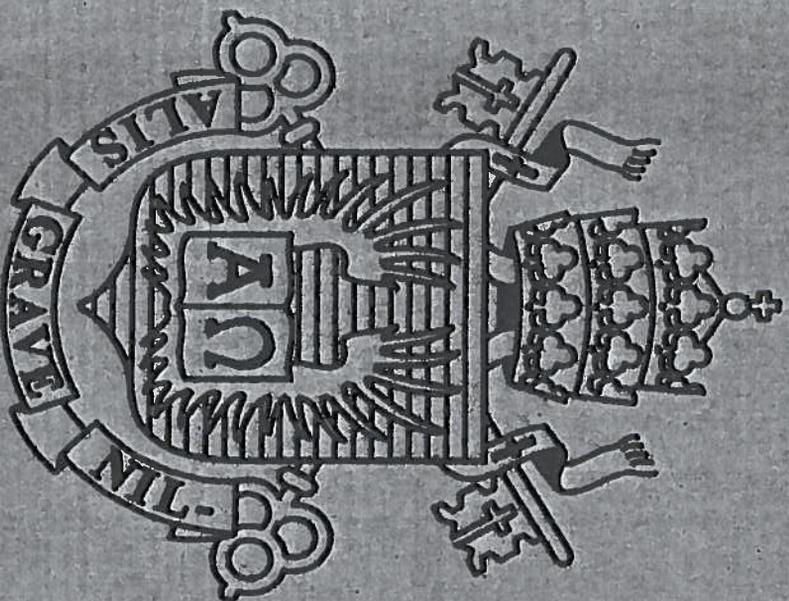


DIREITO, ESTADO E SOCIEDADE

TRANSFORMAÇÕES DO ESPAÇO PÚBLICO



Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Departamento de Direito

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Departamento de Direito

DIREITO, ESTADO E SOCIEDADE

n° 11, agosto-dezembro 1997

**Direito, Estado e Sociedade - Revista do Departamento de Direito da PUC-Rio,
n° 11, agosto-dezembro de 1997**

Direção do Departamento de Direito

Francisco Mauro Dias

Conselho Editorial

Alejandro Bugallo Alvarez

Ana Lúcia de Lyra Tavares

Joaquim de Arruda Falcão

José Eduardo Campos de Oliveira Faria

José Ribas Vieira

Maria Celina Bodin de Moraes

Tânia da Silva Pereira

Coordenação da Publicação

Gisele Cittadino

Os artigos deverão ser enviados para a Secretaria do Departamento de Direito da PUC-Rio, Rua Marquês de São Vicente, 225/Ala Frings - 6º andar - Gávea - Rio de Janeiro - RJ - CEP 22.453.090

SUMÁRIO

1. Artigos e Ensaíes

Elementos Romanos na Noção de Espaço Público em Hannah Arendt <i>Ana Lucia de Lyra Tavares</i>	01
Espaço Público e Direitos Humanos: Considerações Acerca da Perspectiva Habermasiana <i>Antônio C. Mata</i>	15
Espaço Público e União Européia <i>Joaquim Leonel de Rezende Alvim</i>	41
Espaço Público e Reconstrução da Solidariedade <i>José Ferrando de Castro Faria</i>	51
A Cidadania. Sua Complexidade Teórica e o Direito <i>José Ribas Vieira</i>	73
Cidadania e Sociedade Civil no Espaço Público Democrático <i>Liszi Vieira</i>	81
Poder Legislativo e Função de Controle da Atividade Financeira do Governo <i>Maria Arair Pinto Paiva</i>	105
O Uso e Ocupação do Solo Urbano na Constituição do Espaço Público <i>Maria Guadalupe Piragibe da Fonseca</i>	119
Espaço Público e Mercosul: Análise do Sistema de Solução de Controvérsias <i>Nadia de Araujo e Ricardo Almeida</i>	135
O Conceito de Espaço Público na Concepção de J. Habermas <i>Patricia Tendrich</i>	151
O Espaço Público, o Espaço Cibernético e a Interpretação Constitucional <i>Ricardo Lobo Torres</i>	179

DIREITO, ESTADO E SOCIEDADE, nº 11,
1997

Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade
Católica do Rio de Janeiro,
Departamento de Direito.
1. Direito

2. Resenha

Multiculturalismo e Tolerância

Gisele Citadino

.....195

3. Notícias e Informações

Relação das Dissertações de Mestrado defendidas entre janeiro/julho de 1997

APRESENTAÇÃO

Este é o terceiro número especial da *Revista Direito, Estado e Sociedade* que dá seguimento à divulgação dos trabalhos do grupo de pesquisa do Departamento de Direito da PUC-Rio, correspondente ao grupo do *Centre d'Etudes et de Recherches sur la théorie de l'Etat* (CERTÉ), da Universidade de Montpellier I. O primeiro número (nº 3, agosto/dezembro 1993) focalizou o tema da Regulação no Direito e na Política, reunindo estudos que agora se revelam em toda a sua atualidade, no processo a que estamos assistindo das privatizações e com o realce conferido às agências reguladoras.

A temática seguinte de pesquisas conjuntas dos dois grupos (PUC e CERTÉ) foi o espaço público, temática esta que se constituiu numa sequência natural às reflexões sobre a aplicação do conceito de regulação aos campos do direito e da política. No Seminário que o presente grupo de pesquisa realizou na PUC, em 9 de outubro de 1995, foram apresentados os trabalhos que compõem o segundo número especial desta Revista (nº 7, junho-dezembro de 1995).

Diga-se, a esta altura, que integram o grupo de pesquisa em pauta professores e alunos oriundos, notadamente, do Departamento de Direito da PUC-Rio, em articulação com os programas de Mestrado em Direito Constitucional e Teoria do Estado e do Programa Especial de Treinamento (PET). Ele congrega, também, professores e estudantes provindos de outras Universidades, particularmente da Universidade Federal Fluminense (UFF), e, mais recentemente, da UERJ, o que lhe confere um perfil interinstitucional de extrema importância para a produção e a convivência acadêmicas. Vale ressaltar que, com o término do apoio oficial dado pela CAPES ao Acordo com Montpellier, a colaboração entre o Departamento de Direito da PUC-Rio e aquela Universidade francesa teve prosseguimento, em bases institucionais. Em abril do corrente ano, o Professor Jean-Louis Autin, um dos coordenadores do CERTÉ, proferiu palestra na PUC-Rio sobre a programação de pesquisa para o próximo biênio.

No decorrer de 1996, o grupo de pesquisa deu prosseguimento aos estudos sobre o espaço público, concentrando-se no exame de suas transformações contemporâneas. Dada a relevância e atualidade do tema, ficou criado, no seu interior, o grupo temático Espaço Público, sobre a coordenação do Professor Antonio C. Maia. Naquele ano, foram empreendidas análises, principalmente das obras de Jürgen Habermas e Hannah Arendt. Em 21, 12, 1996, o Professor Antonio Abranches, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, a convite do Professor Antonio C. Maia, proferiu palestra sobre a obra de Hannah Arendt, **A Condição Humana**.

Dezembro de 1997

Ao longo de 1997, foi dada continuidade aos estudos sobre os dois autores supracitados, o que incluiu duas exposições sobre a obra de Jürgen Habermas, a primeira por parte do Prof. Antonio C. Maia, em junho de 1997 e a segunda em agosto, do mesmo ano, feita pela mestranda Patricia Tendrich.

Em 29 de agosto de 1997, o grupo fez realizar, como também o faz o CERTE, uma Jornada de estudos sobre o Espaço Público. A matéria deste terceiro número especial é composta, precisamente, de trabalhos apresentados naquela ocasião.

Dois deles associam o tema do espaço público à questão da hermenêutica constitucional; dois outros examinam o enfoque de Habermas sobre o tema; outro par centraliza suas atenções sobre as implicações dos espaços públicos regionais; em dois textos, associam-se o espaço público democrático e a cidadania. A mesma temática foi pesquisada sob as óticas da solidariedade e do controle das contas públicas. O uso e a ocupação do solo urbano foi, igualmente, ângulo de análise do espaço público. Abordou-se, também, a validade atual de certos elementos romanos identificados por Hannah Arendt da construção do espaço público. Observa-se, pois, o amplo e diversificado quadro de análise do tema, cujo fio condutor é a permanente preocupação de examinar as configurações contemporâneas do espaço público.

Dos membros antigos do grupo, colaboram no número em pauta os Professores José Ribas Vieira, Ricardo Lobo Torres, Nadia Araujo, Maria Guadalupe Piragibe da Fonseca, Maria Arair Pinto Paiva, José Fernando de Castro Farias, Joaquim Leonel de Rezende Alvim, Ricardo R. Almeida e os signatários desta apresentação.

Cabe, da mesma forma, registrar as colaborações do Professor Liszt Vieira, da PUC-Rio, e da mestranda Patricia Tendrich, os quais, desde 1996, passaram a integrar o grupo de pesquisa, como também a da Professora Gisele Cittadino, do Departamento de Direito da PUC-Rio, que focalizou o assunto em sua tese de doutorado.

No mesmo espírito que anima os seus colegas do CERTE, espera este grupo de pesquisa poder prosseguir em seus estudos interdisciplinares, de nível interinstitucional, a fim de contribuir para a reflexão de assuntos de inequívoca importância para a sociedade em que vivemos.

Ana Lúcia de Lyra Tavares

Coordenadora do Grupo de Pesquisa PUC-Rio/ CERTE (Montpellier I)

Antonio C. Maia

Coordenador do Grupo Espaço Público

ELEMENTOS ROMANOS NA NOÇÃO DE ESPAÇO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT

Ana Lucia de Lyra Tavares*

Introdução

A originalidade e a permanência da obra de Hannah Arendt (1906-1975) têm ensinado inúmeros estudos atuais, com riqueza de reinterpretações, à luz de descobertas de trabalhos não publicados daquela que se recusara a ser considerada como filósofa política, desde que rompera, em 1933, com as correntes filosóficas, preferindo, antes, ser incluída entre as teóricas políticas.¹ Sublinha Anne Amiel² que estão vinculadas à biografia pessoal de Arendt a ruptura com a filosofia e a própria ideia de ruptura. Para ela fora cortado o fio da tradição com a ascensão do nazismo, interrompendo toda uma trajetória intelectual à base dos ensinamentos dos "scholars" alemães, mostrando-lhe que a ruptura não era um simples pensar, mas uma realidade palpável, uma experiência histórica e pessoal.

A sua obra, portanto, é fruto de uma reflexão ancorada na realidade traumatizante que vivenciou, sem que se exima de buscar soluções para um novo mundo. O interesse que revela pelas civilizações antigas, notadamente a grega e, sobretudo, a romana, não implica uma postura nostálgica e desencantada, de que fora acusada, mas uma busca de resposta às questões contemporâneas nas matrizes que reputou dignas de melhor exame. Arendt constituiu-se numa exceção entre os que, como Heidegger, seu mestre, fixaram-se nos aspectos negativos da experiência romana.³

*Professora do Departamento de Direito da PUC-Rio.

¹ Anne Amiel, *Hannah Arendt, Politique et événement*, PUF, 1996, p.5.

² Id. *Ibid* p.6

³ V. Rémi Brague, *L'Europe, la voie romaine*, Critérium, 1993, p.35.

O nosso objetivo, no presente texto, é o de destacar os elementos que esta autora extraiu da história da antiga Roma para formar a sua concepção de "espaço público", cujas transformações constituem o tema dessa pesquisa coletiva. Vale lembrar, com Rémi Brague, que a experiência romana é, antes de tudo, uma experiência do espaço.⁴

Dividimos em duas partes o estudo que se segue. Na primeira, buscamos identificar os elementos principais dessa fonte romana de Hannah Arendt. Na segunda, precisamente para sublinhar a contemporaneidade de suas assertivas, propomo-nos a dar ênfase à validade desses elementos romanos na reconstrução do espaço público no mundo moderno.

1. Identificação dos elementos romanos na concepção arendtiana de espaço público

Preliminarmente, vale recordar a ênfase que Hannah Arendt confere à própria especificidade da configuração do espaço público romano, no qual se projetam, nitidamente, elementos do espaço privado (vejam-se os *patres* na constituição do Senado Romano). Todavia, como ela mesma ressaltava, se a vida em comunidade privada decorria da necessidade, a vida na *civitas*, no espaço público, era uma exigência da liberdade. Se no privado as relações se davam em planos desiguais, no público visava-se à igualdade.⁵

Os três elementos que, de plano, se destacam na análise de Hannah Arendt sobre as virtudes da civilização romana retratadas na noção de espaço público são: o caráter sagrado da fundação, a autoridade e a tradição.⁶ Optamos por focalizar separadamente estes três elementos, aditando-lhes outros dois: a natureza agonística do espaço público em Roma e o reconhecimento de um espaço comportamental, que também, integram aquela concepção.

1.1. O caráter sagrado da fundação

O termo *religião*, conforme sublinha Hannah Arendt, em Roma, significava, *literalmente, religare*: ser ligado ao passado, obrigado com o enorme, quase sobrehumano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade.⁷ E, em trecho anterior, nota: *No âmago da política romana (...) encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão por que os romanos foram incapazes*

⁴ *Id. ibid.*, p.37.

⁵ V. A *Condição Humana*, Forense Universitária, 1995, p.41-43.

⁶ Cf. Jean-Claude Eslin, *L'obligé du monde*, Ed. Michalon, 1996, p.114 e segs.

⁷ V. Entre o passado e o futuro, Ed. Perspectiva, 1992, p.162.

de repetir a fundação de sua primeira polis na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália, e por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. Do início ao fim, os romanos destinaram-se à localidade específica dessa única cidade, e, ao contrário dos gregos, não podiam dizer em época de emergência ou de superpopulação: "Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma polis". E, acrescenta, no mesmo trecho: não os gregos, e sim os romanos, estavam realmente enraizados ao solo, e a palavra pátria deriva seu pleno significado da história romana.

Em seu comentário, Anne Amiel destaca a tese de Arendt relativa ao caráter sagrado da fundação para os romanos. Trata-se de um acontecimento único, irrepetível, diversamente do caráter repetível da *polis*, cuja fundação era um acontecimento comum para os gregos, sem que a preocupação de preservar e de ampliar o ato da primeira implantação de uma cidade os guiasse.⁸ Como sublinha Arendt, não os gregos, mas os romanos estavam enraizados ao solo, presos às suas origens. No termo *pátria*, de matriz romana, está refletida a noção de santidade do lar, sob a autoridade de um *pater*. E não é por acaso que os deuses mais profundamente romanos eram Jano, o deus do princípio (daí o nome do primeiro mês do ano) e Minerva, a deusa da recordação.⁹

A extensão da transcrição acima justifica-se, a nosso ver, pela ênfase que Hannah Arendt confere ao simbolismo de um espaço público sagrado, para cuja preservação e ampliação estavam convocadas as futuras gerações.

Por sua vez, o elemento sagrado de que se reveste a noção romana de espaço público, está vinculado a dois outros: a autoridade e a tradição. Melhor dizendo, a autoridade da tradição.

1.2. A tradição e a autoridade

Sob este ângulo, também, reportamo-nos, diretamente, ao texto de Hannah Arendt: *a palavra auctoritas é derivada do verbo augere, aumentar, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aquelas que eram dotadas de autoridade eram os anciãos, o Senado, ou os patres, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de maiores.*¹⁰ E, complementa: *A autoridade, em contraposição ao poder (potestas), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade do que o poder e*

⁸ Amiel, op.cit. p.81.

⁹ Entre o passado e o futuro, op.cit., p.162.

¹⁰ *Id. ibid.*, pp. 163 e 164.

a força dos vivos.”¹¹ Em suma, observa : “Ao contrário do nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido do passado(...)”¹²

É precisamente no reconhecimento da grandeza dos antepassados que a autoridade reveste-se de uma natureza educativa, e a seguinte reflexão de Hannah Arendt visa ao mundo contemporâneo politicamente , a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admitir, com os romanos, que, sob todas as circunstâncias, os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subsequente, que eles são os maiores, por definição.¹³

E onde se encontra a autoridade para os romanos? Salienta Hannah Arendt que se o poder está no povo, a autoridades, oriunda de *augere*, de *auspicus*, e que é o aumento do passado, reside no Senado, na forma cristalizada do adágio *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*.¹⁴

1.3. O espaço público agonístico

Em sua obra *A Condição humana*, Hannah Arendt se estende sobre esta concepção, romana, é verdade, mas sobretudo grega, de espaço público, correspondente a local de desempenho e de exibição das qualidades do cidadão, conforme pudemos salientar no primeiro trabalho desenvolvido no quadro da presente pesquisa.¹⁵ Trata-se de um espaço competitivo e heróico, em que os indivíduos buscam reconhecimento e aplausos.

Destaca Seyla Benhabib que o interesse de Arendt por esta noção agonística de espaço público - de dimensões topográficas e institucionais bem definidas, e que sobressai em sua obra sobre as *Origens do Totalitarismo*, diversa da noção de espaço associativo, exposta em *A Condição Humana*, que independe de um espaço físico, configurado tão somente pela ação humana concertada para determinado fim - não deve ser considerado como uma postura nostálgica, relativamente ao passado perdido, mas como uma tentativa de pensar a história humana através de fragmentos desse passado.¹⁶ Acrescenta a mesma Professora de Política e Filosofia, da New School for Social Research, que essa concepção agonística de espaço público só seria possível nas condições de homogeneidade política e moral das sociedades grega e romana, com revelações inequívocas de valores individuais. Modernamente, tal concepção seria inadequada, dada a

¹¹Id. *Ibid.*, p. 164.

¹²Id. *Ibid.*, p. 166

¹³Id. *Ibid.*, p. 161.

¹⁴Anne Amiel, op. cit. p. 81. e Rémi Brague, op. cit. p. 39.

¹⁵Cf. *O espaço público e as relações entre os poderes instituídos e os da sociedade civil*, in *Direito, Estado e Sociedade*, n.º 7, 1995, Departamento de Direito da PUC-Rio, p. 2.

¹⁶Seyla Benhabib, *Models of Public Space*, in: Habermas and the Public Sphere, Ed. by Craig Calhoun, The MIT Press, Cambridge, 1992, p. 76.

inexistência de tais condições. Ao contrário, complementa Benhabib, a predominância do anônimo, da diversidade, sob todos os ângulos, e, sobretudo, a luta por um espaço público equivalente à luta pela justiça demonstram a inviabilidade de aplicar-se aquela concepção agonística ao mundo moderno.¹⁷

1.4. O espaço público condicionador de comportamentos

Referindo-se à natureza pragmática dos romanos, Arendt relembra a transformação da herança grega, no campo da filosofia, e a destinação utilitária dada pelos romanos àquela herança. Desta forma, a filosofia passa a ser valorizada na medida em que é uma “arte de viver”, e não uma teoria inaplicável. No seu entender, foram sobretudo Lucretício e Cícero que “transformaram a filosofia grega em algo essencialmente romano - o que significou, entre outras coisas, algo essencialmente prático.”¹⁸

No quadro da utilização do espaço público, torna-se bastante visível este pragmatismo. Como tivemos ocasião de examinar em trabalho anterior, o urbanismo romano, reproduzido nas terras conquistadas, possuía nitidas finalidades políticas, visando a certos condicionamentos comportamentais, estando, portanto, muito longe de limitar-se a uma mera distribuição física de locais e prédios públicos.¹⁹

2. Validade desses elementos romanos no mundo moderno

2.1. O mundo novo : o exemplo norte-americano

Explicitava Hannah Arendt, em simpósio sobre a sua obra, que o retorno à Antiguidade greco-romana decorreu de seu desejo de refazer o percurso dos revolucionários do século XVIII que buscavam não o burguês, mas o cidadão. E acrescentava: “(...) sinto a mesma necessidade do antigo que *sentiram os grandes revolucionários do século dezoito*.”²⁰

E este desejo de encontrar as bases de um mundo novo decorria, como é sabido, de sua sofrida experiência pessoal, do seu desenraizamento, exilada da Alemanha, pela perseguição aos judeus feita pelo totalitarismo nazista e testemunha do totalitarismo stalinista. A derrocada do seu mundo e o reconhecimento da procedência da tese de Santo Agostinho de construção de um

¹⁷Id. *Ibid.*, p. 79.

