas carrega, por sua vez, um aspecto interessante. Sua teoria democrática envolve um processo de efetivação, seja por parte da soberania popular, seja também pelo autogoverno, o que quer dizer, de outra forma, ser por parte do "processo político de formação de opinião e da vontade comum"[157], assim como no Estado de Direito. Nesse sentido, carrega um sistema político de contínua formação e participação cívica, ou seja, uma larga cadeia de atividades. Essa participação deve ocorrer por meio da formação da esfera pública que discutem

155 (RIBEIRO, 2008, p. 64).
156 (DUPEYRIX, 2012, p. 32).
157 (HABERMAS, 1996b, p.47).

problemas de interesse coletivo, assim, buscando fortalecer o desenvolvimento de soluções e a capacidade dos cidadãos de influenciar processos de tomada de decisões.

A preocupação inicial está em compreender exegeticamente primeiramente, a democracia deliberativa procedimental, por vezes entendida também como "política deliberativa"[158]. Habermas ao formular o modelo de democracia deliberativa procedimental (que pode ser entendido também como democracia discursiva), está preocupado com o modo como os cidadãos fundamentam racionalmente as regras do jogo democrático. "Nesse sentido, em termos claros, o modelo procedimental deliberativo é uma aplicação dos pressupostos da racionalidade comunicativa ao escopo do político"[159].

Desse modo, o processo de deliberação democrática, se dá por intermédio de pressupostos comunicativos que consequentemente reverberam na formação democrática da vontade e da opinião que funcionam como mediação para a racionalização discursiva das decisões de uma sociedade.

> O terceiro modelo de democracia, que eu gostaria de defender, apoia-se precisamente nas condições de comunicação sob as quais o processo político pode ter a seu favor a presunção de gerar resultados racionais, porque nele o modo e o estilo da política deliberativa realizam-se em toda a sua amplitude.[160]

No horizonte filosófico de Habermas sobre democracia deliberativa, está a explicação sobre os processos de comunicação e de decisão do sistema político, que persiste na ideia de legitimação do Estado democrático de direito, e isso se dá mediante a política deliberativa, ou seja,

> O conceito de política deliberativa somente exige uma referência empírica quando levamos em conta a pluralidade de formas de comunicação nas quais uma vontade comum pode se formar, não somente pela via de uma autocompreensão ética mas também mediante o equilíbrio de interesses e compromissos, mediante a escolha racional de meios com respeito a um fim, mediante justificações morais e exames de coerência jurídicos.[161]

Existe, portanto, um modelo[162] discursivo de democracia. Este, por sua vez, não está centralizado apenas em um sistema político-administrativo verticalizado que tem como função sobremaneira de tomar decisões, mas sim, fundamentalmente vinculado em uma democracia

158 (HABERMAS, 2002, p. 269).
159 (LIMA; ASSAI, 2018, p. 120).
160 (HABERMAS, 1996b, p.45).
161 (HABERMAS, 1996b, p.45).
162 No modelo deliberativo, por exemplo, com o exercício de um processo fundamentalmente democrático, os atores sociais são justamente os autores e também destinatários de leis que regem a vida pública. (HABERMAS, 2014, p. 98).

deliberativa que deve ser analisada a partir das decisões tomadas no nível do sistema político, sendo fundamentadas e justificadas no âmbito da sociedade, através de uma esfera pública vitalizada e permite trazer, dessa forma, como diz Habermas, "a justiça e honestidade dos acordos se medem pelos pressupostos e procedimentos que precisam, eles mesmos, de uma justificação racional e até mesmo normativa sob o ponto de vista da justiça".[163]

Mas, "Como, se é que existe, a democracia deliberativa é um objetivo alcançável na prática?"[164]. Existe uma noção de democracia que, precedente a Habermas, *grosso modo*, visa fundamentar que o governo democrático se dá por meio do sufrágio, e "as ideias e práticas democráticas modernas são o produto de duas transformações importantes na vida política"[165]. Porém, dado que esse instrumento não é suficiente para legitimar a democracia, pois as ideias e práticas democráticas transformaram profundamente o modo pelo qual a noção de um processo democrático, foi, ou pode ser alcançada. A teoria do discurso (*Diskursethik*)[166], propõe então, um procedimento ideal para a deliberação e tomada de decisão que avançaria, segundo Habermas, em termos da fundamentação e legitimação das regras democráticas.

A teoria de Habermas afirma que a democracia, em seus conceitos básicos, é baseada na cidadania, sociedade, identidade, representação, esfera pública, etc. O que por enquanto se pode dizer, é que a democracia procedimental parece ser um meio-termo e apresentado para aguçar as arestas de outros dois modelos – que será mostrado mais adiante - ou para preencher as deficiências. Esse meio-termo é um esforço para equilibrar os atores sociais (cidadãos) éticos. Por outro lado, o modelo de democracia deliberativa pode ser considerado uma tentativa de superar o problema da democracia em sociedades multiculturais onde duas doutrinas básicas têm dificuldade em responder. Segundo Mouffe, "sua pretensão principal afirma a possibilidade, graças a procedimentos adequados de deliberação, de alcançarem-se formas de acordo que satisfariam tanto a racionalidade, quanto a legitimidade democrática (tomada como soberania popular)"[167].

O mote básico do modelo de democracia deliberativa é a tomada de decisões públicas com a participação ativa dos cidadãos. Nesses processos de tomada de decisão, os cidadãos participam

163 (HABERMAS, 2002, p. 277).
164 (BOHMAN, 1997, p. 145, *tradução nossa*).
165 (DAHL, 2012, p. 337).
166 Como vimos na seção 1.4 do capítulo I, como um fundamento da *política procedimental*.
167 (MOUFFE, 2005, p. 12).

das negociações como indivíduos iguais e livres. O objetivo é garantir o bem público discutindo os argumentos que os atores sociais (o mesmo que: indivíduos) iguais e livres apresentarão em relação às decisões públicas e esses argumentos em um ambiente de discussão ideal. Consequentemente, a negociação pode ser formulada.

Na democracia deliberativa, os participantes tentam resolver um problema político com uma abordagem sem preconceitos, porque o processo de debate político tem que ser baseado em argumentos racionais (premissa básica). Os participantes da discussão, por sua vez fazem sugestões e as criticam, cada um consentindo com uma conclusão apenas por causa da "força do melhor argumento". Mas para que tal consentimento seja racional, é importante novamente ressaltar que os participantes devem ser livres e iguais. Cada um deve ter a mesma oportunidade de oferecer sugestões e críticas, e sua posição de falar deve estar livre de pressão e coação[168]. Ninguém deve estar em posição de forçar ou ameaçar seus contendores a adotar ou rejeitar certas propostas. O objetivo da negociação é chegar a um *consenso*; mesmo quando isso não é possível e os participantes recorrem ao voto, "os deliberadores devem apelar à justiça e apresentar as razões para suas propostas em termos que considerem que os outros devam aceitar".[169]

Se precisa, agora, tocar nos objetivos e resultados das condições *ideais* de negociação reveladas pelo modelo de democracia deliberativa procedimental. Logo, pode-se dizer que, em primeiro lugar, o modelo tem uma abordagem argumentativa. Os argumentos apresentados são representados independentemente da posição social dos participantes (há controvérsias). Assim, a precedência de um argumento sobre o outro depende do conteúdo do argumento. Este conteúdo expressa o interesse público ao invés dos interesses privados dos participantes. Portanto, uma vez que o argumento proeminente é formado em decorrência da participação ativa das partes e depende da superioridade racional do referido argumento sobre os demais, ele (o argumento) tem a capacidade de convencer as partes da negociação a cumprir a lei.

Por outro lado, uma questão surge e parece ser como pré-requesito as demais posteriores. Com o que foi dito acima, pode-se pensar, que a negociação ideal pressupõe, implicitamente, *participantes ideais*. E, seguindo esse raciocínio, logo parece que o participante ideal (ou no plural: participantes ideais), devem ter pleno conhecimento das questões em discussão e devem também,

168 Como está explicado no Capítulo I, seção 1.3.
169 (YOUNG, 2014, p. 190).

fazer inferências racionais sobre seu argumento à luz do debate. Os participantes ideais devem estar em uma posição de compreender com igual certeza a racionalidade dos contra-argumentos de seu próprio argumento. E, como resultado, se chegar a um consenso dentre os argumentos apresentados.

Novamente, presume-se que os participantes ideais devem trazer o bem comum à tona como o propósito de participação na negociação. Logo, os interesses próprios (pessoais) estão fora de questão e de cogitação e não há participações que tenham como pano de fundo representações de classes, condições socioeconômicas e culturais. Nesse sentido, os participantes ideais chegam à mesa de negociações despojado de todos os preconceitos que as referidas condições impõem ao mundo do pensamento. Segundo Habermas, o ambiente de negociação a ser criado dessa forma é a condição para o surgimento do bem público.

No quadro do que foi dito, é fácil perceber os fundamentos kantianos do modelo de democracia deliberativa proposto por Habermas. A ênfase da democracia deliberativo-procedimental na razão e a crença de que os problemas sociais devem ser resolvidos dentro da estrutura da razão aproxima Habermas de Kant. Mas com a diferença de que o imperativo incondicional, que Kant baseia nos princípios *a priori* da razão, é tornado condicional na *práxis* social de Habermas.

Também pode-se avaliar o modelo de democracia deliberativo-procedimental como um modelo que busca alternativas, uma terceira via. Terceira via a que? As outras doutrinas, em especial, duas doutrinas que o antecedem e, para isso, será aberta uma seção para apresentar as a síntese dessas duas doutrinas. Contudo, se aproximar a lupa habermasiana, pode-se dizer que o modelo de democracia deliberativa busca o bem público como objetivo último. Nesse contexto, para Habermas, as partes na negociação tomam decisões não dentro do quadro de convicções éticas estabelecidas na negociação, mas por meio de pressupostos comunicativos que permitem que melhores argumentos surjam como várias formas de negociação e procedimentos que proporcionem processos de negociação justos[170]. Portanto, o conceito de negociação ideal tenta eliminar a ideia das crenças e convicções estabelecidas da sociedade.

O problema é que o modelo de democracia deliberativa, encontra uma série de questões sérias na prática. A título de exemplo, o pressuposto do modelo de que os cidadãos participantes da

170 (HABERMAS, 1999, p. 41).

negociação têm consciência ética e capacidade intelectual para distinguir o certo do errado, sabem o que é certo e também possuem informações completas ao fazer essas escolhas parece longe da realidade. Considerando a estrutura social atual em que se vive, não se vai muito longe ao pensar nas atitudes manipulativas dos detentores do poder. Por estes motivos, parece demasiado otimista a ideia de que os cidadãos dispõem de informações completas e corretas sobre as questões sobre as quais vão decidir e de que podem tomar decisões racionais à luz dessas informações.

Esse problema, que é difícil de ser praticada mesmo nas sociedades antigas onde a democracia era entendida como participativa (explicada no começo do capítulo II), é um grande problema nas sociedades atuais. Além disso, o cidadão participante racional é construído e se constitui através de sua cultura, história social e pessoal de condições estratificadas de classe. Portanto, provisoriamente, pode-se dizer que essa ideia é um ponto muito fraco do modelo de democracia deliberativo-procedimental, porque não apenas as diferenças socioculturais, mas também as diferenças individuais desaparecem no modelo de Habermas, como Young[171] mostrou. Alguns indivíduos podem, por sua própria natureza, ser mais bem-sucedidos nas negociações do que outros. Esses indivíduos com alta capacidade de persuasão sempre assumem uma posição mais vantajosa na negociação contra pessoas com uma natureza relativamente tímida.

Como outro ponto, o pressuposto básico do modelo, a ideia de que a verdade será alcançada após a reconciliação, parece problemático em vários aspectos. Em primeiro lugar, ver o critério da verdade igual ao consenso significa a substituição da consistência jurídica e do consenso racional como critério de retidão moral. Nesse contexto, todo resultado que surge a partir do consenso pode reivindicar a verdade, comprovando sua legitimidade. Além disso, a questão de saber se uma afirmação pode ser considerada como verdade simplesmente porque é racional permanece em aberto.

Por isso, o modelo de democracia deliberativa proposto por Habermas é importante por ser uma síntese das doutrinas republicanas e liberais e uma terceira via alternativa em termos de participação política. Embora mantendo em si os aspectos relativamente desejáveis das doutrinas republicanas e liberais, o modelo tenta eliminar os aspectos problemáticos. Idealmente, o modelo traz soluções aceitáveis para a questão da participação política exigida pelas sociedades modernas.

---

171 (YOUNG, 1999, p. 181).

Junto com a democracia deliberativa, pode ser considerada como uma solução alternativa em condições onde a capacidade representativa da democracia representativa não é suficiente. Assim, a conceituação de democracia baseada na sociedade descentralizada e na comunicação entre indivíduos iguais e livres parece ser capaz de atender às necessidades da sociedade atual com mais força do que as outras duas doutrinas. No entanto, há problemas.

2.2.1. A democracia deliberativa como *síntese* do liberalismo e do republicanismo

> *Nem o liberalismo sozinho, bem como o republicanismo, defende Habermas, são capazes de oferecer uma saída para a complexa relação entre moral e direito numa modernidade pluralista.*[172]

As doutrinas liberais e republicanas, ao que parece, servem como um estofo (tirada as poeiras) para a democracia deliberativa. O que quer dizer que Habermas aproveita tanto do modelo liberal, como também do republicano e postula um meio termo, trazendo algumas características de ambas do qual resulta a compreensão de democracia habermasiana. Em *A Inclusão do Outro* (2018), Jürgen Habermas, que em punho apresenta como a teoria da democracia deliberativo-procedimental, como ele mesmo afirma, "a justiça e honestidade dos acordos se medem pelos pressupostos e procedimentos que precisam, eles mesmos, de uma justificação racional e até mesmo normativa sob o ponto de vista da justiça"[173]. Isso, evidentemente, se baseia nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir, em todo o seu alcance, de modo deliberativo. Tais exigências, portanto, depende das condições e procedimento que carrega legitimação, ou seja,

> Quando se faz do conceito procedimental da política deliberativa o cerne normativamente consistente da teoria sobre a democracia, resultam daí diferenças tanto em relação à concepção republicana do Estado como uma comunidade ética, quanto em relação à concepção liberal do Estado como defensor de uma sociedade econômica.[174]

O filósofo alemão, trabalha nessa sua obra, os três modelos de democracia. Mas qual a concepção desses modelos e como se caracterizam? Habermas ao comparar o modelo procedimentalista, ou seja, a teoria da democracia deliberativa com os outros dois, tais como: liberal e republicano, está buscando compreender assimetrias que, segundo alguns aspectos,

---

172 (OLIVEIRA, 2021, p. 150).
173 (HABERMAS, 2018, p. 277).
174 (HABERMAS, 2018, p. 277).

> O modelo deliberativo acolhe elementos vantajosos dos modelos liberal e republicano, de modo especial, a inalienabilidade dos direitos subjetivos (no caso do modelo 1), e o potencial solidário (do modelo 2), e os ressignifica dentro de um quadro de teoria discursiva mediante procedimentos comunicativos, que fortalecem o processo democrático.[175]

No capítulo nove da obra supracitada, Habermas apresenta e discute os três modelos normativos de democracia; primeiramente, traz a concepção segundo o modelo liberal, que, segundo o filósofo, explica que esse processo apenas tem resultados sob a forma de arranjos de interesse, cujas regras para assegurar a justiça e a honestidade dos resultados através de direitos iguais e universais ao voto e da composição representativa das corporações parlamentares são fundamentadas em princípios constitucionais liberais. "Segundo a concepção liberal, não há como eliminar essa separação entre o aparato estatal e sociedade, mas apenas superar a distância entre ambos pela via do processo democrático"[176].

O segundo modelo democrático, para Habermas, está na concepção republicana, e esse modelo, diz o autor, visa o cumprimento da formação democrática da vontade sob a forma de um auto-entendimento ético; apoiando-se a deliberação quanto ao conteúdo em um consenso em que os cidadãos chegam por via cultural, e que se renova na rememoração de um ato republicano de fundação.

> Segundo a concepção republicana, a formação democrática da vontade tem a função essencialmente mais forte de *constituir* a sociedade enquanto uma coletividade política e de manter viva a cada eleição a lembrança desse ato fundador.[177]

Já na teoria do discurso, "O conceito de uma política deliberativa só ganha referência empírica quando fazemos jus à diversidade das formas comunicativas"[178], porque abarca elementos das duas teorias precedentes, integrando-os em um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões[179]. Para Habermas (1997b ; 2018), os dois modelos normativos de democracia dominaram o debate até aqui, o liberal e o republicano. Diante destes, propõe um modelo alternativo, o procedimental.

---

175 (LIMA; ASSAI, 2018, p. 120).
176 (HABERMAS, 2018, p. 279).
177 (HABERMAS, 2002, p. 281, *grifo do autor*).
178 (HABERMAS, 2018, p. 277).
179 Habermas compreende que a teoria do discurso assimila os elementos de ambos os lados, tanto o liberal como o republicano e integra-os no conceito de procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão. "Esse processo democrático estabelece um nexo interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos"(HABERMAS, 1997b, p. 19).

