

## NOTAS SOBRE DIREITO E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

GEORGES ABBOUD<sup>1</sup>

MATTHÄUS KROSCHINSKY<sup>2</sup>

**SUMÁRIO:** 1. BREVE NOTÍCIA BIOGRÁFICA E A HERANÇA FRANKFURTIANA; 2. A RAZÃO ALÉM DA REIFICAÇÃO: O AGIR COMUNICATIVO; 3. ENTRE AS POLÍTICAS LIBERAL E REPUBLICANA, A POLÍTICA DELIBERATIVA; 4. ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA: O VÍNCULO INTERNO; 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS; 6. BIBLIOGRAFIA.

**RESUMO:** O presente artigo pretende apresentar brevemente o entrelaçamento das esferas jurídica e política no pensamento de Jürgen Habermas, em especial na forma em que aparece nos seus livros de maturidade a respeito desses assuntos, tais como *Facticidade e Validade* (1992) e *A Inclusão do Outro* (1996). Partimos de suas heranças frankfurtianas e da crise pela qual o conceito de “razão” passava nas leituras marxistas da ação instrumental tal como descrita por Max Weber. Passando por uma exposição do “agir comunicativo”, espécie de fuga habermasiana do pessimismo antropológico típico da 1ª Geração da Escola de Frankfurt, para, então, tratar especificamente de alguns temas de direito e política.

**PALAVRAS-CHAVES:** Jürgen Habermas. Ação instrumental. Agir comunicativo. Teoria política. Democracia deliberativa

---

<sup>1</sup> Livre Docente, Doutor e Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Professor de Processo Civil da PUC-SP e do programa de mestrado e doutorado em direito constitucional do Instituto Brasiliense de Direito Público – IDP-DF. Advogado e Consultor Jurídico. E-mail: georges05abboud@me.com.

<sup>2</sup> Mestrando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Advogado. E-mail: [mkroschinsky@outlook.com.br](mailto:mkroschinsky@outlook.com.br).

# NOTES ON LAW AND POLITICS IN THE THOUGHT OF JÜRGEN HABERMAS

**ABSTRACT:** This article aims to briefly present the intertwining of the legal and political spheres in the thought of Jürgen Habermas, especially as it appears in his mature books on these subjects, such as *Between Facts and Norms* (1992) and *The Inclusion of the Other* (1996). We shall start from his “frankfurtian” heritages and the crisis that the concept of “reason” was undergoing in marxist readings of instrumental action as described by Max Weber, to a brief exhibition of “communicative action”, a kind of Habermasian escape from the anthropological pessimism typical of the 1st Generation of the Frankfurt School, to, then, deal specifically with some themes in law and politics.

**KEY WORDS:** Jürgen Habermas. Instrumental action. Communicative action. Political theory. Deliberative democracy.

## 1 BREVE NOTÍCIA BIOGRÁFICA E A HERANÇA FRANKFURTIANA

No esboço biográfico que fez de Santo Tomás de Aquino, G.K. Chesterton anunciou já no primeiro parágrafo que seu objetivo é estimular aqueles que sequer ouviram falar no Doutor Angélico a ler mais sobre ele em melhores obras.

Ousamos dizer que nosso objetivo com o presente texto é similar; queremos tão somente apresentar em linhas muito gerais o pensamento habermasiano maduro quanto a alguns temas de direito e política. Tarefa árdua, sem dúvidas, que se iniciará com um bosquejo biográfico que, esperamos, ajude na compreensão de certas heranças teóricas de nosso autor.

Enquadrar um pensador como Jürgen Habermas numa escola filosófica específica é uma tarefa muito difícil. Seu tradicional enquadramento como um dos mais ilustres representantes da 2ª geração da Escola de Frankfurt não pode ignorar, por exemplo, a importância que o pensamento heideggeriano exerceu

no jovem Habermas, tampouco ofuscar suas divergências à Teoria Crítica tradicional.

Habermas é uma daquelas raras figuras que se move com igual brilhantismo na filosofia e sociologia, mas reduzi-lo a essas duas disciplinas seria um equívoco. Na linha da Teoria Crítica que herdou – como dito, não sem muitas divergências - de seus mestres de *Institut für Sozialforschung*, o pensamento habermasiano se estruturou em diálogo constante com escolas de pensamento da psicologia, antropologia, ciência política, educação, linguística, entre outras.

Ao longo das décadas de intensa pesquisa acadêmica e produção bibliográfica – atividades às quais continua a se dedicar – Habermas dialogou com alguns dos principais intelectuais dos séculos XX e XXI – tais como Niklas Luhmann, Karl-Otto Apel, Hans-Georg Gadamer, Ronald Dworkin, John Rawls, Jacques Derrida, Michel Foucault e Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI) - e enfrentou uma gama enorme de questões teóricas intrincadas.

Aliás, essa é uma constante do nosso autor: seu pensamento presta contas à grande tradição hegeliana na medida em que sempre expressou uma filosofia *do seu tempo*, construída *a partir de e em diálogo com os mesmos intelectuais com os quais esteve envolvido em querelas acadêmicas.*<sup>3</sup>

Jürgen Habermas nasceu em 18 de junho de 1929 em Düsseldorf, Alemanha, às vésperas do ocaso da República de Weimar e da ascensão do nazi-fascismo; essas circunstâncias não são em nada irrelevantes para o brevíssimo esboço que faremos de sua biografia.<sup>4</sup>

Grande parte de sua vida e obra foram justamente dedicados a denunciar os horrores do nazismo e a falta de autocrítica dos alemães com relação ao período; exemplo cabal da precocidade dessa missão é o artigo que escreveu em 1953, quando contava apenas 24 anos, ao *Frankfurter Allgemeine Zeitung*

---

<sup>3</sup> PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. “Jürgen Habermas e a herança da Teoria Crítica”, in: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs). *Pensamento Alemão no século XX*, 1. Ed., São Paulo: UNESP, 2021, pp. 223-242 (pp. 224-226).

<sup>4</sup> Cf. PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. “Jürgen Habermas e a herança da Teoria Crítica”, cit., pp. 224-232; MERQUIOR, J.G. *O Marxismo Ocidental*, 1. Ed., trad. Raul de Sá Barbosa, São Paulo: É Realizações, 2018, pp. 202-228.

intitulado *Mit Heidegger gegen Heidegger denken* (Pensando com Heidegger contra Heidegger), no qual criticava a falta de autocrítica do autor de *Ser e Tempo* ao reeditar sua *Introdução à Metafísica*, curso que Heidegger houvera ministrado em 1935.<sup>5</sup>

Além disso, o Habermas *intelectual* foi gestado num ambiente marcado pela interdisciplinaridade no campo das ciências sociais, e é o próprio autor quem nos dá um panorama disso: diferentemente do que ocorreu nos EUA e na França, a sociologia só se institucionalizou como disciplina acadêmica na Alemanha durante o período de Weimar.<sup>6</sup>

Até então, nomes como Karl Marx aguçaram o discurso social fora da academia, em especial nos então incipientes movimentos socialistas e operários, mas foi a geração dos “pais fundadores” – Max Weber, Georg Simmel e Ferdinand Tönnies – a responsável por iniciar a academização da sociologia na Alemanha.

Para se ter uma ideia, até o fim da Primeira Guerra Mundial não existiam cátedras de sociologia que não fossem vinculadas a outras disciplinas, de sorte que a sociologia se institucionalizou a partir de um círculo de intelectuais que, muito embora compartilhassem a perspectiva sociológica, eram formalmente vinculados a outras faculdades, tais como Economia (M. Weber) e Filosofia (F. Tönnies e G. Simmel).

A segunda metade do período de Weimar conheceu aqueles que seriam alguns dos interlocutores diretos de Habermas, como Max Horkheimer, uma geração que não só fincou a sociologia como disciplina acadêmica independente, como também desvinculou de vez sua abordagem científica da *práxis* política cotidiana.

---

<sup>5</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen. *A Revolução Recuperadora: Pequenos escritos políticos VII*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNESP, trad. Rúrion Melo, 2021, pp. 49-51; PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. “Jürgen Habermas e a herança da Teoria Crítica”, cit., p. 225.