¹⁸Cf. de Hannah Arendt, *A Vida do Espírito*, Ed. Relume Dumará, 1995, p. 116.

¹⁹Apresentamos o estudo *A Urbs e a noção de espaço público* no Seminário sobre Direito Público Romano e Política, realizado, conjuntamente, pelo Departamento de Direito da PUC-Rio e Fundação Casa de Rui Barbosa, em agosto de 1996. Os trabalhos resultantes desse encontro encontram-se em fase de preparo para publicação.

²⁰V. Hannah Arendt, *De la historia a la acción* (Introducción de Manuel Cruz), Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.

mundo novo, ele que também fora testemunha do desaparecimento do Império romano, e a quem Arendt consagrou sua tese de doutorado²¹, publicada, pela primeira vez em 1929, fazendo-na pensar na possibilidade de superação das ruínas e na construção de um novo mundo. Refugiando-se nos Estados Unidos e tendo obtido a nacionalidade americana em 1951, ela aprofundou sua reflexão sobre os fundamentos daquela nova realidade.

Vale lembrar que nela perdura a noção romana de mundo, isto é, de um espaço visível no qual se travam relações e que se constitui num agir comum. Recorde-se que o termo *mundus* para os romanos designava um fosso, uma via de comunicação entre o mundo dos mortos, dos vivos e dos deuses subterrâneos.²² Assim, o mundo, este espaço que permite as relações, é uma construção permanente. O advento da ruptura, pois, não impede que o mesmo seja reconstruído. Na procura dos fundamentos dessa reconstrução, Hannah Arendt remonta ao mundo romano, que fornece elementos consistentes e duradouros, com a associação entre religião, autoridade e tradição. A sua análise detém-se, então, na experiência norte-americana e na observação da existência ou não daqueles três elementos.

Poderíamos acrescentar que outros elementos da experiência romana a atraíram em sua busca de fontes de uma reconstrução do mundo, elementos suscetíveis de constituírem-se em obstáculo aos totalitarismos, destacando-se, de um lado, a idéia das formas de interação de uma pluralidade de indivíduos (e não de massa popular) num determinado espaço político, e, de outro, as virtudes e o espírito público do cidadão da Roma republicana.²³

2.1.1. O caráter sagrado da fundação

A história dos Estados Unidos revela a Arendt que é possível transpor-se a idéia de fundação para um mundo novo. O exemplo americano dos pais fundadores foi numerosas evocações, entre elas, a seguinte:

(...)É também provável que os pais fundadores, por terem escapado ao desenvolvimento europeu da nação-estado, tenham permanecido mais próximos do espírito romano original. Mais importante talvez foi o ato de fundação, ou seja, a colonização do continente americano, ter precedido à Declaração da Independência, de tal forma que a estruturação da Constituição,

²¹Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Ed. Payot et Rivages, Paris, 1996.

²²Norbert Rouland, *Rome, démocratie impossible?*, Babel, 1994, p.22, apud Jean-Claude Eslin, op.cit., p.17, nota 1.

²³V. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political science*. Cambridge University Press, 1992, notadamente o capítulo sobre o novo republicanismo, em que sublinha a noção fundamental na obra de Hannah Arendt da pluralidade dos seres humanos e da existência de um espaço público no qual eles interagem (pp.201-252).

*recaindo nas cartas e convenções existentes, confirmou e legalizou um organismo político já existente mais do que o fez de novo.*²⁴

Tal como em Roma, a fundação dos Estados Unidos é constantemente renovada e ampliada, com a extensão do seu campo de influência, em que avultam o predomínio econômico, a posse das novas tecnologias e do espaço das comunicações. As modernas formas de vida não destroem as bases da fundação, mas as ampliam e fortalecem. Não foi por acaso que Raymond Aron referiu-se aos Estados Unidos como *La République Impériale*.

2.1.2. A tradição e a autoridade

A concepção de um mundo novo que desponta no povoamento das terras norte-americanas, como a própria nota de um dólar consigna (*Novus Ordo Seclorum*), com a aceitação geral dos recém-chegados, sem qualquer discriminação, sem pobreza e sem opressão, não impede o reconhecimento de uma continuidade histórica. Não obstante suas injustiças, que devem ser corrigidas, é impossível ignorar o Velho Mundo.²⁵

A idéia de necessidade da ruptura advém da constatação do fracasso da Velha Ordem europeia em corrigir as injustiças sociais e econômicas. Tal ruptura, todavia, não impede a busca de fontes de inspiração na história humana e, pelo que nos interessa realçar aqui, foi precisamente na fonte romana que hauriram os pais fundadores.

Esse vínculo, destacado por Hannah Arendt, foi também objeto de exame por parte de outros estudiosos. Em relação a este tema, a autora do presente texto deseja tornar público o seu reconhecimento ao Professor José Ribas Vieira, do Departamento de Direito da PUC-Rio e membro do Grupo que realizou a presente pesquisa, o qual, ao retornar dos Estados Unidos, após um Simpósio sobre a Administração da Justiça, possibilitou-lhe, generosamente, o acesso a uma obra fundamental para o seu estudo, qual seja o trabalho do Professor Mortimer Sellers que versa sobre a ideologia romana na Constituição americana.²⁶

Como sublinha este ilustre Professor da Universidade de Baltimore, a idéia de república dos que conceberam o modelo constitucional norte-americano provém da noção de *res publica*, do governo pelo povo, em busca do bem comum, com base nas leis para assegurar a liberdade. John Adams em sua defesa das Constituições dos Estados Unidos (*Defence of the Constitutions of The*

²⁴Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, op.cit., pp.185-186.

²⁵Cf. Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, op.cit., pp.225-226.

²⁶V. M.N.S. Sellers, *American Republicanism: Roman Ideology in the United States Constitution*, New York University Press, 1994.

United States of America), trabalho divulgado às vésperas da Convenção Constitucional dos Estados americanos Unidos, reportava-se a Cícero e louvava Roma como a mais sábia das Repúblicas e como o mais nobre povo.²⁷

Relembra, ainda, o Professor Sellers que John Adams era tido como o doutrinador favorito dos fundadores do primeiro partido Republicano, na Pensilvânia, os quais propugnavam um governo com base na soberania popular e um sistema de equilíbrio de poderes similar ao que que presidira à distribuição de poderes entre o Senado e os *Comitia* da Roma Republicana.

É interessante, também, a evocação do Professor Sellers dos pseudônimos da Roma republicana utilizados durante os debates sobre o projeto de Constituição dos Estados Unidos, entre eles: Publius, Brutus, Agrippa, Cassius, Cato²⁸, bem como os temas e símbolos romanos na iconografia política dos revolucionários americanos.²⁹

Em sua análise extremamente cuidadosa e fundamentada, o Professor Sellers percorre os debatedores que mais se destacaram ao longo da elaboração do texto constitucional norte-americano, salientando os vínculos com o pensamento republicano romano, notadamente: a busca da justiça e do bem comum pelo império da lei, um governo de equilíbrio de poderes, compreendendo os órgãos de soberania popular, um senado atuante e governantes eleitos.

Hannah Arendt também se refere à inspiração romana dos conceitos de John Adams, dando mais realce à sua invocação da associação feita pelos romanos entre liberdade e ação: e entre liberdade e fundação: *a liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham que gerir (...). Os historiadores romanos sempre se sentiram presos ao início da história romana, pois esse início continha o elemento autêntico da liberdade romana, tornando, assim, política a sua história; partiam, o que quer que tivessem de relatar, ab urbe condita, da fundação da cidade, garantia da liberdade romana.*³⁰

Da mesma forma, o modelo norte-americano revivifica-se, sem que se perca de vista o ideário dos fundadores, cujos princípios são como que faróis orientando a renovação, via Judiciário, da Constituição de 1787. A Suprema Corte detém o poder de julgamento e, precisamente, a conciliação desse, com a opinião que emana do Senado é que constitui a sabedoria dos Fundadores em

conferir um equilíbrio ao governo, depurando os interesses em luta na Câmara de representação popular.³¹

A convivência da tradição com o novo é representada pelas relações entre o Senado e a Câmara de Representantes. Tal como em Roma, o primeiro detém a *auctoritas*, o peso da opinião imparcial de seus membros, vinculada à manutenção da tradição. A última detém a *potestas in populo*, que emana dos grupos de interesse partidário. Sublinha Arendt: *Esta distinção romana era bem conhecida dos Pais Fundadores(...). Era este o motivo pelo qual estavam tão interessados em ter um Senado, muito mais do que qualquer pensador europeu. Sentiam a necessidade de filtrar as opiniões que emergem diretamente dos partidos através de um corpo que estivesse acima da influência direta.*³²

Note-se a constatação de Arendt de que a idéia da *auctoritas*, poder que implica acatamento, obediência, sem coerção, por respeito à tradição, à isenção, desapareceu do espaço público moderno, privando-o do elemento suscetível de conferir-lhe estabilidade.³³

A seguinte observação de Hannah Arendt sintetiza as suas conclusões sobre a aproximação entre a Roma republicana e o pensamento dos revolucionários americanos: *Pois se estou certa ao suspeitar que a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e que o famoso "declínio do Ocidente" consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político, então as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza.*

Dessas tentativas, somente uma, a Revolução Americana foi bem sucedida: os pais fundadores, como - o que é bem peculiar - podemos ainda chamá-los, fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição. E tal organismo durou pelo menos até o dia de hoje, a despeito do fato de em nenhum outro local o caráter

²⁷ Em sua análise da obra de Arendt, Aime Amiel ressalta que o espírito romano, que vincula fundação, ampliação e conservação, está preservado na junção legal e de interpretação da Suprema Corte, trazendo à colação a própria Hannah Arendt, transcreve de sua obra *On Revolution: a autoridade da Constituição americana reside na sua capacidade inerente de ser emendada e aumentada.* (Cf. Amiel, op. cit., p. 102).

²⁸ Cf. Sellers, op. cit. p.63

²⁹ Id. ibid. p.8

³⁰ Id. ibid. p.11

³¹ Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, op. cit. p.215.

³² V. Sylvie Courtiue-Denamy, Hannah Arendt, Hachette (Pluriel), 1997, p.261, e João Maurício Leitão Adedato, O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt, Forense Universitária, Rio, 1989, p.177.

*especificamente moderno do mundo atual produzir expressões tão extremas em todas as esferas não-políticas da vida como nos Estados Unidos.*³⁴

2.2. Novas dimensões de elementos conformadores do espaço público

Nos desdobramentos que se seguem, procuramos focalizar aspectos que figuram nas análises de Hannah Arendt de modo mais esparsos, sem que, obviamente, fosse estabelecida uma conexão com a experiência romana, mas que constituem precisamente a revelação da falta que a trilogia “caráter sagrado da fundação, autoridade e tradição” fazem ao mundo contemporâneo.

2.2.1. O espaço da comunicação virtual

A existência de um espaço público que induzisse comportamentos e que condicionasse formas de comunicação já era observada em Roma. Não se ignora que as novas técnicas de comunicação vêm criando espaços específicos de interação dos indivíduos, com evidentes efeitos no próprio espaço, não apenas público, mas também político.

Os meios de debate via teleconferências, o intercâmbio e a rapidez da comunicação mundial pela Internet, as próprias consultas aos telespectadores sobre assuntos de interesse público e que têm repercutido sobre a tomada de decisão dos governantes, tudo evidencia o avanço, extremamente rápido, dos meios de comunicação, sem que haja a contrapartida da qualidade do conteúdo da comunicação em si. Ao observar esse fenômeno, Hannah Arendt assinalava que um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada poderia concluir, da forma mais democrática, isto é, pela maioria, que a humanidade como tal deveria eliminar uma parte dela mesma.³⁵

*Comunicar, para além da bateria de suas tecnologias, é reconhecer a existência de uma obscuridade intransponível, de uma separação irremediável e é, ao mesmo tempo, visar à constituição de um espaço público.*³⁶

2.2.2. O espaço sagrado

Como vimos acima, a religião para os romanos, na evocação de Hannah Arendt, significava literalmente *re-ligare*, ser ligado ao passado, donde o caráter sagrado da fundação, que visava a projetar-se na eternidade.

³⁴V. Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, op.cit.p. 185.

³⁵Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme: l'impérialisme*, Paris, 1982, apud André Akoun, *La communication démocratique et son destin*, PUF, 1994, op.cit.p.149 (Tradução aproximada)

³⁶V. André Akoun, op.cit., 150(Tradução aproximada).

Por outro lado, a vivência religiosa em si era intimamente associada ao espaço doméstico. Os deuses lares e manes revelam a existência de um espaço sagrado, já examinado por Coulianges.³⁷

Como bem acentua Zeny Rosendahl, em estudo extremamente interessante sobre esta inter-relação entre o sagrado e o espaço, além dos conceitos de ponto fixo e de entorno que o espaço sagrado implica, *tais espaços são demarcados pelo poder da mente de extrapolar muito além do percebido. Os homens não apenas criam espaços sagrados, como também procuram materializar seus sentimentos, imagens e pensamentos neles*.³⁸

Na verdade, espaço público e religião estão sempre intimamente associados. A palavra e a ação que se projetam num determinado espaço público estão ancoradas na trindade romana do sagrado, da tradição e da autoridade. A ausência de um desses elementos compromete a vivência democrática daquele espaço. Margaret Canovan relembra que Hannah Arendt estava convencida de que o totalitarismo não teria acontecido se aquela trindade tivesse sido preservada.³⁹

Para Arendt, a continuidade da tríade *sagrado/tradição/autoridade*, após a queda do Império Romano se deu com a Igreja Cristã, cuja fundação repete, a seu ver, a de Roma.⁴⁰

É interessante recordar a observação de Arendt sobre as consequências da separação do poder político (exercido pelo Rei) do poder religioso (exercido pelo Papa), acarretando a perda de autoridade do poder político, o que a leva a concluir que a presença simultânea dos dois poderes seria necessária para um governo estável.⁴¹ Tem-se aqui o sentido de religião como vínculo com a tradição.

Vale notar que espaço público e fé também alicerçaram a fundação dos Estados Unidos, com o êxodo da Inglaterra dos Pais Fundadores, os Pilgrims Fathers, revelando, da mesma forma, a integração dos elementos política e religião, entrelaçados, mais do que nunca, na vida dos povos do Oriente Médio.⁴²

³⁷V. Fusiel de Coulianges, *A Cidade Antiga*, V., também, o trabalho de Zeny Rosendahl, *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*, Rio de Janeiro, UERJ, 1996.

³⁸Zeny Rosendahl, op.cit. p.33.

³⁹V. Margaret Canovan, op.cit.,p.69 ; V., também, sua referência, na nota 23, aos trabalhos de Arendt *What is authority? e Tradition and the Modern Age*.

⁴⁰V. Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, op.cit.,p.167-169 e a análise de Margaret Canovan sobre este ponto (op.cit.,p. 219-220).

⁴¹Entre o Passado e o Futuro,op.cit.p.171.

⁴²V. Zeny Rosendahl, op.cit. p.54

Esta associação entre espaço público e religião manifesta-se hoje na dimensão de um espaço global.

2.2.3. Os espaços das civilizações

A ampliação gradativa do espaço público, não apenas em decorrência do aprimoramento das técnicas de comunicação, mas do próprio alargamento de suas fronteiras é constatação corrente em inúmeros estudos sobre o tema. O eminente Professor Nelson Saldanha abre o seu primoroso trabalho sobre o declínio das nações no século XX, com a seguinte citação extraída de livro do saudoso Professor Afonso Arinos: *Salazar e De Gaulle são as duas poderosas expressões finais dos Estados nacionais, à maneira do Século XIX, ao passo que Churchill foi a primeira expressão dos Estados Unidos da Europa.*⁴³

Este alargamento do espaço público pode ser observado na passagem dos Estados Nacionais para um outro patamar, Estados Multinacionais, sobretudo com a reunião, em torno das superpotências, de agrupamento de várias nacionalidades, sem que a própria superpotência constitua uma nação na concepção espiritual e cultural do século passado. Como bem acentua o Professor Nelson Saldanha, ao invés dos componentes culturais que sedimentam as nações, passam para primeiro plano os elementos econômicos e técnicos que esvaziam o sentimento nacional: *E quando o elemento cultural (...) cede vez aos componentes econômicos e técnicos na caracterização da vida histórica (...), os traços nacionais perdem lugar para a uniformização e a padronização. O mundo se acha entregue a grandes escritórios internacionais, desligados do "sentimento nacional".*⁴⁴

Se, por um lado, a aproximação de culturas distintas, de espaços públicos de origem diversa, constituem fenômenos fascinantes para os que analisam o mundo contemporâneo, por outro, na medida em que se intensificam os intercâmbios de ordem vária, com o perpassar de correntes globalizantes, percebe-se uma reação natural e contrária de afirmação ou de busca de identidades, basicamente nas raízes religiosas⁴⁵, que pode suscitar confrontos totais. Sob esta ótica, de menção obrigatória é a obra de Samuel Huntington, *O choque das civilizações*⁴⁶

Sob o prisma que nos interessa no presente texto, vale observar que a caracterização inequívoca de um espaço público europeu vincula-se à

⁴³ Afonso Arinos, *Planalto* (Memórias), Rio de Janeiro, 1988, p.149, apud Nelson Saldanha, *O Declínio das Nações e outros ensaios*, Recife, FUNDAJ, Ed. Massangana, 1990, p.17.

⁴⁴ Nelson Saldanha, op.cit., p.25.

⁴⁵ V. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Seuil, 1991 e a entrevista por ele concedida ao *Nouvel Observateur* (3 a 9 de janeiro de 1991).

⁴⁶ V. Samuel Huntington, *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial*, Ed. Objetiva, 1997.

preservação de um legado greco-romano e judaico, face a outras identidades mais proeminentes, notadamente a islâmica.⁴⁷

Não obstante a intensificação das iniciativas globalizantes, visando a associar a integração cultural àquelas de ordem econômica e tecnológica⁴⁸, o que se observa é a crescente defesa do multiculturalismo, visto que, como observa Huntington, *um império global é impossível.*⁴⁹

À Guisa de Conclusão

Parece-nos clara a validade, ainda nos dias de hoje, dos elementos romanos ressaltados por Hannah Arendt na caracterização do espaço público. Basta a ausência de um deles (o caráter sagrado da fundação, a tradição e a autoridade) para tornar este espaço efêmero e vulnerável.

As observações de Hannah Arendt sobre o presente tema concorrem para o reconhecimento da necessária presença simultânea desses três elementos, suscetíveis de superarem a instabilidade e a incerteza que marcam os tempos atuais. Num cotejo entre as civilizações ocidental e oriental percebe-se, sem dificuldade que a primeira relegou a valorização do passado e da tradição a um segundo plano, sem buscar expandir as bases que a geraram, isto é, sem aumentar a fundação, ao passo que a última preserva as suas origens culturais e as suas religiões, não obstante as correntes materialistas que, até recentemente, predominaram em grande parte das culturas que a integram.