> Esse *procedimento democrático* cria uma coesão interna entre *negociações, discursos de auto-entendimento* e *discurso sobre a justiça*, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos.[180]

Habermas talvez seja o mais proeminente defensor da teoria deliberativa de democracia. O procedimento deliberativo tem a função de contribuir para que o poder político modifique seu estado de mero agregado ao ser retroalimentado pela opinião e vontade democráticas. Assim, o pensamento político habermasiano dirige-se a uma teoria da democracia. Para tanto, Habermas elabora um modelo normativo-deliberativo procedimental.

> E minha teoria do direito descreve essa política como um processo que envolve negociações e formas de argumentação. Além disso, a criação legítima do direito depende de condições exigentes, derivadas dos processos e pressupostos da comunicação, onde a razão, que instaura e examina, assume uma figura procedimental.[181]

A ideia de deliberação em uma democracia procedimental está sob aspecto normativo, logo, "alicerçada numa motivação racional, conquistada por um processo argumentativo"[182]. Assim, emerge um sentido de racionalidade com caráter também instrumental, "pois a ação comunicativa é racional à medida que possibilita uma avaliação crítica das pretensões nela levantadas"[183].

As teses republicanas constroem a sociedade como uma só peça e sonham em ser orientadas para um objetivo comum, ou seja, liberdade, felicidade, para todos os indivíduos da sociedade. Oliveira (2021) diz ser, sua política, "constitutiva do processo de coletivização social como um todo", em que seus princípios e ideias estão ancoradas na participação que possibilite a autodeterminação dos cidadãos, ou seja, o que Habermas (1995) corrobora dizendo que "a formação política da vontade e da opinião dos cidadãos cria o meio pelo qual a sociedade se constitui como um todo político"[184], ou seja, "a política é concebida como forma reflexiva de um contexto de vida ético"[185].

A abordagem liberal, por outro lado, enxerga o individualismo extremo, o bem-estar da sociedade como a soma das posses dos indivíduos (completamente individuais), abstraindo de seus códigos culturais e atraindo-os para a base de interesses econômicos, ganhando destaque na

180 (HABERMAS, 2018, p. 278).
181 (HABERMAS, 2018, p. 9).
182 (OLIVEIRA, 1993, p. 90).
183 (OLIVEIRA, 1993, p. 90).
184 (HABERMAS, 1995, p. 115).
185 (HABERMAS, 2018, p. 398).

autonomia privada sobre o bem público. Como diz Habermas, “na perspectiva liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses”.[186]

A diferença fundamental entre as doutrinas republicanas e liberais é, segundo Habermas (1996b; 2018): segundo a doutrina republicana, uma comunidade que ainda não se tornou um estado tem características de uma sociedade. Esta comunidade é formada por pessoas que se reuniram para determinados fins comuns, e que têm uma cultura comum, que se pode dizer, mais ou menos semelhantes entre si. Portanto, de fato, a sociedade é uma sociedade política. Por outro lado, o entendimento da visão liberal da sociedade é diametralmente oposto ao entendimento republicano da sociedade. Em primeiro lugar, o conceito de "unidade", que é implicitamente assumido na doutrina republicana, é substituído pelo conceito de "conflito" na doutrina liberal. Consequentemente, a sociedade consiste em grupos formados como resultado da diferenciação econômica.

A diferença nessas percepções da sociedade se manifesta naturalmente nos significados que as duas doutrinas atribuem ao conceito de Estado. No entendimento republicano, o Estado é uma extensão natural da sociedade. Essa conexão orgânica entre Estado e sociedade revela o entendimento de que o Estado não é apenas um mecanismo político aos olhos da sociedade, mas também possui um conteúdo ético. Porque a garantia da sustentabilidade do sistema político são os cidadãos que têm a virtude da república neste contexto. Sem dúvida, o que se quer dizer aqui são virtudes públicas. Na doutrina republicana, as virtudes públicas têm precedência sobre as virtudes privadas, como muitos filósofos republicanos clássicos apontaram.

> a concepção republicana de democracia carrega consigo duas contradições que serão exploradas no início do século XX: a contradição entre participação e aumento da complexidade administrativa e a contradição entre participação pública e representação. Na medida em que o republicanismo não aceita a ideia de que o processo de crescente complexificação da sociedade implica repensar o problema da participação, ele acaba tornando-se vulnerável à crítica de que sua concepção de democracia é mais adequada ao mundo antigo.[187]

Ao contrário da doutrina republicana, não há vínculo orgânico entre o Estado e a sociedade na doutrina liberal. O significado ontológico do conceito de Estado é que ele medeia conflitos de interesse entre a divisão do trabalho e grupos diferenciados. Nesse sentido, o mecanismo estatal na

186 (HABERMAS, 1997, p. 19).
187 (AVRITZER, 1999, p. 21).

doutrina liberal não tem conteúdo ético, porque a necessidade do Estado se deve principalmente à busca de um equilíbrio entre interesses políticos, que se conflitam e não esperam uma reconciliação no futuro, que não pode ser alcançada com discursos éticos. Claro, a ideia de que grupos sociais diferenciados devem priorizar as virtudes públicas, como na doutrina republicana, é inválida. As pessoas colocam suas virtudes e interesses privados acima das virtudes e interesses públicos. A forma como as duas doutrinas percebem e abordam a sociedade naturalmente revela diferentes aparências na arena política.

Como resultado, a participação política no pensamento republicano tem um conteúdo ético. As comunidades de pessoas que vivem juntas têm uma autogestão do próprio futuro e, neste ponto, o cidadão tem um papel ativo no quadro das virtudes públicas tem um papel ativo no quadro das virtudes míticas. Na doutrina liberal, por outro lado, a participação política parece se limitar às eleições realizadas em intervalos regulares.

E, consequentemente, os indivíduos elegem representantes de seus interesses nos assuntos públicos por meio de eleições, o que diferencia, de certo modo, as políticas oferecidas pelos partidos políticos e as torna verdadeiramente uma alternativa na forma como essas políticas são moldadas por diferentes ideologias políticas. O que, por sua vez, possibilita que diferentes ideologias políticas aspirem ao poder em uma democracia liberal é o reconhecimento da liberdade de pensamento e expressão.

Por isso, se tem duas questões; por um lado, na doutrina liberal, o público delegou sua autoridade decisória aos representantes e limitou sua responsabilidade política à determinação desses representantes. Já o cidadão da doutrina republicana com virtudes republicanas se reduz ao indivíduo que mostra suas preferências em eleições competitivas.

O modelo republicano de sociedade é baseado em uma genuína sociedade política, uma "societas civilis"[188]. Em contraste, o liberalismo se desenvolveu na tradição anglo-saxônica uma compreensão genuinamente libertária do estado. Com base no imperativo da liberdade o modelo de democracia liberal é baseado exclusivamente em interesses comprometedores limitado e assume que a ação racional por si só leva a uma cooperação justa cidadãos (de negócios) são portadores de

188 (HABERMAS, 1995, p. 117).

direitos subjetivos, ou seja, direitos negativos para com o estado e outros cidadãos. Acima de tudo, o estado existe para proteger os direitos individuais dos cidadãos contra interferências.

A contradição entre as duas correntes descritas foi demonstrada no curso da modernidade, especialmente no conflito entre os modelos políticos do socialismo e do liberalismo, evidentemente continuou até o final do século XX. Habermas (2018) reconhece na luta comum pela universalização dos direitos humanos do estado de bem-estar uma intersecção dessas duas tradições de pensamento. No entanto, essas duas tradições não são abrangentes o suficiente para representar a sociedade como um todo. Por isso, a teoria deliberativa da democracia não reivindica qualquer representação holística da sociedade, já que isso não é possível em tempos de modernidade confusa. "O terceiro modelo de democracia que eu gostaria de propor, baseia-se precisamente nas *condições de comunicação* sob as quais o processo político pode ter a seu favor a suposição de produzir resultados racionais, por ser realizado de modo deliberativo"[189].

O processo democrático deve ser caracterizado por princípios de justiça, pois o procedimento ideal e tomada de decisão pressupõe uma associação como transportadora, que possa fazer como regular as condições de sua convivência com imparcialidade. Só assim, são cumpridas as funções socialmente integradoras, as quais se relacionam com uma certa qualidade de deliberações. Um princípio de *neutralidade* orientado para a justiça aparece, portanto, como um acordo amigável sobre o que é justo no consenso moral. Então o objetivo final é prevenir a resolução de conflitos violentos.

Habermas vê nisso um emaranhado de elementos do republicanismo com os do liberalismo. A democracia deliberativa significa mais do que a mera legitimação como nas teorias da democracia liberal, mas menos do que a constituição do poder político e administrativo em Estado mão como nas teorias da democracia republicana. Em outras palavras: o discurso racional em conexão com um sistema de direitos deve ser uma forma orientada para o consenso para estabelecer a democracia.

2.2.2. Terceira via: o *conceito* de política deliberativa.

> *O conceito de política deliberativa somente ganha uma referência empírica quando levamos em conta a multiplicidade*

189 (HABERMAS, 2018, p. 409).

> *de formas de comunicação nas quais uma vontade comum se forma não somente pela via de uma* ***autocompreensão ética****, mas também pelo equilíbrio de interesses e* ***compromissos****, pela escolha dos meios segundo* ***a racionalidade com respeito a fins****, pela* ***fundamentação moral*** *e exames de coerência* ***jurídica.***[190]

Na política deliberativa, Habermas concentra seus esforços em considerar fundamentalmente um respeito aos princípios constitucionais. Isso porque seguindo a trilha dos procedimentos institucionalizados de comunicação facilita, ou melhor, é uma chave crucial (dentro da caixa de ferramentas de Habermas) para a tomada de decisões coletivas. Por isso, faz-se necessário trazer essa discussão, dentro desta seção, para dois eixos: o que seria na prática a política deliberativa e, na mesma esteira de raciocínio, discutir as tomadas de decisões na esfera pública.

Pode-se agora então reforçar, inferindo que a política deliberativa é uma exigência moral dentro da compreensão holística, que por sua vez pressupõe premissas tais como: igualdade de participação e uma grande capacidade de usar a esfera pública discutindo racionalmente por parte de todos os atores sociais. Segundo Habermas (1997a, 2018), dentro de uma política deliberativa há uma complementariedade entre direito *e* política, a relação entre as duas esferas não devem ser confundidas ou entendidas como uma subordinada, "por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos […], portanto o princípio da democracia, se constutuem de *modo co-originário*"[191]. Assim como entre direito e moral também há uma interligação, uma complementaridade, mas sabendo que, por exemplo, a moral é um sistema de julgamento enquanto que o direito é destacado como um sistema de ação.

Dentro dessa pressuposição de igualdade de participação nas deliberações públicas, legitimam não só os acordos que podem ser alcançados, mas também representam uma força vinculativa das diferenças, ou seja, os atores sociais de uma comunidade política é capaz de coexistir democraticamente através dessa força deliberativa[192]. O que significa, dessa forma, que os

---

190 (HABERMAS, 2018, p. 408).

191 (HABERMAS, 1997 a, p. 158)

192 Para compreender melhor, se recorre ao próprio autor, onde explica que "ao tratarmos da fundamentação do sistema dos direitos, descobrimos que a autonomia das pessoas privadas remete à legitimidade do direito e vice-versa. Sob as condições de uma compreensão pós-metafísica do mundo, só tem legitimidade o direito que surge da formação discursiva da opinião e da vontade de cidadãos que possuem os mesmos direitos. Estes, por seu turno, só podem perceber, de maneira adequada, sua autonomia pública, garantida através de direitos de participação democráticos, na medida em que sua autonomia privada for assegurada. Uma autonomia privada assegurada serve como 'garantia para a

atores sociais são chamados a intervir nos problemas sociais apresentando soluções pacíficas para os conflitos, dentro dos critérios de justiça do Estado de direito.

Essa força da política deliberativa e sua forma de existir, garante como pulsão vital da legitimidade da política, quando as ferramentas e a linguagem da democracia são colocadas como acordadas dentro da condição normativo-pragmática. Isso quer dizer, num cenário real hipotético, atores sociais na *esfera pública*[193] em iguais direitos, discutindo incansavelmente de modo a estressar o debate *mediante o direito*[194], participando e possibilitando as ações discursivas.

Pode haver dúvidas ainda, no que diz respeito a esfera público-político, principalmente quando as dúvidas permanecem no que se refere ao que seria essa categoria para Habermas. E vale salientar de prontidão que a esfera pública habermasiana é uma categoria normativa essencial para o processo das deliberações. A esfera pública vem como nível intermediário cuja sua característica tem como espaço de comunicação no qual proporciona o lugar adequado para as deliberações. Porém, é importante não confundir o espaço (esfera pública) enquanto organização, nem mesmo enquanto instituição. Como diz o autor:

> A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização, etc.[195]

Contudo, a esfera pública como característica basilar, pode ser entendida como um espaço cuja a finalidade há de ser irrestrito para qualquer deliberação normativo e comunicacional. Por isso, em princípio está aberta para toda a sociedade, sem limitar ou restringir ninguém. Nesse sentido, enquanto esfera pública habermasiana, é correto tê-la como um espaço que não possui determinações ao ponto de os conteúdos por nela inseridas para as discussões não ter limitações. Embora em Habermas se perceba problemas voltados as fronteiras da esfera pública, "embora necessite, por outro lado, de uma certa auto-limitação, para, por exemplo, não ficar a mercê de toda

---

emergência' da autonomia pública, do mesmo modo que uma percepção adequada da autonomia pública serve como 'garantia para a emergência' da privada". (HABERMAS, 1997b, p. 146).

193 A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. (HABERMAS, 1997b, p. 92).

194 O médium do direito é através das próprias formas de comunicação, tornando possível o discurso político racional.

195 (HABERMAS, 1997b, p. 92).

e qualquer forma de manifestação pública (como forma de comunicação estratégicas)"[196]. Esse é um duplo caráter, que constitui a esfera pública, para Lebrown, porque oscila entre a exigência de livre participação e circulação de temas e contribuições e uma certa auto-limitação.

Logo, na política deliberativa o espaço público é o lugar voltado para as discussões e negociações. As discussões pressupõe, de início, cooperações para obter os resultados oriundos das regras do jogo, que por sua vez, sejam acessíveis a todos os participantes. No espaço público, é a justiça que fará os acordos uma vez debatidos racionalmente ganhar legitimidade. Habermas (2018), acrescenta dizendo que o direito firmado politicamente, com a pretensão de ser legítimo, "precisa ao menos estar em consonância com princípios morais que reivindiquem validação geral, para além de uma comunidade jurídica concreta".[197]

Empiricamente, ao se perceber as mais diversas formas comunicativas, o conceito de política deliberativa só vai ganhar referência quando, segundo Habermas, "buscar o equilíbrio entre interesses divergentes"[198] e do estabelecimento de acordos que tenha coerência jurídica, mas que sobretudo seja de uma "fundamentação moral"[199]. Tudo isso só é possível mediante a teoria do discurso a cumprir os processos de entendimento mútuos[200]. A política deliberativa continua sendo "elemento constitutivo de uma sociedade complexa que no todo se exime de assumir um ponto de vista normativo com o da teoria do direito"[201].

2.5. Habermas e Rawls: uma querela de família

> *É verdade que Rawls está ele também entre os representantes do liberalismo procedimental, de modo que Habermas referiu-se à controvérsia entre eles como "querela de família".*[202]

196 (LEBROWN, 2009, p.166).

197 (HABERMAS, 2018, p. 277).

198 (HABERMAS, 2018, p. 277)

199 (HABERMAS, 2018, p. 277).

200 "À luz do princípio do discurso, é possível fundamentar direitos elementares da justiça, que garantem a todas as pessoas igual proteção jurídica, igual pretensão a ser ouvido, igualdade da aplicação do direito, portanto o direito a serem tratadas como iguais perante a lei" (HABERMAS, 1997 a, p. 162).

201 (HABERMAS, 2018, p. 284).

202 (DUPEYRIX, 2012, p. 161).

Segundo Habermas (2018), é indispensável ter alguma noção do pensamento rawlsiano, da virada que esse pensamento engendrou e dos debates que ele suscitou. Aqui será apresentado o debate entre Rawls e Habermas, ambos apontando seus estudos para uma democracia deliberativa, mas discordando o método que fundamentará uma sociedade no qual faz uso de procedimentos normativos, examinando uma democracia pensada à luz da teoria da justiça. Habermas, por um lado, entendido como um dialógico cuja as ferramentas para fundamentar fortemente sua teoria democrática procedimental no que compreende como "situação ideal de fala". Rawls, por outro lado, compreendido como um monológico, das quais para justificar a fundamentação de uma democracia constitucional (ou pode ser entendido também como democracia substantiva), usa como fonte a "posição original". O debate aqui será concentrado apenas em fazer uma descrição dialógica entre os dois "contendores" para fomentar aquilo que Habermas compreende como "briga de família".