<sup>6</sup> Sobre o ponto específico da institucionalização da sociologia na Alemanha, HABERMAS, Jürgen. „Soziologie in der Weimarer Republik”, in: *Texte und Kontexte*, 1. Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, pp. 184-205. A respeito do percurso intelectual de Habermas, ver também HABERMAS, Jürgen. “Uma entrevista para a New Left Review”, in: *A Nova Obscuridade: Pequenos escritos políticos V*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNESP, trad. Luiz Repa, 2015, pp. 303-307.

Assim, Habermas formou-se intelectualmente num ambiente em que a sociologia precisou se manter interdisciplinar até poder se institucionalizar, e a Teoria Crítica refletiu essa interdisciplinaridade na abordagem teoricamente abrangente e não revolucionária que fez do pensamento marxiano.

Quando se reconhece em Habermas um herdeiro da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt tem-se a ideia de que existia, à época de Adorno e Horkheimer, um corpo consistente de doutrina que foi simplesmente passado adiante. Ocorre que as coisas não se passaram dessa forma.

Aquilo que passou a ser conhecido como a era “clássica” da Teoria Crítica é uma análise retrospectiva que data do final dos anos 1960 e só a partir disso é que foi possível uma apreciação mais avaliativa daquele pensamento. Nas palavras de Habermas:

“Para mim as coisas não se passavam assim na época. Para mim, não havia nenhuma Teoria Crítica, nenhuma doutrina coesa de alguma maneira. Adorno escrevia ensaios de crítica cultural e de resto fazia seminários sobre Hegel. Ele atualizava um certo pano de fundo marxista, e era isso.

Só as pessoas jovens e inteligentes no final dos anos 1960 redescobriram a primeira Teoria Crítica, elas me fizeram tomar consciência com mais clareza de que a teoria social precisava ter um caráter sistemático antigamente.”<sup>7</sup>

De qualquer forma, essa abordagem teórica conhecida como Teoria Crítica “tradicional” - que busca refletir o contexto social d’onde surgiu e modificá-lo<sup>8</sup> – não só permaneceu no pensamento habermasiano, como foi por ele, de certa forma, revitalizado. Ao longo de sua extensa produção acadêmica – e esperamos que isso fique mais evidente nas linhas abaixo -, Habermas nunca

---

<sup>7</sup> HABERMAS, Jürgen. “Dialética da racionalização”, in: *A Nova Obscuridade: Pequenos escritos políticos V*, cit., pp. 246-247.

<sup>8</sup> Para o melhor panorama acerca da Teoria Crítica tradicional, cf. HORKHEIMER, Max. „Traditionelle und kritische Theorie“, in: *Kritische Theorie: Eine Dokumentation*, 1. Ed., Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, Band II, 1968, pp. 137-192.

abandonou essa “herança frankfurtiana” que deposita uma crença emancipatória na teoria.

Gostaríamos de apontar, ainda, outro aspecto biográfico.

Desde cedo, Habermas apresentou problemas de comunicação decorrentes de uma fenda palatar que deu azo a uma série de cirurgias. O professor reconhece a relevância dessa circunstância para a formação de sua compreensão acerca da importância da comunicação na vida social, bem como sobre o quão dependentes somos uns dos outros enquanto sujeitos sociais; afinal, a percepção de *si* como indivíduo ocorre através do contato com o outro, que nos enxerga como um ser individual.<sup>9</sup>

Essa é uma consideração essencial não só do ponto de vista biográfico; a *ética do discurso* habermasiana preocupa-se tanto com o *indivíduo* quanto com a relação destes em comunidade, cujo reconhecimento recíproco e necessidade de cuidado mútuo são essenciais à afirmação do *eu* do individual e à geração de integração social na comunidade:

“Quanto mais as estruturas de um mundo da vida se diferenciam, mais claramente se vê como a crescente auto-determinação do indivíduo individuado está entrosada com a crescente integração em dependências sociais multiplicadas.”<sup>10</sup>

Trataremos melhor desse ponto nas linhas que seguem, nas quais abordaremos, ainda que de forma bastante breve, as linhas gerais da *ação comunicativa* – da qual o “discurso” é a forma reflexiva - enquanto redenção da razão proposta por Habermas.

---

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen. „Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven“, in: *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, 1. Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009, pp. 15-27.

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen. “Será que as objeções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?”. In: *Obras Escolhidas de Jürgen Habermas. Ética do Discurso*, v. III, 1. Ed., trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Edições 70, 2014, parte I, n. 2, p. 111.

A esse respeito, é bom anotar desde logo que o intuito do presente texto não é introduzir de forma minuciosa o “agir comunicativo” habermasiano, mas tão somente apresentá-lo de forma suficiente para o enfrentamento dos assuntos centrais deste texto.

Alertamos, portanto, que certas distinções e minudencias teóricas foram conscientemente deixadas de lado, sob pena de nos desviarmos do caminho por nos proposto.

Prosseguindo, nos itens 3 e 4 trataremos de algumas questões propriamente jurídicas e políticas de seu pensamento, em especial os temas da democracia e do Estado de Direito, ambos motivos bastante caros a um pensador alemão cujo trabalho intelectual aflorou na segunda metade do século XX e buscou, de certa forma, redimi-lo.

## **2 A RAZÃO ALÉM DA REIFICAÇÃO: O AGIR COMUNICATIVO**

Pode-se dizer que a ideia de *razão* estava desacreditada no círculo intelectual em que Habermas se formou. O ponto de partida do nosso trajeto é a tese da ação *racional* de Max Weber<sup>11</sup> que, muito sinteticamente, pode ser compreendida como a modalidade em que “os móveis e os alvos da ação se articulam com nitidez mediante um contínuo bem ordenado de atos, que asseguram o máximo de eficácia no agenciamento de meios e fins.”<sup>12</sup>

Esse modo de ação chamado “instrumental”, ao se dispersar pelas diversas esferas da vida social, caracteriza o centro dos processos de desenvolvimento das sociedades ocidentais modernas e de consolidação do

---

<sup>11</sup> Cf. por todos WEBER, Max. *Economia y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, 2. Ed. Trad. Jose Medina Echavarría et al. México: FCE, 1964.

<sup>12</sup> COHN, Gabriel. “Max Weber: muito além do Estado nacional”, in: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs). *Pensamento Alemão no século XX*, cit., pp. 25-37 (p. 29). Cf. ABOUD, Georges; CARNIO, Henrique Garbellini; OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. *Introdução ao Direito: Teoria, Filosofia e Sociologia do Direito*, 5. Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2020, n. 3.3.4, pp. 165 e ss.

sistema econômico capitalista.<sup>13</sup> É digno de nota que o diagnóstico weberiano desempenhou com perfeição aquele papel de fornecer à modernidade uma autocompreensão secularizada, tal como descreveu Habermas em seu panorama da sociologia no período de Weimar que retomamos no item anterior.

M. Weber, afastando-se da tradição então dominante na incipiente sociologia de sua época, entendia que apenas o *indivíduo* era capaz de ação; o coletivo, portanto, precisava ser visto através de lentes microscópicas até que esse agente individual fosse encontrado no corpo social.<sup>14</sup>

Importantes teóricos do marxismo ocidental que influenciaram muito o pensamento habermasiano, a um só tempo, propuseram leituras marxistas da tese weberiana da *ação racional* e devolveram à tradição marxiana uma dimensão teórica perdida. E isso não foi surpresa alguma; o marxismo pós-Marx - em parte frustrado pela revolução proletária que nunca veio - sabia que o movimento houvera pensado a sociedade em termos excessivamente práticos e que um retorno à teoria era necessário.

É essa a chave de leitura d'*O Marxismo Ocidental* de J.G. Merquior, em cujo prefácio lê-se:

“Na sua citadíssima undécima tese sobre Feuerbach, Marx concitou a filosofia a mudar o mundo em vez de limitar-se a interpretá-lo. O problema do marxismo pós-Marx é que, historicamente, ele seguiu à risca a prescrição: sem dúvida nenhuma, alterou a face do mundo moderno - mas não se pode dizer que o tenha interpretado de maneira intelectualmente satisfatória. Quando o marxismo ocidental, nascido, na década de 1920, do espírito revolucionário, ganhou impulso, nos trinta anos que se seguiram à Segunda Grande Guerra, passou a

---

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*, 1ª Ed., trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000, pp. 3-33; COHN, Gabriel. “Max Weber: muito além do Estado nacional”, *passim*.