⁴⁷ V. Rémi Brague, op.cit., p.11.

⁴⁸ L'unité culturelle, in *Nouvel Observateur*.

⁴⁹ Samuel Huntington, op.cit. p.405.

ESPAÇO PÚBLICO E DIREITOS HUMANOS:
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PERSPECTIVA
HABERMASIANA

Antônio C. Maia*

“Após Hitler e após Auschwitz os alemães têm todos os motivos para serem especialmente sensíveis ao universalismo, isto é, à indivisibilidade dos direitos humanos reconhecidos internacionalmente e ao intercâmbio civil dos povos entre si.”¹

J. Habermas

1. Introdução

Ao longo de 40 anos de trabalho, Jürgen Habermas elaborou uma empresa teórica marcante no cenário intelectual do pós-guerra. Alinhado à tradição da Teoria crítica da sociedade – propugnada pelos autores vinculados à Escola de Frankfurt, e seguindo a *“convicção de que o exercício da razão humana é essencial para alcançar a autonomia moral, a justiça pública e o progresso”*², construiu uma interpretação do cenário espiritual contemporânea situada no centro dos debates hodiernos no campo da filosofia, da sociologia, da política e da teoria do direito.

* Professor de Filosofia e Filosofia do Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e de Filosofia do Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

¹ HABERMAS, Jürgen, *Passado como Futuro*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1993, p. 37.

² BENHABIB, Seyla, *in Critique, Norm and Utopia – a Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 343.

Segundo a proposta elaborada por Horkheimer nos anos 30³, desenvolveu uma reflexão interdisciplinar, eminentemente preocupada com a possibilidade de estabelecer uma avaliação dos problemas e possibilidades do atual quadro cultural, desenvolvendo uma teoria "na qual a intenção de um diagnóstico filosófico do tempo é combinada com uma análise social empiricamente fundamentada".⁴

Um dos aspectos salientes de sua empresa, diferentemente do trabalho de boa parte dos mais importantes filósofos do nosso século – como, por exemplo, Heidegger, Derrida e sobretudo Wittgenstein, e a tradição filosófica analítica anglo-saxônica nele inspirada – é a sua preocupação com os problemas concernentes ao âmbito da razão prática: ética, direito e política. Como destaca Richard Rorty: "Para a tradição no interior da qual Habermas trabalha é tão óbvio que a filosofia política é falacral para a filosofia, como para a tradição analítica é óbvio que a filosofia da linguagem é falacral."⁵

Este privilegiar da reflexão política, alicerçado em um projeto filosófico no qual se reconhece que "(...) a tentativa de Habermas está no coração das questões que hoje se põem à filosofia", faz com que o autor da Teoria do Agir Comunicativo desperte com suas investigações a atenção de um crescente público em diversas áreas do panorama intelectual contemporâneo.

No campo da filosofia política três idéias têm notreado as investigações habermasianas: 1) o problema da fundamentação normativa da Teoria crítica da sociedade; 2) discussões concernentes à questão da legitimidade dos regimes políticos do capitalismo avançado; 3) reflexões sobre as possibilidades de funcionamento de uma democracia radical. Articulada com estas problemáticas, uma plêiade de temas caros aos debates jurídico-políticos foi desenvolvida em inúmeros livros e artigos. Neste *paper* procurei tecer

³ Em relação às características da Teoria crítica, não é possível desenvolver aqui, a contento, exposição acerca dos seus elementos fundamentais. Entretanto, cabe salientar ser a perspectiva habermasiana inspirada na proposta desenvolvida por Max Horkheimer, no seu texto seminal, Teoria Crítica e Teoria Tradicional, de onde se destacam algumas idéias capitais: "A Teoria crítica, ao contrário [da teoria tradicional], na formação de suas categorias e em todos os fases de seu desenvolvimento, segue conscientemente o interesse por uma organização racional da atividade humana: clarificar e legitimar esse interesse é a tarefa que ela confere a si própria, pois para a Teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades" (p. 156). E, também: "A Teoria crítica que visa à felicidade de todos os indivíduos, ao contrário dos servidores dos estados autoritários, não aceita a continuação da miséria" (p. 158) in Os Pensadores, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Habermas, São Paulo, Ed. Abril, 1980.

⁴ HONNETT, Axel. The Critique of Power – Reflexive Stages in a Critical Social Theory, Cambridge, M.I.T. Press, 1991, p. 3.

⁵ RORTY, Richard. In Contingência, Ironia e Solitariedade, Lisboa, Ed. Presença, 1992, p. 115.

⁶ COMETTI, Jean-Pierre. "Racionalidade e Legitimação", in Dicionário do Pensamento Contemporâneo, org. M.M. Carliho, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 1991, p. 283.

considerações a respeito de dois pontos relevantes de seus escritos: a problemática do espaço público e a questão do papel representado pelos direitos humanos no modelo procedimental de democracia por ele elaborado. Nenhum desses temas poderá ser tratado exaustivamente, dentro dos estreitos limites deste arrazoado, sobretudo também porque a um tratamento mais satisfatório desses problemas necessários seriam a referência e o desenvolvimento de uma série de tópicos importantes da *démarche* habermasiana – como por exemplo o conceito de agir comunicativo, o modelo da razão comunicativa, os pressupostos da ética do discurso, a elucidação do modelo das ciências sociais reconstitutivas. Entretanto, mesmo ciente dessas dificuldades, serão expostos alguns dos aspectos desses dois caros temas.

2. Espaço público

O conceito de espaço público constitui um dos elementos teóricos que acompanham o trabalho de Habermas desde o início de sua produção. A investigação sobre a categoria de espaço público (*öffentlichkeit*), como dimensão essencial do domínio político da sociedade burguesa, marcou o momento final de seu processo de formação acadêmica. O livro *Mudança Estrutural na Esfera Pública* é apreendido no início dos anos 60 como *habilitation* – o equivalente alemão ao doutorado de Estado francês. O trabalho foi orientado por W. Abendroth, um dos principais nomes da Alemanha àquela época no domínio teórico do chamado socialismo democrático.

O fato de essa investigação ter sido orientada por Abendroth, bem como o seu conteúdo, já denotava uma diferença em relação aos mestres frankfurtianos de Habermas – Adorno e Horkheimer⁷, qual seja: a aposta nas possibilidades abertas pela democracia ocidental, dificilmente reconhecidas pela crítica radical à modernidade formulada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Não obstante o livro de Habermas destacar a constituição, desenvolvimento e papel da esfera pública burguesa à época da Revolução Francesa (com seu peso capital no movimento de conformação da vontade política que derrubou o Antigo Regime), para depois constatar a sua degeneração, dissolução e perda de papel ativo ocorrida com o advento do Estado de bem-estar social, percebe-se o reconhecimento de um elemento de verdade e um potencial emancipatório neste fórum constituidor da vida política moderna.

Se a categoria mereceu a atenção de Habermas, no início de sua carreira, em um livro singular em sua vasta produção – único resultante de uma

⁷ Uma das críticas mais contundentes formuladas por Habermas aos autores da 1ª geração da Teoria crítica reside na "infravalorização das tradições do Estado Democrático de Direito" operada por estes autores. "Dialética de la Racionalización" in Ensayos Políticos, Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 142.

pesquisa histórica –, ela só vai ocupar novamente um papel de destaque nos seus últimos textos sobre filosofia política e filosofia do direito. É sobretudo em 1988, com o artigo “*Soberania Popular como Procedimento*”, e em 1992, com a publicação de *Faticidade e Validade*¹, que esta categoria volta a ocupar um lugar proeminente, apresentando-se como um elemento crucial de sua teoria da democracia e do direito. Contudo, deve-se destacar o seguinte: embora não tenha havido desenvolvimentos significativos sobre este assunto nas publicações de Habermas ao longo das décadas de 60, 70 e 80, ela permaneceu como referência na medida em que se articulava com um projeto teórico “*que tem estado preocupado em repensar as fundações da teoria democrática*”, desde o seu livro inaugural até os mais recentes trabalhos acerca de ética, filosofia do direito e filosofia política.

Possivelmente o primeiro aspecto a ser destacado em um apanhado geral a respeito da categoria de espaço público deva ser a sua “*vital e freqüentemente precária existência [de que] Habermas nos colocou a par*”¹⁰. Com efeito, até seu texto de *habilitation* – salvo as reflexões de Hannah Arendt em *A Condição Humana* – a categoria de espaço público parece não ter merecido desenvolvimentos teóricos sistemáticos. E mais, não se reconhecia o seu papel axial no jogo político da modernidade. Neste sentido, a investigação de Habermas se apresentou ao mesmo tempo como um trabalho descritivo, destacando e comprovando – através de vasto material cobrindo os campos da sociologia, economia, direito público, ciência política, história social e história das idéias – a emergência dessa dimensão constitutiva da sociedade burguesa, bem como também um caráter normativo. Nessa dimensão, aponta para o papel emancipatório que esse espaço na vida social abre, por meio de um momento no qual se institucionalizou a possibilidade de uma formação radical democrática da vontade, através do respeito às normas de discurso racional – onde os argumentos e a defesa de interesses generalizáveis, e não as posições sociais e as tradições, devem ser decisivos.

No plano descritivo, a pesquisa histórica realizada por Habermas em *Mudança Estrutural na Esfera Pública* inventaria, de início, a série de modificações observadas na Inglaterra e na França a partir do fim do século XVII, e sobretudo no século XVIII, com a constituição de uma nova arena de participação política onde vai se expressar a opinião pública, contribuindo para

¹ A primeira parte deste livro já foi traduzida em português (já há a versão completa em francês e em inglês), publicada com o título *Democracia e Direito – entre Faticidade e Validade*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1997. Neste artigo será utilizada a tradução inglesa.

¹⁰ Mc CARTHY, Thomas. “*Practical Discourse: on the Relation of Morality and Politics*”, in *Ideals and Illusions – On Reconstruction and Deconstruction Contemporary in Critical Theory*, Cambridge, M.I.T. Press, 1993, p. 181.

¹¹ JAY, Martin. “*A Imaginação Dialética 25 Anos Depois*”, in *Contemporaneidade e Educação – a Atualidade da Escola de Frankfurt* – org. Vanilda Paiva, São Paulo, ano 1, set 96, nº 0, p. 20.

a criação de uma área “*onde uma discussão racional crítica era conduzida*”.¹¹ Garantindo, assim, a existência de “*um domínio na vida social no qual assuntos de interesse geral podem ser discutidos, onde diferenças de opinião podem ser resolvidas através de argumentos racionais, sem recursos a dogmas estabelecidos ou costumes*”¹².

Embora a pesquisa histórica seja realizada também em relação às transformações ocorridas na sociedade burguesa na Inglaterra, é na França que podemos perceber melhor o desenvolvimento dessa categoria de espaço público. O fervilhar cultural e político que precedeu a Revolução Francesa, com a correlata estruturação de um teatro de discussão racional pública – primeiro no campo da crítica literária e das artes e depois espraiando-se para o domínio político-jurídico – serve como exemplo paradigmático. Como destaca Habermas:

“*A cultura burguesa nem era uma pura e simples ideologia. Na medida em que as pessoas privadas faziam uso de sua razão, nos salões, nos clubes e sociedades de leitura, não estavam diretamente submetidas ao circuito da produção e do consumo, nem aos ditames das necessidades vitais; na medida em que, ao contrário, este uso da razão possuía – no sentido grego de uma independência em relação aos imperativos de sobrevivência – uma característica política*”¹³

A Revolução Francesa demonstra, por excelência, o modo pelo qual uma opinião pública extremamente mobilizada, através de uma longa trajetória de crítica política e desafio às instituições vigentes, levou à reorganização radical das relações político-jurídicas. No entanto, as vicissitudes ocorridas ao longo do século XIX vão contribuir para a desarticulação do espaço público, com o enfraquecimento do papel da opinião pública. A emergência da sociedade de massas, com todas as modificações que acompanharam essa radical transformação ocorrida nas sociedades europeias, contribuiu decisivamente para esse processo. Há, sobretudo após 1848, uma desmobilização política dos cidadãos, causada por diversos fatores, levando à degeneração dessa esfera na qual a vontade coletiva, expressa por meio da opinião pública, tinha se tornado fator capital no jogo político.

¹¹ HABERMAS, Jürgen. “*Further Reflections on The Public Sphere*” in *Habermas and the Public Sphere*, org. Calhoun, Craig, Cambridge, M.I.T. Press, 1992, p. 423.

¹² HELD, David e THOMPSON, John. “*Editor’s Introduction*”, in *Habermas Critical Debates*, Cambridge, M.I.T. Press, 1982, p. 4.

¹³ HABERMAS, Jürgen. in *L’Espace Public – Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, p. 168.

Para Habermas, a partir da segunda metade do século XIX, a imprensa – que tinha desempenhado um papel capital como veículo das discussões travadas no espaço público burguês, vocalizando as aspirações da opinião pública – começa a sofrer um crescente controle. Isso ocorre associado à relevância cada vez maior da publicidade no funcionamento da imprensa escrita, com a consequente manipulação, por parte dos grandes interesses econômicos, do material produzido pelos mais importantes meios de comunicação de massa daquele momento.

A emergência do Estado de bem-estar social, em fins do século XIX, vai acelerar o processo de degeneração do espaço público. A intervenção, por vezes paternalista, desse novo modelo de Estado contribuiu à desmobilização dos cidadãos, que passam a se relacionar em face do aparelho estatal mais como clientes, na busca da atenção de suas necessidades materiais mínimas, do que como cidadãos – no sentido de ativos participantes na formação da vontade coletiva.

Contudo, *Mudança Estrutural na Esfera Pública* termina com uma reflexão eminentemente preocupada com as implicações normativas da categoria de espaço público. Essa tensão, tão característica da perspectiva habermasiana, entre a dimensão descritiva (em geral trabalhada no campo da análise sociológica) e o plano normativo, está presente em seu primeiro livro. Já naquele momento causou espécie essa característica, marcando um duplo modo de abordagem da problemática do espaço público.

Quando Habermas, 30 anos depois, retoma a discussão acerca do espaço público, a dimensão privilegiada, dentro das discussões concernentes à teoria da democracia, será a normativa. Sintomático deste *approach* é o texto através do qual este debate reassume o primeiro plano na produção de Habermas: “*Soberania Popular como Procedimento – um Conceito Normativo de Espaço Público*”.¹⁴

Entretanto, cabe destacar que embora transcorrido um longo decurso de tempo entre as cogitações iniciais de Habermas a respeito desse problema e os seus desenvolvimentos ulteriores, não há uma mudança drástica

¹⁴ O texto “*Soberania Popular como Procedimento – um Conceito Normativo de Espaço Público*” foi anexo ao livro *Faticidade e Validade*, constituindo um dos elementos capitais à sua arquitetura teórica. No início desse artigo é apontada a dimensão normativa assumida por essa ideia: “*Tenho de deixar essa questão em aberto, limitando-me no que se segue a argumentos normativos a fim de descobrir como em geral teria de ser pensada hoje uma república radicalmente democrática, caso pudessemos contar com o apoio de uma cultura política de razão/não – não uma república que aceitamos como patrimônio a partir de uma visão retrospectiva das heranças próprias, mas uma que executamos como projeto na consciência de uma revolução que se tornou a um tempo permanente e cotidiana.*” E, mais a seguir: “*O Estado de direito democrático conserva um sentido normativo que aponta além do aspecto jurídico – isto é, conserva de uma só vez poder explosivo e formador – apenas como projeto histórico.*” in *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, março/1990, n.º 26, p. 101.

de conteúdo no tocante aos elementos nucleares desta categoria. Como ele mesmo salienta a respeito desta questão, no texto em que comenta um grande seminário realizado em 1989, nos E.U.A., quando da publicação da tradução inglesa de *Mudança Estrutural*: “*minha própria teoria finalmente modificou-se, embora menos em seus fundamentos do que em seu grau de complexidade.*”¹⁵

Importa frisar desempenhar a categoria de espaço público papel capital nos últimos desenvolvimentos teóricos de Habermas. Ao esboçar a sua filosofia do direito e da política, em *Faticidade e Validade*, este conceito é articulado à discussão acerca do modelo procedimental de democracia, bem como com o papel desempenhado pela sociedade civil nas modernas democracias constitucionais de massa do Ocidente. Neste momento, privilegia-se também a dimensão normativa. Não há referência concreta a nenhuma formação social específica, se bem que claramente encontramos Habermas descrevendo uma série de fenômenos observáveis na cultura norte-atlântica e constatamos estar ele cada vez mais endereçando seu discurso em face do público da União Europeia. Não obstante a empresa habermasiana apresentar como uma de suas características fundamentais a preocupação com a defesa de uma posição universalista, as suas propostas em *Faticidade e Validade* parecem se encontrar vinculadas a um horizonte marcado por um pluralismo cultural significativo, mas ainda tributário de um grande tronco civilizatório: o ocidental.

Dentro dessa dimensão normativa, mas já contando com alguns traços empíricos comprovadores de sua embrionária existência, Habermas fala de um espaço público mundial. Será essa futura arena, que se desenvolve paulatinamente em nossos dias – intrinsecamente determinada pelo fenômeno da globalização e por uma agenda comum de problemas ecológicos –, o palco de importantes decisões num futuro próximo. Esta temática foi alvo de considerações em um recente texto de Habermas: *A Paz Perpétua – O Bicentário de uma Ideia Kantiana*, objeto de exame no item 4 deste arrazoado.

Ainda, no intuito de fixar alguns traços delineadores do conceito de espaço público, cabe observar um aspecto importante à compreensão de seu funcionamento. Esse domínio da vida social, onde se expressa a vontade coletiva através da opinião pública discursivamente formada, ocupa um *locus* diferente daquele determinado pelos imperativos oriundos do aparelho de Estado e da economia de mercado: nem pertencente ao Estado, nem tributário da economia. Quem destaca com clareza este particular é Nancy Fraser:

¹⁵ *Ibidem* nota 11, p. 422.

“A idéia de espaço público no sentido de Habermas é o de um recurso conceitual (...). Ele designa o teatro nas sociedades modernas no qual a participação política é realizada através do *medium da fala*. Esse espaço, no qual os cidadãos deliberam acerca de seus assuntos comuns, é portanto uma arena institucionalizada de interação discursiva. Essa arena é conceitualmente distinta do Estado; ela é um lugar para a produção e circulação dos discursos que podem, em princípio, ser críticos do estado. O espaço público no sentido de Habermas é também conceitualmente distinto da economia oficial; ele não é uma arena de relações de mercado, porém muito mais um lugar de relações discursivas, um teatro mais para debate e deliberação do que para compra e venda. Assim este conceito de espaço público nos permite manter em vista as distinções entre aparato estatal, mercado econômico e associações democráticas, distinções que são essenciais à teoria democrática.”¹⁶

Acrescente-se, ainda: é fundamental distinguir (e defender) esta diferenciação do espaço público em relação às dinâmicas impostas pela lógica burocrática do Estado e os imperativos da racionalidade instrumental no campo da economia. Ora, o desenvolvimento econômico e as consequências políticas do processo de acumulação capitalista liberaram este espaço, possibilitador de um âmbito de discussão e crítica determinante do destino político dos países ocidentais. Sendo assim, a formação da vontade coletiva nos diversos espaços públicos – local, regional, estadual, nacional e internacional – deve se mobilizar no sentido de reafirmar os impulsos de controle e colonização advindos dos subsistemas econômico e político (político, aqui, entendido no sentido de abrangência da atividade estatal, no qual o cidadão funciona como cliente, e não na dimensão da cidadania, na aceção de participação nas decisões que afetam o destino da coletividade).