Em específico e já delimitando a discussão entre os dois teóricos, pode-se evidenciar que enquanto para Rawls, seu interesse é na "democracia constitucional bem-ordenada"[203] que pode ser também entendida como democracia deliberativa. Vale fazer considerações importantes para entender essa democracia bem-ordenada. Para se compreender uma sociedade democrática no talho da teoria rawlsiano, é preciso preliminarmente saber as bases que sustentam tal teoria. A ideia para dar sustentação é, primeiramente, aplicar socialmente os princípios substantivos de justiça

Rawls (1971), trouxe uma compreensão de uma teoria da justiça e, não muito tempo depois, afim de retratar e esclarecer suas ideias oriundas deste primeiro livro, publicou em sequência respostas com o fito aperfeiçoar ou responder as ideias do bojo do livro *Uma Teoria da Justiça.* A respeito dos trabalhos posteriores, pode ser destacado *Justiça como Equidade: uma concepção política não-metafísica* ((1985) e *Liberalismo político* (1993). No bojo de seu pensamento, pode-se inferir uma intenção de mostrar uma certa organização da estrutura básica e que por sua vez, certas formas institucionais são melhores na efetivação dos valores de liberdade e igualdade. É claro que nessa perspectiva, Rawls está olhando atentamente para dois autores: Locke e Rousseau.

Mas o esforço de Rawls para moldar os princípios de justiça social teve como principal preocupação propor uma alternativa aos utilitaristas que pensavam que os direitos de alguns podem

203 (RAWLS, 2007, p. 152).

ser sacrificados para o bem-estar do maior número. Afirma assim, que o “contrato social” só pode ser justo se quem está lá subscrever não saber com antecedência o seu futuro lugar na sociedade contratual, uma condição de ignorância qualificada é dada como a noção de posição original.

O que significa que deve ser construído os princípios de justiça em uma situação contratual hipotética, a "posição original", sem ter acesso às informações usuais em relação à situação particular (grau de riqueza, raça, sexo, religião, talentos ou estado de saúde, etc.), ou a qualquer coisa relacionada a contingências naturais e sociais. É em essência, acrescenta Rawls, essa condição que garante a justiça de uma escolha. Em suma, o "véu da ignorância" garante uma sociedade verdadeiramente justa, uma vez que o próprio julgamento não é obscurecido pela consciência de nossos próprios interesses.

O contrato social de Rawls, portanto, impõe a condição de igualdade perfeita e abstrata entre os membros que a subscrevem. É ali "Razão pública" ou "pluralismo razoável" que a problemática normativa de a democracia deliberativa entra em diálogo com a teoria da justiça de Rawls. A contexto das sociedades democráticas permitiu-lhe lançar as bases para o razão pública. Rawls fez deste último a característica de um povo democrático. Democrático é a razão pública porque é a razão dos cidadãos que se preocupa sobretudo com o “bem público”.

Uma preocupação que encontra ressonância com o que Rawls chama de “sociedade bem-ordenada”. Pela expressão "sociedade bem-ordenada", Rawls entende por uma sociedade regido por uma concepção pública de justiça. A ideia central de organização de a sociedade é concebida como um sistema de cooperação equitativa. O conceito de equidade é baseado no que Rawls chama de consenso sobreposto, que ele distingue de compromisso pragmático puro (modus vivendi).

Com esta distinção, Rawls faz dois aspectos se destacam: o primeiro é a concepção moral da concepção política de justiça social, a segunda é que esta reivindica moral, no sentido de que inclui conjuntamente concepções de sociedade e cidadãos como pessoas. Tudo, em última instância, depende de uma teoria de Justiça (Rawlsiana) que insiste mais nas desigualdades e injustiças do que no estrangulamento do poder de decisão pelos "poderes sociais" no ataque cidadãos

Em *A Inclusão do Outro* (2018), o filósofo alemão apresenta o conceito de política deliberativa. O estuário deste é fortalecido por causa das condições de comunicação durante o processo de procedimentos para a tomada de decisão. O que diferencia a democracia normativo-procedimental para os outros dois modelos criticados (apresentados na seção 2.2.1), seria a

compreensão d*o papel do processo democrático*. Normativamente, a democracia defendida por Habermas seria esse intermediário, pegando tanto os elementos que compõe o modelo liberal, quanto o republicano, integrando-os de maneira em inovadora e também distinta. O *topos* de discussão

Quando a política se insinua na democracia deliberativa, pode significar que esse espaço é o político. O debate público no espaço público é de natureza política como um lugar onde as razões (para agir) umas das outras podem se transformar em padrões aos quais o maior número adere. A Ágora atual (remetendo ao que antes fora a primeira praça pública), portanto, é o lugar em que os atores políticos expressam seus discursos, discutindo os meios que podem ser usados para construir a ordem social a lutar por novos desafios que aparecem na sociedade.

A democracia deliberativa, segundo Habermas, torna a filiação ativa dos membros da comunidade, uma prioridade, isso significa que todo cidadão, ator social e político tem como corolário a natureza pública de sua ação e os debates a ela relacionados. A convicção compartilhada significa debater, exibir publicamente as próprias convicções (argumentos de troca). É simplesmente a tradução de uma "obra política de constituição de uma vontade coletiva, de homem após homem composição de uma maioria". Com Habermas, é como se o próprio processo deliberativo fosse intrínseco à correção de uma decisão.

3. A DEMOCRACIA DELIBERATIVA COMO TERCEIRA VIA: SEUS CRÍTICOS, LIMITES E ALTERNATIVAS

Neste último capítulo, dar-se-á concentradas críticas a democracia de Habermas. Será apresentado de forma descritiva e em três momentos, críticas ao modelo procedimental de democracia construindo ensaísticamente elementos germinativos para uma pesquisa futura específica. A pretensão aqui é atacar o problema proposto e de que forma criticamente os três momentos abordará. O primeiro momento, do ponto de vista mais conceitual, percorrerá um diálogo entre Young e Habermas. Num segundo momento, este trabalho compreenderá descritivamente um comparativo entre o modo como Habermas compreende a democracia deliberativa, sobretudo dentro do conceito fulcral de esfera pública e quais os seus limites, trazendo para o diagnóstico, Byung-Chul Han com sua análise exegética e profunda. E, por último, se trabalhará num nível estrutural-propositivo através dos estudos ungerianos.

3.1. Uma democracia comunicativa: uma alternativa à luz de Young

A metodologia aqui, será apresentado como uma investigação de cunho analítico investigativo sobre os conceitos de deliberação (Habermas) e de comunicação (Young) para começo deste debate, trabalhando as ferramentas conceituais de entendimento que ambos usam para desenvolver suas propostas. O movimento de discussão aqui será feito de três modos. Uma crítica à Habermas segundo a ótica de Young, posteriormente de que modo Habermas pode defendê-las a tais críticas e, por último, quais as considerações e possíveis alternativas que Young fornece para a democracia deliberativa de viés habermasiano.

Na leitura de Young, o modelo deliberativo habermasiano apresenta grandes vantagens no que se refere aos dois modelos anteriormente criticado pelo filósofo alemão. Porém, há ainda hiatos, lacunas que fazem da democracia deliberativo muito porosa. E uma das críticas de Young é justamente essas porosidades, que reproduz exclusões dos grupos sociais identitários, a exemplo das mulheres, negros e LGBTQI+, entre outros que na prática são marginalizados diante da impotência democrática nesse sentido. A fenda obnubilante começa gradativamente a se separar, perdendo o nexo com um profundo sentido as deliberações democráticas, isso porque o modelo de democracia aqui colocado criticamente rejeita públicos e ainda "cria um público",[204] ou seja, atores sociais (cidadãos) em união para tratar de objetivos, assim como ideias e ações.

Ora, se as discussões feitas em uma sociedade democrática normativo-procedimental em que essas discussões estejam amparadas no melhor argumento, o espaço público ali servido como uma arena de deliberações serão entrincheirados justamente como uma barreira de igual participação. Aqui pode gerar alguma dúvida ainda quanto a essa barreira lograda diante das deliberações do melhor discurso, rechaçam preteritamente as experiências concretas que via de regra são colocadas à margem das práticas normativa-procedimental. Porque, como diz Iris M. Young (2001), "este não é o mundo real da política, onde as elites poderosas que representam segmentos sociais estruturalmente dominantes têm uma influência significativa sore processos e decisões políticos".

---

204 (YOUNG, 2001, p.367)

Nas obras de Young (2000 ; 2001), não é entendível ou, pelo menos, não evidência sobre a existência ou que deva existir um "ideal de democracia"[205] em que na prática discursiva haja um consenso. Ao contrário, sua preocupação está ancorada é nas exclusões que a democracia deliberativa, por sua vez, marginaliza, ou seja, é nas experiências concretas a sua real preocupação porque nelas é que estão os estudos fecundos verificados como opressões produzidas pelo modelo de democracia habermasiano.

Um parêntese é importante para tentar trazer mais elementos conceituais para esse debate. Logo, reforça-se, dizendo então que modelo deliberativo normativo-procedimental habermasiano capacita os discursos institucionalizando-as sob o pressuposto fato do pluralismo, por dois motivos que evitam os problemas oriundos da tradição da filosofia política do direito. Primeiro, evitando basear seu fundamento nos direitos naturais e, segundo, evitando justificar ancorando no direito positivo. O pluralismo se dá não na esfera privada, mas sim na esfera pública (no espaço público).

Ao reler a teoria da ação comunicativa inicialmente trabalhado neste trabalho (2000), se perceberá implicitamente ou ecos fortes acerca da esfera pública. Tanto Habermas, quanto Young ao aprofundar e mostrar seus estudos sobre democracia, quer mostrar também o espaço que se dá a democracia. Seja para compreender o espaço e a base social, seja para compreender, ampliar e até mesmo criticar os portadores dessa democracia, assim como até esboçar suas novas características e papeis nessa estrutura social.

Habermas, em *Mudança Estrural da esfera pública* (2003) no qual é resultado de sua tese de habilitação de pós-doutorado já traz no prefácio uma confissão do autor diante da dificuldade de se entender analiticamente o objeto de estudo por ele estudado, que de início foi a esfera pública burguesa. No entanto, a pretensão aqui não é detalhar e criticar o livro em sua integridade, mas pegar partes que são de interesse para a compreensão do debate. Desde o início da investigação habermasiana da mudança estrutural da esfera pública, estava intimamente ligada e começando a se desvelar uma teoria da democracia.

Ao contrário do que Young em suas contribuições críticas atribui a Habermas como cerceamento ou restrições no debate público, Habermas poderia se defender, compreendendo a crítica de Young, mas mostrando que dentro da categoria de esfera pública deliberativa, a esfera pública tem como característica basilar ser um espaço que não possui restrições de discussões na

205 Josua Cohen, em seus estudos, corrobora com uma perspectiva muito clara nessa visão de uma democracia ideal – democracia essa no viés deliberativo -, e quais as suas condições. (COHEN,1989, p.23)

comunicação pública, ou seja, no espaço público não pode haver em princípio limitações, portanto, Habermas falaria que está aberta para todos os âmbitos sociais. Para corroborar com o que foi dito, diz o autor em *Direito e democracia* (1997b), que em sociedades complexas, a esfera pública forma uma "estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados de mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado". O que representa, por sua vez,

> […] uma rede super-complexa que se ramifica espacialmente num sem número de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunais e subculturais, que se sobrepõem umas às outras; essa rede se articula objetivamente de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos, etc., assumindo a forma de esferas públicas mais ou menos especializadas, porém ainda acessíveis a um público de leigos (por exemplo, em esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, ou ainda, esferas públicas "alternativas" da política de saúde, da ciência e de outras); além disso, ela se diferencia por níveis, de acordo com a densidade da comnicação, da complexidade organizacional e do alcance.[206]

Portanto, a esfera pública (em íntima ligação com a democracia deliberativa) é possuidora de uma indeterminação de conteúdos a serem discutidos assim como os atores sociais que nela configuram. Embora, como uma crítica a Habermas, pode-se duvidar e criticar essa indeterminação das fronteiras do espaço público, pois, como diz Lubenow (2007), necessite "de uma certa auto-limitação, para por exemplo, não ficar a mercê de toda e qualquer forma de manifestação pública (como formas de comunicação estratégicas)"[207]. Mas Habermas alerta que as fronteiras não são rígidas em princípio, por exemplo, "os direitos à inclusão e à igualdade ilimitada, embutidos em esferas públicas liberais, impedem mecanismos de exclusão do tipo foucaultiano".[208]

Cabe aqui um cuidado exegético e conceitual. Vale salientar que em *Mudança Estrural da esfera pública* (2003), o termo público é o que Habermas entende como *Öffentlichkeit* encontrada nessa obra citada em uma profunda investigação histórica, sociológica e filosófica. Esse termo vem do adjetivo *öffentlich* que significa "público" e, nessa mesma esteira de entendimento, ao pegar o *Öffentlichkeit* se refere ao que é "comum a todos". Ora, o próprio termo traz conceitualmente um sentido de não exclusão, mas vale de uma atenção, se pegar o radical do termo *öffentlich,* um adjetivo mais embrionário, como *offen*, que ao traduzi-lo significa "aberto", enquanto que o adjetivo "público" deriva de "povo". Isso significa, como diz Martins (2009), que se traduzir de maneira

206 (HABERMAS, 1997B, p. 107).
207(LUBENOW, 2007p. 166)

208 (HABERMAS, 1997b, p. 107-108).

literal a palavra *Öffentlichkeit,* será traduzido como "publicidade"[209], do qual pode se entender como *Publizität*[210]. Para Martins (2009),

> Habermas utiliza *Öffentlichkeit* ao referir-se a "esfera pública" e a "público" como espaços públicos que são acessíveis a qualquer um. Ele mesmo esclarece que "chamamos de 'públicos' certos eventos quando eles, em contraposição às sociedades fechadas, são acessíveis a qualquer um – assim como falamos de locais públicos ou de casas públicas".[211]

Ao contrário do que Young critica, sobre a claudicante democracia deliberativa habermasiana, com duras críticas no sentido de que não engloba a totalidade dos atores sociais para as discussões na esfera pública, portanto, excluindo minorias, o entendimento de Oliveira (2018) também é do mesmo talho de Habermas, diz ele que nessa contextualização da esfera pública na contemporaneidade, até os "movimentos sociais podem conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes numa esfera pública pluralista"[212].

Vale ressaltar, que Young (2001) não tem em sua crítica, uma ótica imanentemente conceitual, nem mesmo entendendo dentro de uma visão puramente teórica. Suas críticas se dão dentro da realidade social, no seio prático. Quanto a isso, sua crítica à Habermas é direcionada tanto, como dito, as limitações que a discussão democrática possui, carregada de fortes pesos culturais predominantes que silenciam ou até mesmo desvalorizam determinados grupos e segmentos sociais, quanto também supor que o entendimento dos consensos possuem uma unidade[213]. Isso deixa até o fato do pluralismo, que Habermas coloca, muito vulnerável do ponto de vista da sua teoria.[214]

Do mesmo modo, se percebe que a busca da teoria de Habermas para o consenso sobrecarrega por sua vez, em uma sociedade deliberativa, a multiplicidade do mundo da vida, ou seja, as formas infinitas de manifestações da vida. É nesse sentido que Young traça sua crítica, sendo em primeiro lugar, propondo que as diferenças (as mais diversas formas de manifestação), inclusive diferenças de culturas, sejam compreendidas "como recursos a serem utilizados na

---

209 Claramente, Martins (2009) está descrevendo tecnicamente as traduções cuidadosas, mas em concomitância com o entendimento oriundo de Habermas (2003) no que se refere ao parágrafo treze, sobre a "publicidade como princípio de mediação entre política e moral". (p. 126).

210 Este termo pode ser empregado principalmente no sentido do caráter público dos debates judiciais, que de modo geral se considera também em sentido de um procedimento que garanta acessibilidade para um público em princípio irrestrito e crítico. (MARTINS, 2009, p. 17).

211 (MARTINS, 2009, p. 17-18)

212 (OLIVEIRA, 2018, p. 141).

213 (YOUNG, 2001, p. 374-376).

214 (YOUNG, 2001, p. 364-368).

compreensão da discussão democrática, não como divisões a serem rejeitadas"[215]. Segundo, propondo "um conceito ampliado de comunicação democrática"[216].