<sup>14</sup> Nas palavras de G. Cohn: “De fato, desde o começo sua preocupação foi com o combate à ideia de que se pudessem atribuir motivos, metas e desempenho de ações a entes coletivos sem considerar que eles são redutíveis a seus componentes individuais, os únicos capazes de ação.” (“Max Weber: muito além do Estado nacional”, cit., p. 29).

proclamar a necessidade premente de repensar tanto a teoria marxista quanto a sua relação com a práxis social.”<sup>15</sup>

Para que não se cogite de má vontade de Merquior, que à época do *Marxismo* já havia assumido de vez sua veia liberal, basta ver que Slavoj Žižek, desde seu hegeliano-lacanismo, compartilha da mesma ideia central de que o marxismo precisa novamente voltar-se às questões teóricas.

Nesse quadro de ideias, György Lukács é o autor de uma das mais influentes leituras marxistas da ação racional weberiana, influente não só no pensamento do jovem Jürgen Habermas como na própria fundação da tradição do marxismo ocidental.

Em seu desenvolvimento do conceito de “reificação” – reservado até então por K. Marx ao “fetichismo da mercadoria” - o teórico húngaro sustenta que o estabelecimento das sociedades capitalistas tornou a troca de mercadorias a forma dominante de ação intersubjetiva, de modo que os sujeitos da relação não podem “deixar de perceber os elementos de uma dada situação unicamente do ponto de vista do benefício que poderiam obter em prol de seu próprio cálculo igualitário egocêntrico”.<sup>16</sup>

Dito de outro modo – e com fundamento no alentado estudo de Axel Honneth – pode-se dizer que a “reificação” torna-se uma espécie de “segunda natureza” dos seres humanos, de sorte que os fenômenos “em seu mundo circundante ou em relação à sua própria pessoa” passam a ser percebidos como “grandezas economicamente utilizáveis”.<sup>17</sup>

Uma passagem do próprio Lukács será suficiente para ilustrar a fenomenologia que desenvolve a partir de referências a M. Weber:

---

<sup>15</sup> MERQUIOR, J.G. *O Marxismo Ocidental*, cit., p. 11.

<sup>16</sup> HONNETH, Axel. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*, 1ª Ed., trad. Rúrion Melo, São Paulo: Editora UNESP, 2018, p. 32.

<sup>17</sup> HONNETH, Axel. *Reificação*, cit., p. 34.

“Sua base [da “estrutura de mercado”] é que uma relação entre as pessoas assume o caráter de uma coisa e, assim, adquire uma 'objetividade fantasma', uma autonomia que parece tão estritamente racional e abrangente que esconde todos os traços de sua natureza fundamental: a relação entre as pessoas.”<sup>18</sup>

Noutro diapasão, os principais teóricos da Escola de Frankfurt eram também críticos dos efeitos que a ação racional weberiana gerou quando difundida nas práticas sociais em geral. Na abordagem de Max Horkheimer, por exemplo, a razão instrumental é uma espécie de razão “pós-crise” em que essa se torna cada vez mais subjetivizada e formalizada – ou seja, é encarada como um juízo de mera adequação entre “meios e fins” –, em detrimento da utilização do pensamento que determinasse a desejabilidade dos objetivos em si.<sup>19</sup>

O mote de *Eclipse da Razão* – escrito em 1946 – não é outro que não analisar as consequências e implicações filosóficas de uma razão tornada meio instrumental de coordenação e dominação da natureza ao invés de determinação dos “fins últimos da vida”.

A análise desse desconcerto da razão é claramente vista também - ainda que com ênfases diversas - em obras como a *Dialética do Esclarecimento*, escrito em coautoria com Theodor W. Adorno, na qual os frankfurtianos expõem sua perplexidade com um mundo tornado excessivamente técnico e burocratizado, a vitrine de uma espécie de *cultura industrial*.

---

<sup>18</sup> No original: “The essence of commodity-structure has often been pointed out. Its basis is that a relation between people takes on the character of a thing and thus acquires a 'phantom objectivity', an autonomy that seems so strictly rational and all-embracing as to conceal every trace of its fundamental nature : the relation between people.” LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. Rodney Livingstone, Cambridge: The MIT Press, 1972, p. 83. Tradução livre. Cf. HONNETH, Axel. *Reificação*, cit., p. 34.

<sup>19</sup> Ver HORKHEIMER, Max. *Eclipse of reason*, Londres; Nova Iorque: The Continuum Publishing Company, 2004, pp. 3-40. Destacamos, em especial: “The formalization of reason has far-reaching theoretical and practical implications. If the subjectivist view holds true, thinking cannot be of any help in determining the desirability of any goal in itself. The acceptability of ideals, the criteria for our actions and beliefs, the leading principles of ethics and politics, all our ultimate decisions are made to depend upon factors other than reason. They are supposed to be matters of choice and predilection, and it has become meaningless to speak of truth in making practical, moral, or esthetic decisions.” (p. 6)

Na leitura um tanto pessimista de Adorno e Horkheimer a razão humana teria atrofiado em simples cálculo de eficiência, dando causa aos horrores do século XX e afastando o homem de uma verdadeira análise de si.

Recorremos novamente aos próprios autores para que nos esclareçam com suas próprias palavras:

“O pensamento perde o folego e limita-se à apreensão do factual isolado. Rejeitam-se as relações conceituais porque são um esforço incomodo e inútil. O aspecto evolutivo do pensamento, e tudo o que é genético e intensivo nele, é esquecido e nivelado ao imediatamente presente, ao extensivo. A organização atual da vida não deixa espaço ao ego para tirar consequências espirituais. O pensamento reduzido ao saber é neutralizado e mobilizado para a simples qualificação nos mercados de trabalho específicos e para aumentar o valor mercantil da personalidade. Assim naufraga essa autorreflexão do espírito que se opõe à paranoia.”<sup>20</sup>

É difícil afastar essa crítica da razão burocrática da querela em que Adorno e o próprio Habermas estiveram envolvidos contra o positivismo na década de 60; essa afirmação parece encontrar eco, aliás, na análise que Habermas faz da *Dialética* quando afirma que “Adorno e Horkheimer estão convencidos de que a *ciência moderna* voltou a si mesma no positivismo logico e renunciou à pretensão empática de conhecimento teórico em favor da utilidade técnica (...)”<sup>21</sup>

Em verdade, o Autor afirma que figuras como as do Estado constitucional, de formação da identidade (lembramos aqui da dimensão social da *ética do discurso*) e da formação democrática da vontade – que assume forma própria no pensamento habermasiano, como veremos a seguir – são personificações de uma “dinâmica teórica específica” que impele as ciências para além da produção de saberes tecnicamente uteis, o que tornaria o diagnóstico da *Dialética* um tanto

---

<sup>20</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética da Secularização: Fragmentos Filosóficos*, 1. Ed., trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985, pp. 162-163.

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., pp. 159 e ss.

parcial e incompleto, já que desconsidera tais conteúdos racionais da modernidade.<sup>22</sup>

É nesse contexto intelectual que Jürgen Habermas - em especial a partir de obras como *Técnica e Ciência como "Ideologia"* e *Conhecimento e Interesse*, ambas publicadas em 1968 - surge como alguém disposto a conduzir a Teoria Crítica para além de seu pessimismo antropológico. Munido de um vasto conhecimento das obras de autores como Schelling, Kant, Hegel, Weber e Marx e guiado por um espírito iluminista, Habermas procurou resgatar a razão.

Sua *Teoria do Agir Comunicativo* - influenciada que foi pelo trabalho de John Searle, cuja teoria dos "atos de fala" (*speech acts*), por sua vez influenciada pelo trabalho de John L. Austin —, como bem lembra J.G. Merquior, "estabeleceu a noção de que falar é um modo de agir"<sup>23</sup> Na acepção habermasiana

Conforme ensina Luiz Repa, a *ação comunicativa* é:

"(...) um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos planos de ação dos agentes sociais envolvido é dado na forma de um acordo racional, do entendimento recíproco entre as partes, alcançado através da linguagem. O processo comunicativo se refere a determinado uso da linguagem, orientado para a obtenção de um acordo, de modo tal que os falantes têm de restringir seus planos de ação individuais às condições necessárias para o entendimento mútuo."<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Idem, pp. 162-163. Cf. também, a respeito dos *déficits* da Teoria Crítica "tradicional": "O que para mim, retrospectivamente, aparece como debilidades da Teoria Crítica pode ser colocado sob as rubricas "fundamentos normativos", "conceito de verdade e relação com as ciências" e "subestimação das tradições ligadas ao Estado democrático de direito". HABERMAS, Jürgen. "Dialética da racionalização", cit., p. 247.