Como salienta Habermas, na conclusão de seu acerto de contas com seus contemporâneos – sobretudo Foucault e Derrida – no **Discurso Filosófico da Modernidade**: “*esferas públicas auto-organizadas deveriam desenvolver uma combinação prudente entre o poder e a auto-limitação inteligente que é requerida para sensibilizar os mecanismos de auto-*

regulamentação do Estado e da economia em face dos resultados orientados para fins da formação radical da vontade.”¹⁷

Eis que, no espaço público se abre o solo no qual se aguçam as sensibilidades e é potencializada a mobilização política com o desiderato de impor limites sociais e ecológicos ao sistema econômico. Ora, “a importância do espaço público reside no seu potencial como um modo de integração social. O discurso público (que Habermas mais tarde e mais geralmente chama ação comunicativa) é um modo possível de coordenação da vida humana, como são o Estado e a economia. Mas dinheiro e poder são modos não discursivos de coordenação (...)”¹⁸

Os subsistemas econômico e político são governados pelo *medium* dinheiro e pelo *medium* poder.¹⁹ Nos espaços públicos, caracterizadores das sociedades hipercomplexas contemporâneas, devem se organizar as forças políticas colimando a reunião de esforços no sentido de erigir barreiras às tendências de colonização derivadas do mercado e da burocracia que levam ao empobrecimento cultural, à alienação e ao esgotamento dos recursos naturais.

O espaço público funciona como uma espécie de caixa de ressonância na qual – a partir dos setores mais conscientes e perceptivos (e por vezes mobilizados) – os candentes dilemas enfrentados pelo mundo contemporâneo são problematizados na busca de formulação de estratégias para o seu enfrentamento. A organização da agenda política através da qual esforços podem ser realizados no sentido de reduzir os dramáticos problemas – ecológicos, de distribuição de renda etc – se dá a partir da vocalização dos interesses das populações afetadas, ancoradas na formação discursiva da vontade política. Em uma longa passagem, Habermas nos aponta o modo pelo qual o espaço público tem servido como arena fundamental do jogo político contemporâneo:

“*As estruturas comunicativas do espaço público estão ligadas às esferas da vida privada, de modo que garantem à sociedade civil periferica, em contraste com o centro político, a vantagem de uma*

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. O Discurso Filosófico da Modernidade, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990, p. 334.

¹⁸ CALHOUN, Craig. In “Introduction”, in Habermas and the Public Sphere, org. Calhoun, Craig, Cambridge, M.I.T. Press, 1992, p. 6.

¹⁹ Toda a longa explanação acerca do papel desempenhado pelo *medium* dinheiro e pelo *medium* poder – retores da dinâmica dos subsistemas econômico e político – são objeto de longos exames na Theory of Communicative Action, Boston Beacon Press, 1984 (1º vol) e 1989 (2º vol). Cabe relevar, dentro dos objetivos deste paper: “Dinheiro e poder não podem comprar nem impor a solidariedade e o sentido”. In *ibidem* nota 17, p. 332. Caberá às ações voltadas ao entendimento (*verstandigung*), nos campos abertos ao diálogo, em mundos da vida racionalizados e em esferas públicas diferenciadas, desempenhar estas duas funções cruciais, a saber, obtenção de solidariedade e sentido.

¹⁶ FRASER, Nancy. In “Rethinking the public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, in Habermas and the Public Sphere, Ed. Craig Calhoun, Cambridge, M.I.T. Press, 1992, pp. 110 e 111.

maior sensibilidade em detectar e identificar novas situações problemáticas. As grandes questões das últimas décadas asseguram a evidência desse fenômeno. Considerando, por exemplo, a espiral da corrida armamentista nuclear; considerando os riscos envolvidos no uso pacífico da energia nuclear ou em outros projetos tecnológicos e experimentos científicos de larga escala, como engenharia genética; considerando as ameaças ecológicas envolvendo um meio ambiente natural explorado até seus limites (chuva ácida, poluição das águas, extinção das espécies etc); considerando o dramático empobrecimento progressivo do Terceiro Mundo e os problemas da ordem econômica mundial; ou considerando questões como o feminismo, a crescente imigração, e os problemas associados do multiculturalismo. Pouquíssimos destes tópicos foram inicialmente levantados por expoentes do aparelho estatal, grandes organizações ou sistemas funcionais. Ao invés disso, eles foram entabulados por intelectuais, cidadãos preocupados, profissionais radicais, e 'autoproclamados' advogados, e atores semelhantes. Movendo-se a partir da periferia mais externa, estas questões forçaram seus caminhos em direção aos jornais e associações interessadas, clubes, organizações profissionais, academias e universidades. Eles encontraram fóruns, iniciativas de cidadãos, e outras plataformas antes de catalizarem o crescimento dos movimentos sociais e novas subculturas. Estes últimos podem, por outro lado, dramatizar as suas contribuições, apresentando estes problemas de maneira tão efetiva que os meios de comunicação de massa adotem esses assuntos. Somente através da sua controvertida apresentação nos meios de comunicação é que estes tópicos atingem um público mais amplo e subsequentemente ganham um lugar na 'agenda pública'.²⁰

Deve-se pensar o espaço público como uma arena na qual se realiza a mediação entre o Estado e a sociedade, onde o público se organiza

²⁰ HABERMAS, Jürgen. *In Between Fact and Norm – A Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, M.I.T. Press, 1996, p. 381.

como um portador de opinião. Habermas procura desenvolver, dentro de seu intento de apontar as tendências e possibilidades de dinamização do jogo democrático, um ponto de vista reconhecedor do papel efetivo – que pode ser fomentado – da opinião pública, mobilizada em diferentes espaços públicos, de influenciar no curso dos acontecimentos políticos e econômicos relevantes. Quais são as condições para um debate racional crítico acerca de questões públicas, conduzidas por pessoas privadas, desejosas de deixar somente argumentos – e não posições sociais e interesses econômicos imediatos – dominar as decisões? Para muitos esta é uma questão meramente teórica e hipotética. Para Habermas, no entanto, ela se desenha como uma virtualidade aberta pelos processos de aprendizagem em curso na cultura ocidental (e passíveis de desenvolvimento universal).

Um outro aspecto merecedor de destaque neste elenco de características da categoria de espaço público é a necessidade de percebê-lo marcado pelo signo da pluralidade. Ou seja, não se deve restringir a sua percepção a um domínio único, que englobasse todas as arenas possíveis de formação discursiva da opinião. Como destaca Habermas:

"Tecnologias de comunicação como a princípio a imprensa livreira e a imprensa, e, posteriormente, a rádio e a televisão, tornam disponíveis enunciados acerca de quase qualquer contexto e facilitam uma rede altamente diferenciada de esferas públicas locais e supra-regionais, literárias, políticas, interpartidárias ou específicas de associações, dependente dos média ou subculturais. Nas esferas públicas são institucionalizados processos de formação de opinião e da vontade que, por muito especializados que sejam, visam a discussão e a interpretação recíproca. As suas fronteiras são permeáveis: cada esfera pública está aberta também a outras esferas públicas."²¹

No entanto, mesmo reconhecendo esta pluralidade de espaços públicos, pode-se discernir uma tendência à articulação de um espaço público comum, de características universais. Assim, "todas as esferas públicas parciais remetem para uma esfera pública abrangente em que a sociedade em sua globalidade forma um saber sobre si mesmo".²² Esta maneira de conceber o

²¹ *Ibidem* nota 17, 329. Em outra passagem elucidativa sobre o assunto: "Nas sociedades complexas, a esfera pública consiste em uma estrutura intermediária entre, por um lado, o sistema político, e, por outro, setores privados do mundo da vida e sistemas funcionais. Ela representa uma rede altamente complexa que se ramifica em uma multiplicidade de arenas que se sobrepõem: internacional, nacional, regional e subcultural". *Ibidem* nota 20, p. 374.

²² *Ibidem* nota 17, p. 330.

espaço público será fundamental às cogitações desenvolvidas por Habermas, em 1996, ao retomar a discussão travada por Kant, 200 anos atrás, sobre a ideia de uma paz perpétua.

Neste quadro interpretativo – onde é repensada a ideia kantiana da paz perpétua –, desenvolvido a partir da perspectiva da teoria do discurso do direito e da democracia, os direitos humanos desempenham um papel crucial, definindo os elementos básicos da agenda política na qual se abre o espaço em que se expressa a vontade coletiva. Tal temática será objeto de considerações a seguir neste *paper*, no intuito de apresentar, sucinamente, esse outro aspecto relevante das cogitações jurídico-políticas de Habermas. Levando-se em consideração o seguinte fato: o maior ou menor respeito aos direitos humanos – tanto no âmbito do estado nacional, como na arena internacional – depende, em significativa medida, da capacidade de pressão e fiscalização exercida pela opinião pública nas diversas arenas constituidoras do espaço público.

3. Direitos Humanos e Modelos de Democracia

Nesta parte do artigo serão alinhavadas algumas considerações a respeito da problemática dos direitos humanos, tendo em vista os processos econômicos e políticos que marcam constitutivamente o atual cenário político mundial. Desse modo, a problemática dos direitos humanos será aqui focalizada em dois aspectos, *grasso modo*, referidos a duas ordens de fenômenos: a) final, pensar o papel e o alcance dos direitos humanos em face dos seus condicionantes políticos e econômicos neste final de milênio nos leva a refletir, principalmente, sobre a articulação desse conjunto de princípios à luz de duas ordens de fenômenos: por um lado, na dimensão econômica, o processo de globalização, e por outro, no plano político, as consequências das enormes transformações políticas ocorridas na Europa, com a queda do muro de Berlim, a fragmentação da União Soviética e a progressiva institucionalização da União Europeia.

No tocante aos direitos humanos, sobretudo nos últimos escritos da década de 90, Habermas leva em consideração essas duas ordens de fenômenos, dispendendo esforços teóricos no sentido de compreender o papel desempenhado por esta noção tanto no plano interno dos Estados-nações – dentro do debate sobre modelos de democracia – como no âmbito internacional, referido a perspectivas de uma comunidade internacional cada vez mais interdependente.

Em *Faticidade e Validade* estrutura-se uma leitura das atuais condições de vida democrática na cultura norte-atlântica, alicerçada em uma poderosa interpretação da modernidade, suas patologias e de seus potenciais de organização de uma vida política mais condizente com os padrões políticos

oriundos da tradição democrática ocidental, centrados no conteúdo normativo das ideias de autodeterminação e auto-realização. Cabe frisar desempenhar dentro desses desenvolvimentos teóricos a noção de direitos humanos um papel axial, e é a partir dessa compreensão, também inovadora, que será tratada essa temática.

No seu livro *Faticidade e Validade*, Habermas advoga a necessidade de uma compreensão do direito diferente daquela hegemônica existente no debate jurídico-político, mais adequada ao atual estágio de desenvolvimento cultural, social e político das sociedades modernas. Utilizando elementos provenientes de diversas áreas do conhecimento, como história do direito, sociologia, sociologia do direito, teoria geral do direito, filosofia e filosofia do direito, Habermas explora as consequências de sua teoria do agir comunicativo²³ no campo do direito. Apoiado nos trabalhos de uma equipe de juristas, encabeçada por Klaus Günther, elabora-se uma concepção inovadora do pensamento jurídico, procurando superar os impasses no debate hodierno sobre o assunto.

Ao desenvolver sua reflexão acerca das possibilidades da democracia no capitalismo avançado, Habermas salienta que “*as duas ideias de direitos humanos e soberania popular têm determinado a autoconcepção normativa das democracias constitucionais até os nossos dias*”²⁴. Assim, o seu esforço será procurar conciliar estas duas ideias – articuladas às noções de autonomia individual e autonomia política – centrais ao entendimento moderno de vida política e que por vezes se chocaram como princípios antitéticos.

Habermas leva em conta as atuais discussões sobre modelos de democracia e defende um paradigma procedimental, como uma terceira opção, presente no rico debate contemporâneo no qual se confrontam liberais (John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman) e comunitaristas (Alasdair MacIntyre, Bernard Williams e Charles Taylor). Neste particular, as discussões se mostram sensíveis às grandes transformações ocorridas no Leste Europeu com a consagração do *modus vivendi* democrático como forma de organização da vida política praticamente incontornável no âmbito da tradição ocidental.

Sem poder desenvolver a contento essa complexa temática – da oposição entre direitos humanos e soberania popular –, mas no intuito de introduzir o papel representado pelos direitos humanos na *démarche* habermasiana, cabe salientar que o privilégio de uma outra ideia na

²³ A vasta obra de Jürgen Habermas, a *Teoria do Agir Comunicativo*, publicada em dois volumes em 1981, resulta de mais de dez anos de pesquisas, e assinala a versão habermasiana da Teoria crítica da sociedade, desenvolvendo o projeto que Max Horkheimer e Theodor Adorno elaboraram à frente da Escola de Frankfurt. A partir das ideias centrais deste livro podem ser compreendidas as suas reflexões no campo da ética – com a proposta de uma ética do discurso – e do direito.

²⁴ *Ibidem* nota 20, 1996 p. 94.

configuração do que se entende como democracia tem dividido os debates sobre esse regime. Em geral, aqueles defensores da supremacia dos direitos humanos os compreendem dentro de uma concepção individualista, mas próxima das posições do liberalismo político (e não necessariamente o econômico), entendendo o papel do Estado como o de um custodiador das liberdades individuais, garantidoras da busca privada da felicidade. Quanto aos partidários do privilégio da soberania popular, o Estado deve respeitar prioritariamente os interesses gerais – expressos através da vontade coletiva – chegando algumas vezes à desatenção de determinados direitos individuais das minorias, no desiderato de alcançar uma maior igualdade material entre os cidadãos. O destaque a um ou a outro destes princípios constitui uma das diferenças de fundo subjacentes ao debate liberais *versus* comunitaristas.

Um dos primeiros impasses enfrentados pela teoria do discurso no campo do direito é a oposição entre dois modelos de democracia postos pelo debate jurídico-político anglo-saxónico. De modo simplificado, o principal traço caracterizador da grande divisão em torno da qual o debate sobre modelos de democracia vem se desenrolando na cultura anglo-saxónica é o seguinte: as vertentes liberais sublinham a importância dos direitos individuais como prioritários em relação à autonomia coletiva; já as correntes comunitaristas e republicanas asseveram – inspirados em Rousseau – a primazia da vontade coletiva em face dos direitos individuais. Habermas, ao sustentar um terceiro modelo – procedimental – critica os liberais pela sua negligência à necessidade de solidariedade social, enquanto os comunitaristas são também criticados por se inspirarem em uma noção de comunidade limitada, excessivamente dependente dos laços de pertença étnicos e culturais.²⁵

²⁵ Quanto à querela opondo liberais e comunitaristas, seria impossível resumir em poucas linhas tão denso debate. Cabe salientar que, por vezes, reconhecem-se dificuldades para classificar dentro destas duas correntes os inúmeros interlocutores do riquíssimo debate de teoria política anglo-saxónica, iniciado nos anos '70, após a publicação de Uma Teoria da Justiça, de John Rawls. Para um excelente resumo da discussão ver "Introduction Générale" e "Introduction" de Libéraux et Communautariens, Ed. André Barten, Pablo da Silveira e Hervé Poutou, Paris, Presses Universitaires de France, 1997. Na página 6, lemos: "Podemos verdadeiramente falar de liberais e 'comunitaristas'? As dificuldades que temos mencionada podem sugerir uma resposta crítica. Todavia, os membros de cada um destes 'times' apresentam um 'ar de família': Os liberais se sentem herdeiros de Locke, de Kant e de Stuart Mill. Eles compartilham do mesmo cuidado em relação à liberdade de consciência, o mesmo respeito pelos direitos do indivíduo, e uma desconfiança comum vis-à-vis à ameaça que pode constituir um estado paternalista (...) Os comunitaristas têm suas raízes no aristotelismo, na tradição republicana do Renascimento, no romantismo alemão ou na hermenêutica contemporânea. Eles compartilham uma igual desconfiança em face da moral abstrata, uma certa simpatia em face da ética das virtudes e uma concepção da política onde há muito espaço para a história e as tradições. (...) Tudo isto, certamente, não permite trazer os limites exatos, mas nos deixa perceber que a oposição não é arbitrária." Quanto à literatura nacional, o artigo de Sérgio Costa e Dentson Luis Werle, "Reconhecer as Diferenças: Liberais, Comunitaristas e as Relações Raciais no Brasil", estabelece um ótimo mapa do debate, inclusive salientando a posição de Habermas em face desta discussão. In Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, novembro / 1997, nº 49, pp. 159 a 171.

Quanto aos direitos humanos, há uma "reinterpretação do 'sistema de direitos' kantiano, de um modo que indica como a autonomia privada e pública dos cidadãos se pressupõe mutuamente"²⁶. Nesta perspectiva, tem-se como princípio da ordem legal a organização a partir do reconhecimento das liberdades, dentro da concepção de que seja compatível a função do maior grau possível de igual liberdade individual. Kant, nas suas reflexões sobre o mundo legal, propunha um sistema de direitos a partir de uma das idéias centrais da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de agosto de 1789: o artigo 4º, que estatua: "a liberdade consiste em poder fazer tudo o que não seja nocivo a outrem; assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem outros limites do que aqueles que garantam aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites só podem ser determinados pela lei".

Derivando do princípio universal de direito kantiano – do direito ao maior grau possível de igual liberdade individual – Habermas constrói um sistema de cinco direitos básicos que contemplam boa parte dos direitos humanos tradicionalmente reconhecidos na esfera internacional (como aqueles elencados na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão). Ele entende tal sistema de direitos como devendo conter os direitos que os cidadãos devem se garantir uns aos outros se pretendem legitimamente regular sua convivência por meio do direito positivo.

Assim, Habermas arrola os seguintes direitos fundamentais²⁷:

- 1) os resultantes da estruturação politicamente autónoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação;
- 2) os resultantes da estruturação politicamente autónoma do *status quo* de um membro numa associação voluntária de consorciados sob a ordem legal;
- 3) os oriundos imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da elaboração politicamente autónoma da proteção jurídica individual;
- 4) os relativos à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os cidadãos exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimo;
- 5) os referentes à condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) até

²⁶ BAYNES, Kenneth, in "Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung" in The Cambridge Companion to Habermas, Ed. Stephen K. White, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 202.

²⁷ HABERMAS, Jürgen, ibidem nota 20, pp. 122 e 123.

(4) Quem explica sucintamente a organização dessa estrutura de direitos é William Rehg:

"Este sistema de direitos, que cada regime democrático concreto deve apropriadamente elaborar e especificar, delinea as condições gerais necessárias para a institucionalização de processos democráticos discursivos no direito e na política. Em síntese, estes direitos estão divididos em cinco categorias. Os três primeiros são basicamente liberdades negativas, membership rights (direitos de cidadania), e direitos relativos ao devido processo legal que reunidos garantem a liberdade individual de escolha, e assim a autonomia privada. O quarto – direitos de participação política – garante autonomia pública. Habermas sustenta que cada lado é indispensável e não pode ser simplesmente reduzido ao outro. Sem os três primeiros grupos de direitos não há autonomia privada (e por consequência não há sujeitos livres e iguais de direito), mas, sem o quarto conjunto, as leis e direitos garantidores da autonomia privada são mera imposição paternalista, ao invés de expressão de autogoverno (...). Finalmente, uma quinta categoria de direitos relativos ao bem estar social, necessários na medida em que o efetivo exercício dos direitos civis e políticos depende de certas condições materiais e sociais, como por exemplo, que os cidadãos possam satisfazer suas necessidades básicas materiais."²⁸

Apesar de Habermas construir o seu sistema de direitos através de uma interpretação do criticismo kantiano, não há a adoção completa de sua posição. Embora entendendo o corpo social como uma associação de livres e iguais consorciados sob o governo da lei, não há um descuro da importância da soberania popular, e do aspecto intersubjetivo constituidor do domínio da vida política. Este se apresenta como um dos aspectos mais interessantes do seu modelo procedimental de democracia. Nesse paradigma, a soberania popular se expressa através da formação da vontade coletiva dentro do espaço público político. O problema de como resolver a tensão entre direitos humanos e soberania popular é pensado através de uma relação interna entre estas duas idéias, reconhecendo no direito das sociedades modernas não apenas o papel de

garantidor da ordem e do *status quo* mas também o de um mecanismo fundamental de integração social.