Na proposta de Young, dois pontos positivos a serem considerados. Metodologicamente, aqui foi e está sendo discutido uma examinação da democracia habermasiana em face às contribuições de Young. Sobre a politica deliberativa, assim como a normatividade procedimental habermasiana, está posto no capítulo dois, por isso, se faz presente apenas uma continuação desse raciocínio sob à ótica de Young. E ela vai dizer, que em uma democracia, as diferenças são mais importantes do que a unidade (uniformidade). O que isso quer dizer? Significa, no caso de Habermas, a suposição de que, por exemplo, isolar o poder político e econômico é suficientemente razoável para que haja igualdade entre os atores sociais dos quais participam de uma hipotética deliberação. Ora, essa presunção, diz Young,

> não leva em consideração o fato de que o poder social capaz de impedir que as pessoas se tornem interlocutores em pé de igualdade deriva não apenas da depeência econômica e da dominação política, mas também de um sentido internalizado do direito que se tem de falar ou de não falar, da desvalorização do estilo de discurso de alguns indivíduos e da elevação de outros.[217]

A autora vai ser bastante enfática nessa crítica. Um porque o modelo de democracia deliberativa tende, a presumir que a deliberação é culturalmente neutra e universal. Se avalia então, que o ideal deliberativo não é o *télos* que se chega na prática eliminando a influência do poder político e do poder econômico de ditar as regras do jogo, porque o poder estão embutidos nessas áreas, (embora pode-se lançar a crítica diante da cegueira do povo de modo geral). Dois, porque os debates ocorrerem em ambiente como parlamentos e tribunais, via de regra se vê como foros não abertos, muito menos livres em que todos os atores sociais têm o direito de igualdade para expressar seu discurso[218]. Um exemplo disso, são masculinos, que Young enxerga como estilos de discursos que privilegiados em detrimentos dos feminisnos[219]. Na mesma esteira de análise, o que deve ficar

---

215(YOUNG, 2001, p. 365)

216 (YOUNG, 2001, p. 365).

217 (YOUNG, 2001, p. 370)

218 (YOUNG, 2001, p. 371).

219 Os grupos dominantes tendem, além do mais, a não notar essa desvalorização e esse silenciamento, enquanto os menos privilegiados sentem-se diminuídos ou frustrados, perdendo confiança em si ou enraivecendo-se. (YOUNG, 2001, 372).

claro também, é que para Young é impossível ter as deliberações em poder de igualdade para todos os participantes, porque as diferenças culturais estão postas.[220]

Diante dessas críticas, Young busca formular uma democracia de modo a responder a democracia deliberativa pelo modelo de democracia que ela chama de "democracia comunicativa"[221].

> Proponho neste ensaio um ideal de democracia comunicativa no lugar da democracia deliberativa. O ideal da democracia comunicativa é mais inclusivo do que o da democracia deliberativa porque reconhece que, quando o diálogo político visa a solucionar problemas coletivos, este requer uma pluralidade de perspectivas, estilos de discurso e maneiras de expressar a particularidade de situações sociais, bem como a aplicabilidade de princípios.[222]

Esse ideal de democracia, para Young, responde mais contemporaneamente os anseios e problemas, tem mais utilidade porque possibilita uma atuação e explicação mais esperançosa diante de uma comunicação no qual na prática é diverso os contextos em que os atores sociais estão inseridos, até mesmo culturalmente.

3.2. *Infocracia*: a iminência da democracia deliberativa

> *A esfera pública tão estimada por Arendt e Habermas como ideal não se realiza de modo algum..*[223]

Contemporaneamente, com o avanço implacável do mundo da vida, há uma mudança radical na esfera pública, transformando e minando tudo aquilo que se entendia e era sólido. Hoje, na embriaguez de informações e no naufrágio que os meios digitais provoca, a convivência se altera para o campo em que a democracia se estilhaça em disrupção, desencadeando forças altamente destrutivas. A febre em altíssimo grau da democracia, é o que Byung-Chul Han chama de *infocracia.*

Enquanto teoricamente, para Habermas, a esfera pública deliberativa pode ser entendida como uma rede adequadamente amparada, seja na comunicação de conteúdos, seja nas tomadas de

220 (YOUNG, 2001, p. 370).
221 (YOUNG, 2001, p. 386).
222 (YOUNG, 2001, p. 385-386).
223 (HAN, 2022, p. 42)

opiniões, ou seja, assentado no agir comunicativo orientado pelo entendimento[224]. Ao fazer um retrospecto geral e real das democracias outrora vigentes, há de se constatar que na esfera pública deliberativa, a iminência de uma ameaça era considerada baixa, porque havia uma certa prevalência de discursos racionais, embora entrincheirados nas células dos dominadores e poderosos, mas havia, sem sombra de dúvidas, um discurso suja a premissa era a prevalência da razão, ou seja, de um discurso racional, coerente e factual; isso porque havia nas malhas sociais uma cultura livresca.[225]

Já as democracias atuais, sofrem de um bombardeio de informações, ocasionando uma pulverização do discurso racional através das mídias eletrônicas (a nova, ou pelo menos, a substituída esfera pública). Com os estilhaços da democracia atual, as mídias eletrônicas também parem, segundo Byung-Chul Han, uma *midiocracia*. Essa, por sua vez, possui características importantes de serem ressaltadas.

> Elas tem uma arquitetôncia particular. Por serem estruturadas como um anfiteatro, os receptores ficam condenados à passividade. Habermas considera as mídias de massa as responsáveis pelo declínio da esfera pública democrática. Em oposição ao público leitor, o público da televisão estaria exposto ao perigo de uma interdição [*Entmündigung*]: "os programas transmitidos pelas novas mídias cerceiam […] peculiarmente as reações dos receptores. Colocam o público, na condição de ouvintes e assistentes, em estado de encanto, tomam-lhe, contudo, igualmente a distância da 'emancipação' [*Mündigkeit*], a saber, a chance de poder falar e contradizer. O pensamento raciocinante de um público leitor tende a dar lugar ao 'gosto', ao 'intercâmbio de inclinações' de consumidores […]. O mundo engendrado pelas mídias de massa apenas em aparência é esfera pública ainda". (p. 20)

Em tempos de *infocracia*, as mídias digitais fragmenta o discurso, deteriora a racionalidade levando a uma decadência da capacidade de julgar e entender, desaguando em uma democracia em crise. A democracia logo se transforma em uma *telecracia*. Mas, há de se destacar que na contemporaneidade a *telecracia* está mais ligado a uso dos *touchcreen.* (Diferentemente, por exemplo, da boa literatura ensinada e alertada em *1984*). Na contemporaneidade as democracias são inundadas por um regime de informação, os atores sociais em geral já não são mais atores ativos, mas sujeitando-se a passividade virando telespectadores que consequentemente são rendidos ao entretenimento em um ciclo vicioso de consumo da informação.

Byung-Chul Han (2022) explica, derivado ao que foi discutido acima, sobre essa nebulosa comunicação, o que faz lembrar automaticamente de Kant em *Textos Seletos* (1985), aludindo aos

224 (HABERMAS, 1997b, p. 92)
225 (HAN, 2022, p. 19)

conceitos de menoridade[226] e maioridade[227]. Diz o filósofo sul-coreano que "a embriaguez de comunicação que assume, pois, formas viciadas, compulsivas, retém as pessoas em uma nova menoridade". (HAN, 2022, p. 23). A política então, se submete a novas ferramentas, elementos e tecnologias jamais vistas antes. Até o seu uso é muito atomizado, não levando em conta o seu reflexo e seus malefícios para a esfera pública[228].

Habermas (2003, p. 201-202) já estava atento a essas questões, ainda em *Mudança estrutural da esfera pública*. Mas com o olhar estritamente para aquele tempo. Com o a velocidade de informações e transformações, a esfera pública outrora vista como fundamental para aquele tipo de debate, agora se fragiliza diante do tsunami de novas tecnologias. Embora, com Habermas (1997b), a esfera pública política seja um sistema que pressione os problemas no sentido de tematizá-los, problematizá-los e não limitá-los, mesmo sendo "descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados" (HABERMAS, 1997b, p. 92). A política das sociedades atuais se esgotam em encenações midiáticas de massa, ou seja, não se trata mais de argumentos, mas de performance[229].

Enquanto para Habermas (1997b), a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, nos dias atuais ela (a esfera pública) se reproduz através de um *smartphone*[230], submetendo os atores sociais a uma vassalagem (para não dizer lavagem) das ferramentas tecnológicas que tem como *télos* o entretenimento. Byung-Chul Han (2022) considera, por

---

226 Para Kant, a *menoridade* "é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!*" (KANT, 1985, p. 100)

227 Já a maioridade é o *Aufklärung*, quer dizer, o esclarescimento. (KANT, 1985, p. 112)

228 "no lugar de empenhar-se por conhecimento e percepção, surge o negócio da diversão. A consequência disso é uma decadência rápida da faculdade de juízo humana. Introduz-se nela uma ameaça inequívoca: tornar-nos imaturos ou permanecermos na imaturidade." (HAN apud POSTMAN, 2022, p. 21).

229 Habermas, atentamente, já percebia em seu tempo, não o entretenimento esvaziando o discurso na esfera pública, mas discutindo criticamente ao que ele chama de cultura de massas. "Sim, a cultura de massas recebe o seu duvidoso nome exatamente por conformar-se às necessidades de distração e diversão de grupos de consumidores com um nível de formação relativamente baixo, ao invés de, inversamente, formar o público mais amplo numa cultura intata em sua substância" (HABERMAS, 2003, p. 195).

230 "O *smartphone* é um aparato de gravação psicométrica que alimentamos com dados dia a dia, hhora a hora até. Com ele, a personalidade de seu usuário pode ser computada com exatidão. O regime disciplinar tina à disposição apenas informações *demográficas* que lhe permitiam uma *biopolítica.* O regime da informação, por sua vez, tem acesso a informações psicográficas que utiliza para a *psicopolítica.*" (HAN, 2022, p. 26).

exemplo, que se examinar paulatinamente o *Mudançççça estrutural da esfera pública* e avaliar, percebe-se que Habermas só conhece apenas as mídias eletrônicas de sua época. "Hoje, com novas mídias digitais, submetem a esfera pública a uma mudança radical de estrutura. De modo que a obra *Mudança estrutural da esfera pública* de Habermas necessite de uma revisão fundamental"[231].

Embora Habermas, em *Mudança estrutural da esfera pública*, em uma passagem sobre esfera pública, já aborda uma relação íntima entre livro e o espaço público[232]. Mas não responde as questões atuais, isso porque em uma sociedade tecnológica, sobretudo no que se refere as mídias digitais, a esfera pública política é atacada pela *infodemia,* uma ferramenta de uso que tem como objetivo o uso viral de proliferação de informações. Nesse sentido, o espaço público não é um lugar mais centralizado, pulverizando-se em estruturas rizomáticas que potencializam o baixo nível de discurso, possibilitando e esvaziando o nível do discurso[233].

A *infodemia* assim, acelera o número de informações intensificando as práticas apenas para consumos sem digerir e ponderar tais e tais informações estritamente pontuais. Esse estreitamento, tanto do ponto de vista do tempo como na cognição dos atores sociais, afetam dramaticamente os discursos, porque o curto prazo das informações pedagogizam a práxis. Habermas está de acordo com os discursos racionais dentro de uma democracia procedimental, mas esse poder da racionalidade discursiva requer maturação, requer tempo e muitas vezes a longo prazo. Todavia, em vistas as sociedades contemporâneas, se percebe isso que Byung-Chul Hhan denuncia, ou seja, a fragmentação da esfera pública e a aceleração de processos de informações disseminadas exacerbadamente erodindo o discurso democrático e colocando sob xeque a ação comunicativa. A racionalidade[234] também requer tempo porque decisões racionais são construídas a longo prazo[235].

---

231 (HAN, 2022, p. 24).

232 (HABERMAS, 2003, p. 128-129)

233 "Esses *dark ads,* anúncios sombrios, otimizados pela psicometria, constituem um perigo para a democracia. Todos recebem uma notícia diferente, pelo que a esfera pública fica fragmentada".(HAN, 2022, p. 27).

234 "A racionalidade discursiva é ameaçada, hoje, também pela comunicação afetiva. A gente se deixa *afetar* demais por informações que se seguem apressadas umas às outras. Afetos são mais rápidos do que a racionalidade. Em uma comunicação afetiva, não prevalecem os melhores argumentos, mas as informações com maior potencial de estimular. Desse modo, *fake news*, notícias falsas, geram mais atenção do que fatos. Um único *tuíte* que contenha *fake news* ou fragmentos de informação descontextualizadas é possivelmente mais efetivo do que um argumento fundamentado". (HAN, 2022, p. 25).

235 (HAN, 2022, 24-26).

As consequências de toda essa erosão da esfera pública são devastadora para as sociedades atuais que já aparecem com esses sintomas bastante graves, dentre elas podem se destacar algumas como: (i) os atores sociais não ficam mais sensibilizados por temas importantes, (ii) há um envenenamento do ambiente democrático pelo *dark ads* que contribuem para a manipulação e fragmentação, (iii) na *midiocracia* impera o reino da aparência, baseadas apenas em entretenimento, substituindo o discurso por shows e performance. (iv) Notícias falsas ganham força, manipulando o debate e mudando a atmosfera da esfera pública, porque exércitos de *trolls* propagam, intervêm e conspiram, trocando pessoas por robôs. (v) a *infocracia* vira uma arma fortíssima, pois as *infowars* (guerra da informação) apresenta-se como fonte de *fake news*, influenciando esmagadoramente as pessoas através de ferramentas tecnológicas ultra desenvolvidos como os algorítimos, tornando aquilo que é ou foi a esfera pública em uma selva de informações inescrutáveis.

Para além de uma revisão fundamental que Byung-Chul Han considera ser pertinente ser feito na esfera pública de Habermas, ou seja, uma mudança na *Mudança estrutural da Esfera Pública*, existe uma crítica por ele feito mais sensível no qual de maneira dantesca e escatológica se refere ao: "fim da ação comunicativa"[236]. Isso significa que em uma democracia atual digital não há mediação, mas o que pode-se chamar de mídia-ação[237]. Um exemplo disso é o que Han (2022) vai chamar de *smart influencers*, ou seja, são os influenciadores inteligentes que promovem a despolitização formando súditos consumidores e esvaziando os atores sociais em seu sentido mais ativo.

O fim da ação comunicativa se dá na medida em que se compreende dentro dessa linha de racíocinio uma substituição, ou melhor, uma inversão do que seria a ação comunicativa para uma comunicação digital. Nesta, se tem algorítimos influenciadores propagandeando informações em um processo destrutivo da democracia deliberativa. A grande esfera digital é o que ganha vida diante do processo que deforma o discurso na esfera pública. Na esfera digital se tem uma comunicação sem comunidade. O vazio da esfera pública é a consequência de uma estrutura digital que agora se faz presente e coloca sob xeque a ação comunicativa e pela falta de uma revisão na

236 (HAN, 2022, p. 32).

237 Iremos usar esse termo criado nesta pesquisa de maneira embrionária para entender a "mídia-ação", é significa, pela falta da mediação responsável nos espaços, uma mídia-ação na condição de adestramento, isso diz respeito aos algorítimos que exerce um papel de influenciador massivo de despolitização sobretudo nas mídias sociais.

estrutura da própria esfera pública. Uma das ideias para o fortalecimento de uma democracia, segundo Han, é a imaginação (já fazendo um aceno a última seção deste capítulo), isso quer dizer que "A *imaginação* é necessária para o discurso democrático, já que ela me torna capaz, sem renunciar à própria identidade, de ocupar uma posição no mundo que não é a minha e, desde essa posição, formar minha própria opinião".[238] Uma outra ideia seria a *presença do outro* que para Han também é um dos fundamentos constitutivos da ação comunicativa no sentido habermasiano.

Na esfera pública, sem imaginação discursiva e sem a presença do outro, não há ação comunicativa[239], não há democracia deliberativa. Sem a presença do outro as opiniões que giram em torno do debate não fator discursivo, porque para ser discursivo deve-se perceber e coimaginar a posição da alteridade como fundamental no debate. E diante da infocracia no esvaziamento da esfera pública em detrimento das estruturas que tomaram de conta as redes sociais, não se percebe mais o outro, não dá para saber se há um *outro* ou são algorítimos manipulatórios. "a crise atual da ação comunicativa pode ser atribuída ao mentável de que *o outro está desaparecendo.* A desaparição do outro significa o fim do discurso"[240]. Logo, para além dessa análise de Byung-Chul Han, será feita em uma pesquisa futura da concepção democrática deliberativa a luz do outro. Essa esvaziamento, pela falta de uma conceito mais radical de entendimento, pode germinalmente servir a compreensão de *eutragem.* Esse termo-conceito é uma ideia embbrionária também de compreender a relação atual do *eu* com o *outro.* A *eutragem* se faz nessa íntima ligação, mas em pelo menos três aspectos, (i) o entendimento de eutragem na técnica, (iii) de que modo na democracia essa relação é minada e, (iii) como de modo existencialista ou antropológico essa mediação do eu com o outro pode servir como compreensão

238 (HAN, 2022, p. 34).

239 "O conceito de ação comunicativa compele a se observar tanto como falantes quanto como ouvintes os agentes que se referem a algo do mundo objetivo, social ou subjetivo e, ao fazer isso, elevam mutuamente as reinvidicações de validade que podem ser aceitadas e questionadas. Os atores não fazem mais referência *levianamente* a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo, mas relativizam meu comentário sobre algo no mundo tendo em conta a possibilidade de que sua validade será contestada por outros autores. *Leviamente* ou *diante de si* não é um *movimento discursivo*. É *cegueira discursiva*. O discurso é um movimento de ir e vir. Em latim, *discursus* significa *andar ao redor*."(HAN, 2022, p. 34, grifo do autor).

240 (HAN, 2022, p. 35).

de *eutragem*, ou seja, como ao se inserir no mundo, ao se inserir na sociedade, essa análise pode responder aos problemas atuais e de que modo pode ajudar nesse diagnóstico. Sabendo que isso são *insigths* de uma estrutura conceitual de *eutragem*.