<sup>23</sup> MERQUIOR, J.G. *O Marxismo Ocidental*, cit., p. 216. Sobre o assunto, elucidativa também é a seguinte passagem: "Cada vez que executamos um ato de fala orientado para a compreensão, em oposição aos que servem a um alvo egoísta, jogamos com postulados de validade, fundados em razões, de modo que quem fala pode, em princípio, "motivar racionalmente" os ouvintes a aceitar esses postulados – estes são, por sua natureza, "resgatáveis" por meio da argumentação. Assim, Habermas procura chamar atenção não só para as intenções de quem fala, mas também para o contexto das expectativas que ele partilha com seus ouvintes – a estrutura comunicativa, implícita ou explicitamente dialógica, de atos de fala que visam a uma compreensão dos postulados de validade." (pp. 216-217). Cf. ABBOUD, Georges; KROSCHINSKY, Matthäus. Depois da razão. In: *Estado da Arte*, 5.10.2021, Disponível em: [https://estadodaarte.estadao.com.br/depois-razao-abboud-kroschinsky/#\\_ftn18](https://estadodaarte.estadao.com.br/depois-razao-abboud-kroschinsky/#_ftn18); KRÜGER, Hans-Peter. "Communicative Action", in: *The Cambridge Habermas lexicon*, ed. Amy Allen e Eduardo Mendieta, 1. Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2019, n. 11, pp. 40 e ss.

<sup>24</sup> REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação: Método e Política em Jürgen Habermas*, 1. Ed., São Paulo: UNESP, 2021, p. 170.

Essa abordagem teórica busca investigar “as estruturas da intersubjetividade produzida linguisticamente” desde uma pragmática universal aplicável a quaisquer formas de comunicação, e permitir que os agentes alcancem: “(1) entendimento mútuo, (2) saber compartilhado, (3) confiança recíproca e (4) consenso recíproco”.<sup>25</sup>

Segundo Habermas, os indivíduos estão inseridos e compartilham um *mundo da vida* (*Lebenswelt*), um plexo de crenças, valores e tradições que se reproduz mediante *ação comunicativa*,<sup>26</sup> de modo a permitir que os sujeitos – empáticos na assunção dos pontos de vista alheios – possam alcançar entendimentos entre si. Noutra senda encontra-se o *sistema*, limitado à economia e ao poder administrativo, nas quais predomina a *ação instrumental*.<sup>27</sup>

Aliás, na visão de nosso autor a evolução social é precisamente um “processo de diferenciação de segunda ordem” entre mundo da vida e sistema.<sup>28</sup> A perturbação ou invasão da *Lebenswelt* pelo *sistema* caracteriza, em linhas muito grossas, aquilo que Habermas chama de “colonização” do mundo da vida.<sup>29</sup>

Habermas parte da ideia de que todo participante engajado numa ação que vise ao “entendimento subjetivo sobre algo no mundo tem de levantar em cada ato de fala pelo menos quatro pretensões de validade e supor que cada uma delas possa ser resgatada.” São essas quatro pretensões universais que,

---

<sup>25</sup> PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. “Jürgen Habermas e a herança da Teoria Crítica”, cit., p. 227-228.

<sup>26</sup> NEVES, Marcelo. *Entre Temis e Leviatã: Uma relação difícil*, 3. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 68. Marcelo Neves conceitua “mundo da vida” como a “moldura simbólica de referência da ação comunicativa” (p. 69).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>28</sup> “Eu entendo a evolução social como um processo de diferenciação de segunda ordem, porque o mundo da vida e o sistema se diferenciam não somente à proporção que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, mas também à medida que um se diferencia do outro.” HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Sobre a crítica da razão funcionalista*, v. II, 1. Ed, trad. Flavio Beno Siebeneichler, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 277.

<sup>29</sup> MERQUIOR, J.G. *O Marxismo Ocidental*, cit., p. 218-223; NEVES, Marcelo. *Entre Temis e Leviatã*, cit., pp. 74-78.

geralmente reconhecida na comunicação cotidiana, tornam possíveis os entendimentos entre os sujeitos:<sup>30</sup>

“Assim, para que estes possam se desenvolver de maneira não perturbada, é preciso, em termos ideais, que os participantes da interação reivindicuem e aceitem mutuamente, para seus atos de fala, a inteligibilidade das orações que os constitui, a verdade do seu conteúdo proposicional, a correção normativa do proferimento em relação a um contexto de normas compartilhado e, enfim, a veracidade com que cada um expressa suas intenções. Essas três últimas pretensões - de verdade, correção e veracidade - referem-se, de maneira constitutiva, a três conceitos formais de mundo, respectivamente: ao mundo objetivo enquanto totalidade dos fatos, dos estados de coisas existentes, ao mundo social enquanto totalidade das relações interpessoais de um grupo social, reguladas de maneira supostamente legítima, e ao mundo subjetivo de cada um enquanto totalidade das vivências a que cada um tem acesso privilegiado.”<sup>31</sup>

Na teoria habermasiana, o “discurso” é a forma reflexiva da ação comunicativa. Trata-se de um termo técnico uma forma de “discussão argumentativa destinada a resgatar pretensões de validade específicas”,<sup>32</sup> que, como visto anteriormente, são essenciais ao entendimento intersubjetivo.

Numa apertada síntese, podemos dizer que Habermas desconfia da possibilidade de se construir genericamente uma teoria apta a orientar moral, pragmática e eticamente os indivíduos, mormente diante da desintegração, nas complexas sociedades modernas, das visões metafísicas, religiosas e cosmológicas que outrora serviram de referência ao agir social.

O que o filósofo alemão pretende, portanto, não é *prescrever* regras de conduta para as pessoas, mas, antes, encontrar condições universalizáveis para que os próprios indivíduos possam, comunicativamente, entender-se quanto às regras a serem impostas e observadas.

---

<sup>30</sup> REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação*, cit., p. 171.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação*, cit., p. 170, 172.

Desse ponto de vista, a ética comunicativa habermasiana é uma reconstrução da ética kantiana que transfere o marco de referência da consciência moral solitária a uma comunidade de sujeitos em diálogo.<sup>33</sup> Aqui fica mais evidente a dupla preocupação que a ética do discurso habermasiana se impõe e de que tratamos acima; ela busca estreitar os laços sociais e de cuidado mútuo dos sujeitos em comunidade e, simultaneamente, fortalecer a percepção individual de cada sujeito.

Em *Facticidade e Validade*, Habermas formula o conhecido *princípio do discurso* [D] como forma de explicação das exigências de uma fundamentação “pós-tradicional” das normas morais e jurídicas que, conforme veremos mais adiante, diferenciaram-se simultaneamente de um conjunto tradicional de eticidade. Diz o princípio [D] que “(s)ão válidas as normas de ação com as quais todos os possíveis concernidos poderiam concordar como participantes de discursos racionais.”<sup>34</sup>

Como se vê, o princípio do discurso não especifica a natureza da norma em questão, sendo aplicável, portanto, a normas gerais de ação, tampouco qual o conjunto de possíveis interessados. Essa abstração decorre da afirmação de neutralidade normativa de que [D] dispõe frente ao direito e à moral. Isso quer dizer que o princípio do discurso não é, *per se*, uma norma moral nem jurídica.

Já em *A Inclusão do Outro*, Habermas nos apresenta o chamado *princípio da universalização* [U] que operacionaliza [D] para a resolução argumentativa de conflitos acerca de normas morais. Diz [U] que: “uma norma só é válida quando as consequências e os efeitos colaterais previsíveis, produzidos pela observância universal da norma, sobre a constelação de interesses e orientações por valores *de cada um* puderem ser aceitos *em comum* e sem coerção *por todos* os concernidos.”<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> MCCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, 1ª Ed., Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Editorial Tecnos, 1987, p. 376.

<sup>34</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*, 1. Ed., trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva, São Paulo: Editora UNESP, 2020, p. 155.

<sup>35</sup> HABERMAS, Jürgen. “Uma consideração genealógica sobre o teor cognitivo da moral”, in: *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, 1. Ed., trad. Denilson Luís Werle, São Paulo: Editora UNESP, 2018, pp. 92-103. Aqui, p. 98.