Dentro do novo paradigma proposto pela teoria do discurso no campo do direito, os direitos humanos assumem uma condição diferente daquela reconhecida pela grande maioria das correntes atuais do debate jurídico. Ora, como salienta Habermas, alicerçado em toda arquitetura teórica desenvolvida em Faticidade e Validade: "o conceito de direitos humanos não é de origem moral, mas uma modalidade específica do conceito moderno de direito subjetivo e, portanto, de uma concepção jurídica. Os direitos do homem têm por natureza um caráter jurídico. O que lhes confere uma aparência de direitos morais não é o seu conteúdo, nem por razões mais fortes, sua estrutura, mas o sentido de sua validade que ultrapassa a ordem jurídica dos Estados-nações."²⁹

Ademais, neste umbral de século XXI, inobstante as cotidianas e reiteradas violações perpetradas por diferentes estados e autoridades nos mais diversos rincões do planeta aos princípios tutelados pelos direitos humanos, parece difícil criticar ou censurar essa carta mínima de direitos correspondentes à maioria autocompreensão moderna acerca de uma ordem jurídico-política razoável. Os estados nacionais, além de faticamente desrespeitá-los, podem se opor à pressão moral que advém desses direitos, mas dificilmente podem negar que "os direitos do homem, por exemplo, encarnam manifestadamente os interesses universalizáveis que se deixam justificar do ponto de vista de que nós poderíamos todos desejar e entre tanto ninguém poderia pretender que esses direitos, que constituem a substância moral de nossa ordem jurídica, não são pertinentes à vida ética nas condições da vida moderna."³⁰

Neste particular, a perspectiva da teoria do discurso do direito enfrenta um dos grandes problemas do debate filosófico contemporâneo, nomeadamente, o estatuto dos direitos humanos, oferecendo uma posição distinta das usuais. Dentro da tradicional clivagem jusnaturalismo versus positivismo jurídico, a problemática dos direitos humanos constitui um dos pontos fundamentais de discórdia. Enquanto a vertente mais tradicional jusnaturalista reconhece a natureza jurídica dos direitos humanos, fundamentada na noção de direitos naturais, as correntes positivistas negam estatuto jurídico a esta noção, já que há "a estendida concepção *jusfilosófica* dos direitos humanos como direitos morais e não *'legais'*."³¹ Ora, em termos jurídicos, a

²⁸ HABERMAS, Jürgen, *in* La Paix Perpétuelle – Le Bicentenaire de une idée Kantienne, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1996, p. 86.

²⁹ HABERMAS, Jürgen, *in* De L'Étique de la Discussion, Paris, Ed. Du CERF, 1992, p. 25.

³¹ CORTINA, Adela, *in* Ética sin Moral, Madrid, Ed. Tecnos, 1995, p. 249. Como exemplificativa desta posição, uma das principais divulgadoras da ética do discurso no mundo de língua castelhana, cita a referência paradigmática do pensamento filosófico anglo-saxónico: H. L. Hart, em "Are There Any Natural Rights?", *in* Philosophical Review, nº 64, 1995, pp. 175 a 191.

³⁰ REHG, William, *in* "Translator's Introduction", *in* *idem* nota 20, pg. XXVIII.

grande dificuldade – dentro dos parâmetros teóricos vigentes (positivismo jurídico) – é a forma de exigibilidade dos direitos humanos. Ao serem compreendidos como direitos morais – reconhecidos basicamente no plano político, mas sem amparo efetivo pelo direito positivo (pois não são entendidos no estrito sentido legal da palavra), os direitos humanos carecem de mecanismos jurídicos adequados à sua proteção.

Certamente este modo de encarar o papel dos direitos humanos se apresenta como uma novidade em face das perspectivas tradicionais sobre esta questão. Ele corresponde a um novo modo de encarar as relações entre direito, moral e política. Tal perspectiva se encontra justificada através da impressionante obra de reconstrução da evolução do direito moderno presente em *Faticidade e Validade*, bem como expressa o coramento de uma empresa teórica ambiciosa. Este projeto tem como um de seus objetivos centrais a garantia de uma fundamentação normativa da Teoria crítica da sociedade, articulado com o debate racional aprofundado a respeito do problema da legitimidade. O empenho de fornecer critérios racionais à avaliação da legitimidade dos regimes políticos, somado à preocupação de elaborar um ponto de vista moral moderno – ancorado na idéia de imparcialidade e de respeito aos interesses universalizáveis – marcam intrinsecamente este projeto que se encontra no centro do debate de idéias político-jurídico contemporâneo.

Uma outra novidade desta compreensão do direito é o modo de pensar a sua relação com a moralidade: não mais entendidas como esferas estanques, distintas, como sustentado pelo positivismo jurídico, mas como complementares. Esclareça-se que a complementaridade não implica uma confusão e um apagar das fronteiras entre essas duas esferas de constrangimento das condutas humanas. A moralidade não é pensada como conteúdoística, mas procedimental, respeitando um princípio de universalização de inspiração kantiana.³² Sobre esta querela, no texto seminal “*Law and Morality*”, temos a maneira pela qual é pensada a relação entre estes dois planos:

“*A moralidade não permanece mais suspensa sobre o direito como um plano de normas suprapositivas – como é sugerido nas teorias dos direitos naturais. A argumentação moral penetra no centro do direito positivo, o que não significa que a moralidade se confunda com o direito. A moralidade que não é somente complementar mas, ao mesmo tempo, está entranhada no direito, é de natureza procedimental.*”

³² A respeito desta perspectiva é necessário acompanhar a longa argumentação presente em *Faticidade e Validade*, contudo, para uma referência mais rápida, veja-se o postácio (de 1994) da segunda edição alemã deste livro incluído na tradução americana, *ibidem* nota 20, pp. 447 a 462.

ela se livra de qualquer conteúdo normativo específico e foi sublimada em um procedimento para a justificação de possíveis conteúdos normativos.”³³

É cedo para avaliar as repercussões da concepção de direito estruturada pela teoria discursiva do direito e da democracia, com a sua interpretação da modernidade e do papel e função desempenhados pelo direito nas complexas sociedades atuais. Ainda é uma questão sem resposta conclusiva o modo como esta interpretação da situação atual e das perspectivas abertas a partir de seu diagnóstico marcará a autocompreensão que as sociedades modernas têm do seu funcionamento jurídico e político. Entretanto, mesmo um leitor extremamente crítico não pode deixar de reconhecer o esforço e a profundidade desta perspectiva, como também a sua clara opção por uma proposta empenhada em dinamizar o jogo democrático, inspirado em modelos de democracia radical, na tradição de Rousseau, Marx e dos pragmatistas americanos como John Dewey.

Por fim, o modelo da Teoria crítica da sociedade, além de parecer descrever melhor o funcionamento e a estruturação do direito nas sociedades do capitalismo avançado, procura fornecer critérios à candente questão acerca da legitimidade da ordem legal. Ao contrário das correntes positivistas – quer seja o normativismo kelseniano ou o positivismo sociológico de Luhmann –, majoritárias na autocompreensão contemporânea do direito, não aceita a equação simplista que iguala legitimidade a legalidade, e procura assim recuperar o conteúdo normativo de uma ordem legal que aspira à condição de legítima, isto é, merecedora de respeito por parte dos cidadãos e capaz de garantir a estabilidade social necessária.

4. Direitos Humanos na Arena Internacional

Como pensar as possibilidades dos direitos humanos em face das transformações acarretadas pela globalização, isto é, “*intensificação das relações mundiais que ligam localidades distantes, de tal maneira que os acontecimentos locais são moldados por eventos que estão a muitos quilômetros de distância e vice-versa.*” (Anthony Giddens)

No âmbito internacional, consoante perspectiva visivelmente influenciada por princípios iluministas, Habermas, ao longo da década de noventa, desenvolveu inúmeras idéias concernentes à ordem mundial sob o impacto do processo da globalização. Inspirado nas propostas do projeto de paz perpétua de Kant – que visava terminar com o estado de guerra perpétua entre

³³ HABERMAS, Jürgen. “*Law and Morality*”, *The Tanner Lectures on Human Values*, Agosto de 1986, p. 247.

os diversos países – avalia as possibilidades do desenvolvimento desta ideia no diferente cenário político atual.

Com efeito, no final do século XVIII, a partir de certos condicionamentos do quadro internacional, como, por exemplo, o caráter pacífico das repúblicas, a força socializadora do comércio internacional e o papel crescente da opinião pública mobilizada em um espaço público político, Kant propôs a formação de uma aliança de povos regidos por um direito cosmopolita, que poderia pôr fim ao estado de guerra entre as nações. Certamente os desenvolvimentos políticos do século XIX e da primeira metade do século XX infirmaram as otimistas propostas pacifistas do filósofo de Königsberg. No entanto, Habermas entende que "(...) uma concepção de direito cosmopolita, reformulada em função das necessidades de nossa época, é perfeitamente suscetível de encontrar a presença de uma constelação de forças favoráveis, se nós garantirmos condições bem diferentes, as quais se tornam possíveis no final do século XX, a partir de uma interpretação apropriada."³⁴

Assume uma atitude cautelosa, nem otimista nem excessivamente pessimista, em face da globalização, com os seus problemas e ambigüidades. Entre eles o agravamento das diferenças econômicas entre os dois hemisférios, já que se consolida uma sociedade planetária estratificada. "Se eu falto de 'sociedade mundial', é porque os sistemas de comunicação e os mercados criaram uma ligação interplanetária; mas devemos, todavia, falar de uma sociedade mundial estratificada, porque o mecanismo do mercado mundial associa uma produtividade crescente a uma miséria crescente e processos de desenvolvimento a processos de subdesenvolvimento. Se a planetarização divide o mundo, ela o obriga ao mesmo tempo a cooperar, na medida em que constitui uma comunidade que partilha os seus riscos."³⁵

Um dos outros aspectos do processo de globalização é o estreitamento dos laços internacionais acarretado pelo crescimento do comércio mundial e onipresença dos meios de comunicação de massa. Com efeito, paralelamente a esta vinculação extraordinária observada na comunidade econômica mundial, nos nossos dias demonstrada eloquentemente pelo fato de uma crise bancária na Coreia e na Indonésia afetar drasticamente as perspectivas de desenvolvimento dos países do Cone Sul da América Latina, assiste-se a um outro fenómeno, ainda de difícil avaliação quanto a suas dimensões e seus impactos, que se poderia chamar de uma globalização dos padrões culturais.

A presença maciça dos meios de comunicação de massa, com a progressiva constituição da chamada aldeia global, torna os países periféricos, atingidos em diferentes graus, muito mais influenciados pelos padrões culturais oriundos da cultura norte-atlântica, sobretudo americana. Se a expressão emblemática deste espírito do tempo se apresenta na difusão de padrões de consumo de bens e artefatos culturais, é possível – e acredito que aí repousa parte das esperanças justificadoras da ousada proposta de Habermas – vislumbrar as possibilidades de uma difusão também dos padrões políticos inspirados na tradição democrática ocidental. Os episódios do Leste Europeu, bem como a consolidação dos regimes democráticos na América Latina e o vigor das jovens democracias da Península Ibérica apontam nesse sentido.

Os problemas ecológicos, a escassez de recursos em escala global, a ameaça de uma guerra nuclear, os problemas causados pelo agravamento das disparidades econômicas, as ameaças do recrudescimento dos conflitos étnicos e religiosos agudizam a percepção no sentido do entendiemento de que estamos todos unidos em um destino comum. Estas tendências implicam o aumento da consciência – pelo menos em determinados setores da cultura norte-atlântica – do fato de compartilhar uma comunidade de riscos. Neste sentido, parece que as últimas conferências mundiais organizadas pela ONU sinalizam na direção de uma crescente consciência dos problemas acarretados pela nossa interdependência planetária, sobretudo na dimensão aberta pelos problemas relativos ao meio ambiente (lato sensu incluindo os problemas relativos à pobreza e escassez dos recursos disponíveis à subsistência de parcelas significativas da população do globo). Como assevera Habermas:

"Se examinarmos a agenda das quatro últimas conferências de cúpula mundiais, organizadas sob a égide das Nações Unidas – riscos ecológicos no Rio, direitos humanos em Viena, problemas sociais e pobreza em Copenhagen – clima em Berlim (...) sentimos a partir desse panorama uma consciência mais aguda dos riscos globais, de cujo impacto ninguém escapará, caso essas tendências mundiais não sejam detidas ou revertidas. Em vista das muitas forças de desintegração, existentes no interior das sociedades nacionais ou para além delas, existe um fato que aponta na direção oposta: do ponto de vista de um observador, todas as sociedades já constituem uma parte inseparável de uma comunidade de riscos compartilhados, que são desafios para a ação política cooperativa."³⁶

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Ibidem* nota 29, p. 28.

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Ibidem* nota 29, p. 66.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. "Estado Natoço Europeu em Face da Globalização", in *Novos Estudos CEBRAP* São Paulo, n.º 43, novembro de 1995, p. 101.

Para que se possa avaliar melhor a posição de Habermas e onde ele ancora as bases de sua argumentação, deve-se atentar para a percepção de que nos encontramos – queiramos ou não –, em escala global, unidos em uma comunidade de riscos. Compreender esta dimensão, na qual estamos todos ligados, exige uma capacidade de abstração infelizmente rara. No entanto, temos aqui um dos exemplos palmares do papel desempenhado pela teoria na busca do esclarecimento da opinião pública acerca dos cruciais problemas que nos afligem. Este ponto de vista tem sido salientado na recente literatura de teoria social, sobretudo por um dos autores vinculados ao programa da Teoria crítica, Ulrich Beck. Como destaca Habermas:

“A sociedade de risco . Talvez o olhar dirigido sobre a técnica no cotidiano adere ainda muito ao concreto. Mais abstratas são as consequências da tecnologia atômica ou genética, ou a sobre carga de uma economia natural explorada pela indústria. Estes ‘perigos’ ecológicos no sentido largo são ‘abstratos’ no que eles se subtraem em numerosos casos à percepção cotidiana, e não podem ser apreendidos a não ser através de teorias e instrumentos de medida, e mediatizados pelas controvérsias públicas. Ulrich Beck analisou de maneira impressionante este tipo de risco engendrado pelo domínio técnico-científico (...). Eles são de uma ordem de grandezza não calculável, e portanto não ‘seguráveis’; eles não podem ser apreendidos segundo as regras habituais de causas singulares ou de fatores causais identificáveis: nós não podemos limitá-los localmente, temporariamente e socialmente. Como podemos sentir e observar depois da catástrofe de Tchernobyl, tais perigos engendram mais medos vagos e sem objeto, do que receitas concretas.”³⁷

Neste contexto, advoga-se um alargamento nas funções desempenhadas pela Organização das Nações Unidas. Por um lado, ela deve

aumentar a sua capacidade de coordenação das ações comuns visando ao enfrentamento dos graves problemas que nos atingem; por outro, ela deve assumir um papel mais ativo na proteção dos direitos humanos; afinal, o quadro internacional sugere que haja “(...) uma obrigação de providenciar assistência, derivada da crescente interdependência da sociedade global, que se tornou tão interligada através do mercado mundial capitalista e dos meios de comunicação de massa eletrônicos, que as Nações Unidas devem assumir algo como uma responsabilidade política geral pela defesa da vida no planeta, como o recente exemplo da Somália indicou.”³⁸

Quanto ao papel de proteção dos direitos humanos, a proposta de Habermas sustenta uma atuação mais firme na defesa deste elenco de garantias: da utilização de sanções econômicas, ao emprego da força militar.³⁹ Certamente a perspectiva habermasiana apresenta um conteúdo radical ao sustentar a possibilidade do uso da força. Contudo ela vem acoplada à proposta de uma reformulação da estrutura da ONU, que se desdobra em várias etapas. Em primeiro lugar, a criação de uma força militar própria – independente das grandes potências; em segundo momento, uma ampliação da Assembleia Geral, que seria transformada em uma espécie de Conselho Federal, repartindo suas competências com uma segunda câmara, eleita possivelmente por sufrágio universal, (aumentando assim a legitimidade de suas decisões); uma reforma do Conselho de Segurança, com a inclusão de novos membros e substituindo a unanimidade obrigatória dos membros permanentes por regras majoritárias apropriadas (inspirada em um modelo semelhante ao do Conselho de ministros de Bruxelas); por fim uma atuação mais enfática da Corte Internacional de Haia, com a estruturação de mecanismos garantidores do cumprimento de suas decisões.

O esboço de uma futura ordem internacional, expressa por Habermas no texto de 1996, *A Paz Perpétua – O Bicentenário de uma Idéia Kantiana*, está marcada por traços próximos da utopia – o que certamente num quadro de conformismo e falta de esperanças em relação a mudanças significativas, caracterizadoras da nossa atual conjuntura, parece condenar ao descrédito uma proposta tão radical. Contudo, se levarmos em conta que a proposta de Kant também tinha nítidas tendências utópicas, mas constituiu o embrião da instituição das Nações Unidas, órgão fundamental no mundo

³⁷ HABERMAS, Jürgen, in *Textes et Contextes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, p. 41. Na literatura nacional, uma breve exposição da perspectiva de Ulrich Beck se encontra em *Modernização Reflexiva – Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna*, de Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash, São Paulo, Editora Unesp, 1994, onde lemos: “A sociedade de risco não é uma opção que se pode escolher ou rejeitar de disputas políticas. Ela surge na continuidade dos processos de modernização autônoma, que são cegos e surdos a seus próprios efeitos e ameaças. De maneira cumulativa e lenta, estes últimos produzem ameaças que questionam e finalmente destroem as bases da sociedade industrial.”, p. 16.

³⁸ HABERMAS, Jürgen, “*Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*”, in *Multiculturalism*, Ed. Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 141.

³⁹ Para uma melhor compreensão dessa proposta habermasiana é necessário acompanhar a sua argumentação das páginas 75 a 80 do texto *La Paz Perpétuelle – Le Bicentenaire de une Idée Kantienne*, *ibidem* nota 29. Observe-se também o fato de Habermas referir a sua proposta ao estudo de D. Archibugi, in “*From the United Nations to Cosmopolitan Democracy*”, in D. ARCHIBUGI e D. HELD, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, 1995, p. 162.

contemporâneo, talvez estejamos menos inclinados a *a priori* descartar as propostas filosóficas mais ousadas.⁴⁰

Em linhas gerais, o modelo de ordem internacional desenhada por Habermas exige uma capacidade de ação coordenada entre os Estados que parece estar muito além do nosso horizonte atual de possibilidades políticas. Quer seja na proteção dos direitos humanos como no enfrentamento das graves questões ecológicas ameaçadoras da sobrevivência da espécie, as atitudes concretas dos estados nacionais deixam muito a desejar. Entretanto, há de se reconhecer uma crescente conscientização de setores importantes e de peso da opinião pública em relação a esses problemas, com a formulação de algumas políticas influenciadoras de aspectos importantes nesse novo espaço público político global. Como exemplos, podemos citar a diferente maneira de perceber o papel do ecossistema amazônico no Brasil, graças ao impacto político das decisões tomadas na conferência sobre ecologia realizada no Rio de Janeiro em 1992 e a luta mundial contra a existência de minas terrestres, capitaneada por lideranças da sociedade civil européia.