3.3. O procedimentalismo-normativo: uma amarra institucional conservadora.

Em primeiro lugar, é preciso ter em mente duas coisas: 1) Unger não examina internamente a obra de Habermas, de modo a criticar ou aperfeiçoar o trabalho do pensador alemão, e não é o proponente de uma ideia de democracia no mesmo talho da habermasiana; 2) Unger tem uma agenda de pensamento que desloca as raízes do projeto democrático de modo a identificá-la em um movimento da história das ideias bastante distinto do que se dá nos debates acadêmicos em que Habermas se situa. Na linha desta segunda advertência, e para costurar essa posição ungeriana, vale lembrar que Unger é um teórico sistemático, logo é preciso apresentar seu pensamento filosófico, político e por último, seu pensamento voltado para a democracia e de que modo os caminhos por ele apresentados podem servir como crítica a Habermas. Não será posto um debate dialógico entre Habermas e Unger, mas sim, uma concepção do filósofo brasileiro e de que modo seu pensamento destoa do pensamento do filósofo alemão.

No pensamento filosófico, na obra (2007), há meandros que ora se identifica como um manifesto, ora se compreende como um ensaio. Sua discussão é sobre o pragmatismo, evidenciando como compreender o ponto nevrálgico do livro e radicalizar sua proposta. Sinteticamente, essa obra também permanece no mesmo bojo do trabalho ungeriano, nas quais se enquadra suas perspectivas mais importantes sobre política, religião e sociedade em moldura filosófica.

> A promessa de liberdade do dogma multifacetado, seu abandono de a reivindicação de separar o mundo das estrelas, seu abraço ao estranho situação do agente humano, contrariando a institucionalidade e estruturas conceituais que o prendem, sua oferta de ajudá-lo a relaxar e reintroduzir essas estruturas para que ele se torne maior e mais vital bem como menos iludido - nada disso teria sido suficiente para fazer pragmatismo o que é hoje: a filosofia da época.[241]

241 (UNGER, 2007, p. 1, tradução nossa)

Nas primeiras páginas, se encontra no livro, uma discussão sobre a proposta de um pragmatismo realizado, ou como sugere o subtítulo, um "pragmatismo sem peias" (*pragmatism unbound*) à luz de um enquadramento especial para a corrente. Isso significa, que o pragmatismo clássico abandona a perspectiva de uma filosofia das ideias para uma filosofia das crenças. Unger estende a noção de ação do terreno cognitivo para o terreno antropológico. Isso, por sua vez, supõe uma interpretação do pragmatismo como uma perspectiva que permite a construção da imagem do ser humano como ser para o futuro ou, no jargão do próprio Unger, como "transcendente". É essa perspectiva que dará bases para o modo como Unger pensa a sociedade e a política.

> Irs promise of freedom from many-sided dogma, its abandonment of the claim to sec the world from thestars, its embrace of the awkward situation of the human agent, stru!!,gling against the institutional andconceptual structures that shackle him, its offer to help him loosen and rein\'ent these structures so that hemay become greater and more vital as well as less deluded-none of this would ha\'c been enough to makepragmatism what it is today: the philosophy of the age.[242]

Ao ler as obras de Unger, perpassa por elas, um teor filosófico que é oriundo das grandes escolas e tradições da filosofia. Está presente e imerso em seus textos e obras, conteúdos riquíssimos que traz ressignificação das filosofias outrora conhecidas. Em uma de suas primeiras obras, *Conhecimento e Política* (1978), traz um norte do que está porvir em seus escritos, diz ele: "Esse ensaio é um ato de esperança. Aponta em direção a uma espécie de pensamento e a um tipo de sociedade que ainda não existe e talvez nunca venha a existir*"*[243]. É claro que aqui, Unger inicia de forma bem provocadora, seu olhar para com o mundo, suas observações aos fenômenos que é um conjunto articulado de explicitações metodológicas acerca de um objeto determinado. De início, o autor diz:

> Até o momento atual poucas opiniões foram tão amplamente compartilhadas por pensadores das mais diversas origens quanto a convicção de que a pergunta mais decisiva a que pode responder o pensamento político e: O que podemos saber? Esta crença se faz acompanhar pela doutrina segundo a qual o modo de resolvermos os problemas da teoria do conhecimento depende, por sua vez, da maneira pela qual lidamos com aqueles que são propostos pelo pensamento político.[244]

É nesta obra, que posteriormente deságua em uma crítica ferrenha ao pensamento teórico da política liberal, que é justamente o ponto central que a obra mostra. Por que vem à tona a crítica

---

242 (UNGER, 2007, p.1)

243 (UNGER, 1978, p. V).

244 (UNGER, 1978, p. 4)

ao pensamento liberal? Porque, diz ele, o pensamento teórico da política liberal está repleto de antinomias entre normas e valores, e consequentemente é um problema da aplicação do direito a partir do momento que é adotada. Mas por quê? Unger explica que é o caso das imposições tributárias, que nos modelos liberais de reserva legal decorrem de autorizações legislativas expressas por maiorias. Entretanto, a pergunta ungeriana diz, "por que todos os homens devem ter as mesmas razões para aceitarem a vontade da maioria?"[245]. Que inclusive é também uma crítica a alguns dos contratualistas. Todavia, a base para se entender essa investigação, é preciso mostrar ainda nos prelúdios que,

> A teoria do conhecimento, de acordo com este conceito, é parte de uma investigação relativa ao problema psicológico: Por que motivo, como indivíduos, agimos de uma determinada maneira? A doutrina do conhecimento interessa, portanto, à ética, que pergunta: Que devemos fazer? A teoria política é definida como sendo o estudo de como os homens organizam as sociedades em que vivem e de como uma sociedade deve ser organizada.[246]

Por que Unger traz essas questões? Justamente é nessas interrogações que no interior da obra começa a esboçar uma crítica em seu diagnóstico levantado. Tal compreensão só é possível entender se compreendermos o fio condutor, o ponto chave de como elaborará sua crítica e meandros destinados para questões como a teoria política, ou seja,

> A compreensão do relacionamento entre as ideias psicológicas e as ideias políticas será, por conseguinte, a chave que nos permitirá escapar do presídio, tal como foi a corrente que prendia os portões a tanto tempo trancados por aqueles que os construíram.[247]

Essa chave que permite sair desses aguilhões é o ponto de partida do horizonte que se aponta para entender as antinomias também em desejo, (traduzida em seu livro para o português ora como vontade, ora como desejo), e sua relação com a moral da razão. Essa relação é contrastante, pois,

> "A moral da razão e do desejo podem ser polos contrastantes, mas não polos do mesmo aspecto – partes complementares de uma só situação moral. Esta situação deixa suas marcas

245 (UNGER, 1978, p. 110).

246 (UNGER, 1978, p. 4)

247 (UNGER, 1978, p. 5).

> em todo e cada aspecto da vida e do pensamento, das anomalias da mente a suas mais altas conquistas.[248]

Essa ideia clássica que ele vem contestando, vem, por meio dessa crítica, insistindo que somos razão e desejo; "a vontade dirige a razão, mas não controla o conteúdo do conhecimento. A sociedade é a pluralidade de indivíduos, dotados de compreensão e de desejo"[249]. Para melhor explicitar, podemos pensar em situações do ser humano, que na busca de notoriedade, glória, poder, vitória, perseguindo consequentemente objetivos que justificam rivalidades, inimizades e alianças indispensáveis.

> Os problemas da ordem e da liberdade colidem entre si. Se pudéssemos saber a que critérios as leis teriam que seguir de modo a não favorecerem, arbitrariamente, o interesse de um homem, contra o do outro (liberdade), poderíamos também determinar como reprimir o antagonismo, na sociedade, no interesse da colaboração (ordem).[250]

Afloram-se valores, emergem enquanto representações sociais de desejos, determinantes do surgimento de regras, classificadas em *constitutivas*, ou seja, que definem formas de conduta sem distinguir a regra e o regulamentado, como as regras dos jogos e da lógica; *técnicas* ou *instrumentais,* nas quais significa as noções que guiam na escolha dos melhores meios para o alcance de determinados fins; e por último, as *prescritivas* que são os imperativos de comando que indicam permissões e proibições. Posteriormente, o filósofo brasileiro traz uma oposição entre positivismo e direito natural, apontando, nesse sentido, ao cerne da constituição do moderno Estado a partir da percepção de que os direitos precedem as normas.

Estas regras, cumuladas de sanção e formuladas em procedimentos, mantém o Estado, sob suposta aparência de proteção ao individualismo, aspirando ordem e liberdade, contextos vinculados ao direito, suscitando problema nuclear da legislação. Nesse sentido, Unger traz a compreensão de duas definições de liberdade: a liberdade positiva, que seria o poder de se buscar aos próprios objetivos a partir da autodeterminação. E a liberdade negativa, que seria a condição mediante a qual alguém não é obrigado a submeter-se ao desejo de ninguém.

---

248 (UNGER, 1978, p. 72).

249 (UNGER, 1978, p. 78).

250 (UNGER, 1978, p.103).

Conhecimento e Política (1978) é um estupendo calhamaço de resistência. Desconfia-se que tenha tido uma oxigenação da sua obra anterior *Direito e Sociedade Moderna* (1976). Entretanto, dando continuidade à obra de 1978, Unger ensina que o pensamento liberal é prenhe de antinomias, opondo natureza e ciência, razão e desejo, regras e valores, categorias universais e particulares[251]. A limitação da liberdade pelo contrato social enseja uma crítica aos formuladores originários do pacto, como se encontra, por exemplo, em Locke e Rousseau, assim como uma referência ao neocontratualismo e a John Rawls.

A doutrina da liberdade substantiva sustentar-se-ia no princípio da maioria, que se entende também como utilitarista, que Unger impugna veementemente, pois

> As versões da teoria substantiva da liberdade, segundo o utilitarismo e o contrato social, podem se fundir numa terceira. Esta apela para o conceito de um sistema ideal de processos para a elaboração de leis que possa ser aceito por todos os homens, por interesse próprio, e cuja operação, segundo seria possível demonstrar, poderia levar a certas conclusões específicas sobre a distribuição dos bons e do poder. O trabalho de J. Rawls, o moralista americano, ilustra este ponto de vista.[252]

Unger entende que as principais deficiências da doutrina substantiva da liberdade mostram-se, finalmente, semelhantes às da doutrina formal. A teoria substantiva da liberdade termina por ruir, porque não consegue encontrar uma maneira neutra de combinar valores individuais e subjetivos.

> Essa doutrina, a teoria material da liberdade, tem três formas principais. O método determina diretamente a agregação dos interesses a serem protegidos pelo Estado e, portanto, o conteúdo das leis. O utilitarismo clássico é um exemplo. Na segunda maneira, para defender nossos interesses, tendemos a seguir certos processos de legislação e resolução de disputas, em vez de um plano específico de organização social. "A doutrina do contrato social, tal como foi formulada por Locke e Rousseau, representa esta posição".[253]

Já na fase mais recente do pensamento ungeriano, apresenta-se um conteúdo mais genuíno, no qual vem se dedicando à concepção de um amplo e revolucionário projeto de democracia radical. Na sua obra *False necessity: anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy* (1987), Roberto Mangabeira Unger oferece uma longa e descritiva introdução, e nesta obra começa a trazer os pontos principais identificados nas quase seiscentas páginas deste

---

251 (UNGER, 1978, p.142).

252 (UNGER, 1978, p. 106).

253 (UNGER, 1978, pág. 106).

livro grandioso. O filósofo brasileiro detalha bem os porquês das sociedades se organizarem da forma como se organizam, e consequentemente traz a esperança de imaginar um modelo de reforma social. O arcabouço teórico ungeriano está presente no livro *Necessidades Falsas* (2005), apresentando de forma resumida grandes linhas de seu pensamento atual a respeito da sociedade e da história, e situa esse pensamento entre os debates intelectuais e as lutas políticas de nosso tempo.

> Seu tema central é a esperança como forma de razão. Esperança, para o indivíduo, de tornar-se maior. Esperança, para a sociedade, de reorganizar-se como casa desse indivíduo engrandecido. Esperança, para a razão, de não precisar aliar-se com o fatalismo.[254]

Para começar então a compreender de forma mais eficaz o pensamento de Unger, o esforço é entender alguns dos mais tácitos pressupostos das ciências sociais, que é um problema das três questões da taxonomia do pensamento social moderno, ou seja, o sistema, a contingência e a história. Aqui está um dos problemas que com esforço se detém a crítica de Unger onde toda a concepção de teoria sistemática ou de sistematização teórica na teoria social está influenciada pelos paradigmas construídos pelos principais teóricos sociais clássicos como Marx, Weber e Durkheim[255], "grande parte da teoria social desde os tempos desses três grandes filósofos tem-se dividido entre o comentário de suas doutrinas e a especialização dentro das tradições que eles criaram"[256].

O projeto audacioso que Unger desenvolve é uma "teoria social construtiva". Ele defende um *projeto democrático radical*. Mas sua definição desse projeto é muito mais ampla e abrangente, pois sua teoria social construtivista explicativa reconhece que a liberdade de resistir, reimaginar e reconstruir os mundos sociais que se habbita é, ela própria, uma variável acessível na história. Zhiyuan Cui, comenta que o pensador brasileiro Roberto Mangabeira Unger

---

254 (UNGER, 2005, p. 11).

255 Para Zhiyuan Cui, "sua definição de projeto é muito mais ampla e abrangente do que a da maior parte dos outros pensadores: 'John Stuart Mill, Alexander Herzen, Karl Marx, P.J. Proudhon e Virginia Woolf defendem essa causa'. Ele se deixa influenciar pelo marxismo, especialmente as teorias marxistas que dão ênfase à autonomia da política. Mas não é marxista, pois se recusa a confundir aspirações de transformação com premissas deterministas. Sustenta o 'desentrincheiramento' das estruturas, 'direitos de desestabilização' e a 'capacidade negativa'. Mas não se filia à escola da 'desconstrução', porque sua própria teoria 'construtiva' reconhece que nossa liberdade de resistir, reimaginar e reconstruir os mundos sociais que habitamos é, ela própria, uma variável acessível na história". Ver: *Política: os textos centrais, a teoria contra o destino* (2001), p. 11-118.

256 (UNGER, 1979, p.13).

> não é um antiliberal. Ao contrário, qualifica sua teoria de 'supraliberal', no sentido de que ele realiza as mais altas aspirações do liberalismo mediante a transformação de seus compromissos institucionais convencionais.[257]

O filósofo brasileiro compreende a emergência de reimaginar as estruturas sociais, pois por muito tempo se perdura o "fetichismo institucional e estrutural"[258] no mundo. Desse modo, ao contrário dos fetichismos, a tarefa "é também uma tentativa de imaginar como poderíamos reformá-las para o fortalecimento de toda a humanidade"[259]. Por isso, cabe aos atores sociais, por exemplo, aderir a uma imaginação institucional, pois, os ideais e os interesses estão sempre, em qualquer lugar, pregados na cruz das instituições e das práticas. Ele cita o exemplo do Brasil, "num país como o nosso, as consequências dessa crucificação são mais palpáveis. O imperativo de ação transformadora é mais grave"[260].

É por isso que é *contidio sine qua non* se pensar em uma teoria social das quais Unger é expoente. Mas qual é a relevância de sua "teoria social construtiva"? A teoria social de Unger pode ser entendida como um esforço para levar ao extremo a ideia da "sociedade como artefato". Ele ensina que a sociedade é feita e imaginada, que ela é um artefato e não a expressão de uma ordem natural fundamental, ou seja, não é compreendido como um fator histórico determinista.

> Como programa de reconstrução social, a teoria das necessidades falsas demonstra como se pode implementar um projeto radical para libertação de nossos comportamentos, práticos e idealizados e das limitações impostas por hierarquias rígidas e por papéis sociais cristalizados. Argumenta-se que a melhor esperança para o avanço dessa causa radical – causa defendida tanto pela esquerda como por liberais – encontra-se numa série de reformas revolucionárias na organização de modelos governamentais e econômicos, assim como na natureza de nossas relações pessoais. As ideias explicativas e programáticas do livro interligam-se mutuamente; apoiam-se em e expressam diferentes aspectos de uma perspectiva que ambas comungam.[261]

---

257 (CUI, 2001, p. 11)

258 Uma das explicações de Unger, pode ser vista em *O direito e o futuro da democracia.* "O fetichismo institucional é a identificação de concepções institucionais abstratas […] com um repertório específico de estruturas contingentes. O fetichismo estrutural é sua contrapartida de ordem superior: a incapacidade para reconhecer que as ordens institucionais e imaginativas da vida em sociedade diferem tanto em rigidez ou arraigamento como em conteúdo: quer dizer, com relação à liberdade de ação e entendimento para desafiar e transformar estruturas que elas constrangem". (UNGER, 2004, p. 159).

259 (UNGER, 2005, p. 13).

260 (UNGER, 2005, p. 11).

261 (UNGER, 2005, p. 13).