Uma vez que [D] é normativamente neutro perante o direito e a moral, ele converte-se no princípio da universalização [U] para legitimar normas morais e no princípio da democracia, quando o conflito argumentativo girar em torno de normas jurídicas.<sup>36</sup>

A apreensão dessa neutralidade é fundamental para as discussões que apresentaremos a seguir. Conforme veremos no item 4, Habermas propõe uma relação *complementar* entre direito e moral. Se [D] fosse *a priori* um princípio moral essa relação não poderia existir, já que o direito estaria subordinado a moral, numa ordem hierárquica que, segundo Habermas, pertence ao mundo do direito pré-moderno.

É a partir dessa compreensão de agir comunicativo que Habermas enfrenta os grandes problemas da teoria social e delimita sua própria concepção de política e democracia: a deliberativa.

### **3 ENTRE AS POLÍTICAS LIBERAL E REPUBLICANA, A POLÍTICA DELIBERATIVA**

Nos estudos de teoria política de sua maturidade, Habermas desenvolve sua concepção de *política deliberativa* a partir de duas outras concepções identificadas como *liberal* e *republicana*.

A chave para a compreensão de ambas as concepções paradigmáticas é o par conceitual *estado/sociedade*, do qual nenhuma das duas prescinde, mas, antes, dão a cada um dos polos diferentes relevos.

A concepção republicana de democracia coloca ênfase no elemento *sociedade*, vista aqui como uma espécie de *macroântropo* em que a política é tida como elemento *constitutivo*; nessa ordem de ideias, a democracia

---

<sup>36</sup> REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação*, cit., p. 165.

corresponde à formação política dos cidadãos que em seu conjunto formam uma comunidade política.

Nos dizeres de Habermas:

“A sociedade é originalmente uma sociedade política – *societas civilis*; pois na prática de autodeterminação política, a coletividade como que se torna consciente de si, influenciando sobre si mesma mediante a vontade coletiva dos cidadãos. Assim, a democracia equivale à auto-organização política da sociedade em seu conjunto.”

Na *práxis* republicana, a formação da vontade política dos cidadãos é a própria fundação da sociedade como um conjunto político que “a cada eleição” deve “manter viva a memória desse ato de fundação.” Essa preocupação com a tradição e constante reavivamento do ato de fundação desse coletivo político justifica a posição republicana de pretender revitalizar a esfera pública política mediante uma “cidadania regenerada” contra partidos políticos meramente burocratizados.<sup>37</sup>

Afinal, se o que efetivamente constitui a sociedade é a formação política de seus componentes, a esfera pública não pode ser colonizada pela mera burocracia e precisa ser resgatada para que possa continuar a desempenhar sua função de constante (re)constituição do macroâmbito político.

A essa concepção republicana de democracia corresponde uma certa ideia de *cidadania* que é definida a partir da garantia de participação política dos cidadãos. A ênfase aqui está nos chamados direitos *positivos*, que não são aqueles limitados à proteção da liberdade, mas “(s)im a participação em uma prática comum em cujo exercício os cidadãos podem se converter naquilo que querem ser: em sujeitos políticos responsáveis de uma comunidade de livres e iguais.”<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., pp. 380-383; HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”, in: *A Inclusão do Outro*, cit., pp. 398-402.

<sup>38</sup> HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*, cit., p. 401.

Noutro giro, a concepção liberal de democracia desloca o pêndulo para o polo do Estado. Aqui a política não mais ostenta aquele caráter republicano de formação de uma comunidade política pensada como um *todo social* que se cria e reproduz politicamente; a visão liberal concede à política o espaço de *médium* entre Estado e sociedade.

Nas palavras de Habermas, na concepção liberal “a política (no sentido da formação política da vontade dos cidadãos) tem a função de agregar e impor os interesses sociais privados ao aparato do Estado especializado no uso administrativo do poder político para fins coletivos.”<sup>39</sup>

A finalidade da política democrática é pensada como a delimitação da atuação do Estado frente a uma sociedade econômica em que as pessoas privadas devem ter suas expectativas de felicidades supridas.<sup>40</sup>

Vista dessa perspectiva, a cidadania é caracterizada por direitos *negativos*, ou seja, aqueles atribuídos ao indivíduo face ao Estado e aos demais indivíduos contra coações externas. Dito de outra forma, a lei delimita o espaço dentro do qual os particulares podem, livre da ingerência estatal e de seus pares, buscar seus próprios interesses.

De um lado, a via liberal constrói sua concepção de direito a partir dos direitos *subjetivos* titularizados pelo indivíduo, ao passo que na visão republicana, constrói-se a noção a partir do direito *objetivo*, ou seja, do conjunto de regras que possibilitam e garantem o convívio dos sujeitos numa comunidade política em igualdade de direitos.<sup>41</sup>

Diante dessas duas concepções de democracia, Habermas apresenta sua terceira via: a *política deliberativa*, que agrega elementos de ambos os vieses expostos acima, calcado sempre em conceitos de uma sociologia rompida com a filosofia do sujeito.

---

<sup>39</sup> HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*, cit., p. 398.

<sup>40</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., p. 381.

<sup>41</sup> HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”, cit., pp. 399-402.

Da concepção republicana a política deliberativa herda a centralidade da formação política dos indivíduos, sem conceder que seu conjunto forme um todo social nos moldes de um macroântropo que reproduz a cada eleição seu ato de fundação. Afinal, Habermas possui um conceito bastante circunscrito a respeito do que entende por *sociedade* como “as ordens legítimas a partir das quais os que agem comunicativamente, ao contraírem relações interpessoais, criam uma solidariedade apoiada sobre pertenças a grupos.”<sup>42</sup>

A intersubjetividade gerada linguisticamente defendida por Habermas não concede à sociedade inteira a possibilidade de um saber sobre si mesma, nos termos de um macrossujeito,<sup>43</sup> tampouco reduz os indivíduos a partes de um todo maior; antes, compreende que uma *consciência comum* da sociedade pode ser articulada no âmbito das esferas públicas, entendidas como intersubjetividades de grau superior.

Nada obstante, a concepção republicana esta imbuída de um espírito a partir do qual os agentes enxergam-se a si mesmos como indivíduos e membros de uma comunidade política dotada de uma cultura que fundamenta as deliberações políticas, o que “vincula a legitimidade das leis ao procedimento democrático de sua gênese”, algo especialmente caro à concepção habermasiana de democracia deliberativa e que diverge fundamentalmente de uma concepção professada pela visão liberal, que reduz a política a uma “luta por posições que assegurem a capacidade de dispor do poder administrativo.”<sup>44</sup>

A democracia deliberativa procura, antes, institucionalizar – na linha da ética do discurso tratada acima – “procedimentos e pressupostos comunicativos correspondentes, bem como à interação entre deliberações institucionalizadas e opiniões públicas geradas de maneira informal.”<sup>45</sup>

N’O *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas já houvera exposto as razões que, em sua visão, desaconselham a construção de uma “consciência

---

<sup>42</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., p. 476.

<sup>43</sup> “Nas sociedades diferenciadas, um conhecimento exigente dirigido à totalidade da sociedade pode ter êxito, talvez, em sistemas especializados de saber, mas não no centro da sociedade enquanto um saber da sociedade inteira sobre si mesma.” (Ibidem, p. 522).

<sup>44</sup> HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”, cit., pp. 402-403, 405, 409.

<sup>45</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., p. 381-382.

da sociedade inteira” fundada nos termos de uma filosofia do sujeito, sem prejuízo da possibilidade de se estruturar uma “consciência comum” da sociedade.

“Se os indivíduos são ordenados e subordinados, enquanto partes, ao macrossujeito da sociedade como um todo, surge um jogo de resultado nulo ao qual os fenômenos modernos, como os crescentes espaços de ação e níveis de liberdade dos indivíduos não podem ser corretamente acomodados.”<sup>46</sup>

A observação acima - feita num excurso em que critica a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann como tendo se apropriado de uma herança da filosofia do sujeito, uma “filosofia dispensada” – é a chave para compreender por que Habermas sustenta que uma consciência da sociedade inteira não pode ser representada como a autorreflexão dessa mesma sociedade como macrossujeito.