Um outro aspecto que testemunha algumas tendências sinalizadoras de um quadro de maior coordenação e cooperação dos estados nacionais é a formação de blocos regionais; o exemplo por excelência é a União Européia. Por um lado, ela se impõe como contrapeso à avassaladora hegemonia americana após o fim da União Soviética; por outro, tem liderado os esforços mundiais, tanto no que tange às questões ecológicas como na proteção dos direitos humanos. A formação de outros blocos regionais — como por exemplo um aprofundamento dos vínculos que unem os países reunidos no Mercosul — poderá no futuro contribuir à formulação de políticas internacionais concertadas segundo as perspectivas defendidas por Habermas.

Se a globalização parece trazer maiores problemas do que vantagens aos países de Terceiro Mundo, diminuindo a sua capacidade de manobras para enfrentar seus grandes problemas econômicos e de distribuição de riquezas, radicalizando as dificuldades de acesso às tecnologias de ponta — fator essencial ao desenvolvimento econômico — pode-se, por outro lado, vislumbrar alguns aspectos positivos deste processo.⁴¹ É possível reconhecer

⁴⁰ Em relação a este tipo de perspectiva, Habermas não se encontra sozinho no plano das propostas teóricas. Em um de seus últimos escritos, John Rawls trilha um caminho semelhante ao reconhecer no quadro internacional, apesar de todos os problemas que se avolumam no seu horizonte, potencialidades resultantes dos próprios processos de desenvolvimento econômico e político ensejadores de um ambiente — pelo menos — não hostil a considerações no sentido de que o "respeito aos Direitos Humanos é uma das considerações impostas sobre todos os regimes políticos para que estes últimos sejam admitidos como membros respeitáveis de uma sociedade de povos justa." In *Le Droit des Gens*, Paris, Ed. Esprit, 1996, p. 88.

⁴¹ Quanto ao reconhecimento das ambigüidades do processo de globalização, com seus aspectos negativos, mas também com traços positivos, temos a posição de Listz Vieira: "Para uma visão diferenciada, devem-se distinguir, de um lado, os propósitos subjacentes das empresas transacionais e

um horizonte mais favorável ao espraio de uma consciência normativa internacional comum, ancorada na ideia dos direitos humanos, que passariam a ser entendidos como uma carta mínima de direitos, indispensável à participação dos diferentes Estados nacionais na arena internacional dos países civilizados.

5. Conclusão

Um leitor cético provavelmente encararia esse tipo de discussão como um exercício quase inútil de reflexão teórica, desconectada dos reais problemas da vida política nacional e internacional, dominada pela atenção a interesses egoísticos à moda hobbesiana, e tendo como pano de fundo as inexoráveis leis do mercado econômico internacional, que deixam pouquíssima margem de ação e influência aos atores políticos. No entanto, não devemos esquecer que, como salienta John Rawls, "uma das finalidades da filosofia moral é procurar uma possível base de acordo onde nenhuma parece existir".⁴² Assim, alguns filósofos e analistas políticos, dentro de um quadro político e econômico geral extremamente preocupante, procuram apontar, no contexto das atuais potencialidades das sociedades modernas, possíveis caminhos ao enfrentamento dos graves problemas que nos afligem. A dramaticidade do cenário pode provocar a apatia ou estimular as forças comprometidas com as transformações necessárias. É a estes últimos que o trabalho de Habermas e dos autores da Teoria crítica da sociedade⁴³ se dirige, procurando fornecer um instrumental teórico apropriado às suas necessidades e atuação.

governos que instrumentam a marcha da globalização, e, de outro, os aspectos mais profundos do processo, que expressam necessidades irreversíveis do gênero humano, como democratização e universalização dos direitos humanos, solidariedade internacional dos movimentos sociais, novas necessidades de desenvolvimento, maior cooperação e regulação mundial. A partir da compreensão desta diferença, podem-se formular quatro razões em favor da valorização positiva do fenômeno:

1) o processo de globalização é fundamentalmente o resultado de forças materiais e espirituais que não podem ser revertidas sem causar custos econômicos, sociais, ecológicos e culturais maiores que os causados pela globalização. O retorno e as formas superadas de isolamento nacional e reversão burocrática das novas tendências afetaria o desenvolvimento das novas tecnologias, desorganizaria os encadeamentos produtivos, reduziria o nível de vida da população, favoreceria as soluções estatistas, burocráticas e autoritárias, bem como fenômenos diversos de regressão cultural.

2) a deterioração ecológica do planeta, as condições mundiais de salubridade, extrema pobreza e marginalização das populações mais pobres, exploração demográfica impõem a necessidade de maiores níveis de cooperação internacional, desenvolvimento tecnológico e investimento mundial. A solução dos problemas globais requer a reorientação da globalização, e não sua detenção ou reversão.

3) apesar de sua mesquinha forma atual, é a própria globalização e regionalização do mundo que tende a favorecer o crescimento econômico, a democratização política, o saneamento ambiental e a internacionalização dos movimentos sociais dos países em desenvolvimento (...).

4) a globalização constitui a precondição objetiva das transformações futuras em direção a um mundo solidário e pacífico, uma vez que os povos consigam superar a atual forma antagonista do processo (...). "In Cidadania e Globalização, Rio de Janeiro, Ed. Record, 1997, pp. 103 a 105.

⁴² RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 583.

⁴³ Se concentrarmos o exame em algumas das propostas de Habermas, não devemos esquecer ser o seu projeto o resultado de um esforço de equipe. Continuando a tradição de trabalho coletivo iniciado por Horkheimer, nos anos 30, Habermas segue como o grande nome da segunda geração da Escola de Frankfurt. Sem ser exaustivo, alguns colaboradores devem ser citados: Albrecht Wellmer; na estética,

A opção por centrar o desenvolvimento deste texto no trabalho de Habermas, emblemático do posicionamento da Teoria crítica da sociedade no debate político-cultural moderno, justifica-se pelo seguinte motivo: estas propostas parecem ir ao encontro das percepções, expectativas e esperanças de setores políticos alinhados dentro do espectro político à esquerda das posições hegemônicas que estão, via de regra, em sintonia com a agenda político-econômica neoliberal. Além do mais, tais propostas se vinculam ao ideário iluminista de defesa dos princípios universais de autonomia, liberdade e democracia que, embora submetido a muitas críticas em nossos dias, permanece como uma das grandes conquistas da tradição ocidental. Enfim, ciente de que, pelo menos "a teoria pode apreender (...) *tendências contrapostas em um horizonte carregado de temores e esperanças*"¹, a perspectiva habermasiana abre possibilidades àqueles não contentes em aceitar a resignação e a apatia tão presentes no quadro político-teórico contemporâneo.

ESPAÇO PÚBLICO E UNIÃO EUROPÉIA

Joaquim Leonel de Rezende Alvim*

1. Introdução

Habermas descreve, no prefácio da edição brasileira de sua tese de livre-docência apresentada à Faculdade de Filosofia de Marburg¹, o espaço público como categoria histórica: "*Concebemos a <esfera pública burguesa> como uma categoria típica de época; ela não pode ser retirada do inconfundível histórico do desenvolvimento dessa "sociedade burguesa" nascida no outono da Idade Média europeia para, em seguida, ao generalizá-la num ideal-tipo, transferi-la a constelações formalmente iguais de situações históricas quaisquer*".²

Portanto, a possibilidade sociológica de existência do espaço público depende de condições materiais concretas e somente uma contextualização histórica permite mostrar a existência e/ou as transformações de um espaço público particular. O presente artigo visa desenvolver aspectos dessa problemática específica no quadro da construção europeia. Conseqüentemente, discute-se as transformações e redefinições a que estão sujeitos os espaços públicos nacionais em face dessa construção, bem como a possibilidade de formação de um "espaço público europeu".

2. Relações entre a organização geográfica do capital e percepção/representação unificadora do espaço público

Inicialmente, gostaríamos de mostrar o elemento central que permite a construção analítica de um "espaço público nacional" como um espaço público central e uno (no nível da representação) quando sabemos que

Claus Offe, no campo da política; Ulrich Beck, na sociologia; Karl-Otto Apel, no domínio da ética; Axel Honneth, no debate filosófico contemporâneo; Klaus Günther; Ingeborg Maus, e Robert Alexy no direito.

¹ HABERMAS, Jürgen. *Más Alla del Estado Nacional*, Madrid, Editorial Trotta, S.A., 1997, p. 96.

* Mestre em Ciências Jurídicas pela PUC-Rio.

¹ "Mudança estrutural da esfera pública", Edições Tempo Brasileiro Ltda, Rio de Janeiro, 1984.

² Idem, p. 9.

as leituras posteriores ao trabalho de Habermas de 61 e o próprio Habermas desenvolveram uma linha visando a pluralidade desse espaço público de discussão³.

A possibilidade de uma representação/percepção comum dessa pluralidade é a existência de uma certa homogeneidade cultural obtida pela forma nação. Esta homogeneidade está ligada funcionalmente ao aparecimento do capitalismo a ao processo de modernização das economias feudais, que está na origem da unificação de mercados nacionais.

Tal ideia é sustentada por Ernest Gellner⁴ que mostra os laços funcionais existentes entre essa homogeneização cultural e a revolução industrial. Em função da complexificação da divisão do trabalho e de uma mobilidade social que se fazia cada vez mais presente, os grupos sociais não podiam mais assegurar suas respectivas reproduções culturais dentro de sistemas "endo-educativos". Conseqüentemente é o Estado que se encarregará da reprodução cultural dos diferentes grupos sociais que são submeitados a um novo sistema "exoducativo". Nesse sentido as nações são posteriores a economia moderna e aparecem como nova forma de comunidade política adaptada às necessidades econômicas de intensificação das trocas, mobilidade social e divisão do trabalho. Ernest Gellner recusa, conseqüentemente, as teorias culturalistas que afirmam a existência de laços entre a nação moderna e estruturas preexistentes à modernidade, cuja emanção do Estado-nação seria uma conseqüência natural.

Conseqüentemente, o processo de homogeneização cultural, que é a base da percepção/representação de um "espaço público nacional", está diretamente ligado à escala geográfica de organização do capital. Portanto, quais seriam as conseqüências, em termos de espaço público, da organização do capital em uma nova (continental) escala? A liberalização econômica através da livre circulação de mercadorais, capitais, serviços e trabalho, que está na base do processo da integração regional européia, seria então responsável pela gênese de um espaço público europeu?

3 As edições tardias da obra de Habermas já incorporam esta perspectiva assumida pelo próprio autor nos respectivos prefácios, como, por exemplo na edição francesa *L'Espaço public*, Paris, Payot, 1993. Podemos encontrar uma série de referências das críticas desenvolvidas a partir da obra de Habermas no artigo de Erik Neveu "Les sciences sociales face à l'Espaço public, les sciences sociales dans l'espace public," in *L'Espaço public et l'Empise de la communication*, (Dir.) Isabelle Pailliart, Ed. Ellug, Grenoble, 1995.

4 Nations et nationalisme, Paris, Payot, 1989.

3. Limites paradigmáticos em termos de "Estado" e "espaço público" para compreensão da construção europeia

A resposta à pergunta constante no final do item anterior certamente seria afirmativa se nós postulássemos os mesmos quadros paradigmáticos de formação do Estado moderno para a União europeia. Entretanto, nossa ideia é que tal construção é radicalmente diferente e que o sistema político da União europeia não pode ser compreendido pela forma "Estado" nem pela forma "espaço público".

Como já tinha observado Habermas com relação aos espaços nacionais, existe uma diferenciação cada vez mais marcante entre uma integração sistêmica dada pelo mercado e pela burocracia administrativa, e uma integração social dada pela intersubjetividade dos atores no espaço público⁵. Nesse sentido a razão organizacional do sistema se opõe à razão comunicacional do mundo vivido. Podemos afirmar que essa constatação feita por Habermas é radicalizada no processo de construção europeia. Segundo o autor, "o desenvolvimento da Comunidade europeia exprime, de forma particular, a tensão existente entre capitalismo e democracia. Ela toma a forma de uma diferenciação entre uma integração sistêmica do mercado e da administração ao nível supranacional e uma integração política que é realizada somente no nível nacional"⁶. Isso leva Habermas a afirmar que "o espaço público está, até o presente momento, fragmentado ao nível dos Estados-nações"⁷.

Entretanto, o que nos parece falho na avaliação de Habermas é a suposição de que a inexistência de integração política no nível europeu seja somente caracterizada pela inexistência da forma democrática realizada historicamente pelos Estados-nações. Nossa hipótese é que a União europeia não é a reedição de processos e políticas responsáveis pela edificação do Estado-nação inicialmente na Europa e em seguida generalizado pelo mundo inteiro. As características concretas dessa nova forma política, cuja determinação é objeto de estudos cada vez mais presentes nas áreas da Ciência

5 "... é pela forma política do Estado-nação que a economia de mercado pode se desenvolver. Da mesma maneira que o aparelho burocrático do Estado, a economia capitalista constitui-se em sistema autônomo. Os mercados de bens, capitais e trabalho obedecem a uma lógica própria que é independente das intenções dos sujeitos. Ao lado do poder administrativo, tal qual ele se encarna nas burocracias estatais, o dinheiro torna-se um "médium" de integração social que funciona acima da cabeça dos atores. Essa integração sistêmica entra em concorrência com a integração social que se opera através de valores, normas e da incompreensão que é mediatizada através da consciência dos atores" Jürgen Habermas, "Citoyenneté et identité nationale: réflexions sur l'avenir de l'Europe", in *L'Europe au soir du siècle: identité et démocratie*, (dir.) Jacques Lenoble et Nicole Dewandre, Ed. Esprit, Paris, 1992, pp. 29/30.

6 Ibid., p. 30.

7 Ibid., p. 31.

Política e do Direito⁸, nos permite afirmar que a organização em termos de espaço público se limita ao nível nacional, e consequentemente, inexistiu um "espaço público europeu". Nossa proposta é demonstrar como a lógica de organização de debates no espaço público continua sendo nacional, apesar da existência de interpenetrações cada vez mais marcantes entre instituições nacionais e europeias. Tomaremos como exemplo, neste presente artigo, a organização do debate público decorrente da última eleição para o Parlamento europeu, que ocorreu em junho de 1994.

Nós sustentamos a idéia de que as eleições europeias são caracterizadas, no nível de organização de debates e de modos de funcionamento, por lógicas nacionais.

4. Organização de debates "européens" no espaço público e manutenção de lógicas nacionais

Primeiramente, podemos constatar a inexistência de um procedimento eleitoral uniforme para todas as eleições organizadas pelos Estados-membros da União europeia. Tal fato reforça o aspecto nacional dessas eleições. Entretanto, o nosso interesse central é demonstrar que o espaço público de debates sobre a "Europa" é organizado a partir de lógicas nacionais e que inexistiu um espaço público europeu capaz de ser um pólo federador de discussões no momento das eleições europeias. A escolha do voto é orientada, sobretudo, pelas questões nacionais em detrimento das questões europeias. Numa pesquisa feita entre os meses de abril e maio de 1994, no momento, portanto, imediatamente anterior às eleições de junho de 1994, podemos constatar que, dentre as pessoas que tinham intenção de votar nessas eleições, a maioria compreendia que as questões nacionais (55%) influenciariam a orientação do voto no lugar de questões propriamente europeias (37%)⁹.

⁸ Não será o caso aqui de desenvolver as análises de novas formas (pós-nacional, não-soberana, policêntrica, neo-medieval, etc.) de compreensão da estrutura institucional representada pela União europeia. Podemos nos remeter aos trabalhos feitos por Philippe Schmitter ["*Quelques alternatives pour le futur système politique européen et leurs implications pour les politiques publiques européennes*"] in *Revue Française de Science Politique*, Vol. 42, n°5, outubro de 1992] e Bruno Théret (dir.) ["*L'État, la finance et le social: souveraineté nationale et construction européenne*"], Ed. La Découverte, Paris, 1995]. Tais desenvolvimentos partem do princípio da impossibilidade de reduzir a União europeia a qualquer forma conhecida da tipologia das organizações institucionais contemporâneas. Portanto, podemos ir do Estado federal ao Estado unitário, podemos percorrer diferentes formas de organização internacional, confederações, etc. e não conseguiremos integrar a União europeia em nenhum desses tipos. As pistas teóricas contidas nesses trabalhos têm como ponto comum a tentativa de sair dos quadros paradigmáticos impostos pela noção de Estado e de poder central.

⁹ Fonte: Eurobarômetre n° 41 (Paris, 1994). Quadro sobre a influência de temáticas nacionais ou europeias nas intenções de voto (% por país e unicamente relacionada àqueles que têm intenção de votar). Pergunta: A propósito do voto para as eleições europeias, o que seria mais importante: sua opinião sobre os problemas nacionais ou sua opinião sobre a Europa?

Essa sobre-determinação de problemas nacionais numa eleição europeia é facilmente constatada no universo político e isso reforça a organização dos espaços públicos em termos nacionais. Por exemplo, podemos constatar essa dinâmica na França, na medida em que a eleição presidencial de 1995 foi o principal fator na constituição de listas eleitorais europeias. O então recém primeiro-secretário do Partido Socialista, Michel Rocard, anuncia no congresso do partido (congresso de Bourges de 24/10/93), a condução de uma lista socialista (Europa solidária) e ninguém duvidava de que ela seria um "reste" para o futuro candidato "natural" do PS à Presidência, sobretudo pela ascensão dos socialistas no momento das eleições cantonais de março de 1994. A candidatura de Bernard Tapie não está isenta do contexto interno do PS, já que, após um sucesso relativo (limitado a Marselha) nas cantonais, ele deposita a lista Energia radical que está situada no mesmo espaço político (ou ao menos bem próximo) do PS e, consequentemente, causa danos a pretensão presidencial de Michel Rocard.

Nós podemos dizer também que a lista única do RPR-UDF é somente compreensível à luz do contexto nacional (consequentemente com relação à manutenção da maioria parlamentar¹⁰) na medida em que, no contexto europeu, constatamos uma comprovada incompatibilidade de projeto político, responsável pela divisão da lista única no interior do Parlamento europeu: a UDF faz parte do Grupo PPE, enquanto que o RPR regrupa o RDE.

	Problemas nacionais	Problemas europeus	Não sei
Alemanha	49%	44%	8%
Bélgica	48%	37%	14%
Dinamarca	61%	34%	6%
Espanha	65%	20%	15%
Frância	49%	44%	8%
Grecia	85%	11%	4%
Irlanda	77%	16%	7%
Itália	54%	39%	8%
Luxemburgo	57%	38%	5%
Holanda	38%	53%	9%
Portugal	70%	24%	7%
Reino Unido	63%	31%	6%
União Europeia	55%	37%	8%

¹⁰ Apesar da vontade inicial de conduzir uma lista UDF, Valéry Giscard d'Estaing concluiu um acordo em 8 de março de 1994 sobre a lista única UDF-RPR em função da má perspectiva eleitoral contida nas sondagens de opinião da época. A lista única era evidentemente desejada pelo primeiro-ministro da época, Edouard Balladur, que admitiu conduzi-la em torno de um projeto comum. Ele bem sabe que suas chances presidenciais aumentariam na medida em que ele se mantivesse como "candidato" representativo da unidade da maioria. Jacques Chirac, cuja pretensão presidencial não era segredo para ninguém, não pode, evidentemente, apoiar a candidatura de Balladur. Vê-se, de uma maneira clara, como o contexto nacional das eleições presidenciais de 1995, na medida em que é central para a organização das listas europeias, vai bloquear a condução de uma lista única por qualquer um dos candidatos potenciais para as presidenciais.