Vale lembrar que a ideia da "sociedade como artefato" é caracterizada germinalmente ainda no iluminismo europeu. Todavia, as implicações dessa ideia foram elaboradas apenas pela metade: o esforço de levar a ideia da "sociedade como artefato" ao limite foi bloqueado pela contra tendência moderna das ciências sociais de desenvolver uma "ciência da história". E Unger vai mais a fundo nessa questão, diz também que "O nível de mobilização política não é um fato natural na vida de uma sociedade ou uma cultura; é, em grande parte, um artefato, sensível às mudanças nas regras e nos instrumentos da política"[262].

O pensamento de Unger influenciou muitos intelectuais, que hoje são expoentes na filosofia contemporânea. A despeito disso, temos por exemplo uma constatação que suas ideias foram objeto de inspiradas observações de Richard Rorty a seu respeito:

> É provável que sua audiência natural esteja no Terceiro Mundo – onde seu livro poderá tornar possível uma nova ideia de futuro nacional. Talvez algum dia permita aos cidadãos letrados de algum país a ver perspectiva onde antes só viam perigo – ver um futuro nacional até então impensado, ao invés de ver seu país condenado a desempenhar o papel que algum teórico estrangeiro escreveu para ele[263].

É interessante esta citação, pois afirma que a experimentação de formas alternativas de arranjos institucionais é congruente à aspiração de tipo democrática pela pluralidade e dinamicidade de tipos humanos, o que torna a democracia um espaço fértil para o exercício dessa filosofia socialmente engajada. É com essa análise que o filósofo Richard Rorty vai defender tranquilamente ser possível e importante explorar o artifício moldável de nossas convenções, quebrando-as com redescrições que apontem para futuros alternativos. No campo do pragmatismo, é que Rorty alicerça a ideia sustentada sob uma postura romântica em relação à política democrática.

Vale ressaltar que a caracterização desse romantismo rortyano pode ser entendido com a ideia de que, "a política sempre será uma questão de tentativa e erro – de experimentar novas instituições [...] e de ser guiada pelo sucesso ou fracasso dessas experiências"[264]. Desse modo, vai se tornando claro que o pressuposto chave aqui é a imaginação. E onde se caracterizaria o estuário dessa

---

262 (UNGER, 1999, p. 209).

263 (RORTY, 1999, p. 248).

264 (RORTY, 2005, p.26)

imaginação? Seria no apelo a dimensão social, que a imaginação é definida, em Rorty, trata-se da "capacidade de mudar práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos"[265].

No pensamento político de Unger, há uma grande preocupação, um incomodo que até hoje o move para trabalhar nesse aspecto, por isso se debruçou sobre investigar e estudar mais a fundo sobre essas questões que talvez norteiam o debate político, a exemplo disso, a concepção de justiça e de democracia. Sua visão vai na raiz, por isso entendida como radical, ou seja, quando Unger pensa no debate em torno da concretização da justiça, ele está pensando em perguntas que mexe com a estrutura da sociedade. Tais indagações torna possível entender melhor seu pensamento político: As sociedades contemporâneas podem ser transformadas estruturalmente? Qual o papel das ideias nesse processo de transformação?

> Para construir devemos criticar, mas a crítica só pode ser clara e efetiva quando antecipa o que deve ser construído. Para vencer este impasse é necessário penetrar nos métodos e conceitos do sistema clássico conferindo-lhes ainda, no curso da argumentação, os significados que lhes faltavam anteriormente. É deste modo que uma linguagem transforma-se aos poucos em outra. Esta estratégia afeta o emprego de conceitos no argumento crítico e determina o método de análise.[266]

A maneira como se lida com o tratamento desses problemas sugere a recuperação do debate sobre as grandes alternativas institucionais na maneira de organizar a política, a economia e a sociedade. Porém, o problema é que os meios intelectuais com que se pensa hoje as novas alternativas estão bloqueadas pelas práticas de pensamento que caracterizam a filosofia política, as ciências sociais como o direito e a economia e as humanidades[267]. Por isso, Amato entende muito bem o pensamento ungeriano, quando fala:

> A obra de Unger situa-se inicialmente no contexto de desenvolvimento de uma teoria do direito. Um dos líderes do movimento dos *Critical Legal Studies* (CLS), que se espalhou pelas universidades estadunidenses nos anos de 1970 e 80. Unger, entretanto, formulou caminhos teóricos próprios, divergentes em relação às correntes mais populares do movimento. Seu tema central é que as instituições são politicamente definidas e sua variedade está registrada nas doutrinas e regras jurídicas. Não são produto necessário de uma lógica da evolução funcional segundo tipos de sociedade. Há, pelo contrário, soluções institucionais que cumprem os mesmos requisitos de eficiência prática, mas divergem

265 (RORTY, 2009, p.183).

266 (UNGER, 1978, p. 14).

267 Na esteira de raciocínio de Unger, o autor Araújo (2019) explica que "a cultura acadêmica exportada dos países desenvolvidos para o resto do mundo floresce dentro de um terreno bem pouco fértil de pensamento transformador" (ARAÚJO, 2019, p. 23)

> substancialmente em seu grau de corrigibilidade e autotranscedência e na distribuição de vantagens e oportunidades.[268]

Nota-se que o pensamento atual, ou seja, o pensamento contemporâneo está dominado por tendências e estilos de reflexão, que em geral são hostis no que se refere ao pensamento cujo tema é o da transformação. Muitas vezes estas tendências parecem conflitar, mas na verdade compartilham uma forte inspiração anti-transformadora.

> Para adquirirmos a liberdade de criar futuros alternativos para a sociedade com clareza e ponderação, devemos ser capazes de imaginá-los e de discuti-los. Para que os imaginemos e discutamos eficazmente, devemos adentrar áreas especializadas do pensamento e da prática. Devemos transformar essas especialidades por dentro, modificando a sua relação com o debate público numa democracia. Devemos convencer os especialistas a renunciar a parte da autoridade superior que eles nunca propriamente possuíram, trocando essa falsa autoridade por um estilo de colaboração entre especialistas técnicas e pessoas comuns.[269]

O que barra a transformação são tendências que ainda está enraizado no pensamento contemporâneo. Uma dessas tendências, podemos compreender como a ideia de "racionalização"[270]. Essa, por sua vez, sugere que as práticas e as instituições estabelecidas são necessárias e inevitáveis, transformando o pensamento numa espécie de apologia da realidade. Nenhuma área do estudo social hoje evidencia mais explicitamente essa tendência do que a economia, embora sua influência se estenda para campos do conhecimento como por exemplo as ciências sociais e políticas.

Uma segunda noção de tendência que permeia é a da "humanização"[271]. Essa tendência carrega e adota um discurso resultante da cultura de desencanto com a política ruminada pelo liberalismo igualitarista, no qual diz que o máximo que se pode esperar da política é redistribuição marginal, dentro da ordem estabelecida, de direitos e recursos.

Sendo assim, ficando com o papel que resta para o pensamento que é propor meios para atenuar os efeitos da falta de democratização das sociedades (dourar a pílula). A resultante dessa proposta e ideia de "humanização" é, por exemplo, a ênfase nos debates a respeito de políticas públicas no foco em políticas sociais compensatórias que supostamente redimiriam a desumanidade

---

268 (AMATO, 2017, p. 92).
269 (UNGER, 2004. p.9).
270 (UNGER, 2004, p. 78)

271 "A humanização gana espaço em oposição ao caos e à imprevisibilidade que mudanças revolucionárias trariam para as sociedades". (BIASOLI, 2018, p. 321).

do mercado. É, portanto, uma tendência do pensamento que se desarma para a capacidade de reorganizar e refazer a sociedade e espera em troca desse desarmamento ganhar a capacidade de humanizar a situação existente, "nosso desejo de sermos aceitos uns pelos outros e de nos tornarmos, por meio dessa aceitação mais livres para nos reinventarmos"[272].

Por último, a terceira tendência do pensamento contemporâneo, onde é possível entender melhor essa discussão, é no livro *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* (2007), no qual se tem um capítulo específico a respeito da "autoconsciência: a humanidade imaginada", podemos entender a terceira tendência, que seria a ideia do "subjetivismo". Essa ideia, por sua vez, funda-se na perspectiva que prevalece nas humanidades e nas disciplinas da cultura comumente classificadas de pós-modernas: o mundo prático é abandonado às ciências duras da racionalização e ao esforço espiritualizante da humanização, levando a subjetividade a embarcar em aventuras escapistas sem vínculo com a organização da sociedade, da economia e do Estado. Nesta situação os projetos fortes restringem-se aos individuais, e não aos coletivos[273].

Esses estilos de reflexão exercem papeis fundamentais no plano do pensamento contemporâneo. No entanto, no que diz respeito a discussão sobre alternativas institucionais, esses estilos de reflexão e/ou tendências ficam apenas na inercia marcada pela herança das grandes narrativas teóricas dos últimos dois séculos. A ideia mais importante dessa tradição intelectual como, por exemplo, em Marx, é a de que as sociedades enfrentam alternativas estruturais.

> Os grandes projetos explicativos das teorias sociais clássicas do século XIX, tais como o marxismo, com sua crença característica numa sequência predeterminada de sistemas institucionais indivisíveis e impulsionados por forças imperativas, tornaram-se vítimas tanto do crescimento do conhecimento acadêmico quanto das decepções da experiência política.[274]

As grandes ideias de teorias sociais dos séculos XIX e XX, trouxeram uma metodologia que consequentemente entrincheirou inspirações de transformação, ou seja, bastavam elas. O que se quer dizer com isso é que, por exemplo, a concepção de que há uma lista fechada de alternativas estruturais na história, como o feudalismo, o capitalismo e o socialismo. Uma outra ideia anti-transformadora é a concepção de que cada um desses sistemas institucionais é indivisível e que,

272 (UNGER, 1998, p. 7).
273 (UNGER, 2007, p.111-124).

274 (UNGER, 2004, p. 12).

portanto, toda a prática política ou é a reforma trivial de um desses sistemas ou a substituição revolucionária de um por outro.

O desafio do pensamento progressista e não governado é, portanto, salvar a ideia de que a sociedade é uma construção política e que essa construção pode ser modificada em suas suposições institucionais e ideológicas. Essa dimensão institucional tem implicações teóricas e metodológicas. Isso inclui, por exemplo, discussões sobre ações estatais e o papel da lei. A ênfase nas instituições é especialmente útil porque coloca problemas que obrigam a prestar atenção ao vínculo entre a compreensão da realidade existente e a noção de possível transformação. O distante e hipotético, que não deve ser confundido com os preconceitos da ordem estabelecida, mas o tangível e contíguo que nos permite prever nos próximos passos. A ideia de uma configuração institucional sistemática baseada em discussões em andamento é, portanto, estimulante e estimulante.

A proposta ungeriana é a de uma revolução reformista. "O programa de experimentalismo democrático tem motivos que transcendem a política"[275]. O plano político, que é derivado das consequências políticas dessa maneira de pensar a respeito do contingente e do transcendente e são de três ordens. Se se pensar nas correntes que dominaram o pensamento social, sobretudo o que hoje se convém chamar de esquerda, nos últimos séculos, haveria basicamente duas formas de prática política: a prática política reformista que atua dentro do sistema e a prática política revolucionária que substitui um sistema por outro.

A despeito dessas duas práticas, o filósofo brasileiro introduz uma nova que chama de *política transformadora*, que não é nem um reformismo passivo, nem a ideia de revolução baseada na substituição instantânea de um sistema por outro. O que é fragmentário e gradualista no método se pode tornar revolucionário no desfecho: o que importa é o rumo e a consequência, não a distância em que se vá a cada passo. "A reforma revolucionária - a substituição, parte por parte, de estruturas e ideias institucionais formadoras – é a forma paradigmática da política transformadora"[276]. No Livro *O Que a Esquerda Deve Propor* (2008), também se encontra exatamente essa ideia.

> O avanço de alternativas como estas equivaleria a uma revolução mundial. Mas não conduziria a uma revolução mundial na forma que – graças aos preconceitos do pensamento

275 (UNGER, 2005, p. 131).

276 (UNGER, 1999, p. 217).

> oitocentista e novecentista – costumamos associar à ideia de revolução: mudança súbita, violenta e total. A transformação seria gradual, peça por peça e, geralmente, pacífica. Seria, todavia, revolucionária em vários sentidos. Derrubaria a ditadura da falta de alternativas, sob a qual vivemos hoje – e o faria rompendo os limites do restrito repertório de arranjos da organização prática da sociedade, que é nossa mais vívida experiência de um destino coletivo. Combinaria, como toda mudança revolucionária, uma transformação política e uma religiosa: mudança nas instituições sob as quais vivemos e nas ideias sobre a humanidade que estas instituições encarnam. O mais importante signo de nosso êxito seria ter diminuído a dependência entre mudança e crise.[277]

Unger tenta mostrar que entre as ciências sociais positivas e as teorias deterministas diluídas, há um enorme hiato para uma construção intelectual alternativa em todo o campo de estudo social e histórico. Esse hiato, ou seja, um espaço grande não precisa ser formado na forma de uma teoria especifica. Ele pode ser apresentado na forma de algumas premissas que, embora um pouco abstratas, deixam de fora muita coisa. Representam como que uma *prototeoria*, uma agenda de possíveis projetos intelectuais.Como diz o próprio autor:

> Essa prototeoria (ou seja, não chega a ser exatamente uma teoria), por sua vez,representa apenas uma direção controvertida entre muitas direções que a visão básica da atividade humana mencionada anteriormente pode seguir quando aplicada à explicação e à crítica da experiência social. Ainda assim, a prototeoria liga, realmente, as propostas e explicações particulares deste livro a uma visão geral da atividade humana: a concepção de nossa relação com nossos contextos pode inspirar uma compreensão básica da sociedade e essa compreensão pode informar uma teoria social. O mais importante são os resultados finais detalhados.[278]

De forma clara, é possível notar a descrição de alguns elementos sobre um conjunto de alternativas que manteriam a ideia da estrutura e da continuidade estrutural, desvinculando-as das premissas deterministas. Como forma de esquema, é possível notar quatro pontos: primeiro, na dimensão da explicação da sociedade e da história, seria necessário afirmar a importância em cada circunstância histórica de um conjunto básico de instituições e de ideias associadas a estas instituições – os contextos ou estruturas formadoras das rotinas e dos conflitos. “O mundo sofre, hoje, sob a ditadura da falta de alternativas. Embora as ideias, por si mesmas, sejam impotentes para derrubar essa ditadura, não iremos derrubá-la sem ideias”[279].

O segundo ponto, seria preciso afirmar que estas estruturas são divisíveis e que mudam por um processo de renovação fragmentária e cumulativa, isto é, pela prática daquilo que ele chama

277 (UNGER, 2008, p. 169).

278 (UNGER, 2005, p. 260).

279 (UNGER, 2008, p. 9).

de “reformismo radical e revolucionário”. Esse movimento promove a quebra do clássico antagonismo entre reforma e revolução, já que o experimentalismo institucional proposto pode ser radical, a ponto de transformar as estruturas fundamentais da sociedade. Por isso seu caráter revolucionário. Mas fazê-lo, operando com uma parte dessa estrutura de cada vez. Daí seu caráter reformista. E por isso mesmo não podem ser instâncias ou exemplos de tipos recorríveis de organização social.

> Em todas as partes do mundo, as pessoas se queixam de que as políticas nacionais fracassam na apresentação de alternativas efetivas. Em especial, alternativas que dariam novo sentido, nova vida e nova força ao antigo progressista de uma perspectiva melhor para todos – uma possibilidade de assegurar as necessidades morais e materiais da vida.[280]

O desenvolvimento da ideia de reformismo radical e revolucionário ocorre em várias partes das obras de Unger. Todavia, é possível perceber uma exposição mais sistemática no livro *Democracia Realizada*[281]. A ideia sociológica fundamental que sustenta essa concepção sobre o “funcionamento” do contexto formador está exposta no capítulo “Estabilidade e desestabilização na operação dos contextos formadores”[282]. Da mesma forma a explicação sobre o que ele chama de “o movimento browniano da vida social” compreendendo como o surgimento da oportunidade desestabilizadora a partir de métodos de estabilização, oferece a ocasião para influências que deem forma à mudança de contexto a longo prazo.

> Algumas concepções de interesse afirmadas em meio a esse movimento browniano da vida social são mais difíceis de satisfazer completamente do que outras dentro das mesmas estruturas institucionais e simbólicas. Portanto, algumas avançam mais que outras na redefinição dos acordos correntes como restrições a satisfação de interesses reconhecidos.[283]

O terceiro ponto, seria admitir que a ordem dessas estruturas contingentes no sentido específico de que, embora possa haver restrições funcionais, algumas estruturas, por exemplo, permitem maior eficiência do que outras. Essa "seleção funcional" opera como um elemento prático e ideológico, constituído por um amplo e frouxo conjunto de trajetórias e conflitos: não seleciona as

---

280 (UNGER, 2008, p. 9).

281 (UNGER, 1999: 20-24)

282 (UNGER, 2001, 161-181).