Se para Luhmann um autoquestionamento da sociedade acerca de sua própria racionalidade é algo que não se impõe – porque tornaria um tal problema cada vez mais insolúvel a cada avanço do processo de autorreflexão – Habermas estrutura essa *consciência comum* da sociedade nos processos formativos que ocorrem nas esferas públicas.

A partir dessa forma de autorreflexão, “por mais difusa e controversa que seja, a sociedade inteira pode distanciar-se normativamente de si mesma e reagir às percepções de crises (...)”. As esferas públicas, que condensam a formação da opinião e da vontade dos indivíduos, “revelam o íntimo entrelaçamento entre socialização e individuação, entre identidade do eu e identidades de grupo”.<sup>47</sup>

Do modelo *liberal*, a política deliberativa habermasiana herda o respeito à diferenciação entre sociedade, sistema econômico e administração pública, bem

---

<sup>46</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cit., pp. 521-522.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 522-523.

como o ceticismo em conceber a sociedade como um corpo político que age coletivamente, concebendo-a como uma esfera independente da economia e do Estado; aqui a política não é relegada a um instrumento para estabelecer fronteiras entre Estado e sociedade econômica, mas, antes, nos termos acima, como forma de produzir integração social.<sup>48</sup>

Essa diferenciação sistemática herdada do modelo liberal é de excepcional relevância à síntese habermasiana; os subsistemas legal, econômico e administrativo comunicam-se entre si, e o que demanda legitimidade discursiva são os *procedimentos para as deliberações*, e não as *deliberações em si*.<sup>49</sup>

O modelo de política deliberativa proposto por Habermas é, como visto, um intrincado de decomposições e recomposições que não prescindem de um conhecimento mais abrangente de suas próprias perspectivas sociológicas, em especial das relações entre sistema/mundo da vida, já que, em sentido estrito, a sociedade é um componente da *Lebenswelt*.

#### 4 ESTADO DE DIREITO E DEMOCRACIA: O VÍNCULO INTERNO

Habermas, como tantos outros, deparou-se com um problema fundamental nas concepções positivistas de direito - que elegem como objeto o direito positivo, apartado da moral - que é justamente o fato de que a redução do conceito de norma jurídica ao produto da vontade de um legislador soberano tem como consequência a dissolução do direito na política.

---

<sup>48</sup> Ibidem, pp. 381, 383. Como bem aponta Christina W. Andrews, essa função integradora só é possível “se os cidadãos forem capazes de se autocompreenderem como membros de uma comunidade e como autores racionais das normas que impõe a si mesmos.” ANDREWS, Christina W. *Emancipação e Legitimidade: Uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNIFESP, 2011, p. 120. Cf. Ibidem, p. 123.

<sup>49</sup> ANDREWS, Christina W. *Emancipação e Legitimidade*, cit., p. 123; HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., p. 35-36.

Mas não é só. Paralelamente à dissolução do direito na política, essa última também perde seu suporte legitimador, encontrado outrora no próprio direito; afinal, como pode ser legítima uma força política exercida com fundamento em algo – o direito – que está plenamente à sua disposição?

Esse é um problema fundamental. Segundo Habermas, a positividade do direito que se torna dependente da soberania estatal que alcançou monopólio sobre ele na figura do legislador soberano não elimina a problemática de sua fundamentação, outrora encontrada em termos metafísicos e religiosos. O problema da fundamentação do direito desloca-se, assim, em direção a uma “ética profana, pós-metafísica e desacoplada das imagens de mundo.”<sup>50</sup>

Vejamos: conforme ensina Christina W. Andrew, há na linguagem uma *racionalidade comunicativa implícita* que emerge inicialmente das concepções míticas e religiosas do mundo e desenvolve-se até a concepção moderna.<sup>51</sup> Não há mais, na modernidade, um fundamento metafísico ao direito e à moral tal como existiu nas sociedades de outrora, fundadas de em termos sagrados num tecido que envolvia, indistintamente, o direito, a moral e a eticidade.

Nesse nível “pós-metafísico”, o direito e a moral são duas classes distintas de normas que dizem respeito aos mesmos problemas, “caminham lado a lado e se complementam”, diferenciadas entre si daquele amálgama indistinto da eticidade tradicional.<sup>52</sup>

Uma defesa do direito enquanto garantidor da democracia precisa de algo além da referência à soberania popular, ou seja, da ideia de que o direito posto é legítimo porque passou pelo crivo legitimador dos procedimentos políticos limitados material e formalmente pela Constituição.

A democracia, para ser radical, deve tomar a forma deliberativa, que é aquela na qual a esfera pública se estrutura a partir de certas premissas fincadas

---

<sup>50</sup> Ibidem, p. 610-611.

<sup>51</sup> ANDREWS, Christina W. *Emancipação e Legitimidade*, cit., p. 115; HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, 10. Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020, p. 16.

<sup>52</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., pp. 153-155.

na racionalidade comunicativa; como visto acima, a democracia deliberativa habermasiana vê na política uma força geradora de integração social.

Para explicar esse ponto é necessário retrocedermos um pouco à análise que Habermas faz do surgimento do direito moderno a partir de uma estrutura comum a todas as civilizações: a ramificação entre direito *sagrado* e *profano*.

O direito divino está acima da dominação profana exercida pelo governante; é esse direito, aliás, que baliza o espaço legítimo dentro do qual esse governante pode exercer suas atividades.

Aqui, é como se o direito apresentasse dois *momentos* distintos: o *divino*, indisponível e não-instrumental e que dá ao governante sua legitimidade para exercer seu mando no mundo terreno, e o *instrumental* que, balizado pelo direito sagrado, serve para a organização da burocracia e do “exercício da dominação política.”<sup>53</sup>

Nas sociedades modernas, contudo, o direito não mais consegue satisfazer esses dois momentos e acaba por se descolar completamente para um dos polos da tensão; o direito reduz-se a um regramento burocrático desgarrado de seu fundamento religioso.

O filósofo alemão está preocupado justamente com a necessidade de algo que sirva de referência legitimadora a esse direito profano que a perspectiva positivista insiste em dissolver na política: “Para o direito sagrado desencantado – e para um direito consuetudinário esvaziado e dessubstancializado – precisamos encontrar um equivalente que permita manter no direito positivo *um momento de indisponibilidade*.”<sup>54</sup>

Contudo, Habermas está bem ciente de que uma consciência moral pós-tradicional não se liga mais tão fortemente a grandes imagens de mundo

---

<sup>53</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., pp. 604-605.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 611.

religiosas, metafísicas e, acrescentamos, políticas, com a extinção das metanarrativas na pós-modernidade.<sup>55</sup>

O problema subjacente aqui é a possibilidade de se obter *legitimidade* através da *legalidade*. Segundo a leitura habermasiana, Max Weber respondeu positivamente a essa pergunta e advogou uma espécie de racionalidade intrínseca à forma jurídica com a qual discordará totalmente.

Max Weber estrutura seu conceito de racionalidade, a partir do qual o direito é visto, em três dimensões:<sup>56</sup>

- (i) Das regras/dos meios: racionalidade que garante calculabilidade e reprodutibilidade das regras técnicas de dominação dos materiais e da natureza. No direito, essa razão aparece como forma de garantir previsibilidade à atuação da Administração Pública e do Judiciário vinculadas ao direito;
- (ii) Racionalidade com respeito a fins/das escolhas: aqui *razão* significa não mais o uso regulado dos meios, mas de uma seleção de fins com base em valores preexistentes, tal como os sujeitos privados fazem quando utilizam o direito para perseguir seus próprios interesses.
- (iii) Racionalidade científica: capacidade de domínio analítico e sistematização de sistemas simbólicos, como conceitos morais, jurídicos, religiosos, ou seja, a abordagem científica de sistematizar o conhecimento. No direito, corresponde à possibilidade de formulação de grandes corpos de leis abstratas e gerais que cumpram as funções descritas acima.

---

<sup>55</sup> Cf. LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Les Minuit, 1979; ABOUD, Georges. *Direito Constitucional Pós-Moderno*, 1. Ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2021, Parte III, n. 3.1.3, pp. 523-526.

<sup>56</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., pp. 569-570. Habermas critica a teoria da ação de M. Weber porquanto essa seria definida pelo “sentido subjetivo” atribuído pelo autor da ação. Cf. ANDREWS, Christina W. *Emancipação e Legitimidade*, cit., pp. 39 ss.