Consequentemente, constatamos a dimensão nacional do espaço político¹¹ semelhante àquela constatada nas preocupações das opiniões públicas nacionais.

Com relação à existência de uma dimensão europeia no debate público estruturado na ocasião das eleições para o Parlamento europeu, podemos estabelecer uma diferenciação analítica de três grupos. O primeiro formado por Alemanha, França e Holanda. O segundo formado por Bélgica, Itália e Luxemburgo. O terceiro formado por Dinamarca, Espanha, Grécia, Irlanda, Portugal e Reino Unido.

Fazendo parte do primeiro grupo, a Holanda é o único Estado onde, na perspectiva da opinião pública, os debates são mais orientados por questões europeias que nacionais. Na França e na Alemanha, constatamos uma pequena diferença em favor da dimensão nacional do debate (5%). Entretanto, essa diferença é a mais baixa entre os Estados membros da União europeia¹². Conseqüentemente, podemos afirmar que os eleitores desse primeiro grupo orientam-se por questões europeias e não somente nacionais, no momento do voto. A possibilidade de organização de um debate ligado a um espaço público europeu que seja federador de questões europeias em certos momentos (como o das eleições europeias) é mais plausível nesses Estados que nos constantes dos dois outros grupos. Encontramos nesse primeiro grupo dois Estados (Alemanha e França) que exercem um papel principal na construção europeia desde a criação da CECA (Comunidade Europeia do Carvão e do Aço) e são vistos como tal pelas opiniões públicas nacionais¹³. A Holanda, segundo indicadores econômico-sociais, está localizada no grupo de países mais desenvolvidos da

União europeia¹⁴. Ela é um dos Estados fundadores da CECA e seu papel na construção europeia não pode ser desprezado¹⁵.

Na Bélgica, cresce a diferença em favor das questões nacionais, mas o país continua, juntamente com as diferenças existentes na Itália e em Luxemburgo, abaixo da faixa de 20%. Sustentamos, portanto, com relação a esse grupo, a possibilidade de estabelecer pontos referenciais de debates em termos europeus no momento das eleições.

O terceiro grupo opta a maior dificuldade em abordar o debate público em termos europeus. A Dinamarca (27%), Reino Unido (32%), Espanha (45%), Portugal (54%), Irlanda (61%) e Grécia (74%) têm diferenças expressivas em favor da influência de temas nacionais sobre a maneira de votar por ocasião das eleições europeias. Constatamos que nos países "menos desenvolvidos"¹⁶ (Espanha, Portugal, Irlanda e Grécia) o eleitorado tem tendência a votar nas eleições europeias baseado em problemas nacionais, pois a Europa é vista a partir de benefícios que possa trazer a esses países em vista de uma modernização cujo modelo continua baseado nos países da Europa do norte. No corte feito ao nível dos Estados membros com relação ao "grau" de desenvolvimento, podemos sobrepor dois outros: um feito no interior dos Estados (regiões)¹⁷ e outro feito de modo transversal aos Estados (classes sociais)¹⁸. A Dinamarca e o Reino Unido conhecem também diferenças

11 A análise feita a partir do quadro político francês pode ser extensiva aos outros Estados membros da União Europeia. O jornal "Libération" de 11/12 de junho de 1994 tem como título: "A cada campanha, sua leitura nacional". O jornal "Les Echos" de 8 de junho de 1994 desenvolve a importância da política interna (nacional) nas campanhas eleitorais: "Espanha: um teste crucial para Felipe Gonzalez. Itália: os partidos da coalizão vão medir suas relações de força. Alemanha: ensaio geral para as eleições legislativas de outubro. Reino Unido: perspectiva de regressão para John Major".

12 Encontramos na Bélgica (11%) a diferença mais próxima que é, mesmo assim, duas vezes maior do que aquela constatada na França e na Alemanha (5%) em favor das questões nacionais.

13 No "Eurobarômetro" nº 43/1995 (Paris, França), encontramos uma sondagem feita entre os dias 7 de abril e 18 de maio de 1995 sobre a percepção da opinião pública no que diz respeito aos países que exercem um papel primordial ou, ao contrário, colocam obstáculos à integração europeia. Questão: Para você, quais são os países cujos governantes são os mais favoráveis às ações comuns no quadro da União europeia? E, para você, quais são os que colocam mais barreiras às ações comuns no quadro da União europeia?

F. - Favoráveis; O. - Opostos

Ale	Fra	Bel	Hol	Esp	Ita	R.U.	Lux	Din	Au	Sue	Por	Gre	Fin	Itl
F %	67	55	25	15	15	12	7	5	5	5	5	3	3	3
O %	9	10	6	7	13	14	45	5	17	9	12	14	19	15

14 "Le Monde, Bilan Économique et social 1995", França, Janeiro de 1996.

15 Constatamos que ela tem a quarta porcentagem mais elevada (atrás de Alemanha, França e Bélgica e ao lado de Espanha, Itália e Reino Unido) com relação à consideração da ação de seu governo em favor da integração europeia.

16 Consideramos nesse caso os maiores beneficiários "per capita" do fundo regional da União europeia ("Eurobarômetro" nº 41/1994, Paris, França, p.5).

17 Nesse caso constatamos a superposição entre certas regiões ricas e a temática europeia na medida em que o "fechamento" econômico combinado ao "fechamento" identitário de uma parte do território nacional pode muito bem servir à construção europeia para curto-circuitar ou exercer pressões sobre os níveis nacionais de decisão. Este é o caso do norte da Itália e da Catalunha, por exemplo.

18 Com relação a sondagem sobre a influência de temas nacionais ou europeus sobre a intenção de voto a partir de variáveis socio-políticas, constatamos que, no momento das eleições europeias, as elites, muito mais que as classes populares, são sensíveis a temática europeia enquanto que com relação aos temas nacionais a lógica se inverte. Fonte: "Eurobarômetro" nº 41/1994, Paris, França.

RESPONDENT ISSUES	RESPONDENT OCCUPATION SCALE				SUBJECTIF SOCIAL CLASS			
	Self employed	Managers	Other collars	Manual workers	Lower middle	Middle	Upper middle	Upper
National issues	39 %	44 %	41 %	37 %	30 %	30 %	34 %	8 %
European issues	39 %	44 %	41 %	37 %	30 %	30 %	34 %	8 %
Don't know	6 %	6 %	6 %	6 %	10 %	10 %	10 %	8 %
Working	60 %	60 %	60 %	60 %	60 %	60 %	60 %	60 %

significativas em favor de temas nacionais, mesmo se tais diferenças são menores que as outras encontradas nos países desse grupo. Isto se explica na medida em que o grau de identificação à "Europa" alcança baixos níveis nesses dois países e, contrariamente, os graus de identificação à "nacionalidade" são dos mais elevados entre os Estados-membros da União europeia.¹⁹

Consequentemente, mesmo se encontramos diferenças entre os Estados-membros, constatamos que a escolha dos eleitores com relação às eleições europeias se faz muito mais a partir de temas nacionais que europeus. Tal perspectiva é um elemento que confirma nossa idéia inicial sobre a dificuldade estrutural de pensarmos a construção europeia em termos de "espaço público".

5. Conclusão

Nos dias atuais encontramos uma confusão terminológica que é característica de períodos de mudança. Como bem demonstra Philippe Schmitter²⁰, a terminologia antiga não é mais pertinente na medida em que o vocabulário "político" e "jurídico" está inserido em um quadro de ação estatal e, conseqüentemente, uma nova terminologia se faz necessária. É espantoso de ver como o "político" e o "jurídico" na escala europeia estão institucionalizando uma linguagem própria que se diferencia daquela a que estamos habituados que é a do "político" e do "jurídico" na escala nacional. Seguindo ainda Philippe Schmitter²¹, essa linguagem havia começado em ligação com a teoria neofuncionalista²² e, progressivamente, se estendeu pela malha institucional

European issues	31 %	34 %	38 %	48 %	38 %
Don't know	8 %	10 %	7 %	6 %	8 %

National issues	+++	++	-	-	-
	52 %	52 %	57 %	59 %	59 %

Observação: a especificação das categorias sócio-profissionais (consideradas pelas sondagens e englobadas pela inserção objetiva no mercado de trabalho e pelas percepções subjetivas em termos de classes sociais) estão contidas no "Eurobarômetro" n.º 41/1994, Paris, França, pp. A54 et A55.

19 Na sondagem realizada entre os dias 13 de outubro e 9 de novembro de 1993 ("Eurobarômetro" n.º 40/1993, Paris, França), portanto no momento da entrada em vigor do tratado de Maastricht, constatamos que no Reino Unido (59%) e na Dinamarca (50%) estão situadas as porcentagens mais elevadas de pessoas que têm o sentimento da "nacionalidade unicamente" a partir da seguinte questão: Num futuro próximo, você se vê como...? a) "nacionalidade" unicamente, b) "nacionalidade" e europeu, c) europeu e "nacionalidade", d) europeu unicamente.

20 "Quelques alternatives pour le futur système politique européen et leurs implications pour les politiques publiques européennes", in *Politiques publiques en Europe*, op. cit., p. 28.

21 Idem, p. 38.

22 Por exemplo: "engrenage", "spill-over" e "acquis communautaire". Ver Nestor Schumacher, "Les termes polémiques du discours européen" in *Revue du Marché Commun*, n.º 324, Fevereiro 1989, Paris, França.

comunitária, passando a burocracia europeia²³. Entretanto, a configuração em termos de poder não "nase" automaticamente desse vocabulário. Esse novo vocabulário é somente um dos elementos que contribui para demonstrar a existência de novas estruturas dificilmente conceitualizáveis nos atuais quadros paradigmáticos.

Portanto, uma das dificuldades centrais daqueles que trabalham o fenômeno da integração no âmbito da Ciência Política e do Direito é "transitar" num quadro teórico afastado dos limites impostos por nossas categorias de pensamento e nossa consciência histórica, tendo atenção para não cair no exercício da "futurologia". A fronteira entre ambos não é facilmente estabelecida. Portanto, podemos cair sem dificuldades no mau lado dos excessos "visionários". Novamente Philippe Schmitter corretamente delimitou essa problemática, desenvolvendo o que se segue: "Suponhamos que alguma coisa qualitativamente diferente esteja se desenvolvendo... e produziria um dia uma nova forma de governo em múltiplos níveis cuja jurisdição e identidade seriam imperfeitamente delineadas. Tentemos simplesmente imaginar um sistema político que não tenha nenhuma das seguintes características: - um centro de autoridade suprema claramente definido e incontestevel; - uma hierarquia de função pública reconhecida e central; - uma esfera de competência pré-definida e distinta, no interior da qual decisões sobre o qual exerce sua autoridade; - um reconhecimento exclusivo por parte de outros regimes, participação em organizações internacionais e poder de concluir tratados internacionais; - uma identidade global e uma presença simbólica para todos os súditos ou cidadãos; - um monopólio estabelecido e efetivo de meios legítimos de coerção; - um poder único de aplicação direta de suas decisões aos cidadãos e grupos visados; - um poder exclusivo de controle do movimento de bens, serviços capitais e pessoas no interior de suas fronteiras; mas que tenha o poder de tomar decisões, de resolver conflitos, de produzir bens públicos, de coordenar comportamentos privados, de regular mercados, de fazer eleições, de responder às pressões privadas, de gerar rendas, organizar despesas e mesmo de declarar e fazer guerras! Podendo imaginar tais características, poderemos então nos afastar, ao menos mentalmente, dos limites impostos pelo Estado-nação a nossa visão habitual da política e começarmos a perceber as propriedades emergentes da União europeia,

23 Com relação a essa linguagem, Philippe Schmitter ["Quelques alternatives pour le futur système politique européen et leurs implications pour les politiques publiques européennes" in *Politiques publiques en Europe*, op. cit.] descreve que "o número de termos aumentou significativamente e eles (as expressões) parecem originar-se cada vez mais da jurisprudence europeia ou das disposições do tratado (de Maastricht) : subsidiarity, proportionality, additivity, complementarity, transparency, competences, direct effect, unanimity, qualified majority voting, co-responsability, recognition, géométrie variable, juste retour, mutual recognition, home country control, co-decision, pooled sovereignty, opting-out, opting-in, economic and social cohesion, sustainable convergence, euro-compatibility, balanced support, et ainsi de suite", p. 31.

apesar de ser ainda difícil de imaginar como um tal "arranjo" <-<pos-nacional, não-soberano, policêntrico, polinorjo, neo-medieval>> possa sobreviver a longo termo". 24

Portanto, notamos hoje um déficit de teorização política e jurídica do fenômeno da regionalização e isso somente facilita a legitimação do livre jogo do "mercado" propagado pelas elites intelectuais e políticas defensoras do neoliberalismo. Ninguém duvida de que se afirmam características liberais nos atuais processos de integração econômica regionais. Entretanto, é fundamental pensarmos a diferenciação entre o âmbito da ideologia e o fato histórico. A ideologia da livre circulação generalizada interessa, obviamente, ao capital transnacional na medida em que este visa sempre a escapar de qualquer tipo de controle materializado pelas fronteiras nacionais. Dito de outra forma: ele visa a escapar do controle do Estado. Entretanto, é inegável também que este capital começa a se organizar em uma nova escala e este processo não é somente "econômico". Não adianta fechar os olhos para essa mudança. Entretanto, tal organização vem acompanhada de novas estruturas institucionais de poder que devem ser teorizadas, problematizadas, já que o vazio nesse campo só facilita as forças do "mercado" e a ideologia neoliberal. A forma que ganhará tal estrutura, será, como o foi (e o é) a forma Estado-nação, perpassada por conflitos, contradições e compromissos de classes sociais; e conseqüentemente, a discussão da democracia e do controle do poder se fazem mais do que necessárias na medida em que não adianta transpormos a forma estado-nacional da democracia para uma nova escala. Essa não será recidiva daquela.

Nessa nova organização, acreditamos que que não se configuram espaços públicos regionais ("unificados") que seriam emanações dos processos de integração econômica. A integração europeia é muito mais responsável nos dias atuais por uma coexistência de estruturas institucionais diferenciadas do que pela constituição de um "espaço público europeu". Nós constatamos muito mais uma reorganização de espaços públicos nacionais do que a tendência de substituição desses últimos por uma lógica homogeneizante ligada à formação de um espaço público europeu.

ESPAÇO PÚBLICO E RECONSTRUÇÃO DA SOLIDARIEDADE

José Fernando de Castro Farias*

Introdução

Neste fim de século, as sociedades contemporâneas vivem um quadro de perplexidade, provocado pelas profundas transformações sociais, políticas, econômicas, culturais, científicas e tecnológicas. A perplexidade é ainda maior quando se considera os graves problemas sociais que o atual processo da chamada "globalização" vem provocando. A lógica econômica neoliberal, que norteia a "globalização", tem conduzido à supressão da solidariedade.

Nesse contexto, o problema da *exclusão* aparece como um tema chave para a compreensão da sociedade contemporânea. A *exclusão* é apresentada como categoria mais ampla para a compreensão do processo social, para a redefinição dos modelos teóricos e para a reconstrução dos mecanismos de gestão do social. Em face de uma sociedade que impõe a *lógica da exclusão*, cresce a importância da análise dos mecanismos de integração social.

Entretanto, esses mecanismos só podem ser pensados se houver uma reflexão sobre a sociedade como um todo, exigindo-se o exame da própria ideia de *solidariedade* (1), mais exatamente, de *reconstrução da solidariedade* (2), para podermos imaginar novas formas de solidariedade.

Na medida em que a construção do espaço público implica a existência de uma referência de *solidariedade* entre os atores sociais, tendo a considerar o *espaço público*, essencialmente, como um *espaço de solidariedade*. Por outro lado, devemos também procurar pensar o *espaço da*

* Professor Titular da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Ciência Política pela Universidade de Montpellier I.

solidariedade como um *espaço de diversidade*. O *espaço da solidariedade* deve garantir a unidade incorporando a diversidade. Unidade e diversidade devem coexistir na *lógica da solidariedade*.

Para dar conta dessas questões, pretendo abordar alguns elementos sobre a *práxis da solidariedade* (2.1) e a *questão do sujeito* (3).

1- A solidariedade: um paradigma perdido

A expressão solidariedade aparece no debate político cotidiano com muita ambiguidade, mas considero que em torno dessa palavra podemos encontrar alguns elementos importantes para a compreensão dos impasses da sociedade contemporânea, e um fio condutor na reflexão sobre o espaço público.

A solidariedade já havia sido objeto de preocupação das revoluções de 1789 e de 1848, na França¹, mas essa preocupação não repousava sobre um discurso construído de solidariedade. O tema da solidariedade, que encontramos já presente nas obras de Pierre Leroux, de Auguste Comte e Proudhon, constituiu-se sistematicamente um pouco mais tarde. Depois das primeiras tentativas de síntese feitas por Charles Renouvier, Charles Secrétan, Alfred Fouillé, Marion e Charles Gide, o discurso da solidariedade foi sistematizado conceitualmente por Léon Bourgeois² e Durkheim³.

É apenas no fim do século XIX, na Europa, que encontramos a *descoberta da solidariedade*⁴. A partir desse momento, a palavra solidariedade designa uma nova maneira de pensar a relação indivíduo-sociedade, indivíduo-Estado, enfim, a sociedade como um todo. A lógica da solidariedade aparece, então, como um discurso coerente que não se confunde com "caridade" ou "filantropia", traduzindo uma nova maneira de pensar a sociedade e uma política concreta, não somente de um sistema de proteção social, mas também como "um fio condutor indispensável à construção e à conceitualização das políticas sociais"⁵.

1 Chevalier, Jacques. "La Réurgence du Thème de la Solidarité", in La Solidarité: Un Sentiment Républicain?, Paris, Presses Universitaires de France. C.U.R.A.P.P. 1992. págs. 111-113.

2 Bourgeois, Léon. Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Paris. Alcan. 1902. Ver também Solidarité, Paris. Librairie Armand Colin. 3ª edição. 1902.

3 Durkheim, Emile. De la Division du Travail Social. Paris. Quadrige/Presses Universitaires de France. 1966. pág. 28.

4 Ver Farias, José Fernando de Castro. A Origem do Direito de Solidariedade. Rio de Janeiro. Editora Renovar. 1998.

5 Chevalier, Jacques. Op. cit., pág. 112.

O discurso solidarista teve como corolário o aparecimento do sistema de seguros sociais. Na verdade, a *sociedade seguradora* é a mais perfeita expressão do solidarismo. Inscrevendo-se numa lógica de solidariedade, o sistema de seguridade social ocupou um lugar histórico e estratégico de grande importância nas práticas do Estado Providência.

O discurso solidarista buscava a superação do dilema entre a "liberdade dos antigos" e a "liberdade dos modernos". Mais do que ser uma síntese entre a "liberdade dos antigos" e a "liberdade dos modernos", o discurso solidarista representava uma política nova. O discurso solidarista entendia que a dinâmica do reforço do Estado não era dissociada da emancipação da sociedade civil. A estatização e a autonomização do social eram dois vetores essenciais da lógica da solidariedade. É por causa dessa maneira específica de se organizar que o imaginário político solidarista não pode ser reduzido ao imaginário político liberal.