283 (UNGER, 2001, p. 172).

opções de um menu de alternativas para organização social. Para Unger, as estruturas[284] institucionais da sociedade contemporânea são o resultado de muitas sequências de conflitos sociais e ideológicos desconectados e imperativos funcionais intransponíveis e determinados que levam a uma sucessão de sistemas institucionais indivisíveis.

> As pessoas falam de "democracia radical", ou de reinvenção da política progressista, mas normalmente não conseguem dar conteúdo detalhado a esses conceitos. Aqui, eu tento isso. Quero mostrar que podemos ter a esperança de algo melhor do que a humanização do inevitável e, particularmente, de algo melhor - melhor para os interesses materiais e morais perseguidos pelo experimentalismo democrático - do que a conciliação das tradições europeias de proteção social com a flexibilidade de mercado de estilo americano.[285]

E por fim, o quarto ponto, nota-se que dentro deste conjunto de práticas de explicação social, seria preciso admitir que as instituições tornem diferentes os conjuntos institucionais, não apenas no seu conteúdo específico, mas também no seu grau de abertura a revisão[286]. Isto quer dizer que as diferenças entre as estruturas e aquilo que elas formam é algo que está também em jogo na história. Este campo de alternativas tem uma contrapartida na maneira de imaginar a mediação das transformações sociais. É necessário repensar a ideia do marxismo de que exista uma lógica objetiva dos interesses sociais, dos interesses de classe, expressa na ideia de que essa lógica dos interesses de classe se torne ainda mais transparente quanto mais intensa for à luta social. Para Unger, dentro desse campo alternativo de formas de pensamento, essa ideia deve ser revertida: quanto mais intensa a luta social e ideológica, mais claramente o conteúdo dos interesses sociais depende das estruturas ou premissas institucionais das quais depende. Existe, portanto, três grandes hipóteses no que se refere ao agenciamento, em que Teixeira esmiúça bem a ideia. Primeiro,

> Apresenta-se como uma sugestão de correspondência em que o conjunto de ideias sobre o conteúdo de interesses de classes e interesses de grupo é sempre simplesmente o reverso de um conjunto de ideias sobre as alternativas institucionais. Se, por exemplo, é possível imaginar uma reconstrução das economias industriais que democratize as oportunidades de

---

284 Vale trazer um parêntese para compreender o que seria estrutura para Unger. “Apesar das diferenças de acepção do termo ‘estrutura’, a unidade do estruturalismo seria justificada pelas funções comuns que ambos os conceitos exerceriam em diversos setores das ciências culturais. Unger identifica três principais propósitos primeiro, reagir contra a ‘pulverização das categorias conceituais por um puro historicismo ou, no plano filosófico, por um puro temporalismo empiricista ou psicologista’; segundo, formular ‘um esquema conceitual hipotético que permita interpretar unitariamente determinados tipos de fenômenos culturais ou o fenômeno cultural em si’; terceiro, ‘superar o esquema causal determinístico, em ordem a uma consideração de estruturas objetivas, considera em cujo contexto a questão causal se revela como pseudoproblema”. (CAMARGO e GOMES, 2018, p.361).

285 (UNGER, 1999, p. 26).

286 Os conjuntos institucionais são sempre sensíveis à correção experimentalmente. (UNGER, 2015, p. 172).

> acesso à tecnologia e ao crédito, os interesses dos trabalhadores, que hoje tem emprego nos setores intensivos de capital, não contradizem necessariamente os interesses dos trabalhadores que estão fora. [287]

A segunda hipótese sobre o assunto do agenciamento é uma tese de unidade de interpretação e defesa dos interesses de um grupo. Existem meios relativamente conservadores no sentido institucional e excludente. Essas formas assumem que um grupo continua a ocupar o nicho que agora ocupa na divisão do trabalho, definindo os grupos rivais como inimigos: os grupos próximos.

> Por exemplo, os inimigos dos trabalhadores com empregos na indústria intensiva de capital seriam os trabalhadores desempregados ou temporários – aqueles chamados de exército de reserva por Marx. Mas, há também formas transformadoras e solidárias que imaginam uma maneira de compreender e defender o interesse do grupo pela transformação progressiva das premissas institucionais, no caso deste exemplo da organização da indústria.[288]

Para uma melhor compreensão sobre o agenciamento, é importante enfatizar que, para Unger, a tendência do pensamento social moderno devido à naturalização da sociedade através de seu viés naturalista é imaginar que existe um objetivo lógico de interesse do grupo. Entretanto, a verdade para ele é que a maneira pela qual a política descobre uma concepção dos interesses de uma classe ou grupo é exatamente o oposto da concepção de instituições ou alternativas institucionais, porque os interesses e até as identidades dos grupos e classes dependem das estruturas institucionais. Portanto, cada nível ou direção de mudança institucional ou estrutural também é um nível ou direção para entender os interesses e identidades dos grupos.

> Uma estrutura institucional e simbólica produz e apoia um conjunto de papeis e classes. As pessoas que a habitam não se adaptam apenas a uma classe social, mas a uma ordem de classes, reafirmada diariamente nas rotinas de colaboração prática e ligação de paixão. Não se pode restabelecer essas classes e rotinas sem também ter de imaginá-las. As premissas resultantes ajudam a fechar um mundo social em si mesmo.[289]

Como há uma escalada de conflitos imaginativos ou práticos sobre estruturas e alternativas, o conceito dos interesses de cada classe, em vez de se tornar mais sólido do que se imagina nessas correntes predominantes do pensamento moderno, se torna menor. O mais óbvio é o relacionamento dialético entre estruturas e grupos ou a compreensão de seus interesses.

---

287 (TEIXEIRA, 2009, p. 93).

288 (TEIXEIRA, 2009, p. 93).

289 (UNGER, 2001, p.163).

Por fim, a terceira ideia sobre o agenciamento, é defender uma assimetria entre alianças sociais e alianças políticas. Nessa perspectiva, alianças sociais ou alianças de classe pressupõem alianças políticas: elas não são objetos naturais porque são construídas pela política no contexto de projetos de transformação institucional. Alianças políticas, no entanto, não exigem alianças sociais. Pelo contrário, ela tem essas alianças sociais como missão ou objetivo. Se a combinação de alianças sociais e políticas não fosse assimétrica, o problema da mudança estrutural na história seria insolúvel. As estruturas sociais são testadas em divisões sociais e expressas na lógica de alianças e opostos sociais. Assim, a lógica das alianças e antagonismos sociais seria reproduzida na lógica das alianças e antagonismos políticos. Assim, a política seria simplesmente o espelho da sociedade e não uma constelação contra as estruturas estabelecidas das coisas.

Diante do que foi dito, para Unger é necessário pensar uma nova democracia, um *experimentalismo democrático*. O pensamento do autor se debruça com a análise do processo através do qual ele tenta desdobrar a dimensão explicativa de sua obra numa outra dimensão, intimamente ligada, a da *imaginação institucional* e de *proposições programáticas*. O conceito que traz a clarividência sobre a intersecção do pensamento explicativo com a imaginação institucional e programática é o de experimentalismo democrático, dirigido às esferas da política e da economia. "Devemos considerar o significado central do impulso experimentalista tanto como maneira de agir quanto como forma de entendimento"[290].

Entende-se que esse esforço do pensamento ungeriano contribui para preencher a lacuna histórica de esquerda com a questão institucional. "O que significa ser de esquerda, hoje? Uma ideia preexistente deve ser realizada numa nova circunstância, através de um novo projeto. O novo projeto, por seu turno, requer a reinvenção da ideia preexistente.[291] Unger diz que existem duas concepções de esquerda, e elas deveriam lutar nesse momento pela primazia. Dentre as duas concepções de esquerda, o autor evidencia que:

290 (UNGER, 2018, p. 137).

291 (UNGER, 2008, p. 155).

> Uma expressa a orientação da social-democracia institucionalmente conservadora e seu contínuo recuo diante da ambição transformadora, tanto nos países mais ricos quanto nos mais pobres. A outra anima, aprofunda e generaliza uma direção programática.[292]

Entendendo de forma clara as duas concepções, a primeira citada prevalece, embora poucos de seus adeptos a reconheçam pelo que ela é. Essa primeira concepção tem duas partes: somente uma dessas partes regularmente fica visível; a outra parte, fica nas sombras. A parte que se explicita é o compromisso com uma maior igualdade de recursos e de chances na vida, a ser alcançada, sobretudo, pela redistribuição compensatória, via tributação e transferência. Quando se pensa na função principal desta redistribuição, hoje, seu papel fulcral é atenuar os efeitos na segmentação hierárquica da economia sobre as desigualdades de renda, assim como a preocupação primária e com a desigualdade de renda e de padrões de vida social.

> A parte deixada na sombra, nesta concepção dominante de esquerda, e o *background* institucional estabelecido de vida econômica e social. Experimentos de remodelação institucional são associados às calamitosas aventuras políticas do século XX. A questão e adoçar o que já não sabemos como repensar e refazer. De acordo com este ponto de vista, se há grandes mudanças institucionais a fazer, não sabemos quais são. Se sabemos, somos, contudo, impotentes para realiza-las, e fomos bem advertidos para temer os perigos de qualquer tentativa para introduzi-las.[293]

Muitas das mais influentes filosofias políticas de hoje teorizam a combinação de igualitarismo redistributivo com ceticismo institucional ou conservadorismo[294]. Ao fazer isso, conferem um halo filosófico a social-democracia. Os filósofos concordam, em sua maior parte, sobre o ponto final: retificação do liberalismo clássico pela socialdemocracia redistributiva e institucionalmente conservadora. Eles discordam apenas acerca do ponto de partida: em que vocabulário este dogma pietista e desesperançado se expressa melhor – e sobre que suposições melhores se assentam. Como tal representação poderia passar por pensamento?

> No mundo inteiro, o foco do conflito ideológico está mudando. A antiga oposição entre estatismo e privatismo, mercado e dirigismo, está morrendo. Ela vem sendo substituída por

292 (UNGER, 2008, p. 155).

293 (UNGER, 2008, p.156, grifo do autor).

294 Um ponto interessante, é que para Young, ao criticar Habermas em seu modelo de democracia deliberativa, expõe – para além da potencialização da maioria em desfavor as minorias – também é um modelo institucionalmente conservador. (YOUNG, 2000, p. 201)

> uma rivalidade mais promissora entre formas institucionais alternativas de pluralismo econômico, social e político.[295]

Pode parecer estranho que um igualitarismo redistributivo - quando formulado abstratamente, aparenta radicalismo - possa coexistir com uma aceitação covarde dos arranjos estabelecidos. A aparente contradição, no entanto, revela o resultado real: os arranjos institucionais, intocados e incólumes, reduzem o igualitarismo teórico a seu tamanho. A medida de igualdade econômica, que de fato se pode alcançar, e a medida compatível com aqueles arranjos. Sabe--se, por experiência histórica, que dotações sociais funcionam - mais para fortalecer do que para equalizar. Por mais que equalizem, seu efeito consiste em apoiar reformas que podem ampliar as oportunidades econômicas e educacionais.

> O igualitarismo extremo e teorético desta concepção do trabalho da esquerda, com seu foco exclusivo na circunstância material, serve como um prêmio de consolação. Não podemos nos tornar maiores; então, deixem-nos ser mais iguais. A substituição inverte a relação que deveria existir entre o alargamento dos poderes humanos e o compromisso de diminuir desigualdades extremas e cristalizadas, tanto de circunstância quanto de oportunidades. Capacitar todos para alargar aqueles poderes é a nossa razão maior para superar as desigualdades. Sabemos que estamos fazendo um bem pequeno, em troca de um certo mal, se nossos esforços para moderar as desigualdades servem apenas para tornar mais fácil, para nós, suportar a diminuição de nossos poderes.[296]

Uma concepção alternativa do que significa ser de esquerda substitui ambos os elementos desse falso igualitarismo. Em lugar do ceticismo e do conservadorismo diante das instituições, coloca uma sucessão de mudanças institucionais e a prática da experimentação institucional. O ponto é rejeitar a escolha entre mudança institucional por atacado e humanização, através de redistribuição econômica e idealização legal, dos arranjos estabelecidos. O projeto que toma o lugar desta escolha inaceitável e a democratização do mercado, o aprofundamento da democracia e o fortalecimento do indivíduo. A prática que toma seu lugar enfraquece o contraste entre engajamento num mundo e ação para mudar este mundo, a fim de que melhor possamos desafiar e transformar, ao tempo em que nos engajamos.

A meta fundamental que este projeto e esta prática visam é fazer atores sociais maiores - individual e coletivamente - e mais iguais, apenas na medida em que a desigualdade diminui e confina os atores sociais. O objetivo é menos humanizar a sociedade do que divinizar a

---

295 (UNGER, 1999, p. 9).

296 (UNGER, 2008, p.157).

humanidade: revelando, fazendo mais a semelhança divina. Por isso, nota-se que a experiência de dupla frustração da esquerda nos últimos dois séculos – de um lado, a incapacidade de implantação de uma ordem pós-capitalista a partir das regras democráticas e sem recurso à violência e, de outro, as dificuldades para a manutenção da ordem socialista, mesmo quando fundada no autoritarismo político – representa, provavelmente, a circunstância intelectual e política mais desafiadora para qualquer teoria política que se pretenda progressista. "A *intelligentsia* pública do país zomba da política ideológica, dos projetos de reforma institucional em larga escala e da mobilização política popular, considerando-as românticas e impraticáveis".[297]

O experimentalismo institucional proposto por Unger deve ser entendido como uma resposta àquela dupla frustração. Para levar a cabo sua empreitada ele avança na direção da imaginação programática: a formulação de um conjunto sistemático de ideias e de processos que gerem uma dinâmica com potencial para iniciar a ruptura das estruturas institucionais restritivas que organizam a economia e a política na forma como se conhece hoje. Para entender o pensamento ungeriano, é importante lembrar que seu pensamento está tentando se conectar à explicação e à proposta, no qual consequentemente busca encontrar uma grande parte da agenda teórica do século XIX. Essa agenda politicamente integral e moralmente radical foi quase completamente abandonada na segunda metade do século passado e pode ser descrita como quase incompreensível no início deste século.

A agenda restaurada de Unger foi baseada na imaginação e na construção de uma ordem social, sem excluir as separações de classe social previstas no projeto socialista, ou pelo menos criar um mundo social sustentável, desigualdades econômicas em torno de padrões mínimos de sociabilidade, como ilustra, por exemplo, os projetos liberais.

> Para se energizar a política, devem ser adotados arranjos e modelos que mantenham a sociedade em um alto nível de engajamento cívico, favorecendo-se uma solução rápida para impasses que surjam entre ramos do governo, a par de repetidas práticas de reformas estruturais. Por consequência, um programa de transição deve incluir iniciativas desenhadas para levantar o nível de organização e de mobilização políticas.[298]

297 (UNGER, 1999, p. 9. Grifo do autor).

298 (UNGER, 1999, p. 104).

Em segundo lugar, deve-se enfatizar que Unger leva a sério e finalmente compartilha a tese de quase todos os grandes pensadores sociais de Montesquieu em diante, de que as instituições fundamentais do mundo moderno contêm uma ambiguidade constitutiva. De fato, o próprio racionalismo ocidental é imanentemente ambíguo. Se se citarmos um exemplo, podemos muito bem entender que o mercado pode criar riquezas com uma eficiência extraordinária, mas produzir, simultaneamente, desigualdades de vários tipos. Do mesmo modo que o Estado pode agir de diversas formas diferentes, dependendo da correlação de forças políticas que esteja no controle de seus poderes e recursos.

O experimentalismo é assim, entre outras coisas, uma prática coletiva de descoberta e de aprendizagem. No pensamento de Unger essa ideia é, primeiramente, ancorada na visão de que o possível não está pré-determinado e que há uma relação íntima entre o entendimento do real e a imaginação desse possível – o possível que conta é o possível adjacente e, portanto, a escolha das instituições será decisiva para permitir o processo coletivo de descobrir e construir o que é possível. "A política deve ser energizada, para que se radicalize o experimentalismo democrático e para que se diminua a dependência na crença de que mudanças só se implementam em tempos de crise"[299]. Esse é o significado mais profundo da democracia. É esse sentido que ele define a democracia como a organização institucional do experimentalismo coletivo. Mas vale lembrar que existe contendores que freia essa ideia ungeriana. Esse contendor é o *fetichismo institucional*. "Uma das razões pelas quais o enfraquecimento da imaginação institucional importa reside no fato de ele produzir superstições hostis ao avanço do projeto democrático"[300].

> O fetichismo institucional é um tipo de superstição que permeia a cultura contemporânea. Ele penetra cada uma das disciplinas mencionadas anteriormente, e informa a linguagem e os debates da política comum. A ideia de esclarecimento, ora antiquada, seria, hoje, mais bem aplicada a esforços para afastar o fetichismo institucional que vicia doutrinas ortodoxas em cada uma das disciplinas sociais. Afastá-lo seria o trabalho em tempo integral de uma geração de críticos sociais e cientistas sociais.[301]

Entretanto, essa ideia de experimentalismo está ligada a um tema que desempenha um papel importante no pensamento programático de Unger: a relação entre transformação e crise.

---

299 (UNGER, 1999, p. 104).

300 (UNGER, 2004, p. 16).