Em sua *Teoria do Agir Comunicativo* de 1981, Habermas já houvera anotado que em M. Weber o direito privado burguês se distingue por três características: (a) positividade (expressa a vontade de um legislador soberano); (b) legalismo (“não impõe motivos morais às pessoas jurídicas, a não ser uma obediência jurídica, em termos gerais”); e (c) formalidade (“[o] direito moderno define os campos da arbitrariedade legítima de pessoas em particular”).<sup>57</sup>

Aquilo que Weber chamou de racionalidade própria da forma jurídica pode ser reconduzida, na reconstituição habermasiana, a certos conteúdos morais – aqui, a segurança jurídica, por exemplo –, o que vale dizer que o direito formal não é assim tão apartado de uma materialização que, tornada excessiva, pode corrompê-lo desde dentro.

Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* de 1976, Habermas já havia expandido e decomposto o conceito weberiano de racionalidade – que equiparava a racionalidade jurídica aos seus componentes internos – em três dimensões: (a) racionalidade *normativa*, que “se mede de forma imediata segundo problemas de justificação a serem superados; e, de forma mediada, se estão dados os pressupostos institucionais para a tematização de pretensões de validade e para o teste argumentativo”; (b) racionalidade *sistêmica*, que designa “a capacidade da ordem jurídica de responder ao controle de problemas da sociedade como um todo.”; e (c) racionalidade interna, ligada aos aspectos internos do direito como a construção de categorias conceituais gerais e a sistematização da doutrina.<sup>58</sup>

Ainda que Habermas, portanto, discorde de Weber no que diz respeito a uma racionalidade da forma jurídica da lei *per se*, faz uma concessão ao grande sociólogo do século XIX no que diz respeito ao reconhecimento de que a

---

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da ação e racionalização social*, v. I, 1. Ed, trad. Paulo Astor Soethe, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, pp. 452-453. Cf. também HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNESP, trad. Rúrion Melo, 2016, pp. 370-372.

<sup>58</sup> TEUBNER, Gunther. „Substantive and reflexive elements in modern law“, in: *Law & Society Review*, v. 17, n, 2, 1983, pp. 239-286 (pp. 251-252); HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, cit., pp. 365-376.

independência do sistema jurídico depende de uma racionalidade inerente ao próprio direito.<sup>59</sup>

Essa racionalidade deve ser encontrada nos procedimentos de discussão e formação do direito, que devem ser absorvidos e quiçá até domesticados pelo direito. A política e a moral não deixam de se relacionar com ele; contudo, é necessária a institucionalização de meios jurídicos de justificação racional de suas interferências na formação do direito, e não a simples assimilação de seus conteúdos na forma de normas jurídicas. Aliás, isso só é possível *justamente porque o princípio da democracia é normativamente neutro*.

Feitas essas considerações, voltemos à questão com que iniciamos o presente tópico.

Afinal, como legitimar a possibilidade sempre presente de modificação das leis pelo legislador sem o recurso a um direito natural que lhe sirva de baliza?

Conforme exposto em *Facticidade e Validade*, a “forma jurídica” não é, para Habermas, algo que possa ser *fundamentado* de forma epistêmica ou normativa. O que se pode é avaliar a *legitimidade* do direito positivo - o que é alcançado através da utilização do princípio do discurso [D], mencionado acima – e sua *validade*, que “possui o sentido ilocucionário de uma declaração: a autoridade estatal declara que uma norma vigente foi suficientemente justificada e é factualmente aceita.”<sup>60</sup>

Nada obstante, é preciso esclarecer a relação entre direito e moral, até mesmo para que possamos melhor compreender o problema que o filósofo alemão vê nas concepções positivistas.

Habermas argumenta pela relação *complementar* entre direito positivo e moral autônoma, ambas, como visto acima, classes de normas que se referem aos mesmos problemas e se diferenciaram de um tecido de eticidade tradicional indistinto.

---

<sup>59</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., p. 603.

<sup>60</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade*, cit., p. 160, 208.

As ordens jurídicas estão fundadas em direitos subjetivos que têm o sentido de “desobrigar as pessoas de direito em relação aos mandamentos morais, e de modo bem circunscrito.”<sup>61</sup> Haveria, na moral, uma simetria original entre direitos e obrigações, ao passo que, no direito, as obrigações surgem apenas como autorizações do próprio direito.

A moral é um conjunto de regras sem limites de tempo e espaço que se estende a todas as pessoas naturais e abrange a proteção da integridade desses sujeitos. Já o direito está sempre localizado no espaço e no tempo e deve proteger a integridade de seus membros na medida em que assumem o *status* de portadores de direitos subjetivos, ou seja, de sujeitos de direito *naquela* ordem.

Para Habermas, deve ser feita uma distinção entre a pretensão de *validade* da moral, que se escora numa autoridade normativa, e a pretensão de *legitimidade* do direito, que se baseia em diversos “tipos” de razão. Em suas palavras:

“(a)prática legislativa de justificar o direito depende de uma rede ramificada de discursos e negociações – e não apenas de discursos morais.” Ou seja, não se justifica o direito tão somente a partir da moral, ainda que isso não livre “o legislador e o sistema judicial de zelarem para que o direito continue em consonância com a moral.”<sup>62</sup>

Habermas parece querer nos dizer que o direito e a moral têm essencialmente os mesmos objetos, ainda que as matérias ainda não reguladas pelo direito tenham um espectro mais amplo; o direito deve estar em consonância com a moral, mas por vezes não se justifica *somente* por ela.

---

<sup>61</sup> HABERMAS, Jürgen. “Sobre o vínculo interno entre Estado de direito e democracia”, in: *A Inclusão do Outro*, cit., p. 423.

<sup>62</sup> Ibidem, pp. 423-425. Cf, ainda: “Além das instituições legítimas, o processo democrático também requer acordos que são muitas vezes negociados *ad hoc* entre grupos em conflito. Atores que agem estrategicamente necessita, frequentemente obter um compromisso que seja aceitável para todos os envolvidos.” ANDREWS, Christina W. *Emancipação e Legitimidade*, cit., p. 124.

Devemos retomar aqui o sentido da neutralidade normativa do princípio do discurso. Se [D] fosse compreendido como um princípio moral o direito seria somente uma projeção simétrica dela no plano institucional. Isso teria como resultados, por exemplo: (a) redução na complexidade dos processos políticos, considerando que a discussão acerca da *moralidade* das normas jurídicas é apenas um dos tipos de conflito acomodados pelo direito e pela política; (b) restrição da autonomia política dos cidadãos, que devem ter a autopercepção de serem os autores das leis aos quais se submetem, e não a posição espectadores que aguardam a positivação jurídica de direitos fundamentados na moral (predeterminação política do legislador).<sup>63</sup>

Direito e moral cumprem a mesma função: proteger a autonomia de seus participantes. Há, contudo, no direito uma bifurcação da autonomia não observável na moral. A autodeterminação moral exige que cada indivíduo siga as regras que estabeleceu para si próprio (Kant), ou seja, é um conceito unitário.

No direito há uma divisão de papéis entre quem *cria* e *aplica* o direito e seus *destinatários* através da figura dupla das autonomias privada e pública. Há, portanto, a necessidade de mediação entre as liberdades dos sujeitos privados e a autonomia pública dos cidadãos de modo que elas não se inviabilizem. No Estado de Direito os indivíduos não escolhem o meio de realização da sua autonomia; o meio está dado, é o direito. Ou seja: só se realiza o direito pelo direito.

Diz-nos Habermas que:

“O vínculo interno que se almeja entre os direitos humanos e a soberania popular consiste, então, na condição de que a exigência para institucionalizar pelo direito uma prática cidadã de uso público das liberdades comunicativas seja cumprida justamente pelos próprios direitos humanos.”<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação*, cit., p. 167-170. Cf. “A isso serve a ideia de que as pessoas de direito só podem ser autônomas à medida que, no exercício de seus direitos de cidadãos, possam se compreender como autores daqueles direitos aos quais devem obedecer como destinatários.” HABERMAS, Jürgen. “Sobre o vínculo interno entre Estado de direito e democracia”, cit., p. 426.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 428.

Ou seja, uma prática de uso das liberdades só pode ser institucionalizada pelo direito se essa institucionalização for cumprida pelos próprios direitos humanos; há nessa afirmação uma ênfase na autonomia pública. Contudo, devemos ter em conta também que os direitos fundamentais devem garantir a possibilidade de o indivíduo fazer da sua vida algo de valor e não meramente um instrumento para a formação democrática da vontade.

Os pressupostos da comunicação devem ser institucionalizados na forma de direitos políticos dos cidadãos que culminem em acordos sobre políticas e leis, só que, para tanto, o código do direito precisa estar disponível, e isso só ocorre quando se tem a ideia de sujeitos de direito, ou seja, indivíduos portadores de direitos subjetivos (e políticos). Dessa forma, Habermas constrói a ideia de modo que autonomia privada e pública se pressupõe mutuamente.<sup>65</sup>

Na leitura do filósofo alemão, esse “vínculo interno” entre Estado de direito e democracia ficou encoberto pelas teorias do direito predominantes.

Na lógica da teoria liberal, os indivíduos ficam relegados à ação espontânea do mercado. Contudo, com a distribuição desigual das posições de poder econômico e riqueza, fizeram-se necessários direitos sociais que pudessem equalizar as situações fáticas de modo que cada indivíduo pudesse desfrutar de sua autonomia para alcançar a vida boa em igualdade de condições.

A crítica de Habermas parece estar no fato de que isso cria um “paternalismo” e uma materialização do direito; mesmo o Estado de bem-estar social estaria comprometido com uma “imagem produtivista de uma sociedade econômica capitalista e industrial” no sentido de que se dão direitos sociais apenas para que os indivíduos possam fruir de seus direitos de liberdade, ou seja, ênfase na autonomia privada, perda na política deliberativa e do vínculo

---

<sup>65</sup> “Aqui se manifesta a intuição de que, por um lado, os cidadãos só podem fazer um uso apropriado de sua autonomia pública quando são suficientemente independentes porque a autonomia privada está assegurada de modo igual. Mas também porque só conseguem chegar a uma regulamentação capaz de gerar consenso sobre sua autonomia privada se fizerem um uso adequado de sua autonomia política na condição de cidadãos.” (Ibidem, p. 430).

interno inicial. Mesmo o Estado de bem-estar social serviria apenas para fazer funcionar a lógica de mercado.<sup>66</sup>

O Estado deve ser o garantidor das condições para a produção comunicativa do direito, porque só assim mantem-se em vista o vínculo interno entre Estado de Direito e democracia e evita-se que o pêndulo teórico continue pendendo entre os dois extremos; isso se perderia com uma ênfase excessiva em direitos fundamentais materiais enquanto núcleo duro da Constituição.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O trabalho de Jürgen Habermas como acadêmico ou intelectual público nos oferece algumas das mais sofisticadas e inventivas ideias políticas da segunda metade do século XX; isso deveria por si só nos incentivar a mergulhar em sua vasta produção bibliográfica.

Diferentemente do que fizeram outros teóricos que se dedicaram ao assunto, nosso autor colocou a linguagem e a comunicação noutra dimensão: a de pressupostos de uma esfera pública a partir do qual se gera, politicamente, integração social.

A obra habermasiana é um diálogo praticamente interminável entre diversas correntes de pensamento que se estabeleceram dentro das mais variadas disciplinas das ciências humanas.

Conforme apontamos no início do presente texto, poucos autores conseguiram transitar com tamanha maestria entre as trincheiras teóricas para estabelecer formulações abrangentes; num ímpeto ainda frankfurtiano, Habermas vê na teoria uma forma de emancipar a sociedade e transformar a mesma realidade da qual emergiu.

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 432.

A ampla discussão que sua obra há décadas vem suscitando apenas demonstram que o público, dentro e fora da academia, não puderam resistir ao apelo do teórico alemão por uma sociedade que fundamente sua coexistência em um diálogo racional.

## **BIBLIOGRAFIA**

ABBOUD, Georges. *Direito Constitucional Pós-Moderno*, 1. Ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2021.

ABBOUD, Georges; CARNIO, Henrique Garbellini; OLIVEIRA, Rafael Tomaz de. Introdução ao Direito: *Teoria, Filosofia e Sociologia do Direito*, 5. Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2020.

ABBOUD, Georges; KROSCHINSKY, Matthäus. Depois da razão. In: *Estado da Arte*, 5.10.2021, Disponível em: [https://estadodaarte.estadao.com.br/depois-razao-abboud-kroschinsky/#\\_ftn18](https://estadodaarte.estadao.com.br/depois-razao-abboud-kroschinsky/#_ftn18).

ANDREWS, Christina W. *Emancipação e Legitimidade: Uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética da Secularização: Fragmentos Filosóficos*, 1. Ed., trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985

COHN, Gabriel. “Max Weber: muito além do Estado nacional”, in: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs). *Pensamento Alemão no século XX*, 1. Ed., São Paulo: UNESP, 2021, pp. 25-37.

HABERMAS, Jürgen. “Dialética da racionalização”, in: *A Nova Obscuridade: Pequenos escritos políticos V*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNESP, trad. Luiz Repa, 2015.

HABERMAS, Jürgen. “Será que as objecções de Hegel a Kant também se aplicam à ética do discurso?”. In: *Obras Escolhidas de Jürgen Habermas. Ética do Discurso*, v. III, 1. Ed., trad. Lumir Nahodil, Lisboa: Edições 70, 2014.

HABERMAS, Jürgen. “Sobre o vínculo interno entre Estado de direito e democracia”, in: *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, 1. Ed., trad. Denilson Luís Werle, São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”, in: *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, 1. Ed., trad. Denilson Luís Werle, São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HABERMAS, Jürgen. “Uma consideração genealógica sobre o teor cognitivo da moral”, in: *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, 1. Ed., trad. Denilson Luís Werle, São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HABERMAS, Jürgen. “Uma entrevista para a New Left Review”, in: *A Nova Obscuridade: Pequenos escritos políticos V*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNESP, trad. Luiz Repa, 2015.

HABERMAS, Jürgen. „Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven“, in: *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, 1. Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.

HABERMAS, Jürgen. „Soziologie in der Weimarer Republik“, in: *Texte und Kontexte*, 1. Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *A Revolução Recuperadora: Pequenos escritos políticos VII*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNESP, trad. Rúrion Melo, 2021.

HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e Validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*, 1. Ed., trad. Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva, São Paulo: Editora UNESP, 2020.

HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, 10. Ed., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*, 1ª Ed., trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, 1. Ed., São Paulo: Editora UNESP, trad. Rúrion Melo, 2016.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da ação e racionalização social*, v. I, 1. Ed, trad. Paulo Astor Soethe, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: Sobre a crítica da razão funcionalista*, v. II, 1. Ed, trad. Flavio Beno Siebeneichler, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HONNETH, Axel. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*, 1ª Ed., trad. Rúrion Melo, São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HORKHEIMER, Max. “Traditionelle und kritische Theorie“, in: *Kritische Theorie: Eine Dokumentation*, 1. Ed., Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, Band II, 1968, pp. 137-192.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse of reason*, Londres; Nova Iorque: The Continuum Publishing Company, 2004.

KRÜGER, Hans-Peter. "Communicative Action", in: *The Cambridge Habermas lexicon*, ed. Amy Allen e Eduardo Mendieta, 1. Ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2019, n. 11.

LUKÁCS, Georg. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. Rodney Livingstone, Cambridge: The MIT Press, 1972.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Les Minuit, 1979.

MCCARTHY, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, 1ª Ed., Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Editorial Tecnos, 1987.

MERQUIOR, J.G. *O Marxismo Ocidental*, 1. Ed., trad. Raul de Sá Barbosa, São Paulo: É Realizações, 2018.

NEVES, Marcelo. *Entre Temis e Leviatã: Uma relação difícil. O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*, 3. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. "Jürgen Habermas e a herança da Teoria Crítica", in: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs). *Pensamento Alemão no século XX*, 1. Ed., São Paulo: UNESP, 2021, pp. 223-242.

REPA, Luiz. *Reconstrução e Emancipação: Método e Política em Jürgen Habermas*, 1. Ed., São Paulo: UNESP, 2021.

TEUBNER, Gunther. "Substantive and reflexive elements in modern law", in: *Law & Society Review*, v. 17, n. 2, 1983, pp. 239-286.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, 2. Ed. Trad. Jose Medina Echavarría et al. México: FCE, 1964.