301 (UNGER, 2004, p. 17).

Todas as instituições atuais, incluindo as formas institucionais predominantes de organização da economia de mercado, democracia política e sociedade civil, estão criando uma situação em que as mudanças continuam a depender da crise. Nas sociedades modernas, guerras e colapso econômico foram a principal causa de grandes mudanças.

Em uma perspectiva holística do pensamento programático de Unger pode ser definido com um esforço de afirmar teoricamente que os nossos maiores interesses – materiais, morais e espirituais – estão envolvidos na tarefa de construir uma sociedade e uma cultura que faça com que a mudança dependa menos da crise e, consequentemente, torne o impulso transformador interno ou endógeno às estruturas da sociedade e da cultura.

Para Unger, os grandes interesses da humanidade, expressos nas grandes doutrinas modernas da emancipação, visam construir um mundo que permita participar sem perder a capacidade de resistência e transcendência: Os interesses materiais da libertação de forças produtivas da sociedade. O interesse moral de enfraquecer ou enfraquecer hierarquias sociais, incluindo principalmente as hierarquias de classe, e o interesse espiritual em construir um mundo fora do qual a participação não esteja sujeita à tarefa.

> É claro, pode ser que não exista nada a que a ideia de uma identidade humana fundamental possa se referir, a não ser a soma incompleta de nossas circunstâncias, crenças e desejos. Se a concepção da natureza humana merece ser levada a sério, ela depende, em parte, de sabermos se tal concepção pode ser desenvolvida para iluminar nossa experiência imediata e sobreviver às surpresas do discernimento científico, da invenção social, do desapontamento ou do êxito pessoais.[302]

Isso leva em conta, desse modo, o desafio é que isso exige a construção de um conjunto de instituições – econômicas, políticas e sociais – e práticas de discurso e de discussão, que pela banalização e pela universalização do experimentalismo, atenuem o vínculo entre transformação e crise. Mas o problema é que ainda não construímos essas instituições.

As instituições políticas e econômicas básicas do mundo moderno foram projetadas para impedir mudanças. Um exemplo concreto são as teorias do presidencialismo americano teorizadas por James Madison. Eles combinam um princípio liberal que representa a fragmentação do poder com um princípio conservador que estabelece um mecanismo de correspondência entre a ambição

302 (UNGER, 1998, p. 11).

transformadora de um projeto político e a gravidade dos obstáculos constitucionais que esse projeto deve superar para ser realizado. “Deveríamos formatar uma política de amplitude social como um foco de disputa e um objetivo de energização.[303]

O que Unger propõe, por exemplo, em seu ideário constitutivo, é justamente manter o princípio liberal da fragmentação do poder, contudo descartando o princípio da desaceleração da política. Por isso, sugere soluções constitucionais concretas que permitiriam que algumas mudanças viessem à tona, trabalhando por exemplo, transformar o regime presidencialista por uma transição parlamentarista, dessa forma acelerando as transformações na política.

Essa ideia pode ser formulada de uma maneira mais abstrata e geral. Dois tipos de atividades podem ser imaginados: as atividades rotineiras que realizamos dentro da estrutura das instituições ideológicas e as premissas que aceitamos como dadas, e as atividades extraordinárias que desafiam e transformam partes dessa estrutura institucional ou doutrinária.

> A função do impulso experimentalista é antecipar o efeito dessa mudança institucional, assim como a capacidade da virtude política para imaginar as instituições que prefiguram a reforma institucional pode economizar virtude.[304]

Experimentalismo significa reduzir a distância entre esses dois tipos de atividades, para que surjam atividades extraordinárias que alterem o contexto à medida que as atividades rotineiras evoluem mais continuamente. Usando o vocabulário teológico do cristianismo que diz respeito a Unger, alguém diria que esse é o modo de estar no mundo sem ser do mundo. Nesse sentido, o experimentalismo não é um programa, embora deva conter um programa. O tema do experimentalismo é sem dúvida uma grande ponte entre o pensamento social e o pensamento filosófico do autor sobre a questão política.

CONCLUSÃO

303 (UNGER, 2005, p. 122).

304 (UNGER, 2018, pág. 137).

A pesquisa desdobrou-se em explicitar e elucidar o conceito de democracia em Habermas, abordando alguns aspectos centrais da proposta habermasiana. Não obstante, trazendo à luz os desafios e limites que integram o modelo de sua teoria. Pode-se identificar que primeiro, a maior preocupação era situar o debate dentro do tema da democracia dentro do escopo teórico de Habermas. Diante disso, foi de fundamental importância traçar um fio condutor que levasse até o problema em questão. Por se tratar de um dos maiores expoentes na democracia deliberativa dos dias atuais e sabendo de sua envergadura, foi necessário examinar seus estudos compreendendo aquilo que é de valor para se chegar em sua teoria, não tendo a pretensão jamais de dar conta de sua totalidade, mas exegeticamente percorrer os meandros até sua foz, a democracia discursiva. Isso significa, de certo modo, abordar o quadro referencial teórico num primeiro momento, sobre o conceito de agir comunicativo, mundo da vida, sistema, sua ética do discurso, um pequeno diagnóstico da colonização do mundo da vida, suas pegadas na teoria crítica, sua autonomia de pensamento desvinculando-se de certo modo da escola de pensamento frankfurtiano.

Com o receio e cuidado de tentar não deixar muitos poros na pesquisa, se fez necessário mostrar nótulas preambulares de noções sobre democracia, seja a democracia enquanto valor, enquanto regime, enquanto método e também procedimento. Para assim, feito antessala, entrar definitivamente no problema, tratando a democracia procedimental como síntese entre o liberalismo e o republicano, investigando o conceito de politica deliberativa e compreendendo o modelo normativo-procedimental habermasiano, assim como o debate entre Rawls e Habermas, no qual ambos apontam seus estudos para uma democracia deliberativa, mas discordando o método que fundamentará uma sociedade no qual faz uso de procedimentos normativos, examinando uma democracia pensada à luz da teoria da justiça.

Dois modelos normativos de democracia dominaram o debate até aqui: o liberal e o republicano. Diante destes, Habermas propõe um modelo alternativo. Este modelo acolhe elementos dos modelos liberal e republicano e os integra de uma maneira nova e distinta num conceito de procedimento ideal para deliberações e tomadas de decisão. O mote básico do modelo de democracia deliberativa é a tomada de decisões públicas com a participação ativa dos cidadãos. Nesses processos de tomada de decisão, os cidadãos participam das negociações como indivíduos iguais e livres. O objetivo é garantir o bem público discutindo os argumentos que os atores sociais (o mesmo que: indivíduos) iguais e livres apresentarão em relação às decisões públicas e esses argumentos em um ambiente de discussão ideal. Consequentemente, a negociação pode ser formulada.

Como o problema desta pesquisa era examinar exegeticamente a democracia deliberativa de Habermas, analisando criticamente seus limites e *gaps,* se pode chegar a três análises críticas. Primeiro, traz uma análise mais conceitual, no qual na concepção de Young, no seio prático se percebe as limitações que a discussão democrática possui, carregada de fortes pesos culturais predominantes que silenciam ou até mesmo desvalorizam determinados grupos e segmentos sociais, quanto também supor que o entendimento dos consensos possuem uma unidade. Isso deixa até o fato do pluralismo, que o próprio Habermas aborda, muito vulnerável. Desse modo, dificilmente na prática uma sociedade vai chegar a um consenso discursivo se nela está inserido as mais diversas formas de manifestações e uma multiplicidade de atores sociais, debilitando assim a democracia deliberativa. É impossível ter as deliberações em poder de igualdade para todos os participantes, porque as diferenças culturais estão postas. Young percebendo as debilidades sociais no seio da democracia habermasiana, propõe uma alternativa a esta: o conceito de democracia comunicativa. Na proposta da autora, a democracia comunicativa seria um ideal mais inclusivo, porque reconhece a pluralidade de perspectivas.

Segundo, pela ótica do autor Byung-Chul Han, se tem uma crítica mais estrutural. Para Han, os estudos de Habermas na concepção de uma democracia deliberativa que se dá na esfera pública, necessita de uma revisão urgente, pois já não responde mais contemporaneamente as questões sociais vigentes. A exemplo disso, pode comparativamente entender que a esfera pública em Habermas se reproduz através do agir comunicativo. E se colocar aquilo que Habermas entende como esfera pública em uma sociedade atual, ela morre, porque a esfera pública nos dias de hoje se reproduz através de um *smartphone,* submetendo os atores sociais a uma passividade e ser caudatários de um recreio perene das redes sociais, ou seja, as ferramentas tecnológicas que tem como finalidade o entretenimento. No momento crítico atual, as novas mídias digitais é a nova esfera pública, submetendo-a a uma mudança radical estruturalmente. Nas sociedades tecnológicas, a esfera público político é massacrada pela *infodemia.* Esta, tem por objetivo uma proliferação de informações fazendo do espaço público não algo mais central, mas pulverizado, consequentemente potencializando não um alto nível do discurso, mas um esvaziando o nível das deliberações.

Por último, as críticas à Habermas se dá mediante um esforço de compreender as deficiências de sua teoria compreendendo o pensamendo teórico-filosófico de Mangabeira Unger. A crítica se dá num nível estrutural-propositivo, isso quer dizer que a democracia deliberativa do talho habermasiano, não é capaz de produzir arranjos institucionais, porque a sua forma não supõe mais que influência em relação ao sistema político, e por consequência disso, tende a ter uma democracia

de energia baixíssima, marcadas pela letargia, corroborando a falta de iniciativas para a substituição de democracias contemporâneas. Habermas através de seu pensamento não deixa explícito mudanças estruturais e institucionais na concepção democrática e Unger vai criticar justamente isso, a falta de alternativas para reimaginar a filosofia política. O problema é que os meios intelectuais com que se pensa hoje as novas alternativas estão bloqueadas pelas práticas de pensamento que caracterizam a filosofia política. Para isso, Unger propõe um experimentalismo institucional que deve ser entendido como uma resposta a frustração determinista caindo em um fetichismo institucional e estrutural. Desse modo, Unger avança não só sua crítica as bases estruturais, mas também avança na direção de uma alternativa, uma imaginação programática formulando um conjunto sistemático de ideias e de processos que gerem uma dinâmica com potencial para iniciar a ruptura das estruturas institucionais restritivas que organizam a política na forma como se conhece hoje. O experimentalismo é assim, entre outras coisas, uma prática coletiva de descoberta e de aprendizagem. No pensamento de Unger essa ideia é, primeiramente, ancorada na visão de que o possível não está pré-determinado e que há uma relação íntima entre o entendimento do real e a imaginação desse possível.

Feito a pesquisa, se imagina que apenas claudicante e sumariamente se buscou trazer respostas para aquilo que foi norteado como problema. Todavia, a esperança é que a pesquisa tenha continuidade, caminhando nessa trilha crítica a democracia deliberativa de Habermas, oferecendo elementos e base para respostas que precisam ser estudadas atualmente.

REFERÊNCIAS (colocar em ordem alfabética**)**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARAÚJO, Rahra Carvalho de. *As potencialidades do conceito de liberdade social de Axel Honneth como fundamentação de um ordenamento justo.* Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2021.

BAXTER, Hugh. *Habermas: the discourse theory of law and democracy.* Stanford: Stanford University Press, 2011.

BENHABIB, Seyla. The utopian dimension in communicative ethics. n°35, *Special Issue on Jürgen Habermas*. New German Critique: Spring-Summer, 1985.

BOBBIO, Norberto. *Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. *O futuro da democracia.* 13ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

BROWNE, C. Pragmatism, deliberative democracy and critical theory. Texto apresentado em *Theory and practice of deliberative democracy workshop*. Canberra (Aus), 7-8 Fev. 2008.

BOHMAN, J.; REHG, W. *Deliberative Democracy*. Essays on Reason and Politics. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. Democracia como procedimento e como regime, In _____. *As Encruzilhadas do Labirinto IV: A Ascensão da Insignificância*. Trad. Regina Vasconcelos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

DAHL, Robert A. *Sobre a democracia.* Brasília: Universidade de Brasília, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Entre naturalismo e religião*: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2007.

_____. *Comentários à ética do discurso*. Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: instituto Piaget, 1999.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Estudos filosóficos. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Teoria Política*. Trad. ALMEIDA, Anderson Fortes; MADEIRA, Acir Pimenta. Cad. Esc. Legisl., Belo Horizonte, p. 105-122, jan./jun. 1995.

_____. *Direito e Democracia.* Entre Facticidade e Validade. (v. I e II) Trad. Flávio Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Teoria do agir comunicativo 1*: racionalidade da ação e racionalidade social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo 2*: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

_____. *Verdade e Justificação*: Ensaios Filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v. 1.

_____. *Entre naturalismo e religião:* estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Direito e democtacia*: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v. 2.

_____. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *O discurso filosófico da modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Três modelos normativos de democracia. *Revista Lua Nova*, n º 36, 1996b, p. 39-53.

_____. *Na esteira da tecnocracia*: pequenos escritos políticos XII. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

HAN, Byung-Chul. *Infocracia*: digitalização e a crise da democracia. Trad. Gabriel S. Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo: Zahar, 2008.

LIMA, F. J. G. de; ASSAI, J. H. S. Modelos normaticos de democracia segundo Habermas: liberal, republicano, deliberativo. SOUZA, Draiton Gonzaga de; BRESOLIN, Keberson. (orgs.). *Filosofia e direito*. Caxias do Sul, RS : Educs, 2018.

LUBENOW, Jorge Adriano. **A categoria esfera pública em Jürgen Habermas.** Campinas: 2007. 257 p. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Acesso em: 15. Jun. 2010. (Hoje dispomos de versão publicada, sob o título A categoria esfera pública em Jürgen Habermas: para uma reconstrução da autocrítica. 2. Ed. Curitiba: CRV, 2015).

LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme:* Grundriss einer allgemeinen theorie. Frankfurt: 1985.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas.* 3 ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática:* el peligro del consenso em la política contemporânea. Barcelona: Gedisa Editorial, 2012.

_____. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista Sociologia Política.* Curitiba, 25, p. 11-23, nov. 2005.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

OLÉA, Frederico. *Verdade em Habermas (1954 - 1973).* Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e racionalidade moderna.* São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Para além da fragmentação:* pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.* 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

OLIVEIRA, J. C. C. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas:* da pragmática ao déficit ontológico e metafísico. Teresina: Editora Fi, 2018.

_____. O direito na democracia deliberativa de Jürgen Habermas. WEBER, Thadeu; COSTA, Jardel de Carvalho (orgs.). *Filosofia e direito:* teorias modernas e contemporâneas. Porto Alegre, RS: Fundação Fênix, 2021.

RAWLS, John. A Teoria da Justiça como Equidade. in ____ *Justiça e Democracia*. Trad. Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 201-241

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Trad. Vilmar Schneider. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas:* os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

RUSH, Fred. *Teoria crítica.* São Paulo: ideias & letras, 2008.

RORTY, Richard. A prioridade da democracia para a filosofia, In _____ *Objetivismo, Relativismo e Verdade: Escritos Filosóficos I.* Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 234-261.

SANDEL, Michael. *O Liberalismo e os limites da justiça.* Trad. Carlos Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, especialmente, 21-32; 219-230 e 243-282.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Reflexões sobre a ética do discurso*. Logeion: filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 5, 2018, Edição Especial, p. 67-83.

SOBOTTKA, Emil A. *A liberdade institucional e suas expressões institucionais*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, nº 80, p. 219-223.

SOUSA, José Crisóstomo. *Filosofia, racionalidade, democracia:* os debates Rorty & Habrmas. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SOUZA, Draiton Gonzaga de; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. *Filsoofia e interdiciplinaridade: Festshrift* em homenagem a Agemir Bavaresco [recurso eletrônico] / Draiton Gonzaga de Souza; Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia.* Rio de Janeiro: Zahar Editores S. A., 1984;

YOUNG, I. M. (2001), "Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa". SOUZA, J. (org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília, UnB.

YOUNG, Iris Marion. Desafios ativistas à democracia deliberativa. *Revista Brasileira de Ciência política*. nº13. Brasilia, Janeiro – abril de 2014, p. 187 – 212.

_____. *Inclusion and Democracy.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

Filosofia e interdisciplinaridade: *Festschrift* em homenagem a Agemir Bavaresco [recurso eletrônico] / Draiton Gonzaga de Souza; Francisco Jozivan Guedes de Lima (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

UNGER, Roberto Mangabeira. *The critical legal studies movement: another time, a greatertask*. Verso, 2015 [1ª versão: 1986].

UNGER, R. M. *O Direito e o Futuro da Democracia*. São Paulo, Boitempo, 2004.

_____. *Democracia Realizada. A Alternativa Progressista.* São Paulo, Boitempo, 1999.

_____. *Política: Os Textos Centrais*. São Paulo, Boitempo, 2001.

_____. *False necessity:* anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *What should legal analysis become?* London: Verso, 1996.

WERLE, D.; MELO, R. (org.). *Democracia Deliberativa*. São Paulo: Singular, 2007.

YOUNG, I. M. (2001), "Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa". SOUZA, J. (org.). Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília, UnB.

_____. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.