No fim do século XIX e início do século XX, a concepção de democracia se encontrava fulminada por uma certa inconsistência em face da bipolarização entre dois sistemas rivais: o liberalismo e o marxismo. A doutrina solidarista representava claramente a tentativa de ultrapassar esses dois sistemas. A noção de solidariedade era apresentada como uma base positiva para definir a atividade do Estado. Uma base considerada muito mais sólida do que a velha noção de *soberania nacional ou popular*.

Pretendia-se, então, dar uma nova legitimidade ao Estado. Através da solidariedade, a democracia estaria a serviço da sociedade e o Estado encontraria sua missão social. Mas a passagem da *soberania à solidariedade*, como fundamento do Estado e do direito, não pode ser simplesmente reduzida a uma passagem do político ao social. O solidarismo não se reduzia a um discurso sociológico; ele tinha também uma dimensão política. Além disso, não podemos esquecer a dimensão ética e moral do solidarismo e suas consequências na ideia de laço social, pois, o próprio Durkheim termina sua tese *De la Division du Travail Social* escrevendo que "nosso primeiro dever atualmente é criar uma moral"⁶.

Todavia, se a solidariedade nasceu como uma "ideia-força", como um "mito", como um "conjunto ligado a imagens motoras", como uma "representação coletiva mobilizadora" de nossa contemporaneidade, constata-se um grande paradoxo da sociedade contemporânea, pois esta sufocou as tentativas de construção de uma democracia social e pluralista, cuja força motora baseia-se na liberdade, na solidariedade e num pluralismo da vida social. Na verdade, a solidariedade tornou-se um paradigma perdido. Diante

6 Durkheim, Emile. Op. cit., pág. 406. Todas as traduções de obras estrangeiras são de minha autoria.

desse fato, não podemos deixar de lamentar o esquecimento no qual caiu o discurso solidarista.⁷

A palavra solidariedade tornou-se uma espécie de fantasma na memória do homem contemporâneo, servindo para dar boa consciência a uns e amenizar a má consciência de outros. Após todas as aventuras e desventuras do século XX, constata-se os problemas da fome, saúde, educação, desemprego, etc. Problemas estes postos pelas profundas desigualdades sociais. Assiste-se à escalada da intolerância, do egoísmo e da exclusão social; as ideologias e as doutrinas políticas estão em crise; as revoluções se perderam na burocracia ou no terror. Neste fim de século, a história e os acontecimentos ultrapasam largamente todos aqueles que pretendem ter nas mãos o monopólio da governabilidade social.

2-1-4 reconstrução da solidariedade

O discurso solidarista deve ser resgatado. Mas não podemos pensar que o enfrentamento teórico e prático do quadro atual de crise se resolva por um simples retorno ao discurso solidarista. Devemos compreender que a crise atual pressupõe a reconstrução da solidariedade.

Essa reconstrução passa por uma concepção de sociedade que seja capaz de vislumbrar uma unidade, levando em conta a pluralidade da solidariedade vivida e permitindo o encontro de uma *auto-ética* com uma *ética comunitária*. Isto nos remete a uma das questões fundamentais de reflexão sobre a sociedade contemporânea: como articular o particular e o universal?

Mais do que nunca é preciso encontrar uma saída para o falso dilema entre o isolamento e a massificação. Os impasses colocados pela sociedade contemporânea obrigam-nos a rejeitar, por um lado, o individualismo, e, por outro lado, a tendência que sufoca o indivíduo.

Esse falso dilema só será evitado se adotarmos um *pensamento complexo* capaz de realçar a dinâmica constante das contradições.⁸ A

7 A esse propósito, ver a abordagem de Jean Duvergnaud. *La Solidarité. Lien de Sang et Lien de Raison*. Paris. Fayard. 1986. O autor faz uma história da solidariedade e reconhece a importância do solidarismo.

8 Ver Morin, Edgar. *Meus Demônios*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 1997. Tradução de Lemcilde Duarte e Clarisse Meireles, pág. 63. Podemos também vislumbrar uma dialógica entre as estruturas racionalizadoras e não-racionalizadoras. A reconstrução da solidariedade pressupõe articular o sistema com o "mundo da vida", incorporando os aspectos espontâneos das relações interpessoais, dos laços de afetividade que constituem o "estar-junto antropológico", vistos como elementos importantes das formas de solidariedade. As relações de amor e de amizade, por exemplo, têm a capacidade de combinar o Id e o Eu, permitindo combinar o desejo e a empatia, sem identificar um ao outro. Na relação amorosa ou amigável, o sujeito se afirma porque reconhece o outro como sujeito. Ver Touraine, Alain. *Crítica da Modernidade*. Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis. Vozes. 1994.

solidariedade deve estar ligada a uma visão complexa da sociedade, na qual a solidariedade e a complexidade são duas noções que se completam, pois "o *emprego do princípio da complexidade esclarece as virtudes da solidariedade*"⁹.

Nesse sentido, a reconstrução da solidariedade deve tentar forjar uma unidade levando em conta a complexidade da vida social. A solidariedade não pode deixar de partir das próprias práticas existentes na teia da solidariedade social, e de abrir caminho para a criação de um *espaço social* intermediário entre a autonomia pública e autonomia privada, o Estado e a sociedade civil, o Estado e o mercado, o político e o econômico, o ideal e o empírico, o universal e o particular, concebendo-se uma nova forma de solidariedade que estabelece relações de complementaridade.

O Estado não é a única forma de vida coletiva. Não basta unicamente a intervenção do Estado para a reconstrução da solidariedade, porque esta não se realiza exclusivamente pela via do Estado. Ao lado do Estado socialmente ativo, a reconstrução da solidariedade implica a existência de uma lógica de solidariedade realizada em todo o espaço da sociedade civil, capaz de assegurar aos grupos e aos indivíduos as condições para uma efetiva participação no processo social.

A solidariedade, portanto, é vista como uma prática alimentada pela própria complexidade social, que exige uma concepção aberta, flexível e pluralista, baseada cada vez mais na autonomização da sociedade civil, dos grupos sociais e também dos indivíduos, pois estes não são jamais vistos de maneira isolada, mas no quadro da trama de solidariedade existente na sociedade.

2.1-1-4 *práxis da solidariedade*

A reconstrução da solidariedade deve passar necessariamente por investigações nos planos epistemológico, sociológico, político e ético. Neste trabalho, pretendo dar relevo a alguns elementos no plano da filosofia da práxis, ou seja, nos planos político e ético.

O enfraquecimento dos laços de solidariedade, provocado pela exclusão, recalca a solidariedade em favor da lógica do mercado. A *ética da solidariedade* se contrapõe a essa lógica perversa, apontando para ações sociais com um sentido, ao mesmo tempo, libertário e comunitário.

pág. 236. Ver também Maffessoli, Michel. *A Transfiguração do Político. A Tribalização do Mundo*. Tradução de Juramir Machado da Silva. Porto Alegre. Editora Sulina. 1997.

9 E. Morin, Op. cit., pág. 99.

Como afirmei acima, o grande problema da reconstrução da solidariedade é tentar forjar uma filosofia da práxis capaz de pensar o encontro de uma *auto-ética* com uma *ética comunitária*, da *autonomia privada* com a *autonomia pública*. Esta é uma das questões fundamentais no âmbito da discussão da filosofia política atual, a qual está empenhada em solucionar um problema clássico que consiste em procurar formas de mediação "*entre a universalidade de reflexão e a singularidade concreta da ação moral*".

O objetivo do raciocínio moral é o juízo ou a compreensão e a autodescoberta? Podemos, ao mesmo tempo, raciocinar em termos de juízo e de compreensão? Podemos, ao mesmo tempo, procurar saber *o que devemos ser e quem somos?* Estas questões estão relacionadas ao problema da relação do indivíduo com a comunidade. O *eu* está habilitado a participar na constituição de sua identidade ou o *eu* é constituído unicamente de seu contexto social? O *eu* precede seus fins ou os fins é que fixam a identidade do *eu*? Estes problemas remontam à tradição de duas grandes correntes filosóficas: a hegeliana (objetivista) e a kantiana (subjettivista), e reflete o embate das diferentes concepções filosóficas atuais.

No contexto das diversas concepções filosóficas atuais, destaco a "*concepção política da justiça*" em Rawls (2.1.1), a perspectiva "*comunitarista*" (2.1.2), a abordagem "*discursiva*" em Habermas (2.1.3), o conceito de "*sociedade autônoma*" em Castoriadis (2.1.4), e aponto para a necessidade de se buscar uma abordagem que estabeleça relações de complementaridade para a reconstrução da práxis da solidariedade (2.1.5).

2.1.1.4 "*concepção política da justiça*" em Rawls

No seio do debate da filosofia política atual inscreve-se o projeto teórico de John Rawls. Distanciando-se de outros "liberais" como R. Dworkin, R. Nozick e B. Ackerman, Rawls adota uma abordagem neokantiana que procura repensar globalmente a questão da justiça, na qual se aplica o "princípio da tolerância".

Principalmente após 1980, Rawls procurou superar algumas ambigüidades contidas em sua obra *A Teoria da Justiça*, ressaltando que o seu "liberalismo político" faz a distinção entre uma "doutrina moral da justiça" e uma "concepção estritamente política da justiça". Rawls não propõe uma "teoria metafísica da justiça", mas uma "*teoria da justiça como equidade vista a partir de uma concepção política da justiça*"¹⁰, em que a justiça é concebida no

campo da filosofia política e não no plano da filosofia moral ou de uma doutrina compreensiva.

Rawls estabelece uma perspectiva contratualista partindo do pressuposto de "uma posição original do contrato", em que as partes estão ao abrigo de um "véu de ignorância" quanto às alternativas que vão afetar sua situação concreta. Para Rawls, a justiça é indissociável da liberdade inerente a cada pessoa humana. Esta proposição se contrapõe à teoria utilitarista que considera a justiça apenas como uma função do bem-estar coletivo, na qual há uma oposição entre as necessidades coletivas e as demandas de ordem individual.

A teoria moral de Rawls é normativa, pois a sua idéia de base é apresentar uma teoria "distributiva" reconhecida como legítima por todos, em que a economia de mercado só pode ser verdadeiramente defendida como sendo, ao mesmo tempo, moralmente equitativa e economicamente eficiente. Mas a *teoria da justiça* de Rawls é também "procedural", já que a justiça tem como objeto os procedimentos e não os resultados.

Para desenvolver sua tese, Rawls apela para uma releitura e ampliação da teoria de Kant. O "princípio da justiça como equidade" garante o princípio da liberdade. Neste ponto, Rawls se inspira no "imperativo categórico" de Kant. Mas a teoria da justiça de Rawls evoca também o "princípio da diferença", que é chamado a conciliar a liberdade de cada um com o bem-estar social, com a justiça social. A liberdade e o bem-estar social são dois princípios categóricos.

Para Rawls, a legitimação da sociedade de mercado implica acabar com o corte desigualdades sociais/desigualdades naturais. Os dois elementos devem ser igualmente integrados na teoria da justiça através da distribuição dos "bens primários" (os direitos, as liberdades, as obrigações, as rendas, as riquezas, os poderes e as chances). O problema que se coloca para Rawls é saber como pensar a questão da igualdade social sem abrir mão da sociedade de mercado, das liberdades individuais.

Não se trata de redistribuir de maneira permanente e generalizada os "bens primários", mas de dotar equitativamente cada indivíduo desde o começo. Propõe-se, então, um alargamento e, ao mesmo tempo, uma definição estrita do *princípio da igualdade de chances*. Rawls considera a possibilidade de uma certa correção das desigualdades desde o começo: "*Para chegar a uma real igualdade das chances a sociedade deve prestar mais atenção àqueles que são desprovidos de bens desde o nascimento e àqueles que nasceram em posições sociais menos favoráveis*"¹¹. Desta lógica podem ser extraídas as

10 Rawls, John. "*La Théorie de la Justice Comme Équité. Une Théorie Politique et non pas Métaphysique*". in *Individa et Justice Social*, Autour de John Rawls. Paris. Éditions Seuil, pág. 280. Ver também *Liberalisme Politique*. Paris. Presses Universitaires de France. 1995.

11 Rawls, John. *Théorie de la Justice*. Paris. Éditions Seuil. 1987, pág. 100.

propostas em matéria de educação, de renda mínima e de sistema de imposto negativo.

Partindo da premissa de que, na "cultura pública democrática", a "sociedade é um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais"¹², Rawls considera que a "cooperação social" não se confunde com uma atividade que seria coordenada puramente do ponto de vista social, como, por exemplo, por uma autoridade central. Situada no plano de uma concepção "procedural", "a cooperação social" é guiada por regras publicamente reconhecidas e por procedimentos aceitos e considerados como referência de conduta por aqueles que cooperam¹³.

A "justiça procedural" se insere dentro do que Rawls chama de "pluralismo razoável". Sendo os termos da "cooperação social" equitativos, cada participante pode aceitá-los racionalmente, com a condição de que todos os outros os aceitem igualmente, havendo, portanto, uma relação de reciprocidade e de mutualidade.

Para Rawls, os cidadãos decidem sobre o que será objeto do contrato. E o que eles decidem? Rawls responde: "o objeto primeiro da justiça é a estrutura de base da sociedade". A "concepção política da justiça" define os termos equitativos da cooperação, e ela "os define duravelmente graças a princípios que presidem os direitos e os deveres de base no quadro das principais instituições de justiça, de maneira que as vantagens produzidas pelos esforços de cada um sejam equitativamente adquiridas e repartidas de uma geração à outra"¹⁴.

A partir da "cooperação social", a unidade da sociedade não é fundada sobre o fato de que os cidadãos aderem à mesma noção de bem, mas sobre o fato de que eles aceitam publicamente uma concepção de justiça para reger a estrutura de base da sociedade. Para Rawls, numa sociedade democrática regida por esses princípios, as doutrinas mais completas, que persistem e ganham as adesões, têm chances de juntas formarem um consenso mais ou menos estável. A teoria de Rawls pretende vislumbrar como, numa sociedade marcada por profundas divisões entre os valores morais, é possível conceber a unidade da sociedade de uma maneira estável.

2.1.2- A perspectiva "comunitarista"

O projeto "comunitarista" ("communitarian") se constrói em contraposição às teses do liberalismo. Mas é preciso ressaltar que nem todas as críticas "comunitaristas" são dirigidas diretamente ao "liberalismo político" de Rawls, já que Michael Walzer, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre desenvolvem argumentos sem qualquer análise específica sobre a teoria de Rawls. Michael Sandel é o único que estabelece uma polémica direta com Rawls¹⁵. Apesar de Sandel fazer uma interpretação questionável da teoria de Rawls, não se pode ignorar a força da crítica do "comunitarismo".

Conduzindo uma abordagem que pode ser considerada "genealógica", Alasdair MacIntyre considera que "o iluminismo tornou-nos cegos"¹⁶, que o desaparecimento da "tradição das virtudes" levou-nos a uma política que pouco mais é do que uma "guerra civil levada a cabo por outros meios"¹⁷, na qual os bárbaros "já estão a governar-nos há algum tempo"¹⁸. MacIntyre defende uma "concepção de investigação racional encarnada numa tradição e segundo a qual os próprios critérios da justificação racional emergem de uma história da qual eles fazem parte, e na qual eles são justificados pela maneira como transcendem os limites dos critérios precedentes e superam as suas fraquezas no interior da história dessa mesma tradição"¹⁹.

Segundo MacIntyre, é preciso ter em conta que a racionalidade, seja teórica ou prática, é um conceito que tem uma história. Neste sentido, não existe uma racionalidade, mas racionalidades, assim como não há uma justiça, mas justicas²⁰.

Os "comunitaristas" consideram equivocadas as concepções teóricas que procuram princípios universais para a natureza da melhor forma de associação política. Os princípios universais não têm uma base real; eles só existem na cabeça de alguns filósofos. Os problemas importantes surgem no interior de associações políticas, e suas soluções só podem ser encontradas no seio das práticas e das tradições da própria comunidade²¹. Se nos interrogarmos

12 Rawls, John. "La Théorie de la Justice Comme Équité: Une Théorie Politique et non pas Métaphysique", pág. 288.

13 Idem, pág. 289.

14 Ibidem, pág. 289.

15 Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Rawls: "Uma Teoria da Justiça" e os seus Críticos. Lisboa. Gradiva. 1995, pág. 112.

16 MacIntyre, Alasdair. Quelle Justice? Quelle Rationalité?. Paris. Presses Universitaires de France. 1993, pág. 8.

17 MacIntyre, Alasdair. After Virtue. A study in Moral Theory. Londres. Duckworth. 2a edição. 1986, pág. 263.

18 Idem, pág. 245.

19 MacIntyre, Alasdair. Quelle Justice? Quelle Rationalité?, pág. 8.

20 Idem, pág. 10.

21 A esse propósito, ver Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág. 131.

sobre "qual é o significado e objetivo desta associação, qual é a estrutura mais apropriada para a nossa comunidade e governo?"²², iremos notar que as respostas corretas a estas questões serão tantas quanto as comunidades existentes²³.

Segundo os "comunitaristas", os liberais, obcecados pelos "direitos" individuais e por conceberem o homem "atomisticamente", no fundo, limitam as capacidades individuais e estabelecem uma visão equivocada da sociabilidade humana. Segundo Taylor, é preciso construir instituições que garantam um contexto social capaz de possibilitar o desenvolvimento das capacidades individuais²⁴.

Para Sandel, se nós estamos realmente preocupados com a liberdade e não com "eficiente administração", "não podemos ser sujeitos de posse totalmente desprovidos, indivíduos à partida e anteriores aos nossos fins, mas sujeitos constituídos em parte pelas nossas aspirações e afetos centrais, sempre abertos, e efetivamente vulneráveis ao crescimento e à transformação à luz da revisão dos nossos autoconhecimentos"²⁵.

Sandel parte da premissa de que não devemos nos isolar de nossas circunstâncias, num ponto de vista independente ou imparcial, para julgar as nossas práticas morais. O objetivo do raciocínio moral não é o juízo, mas a compreensão e a autodescoberta. Os "comunitaristas" não estão preocupados com "o que devemos ser?", mas em saber "quem somos?", ou seja, eles estão preocupados, antes de tudo, com o caráter da comunidade que constitui a identidade de cada um. Essa preocupação deve ser considerada essencialmente política, pois ela diz respeito à atividade que se ocupa das exigências da comunidade, não podendo vir de uma concepção filosófica abstrata como a justiça²⁶.

Nesse sentido, a moralidade não está enraizada na ideia de que a sociedade é governada por normas reguladoras da conduta individual que permitam que as pessoas escolham as próprias formas de vida. Baseados numa preocupação com o "bem comum", os "comunitaristas" rejeitam a ideia da

22 Walzer, Michael. "Philosophy and democracy", in *Political theory*, 9, págs. 379-399: Spheres of justice. Oxford: Basil Blackwell, 1983, pág. 393. Ver também Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., págs. 131-132.

23 Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., págs. 131-132.

24 Idem págs. 134-135. Ver Taylor, Charles. "Atomism", in *Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, II, págs. 187-210. Hegel and Modern Society. Cambridge: Cambridge University Press.

25 Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pág. 172. Ver Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág. 126.

26 Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., págs. 126-127.

justiça como a primeira virtude das instituições, e defendem uma moralidade enraizada nas práticas particulares das comunidades reais.

Sendo assim, os princípios morais só podem ser definidos a partir do momento em que procuramos saber quem somos, como nos situamos e o que é bom para nós. Isto exige também que perguntemos o que é o bom para a comunidade. Na medida em que somos "parcialmente definidos pelas comunidades em que vivemos", estamos "implicados nos objetivos e fins característicos dessas comunidades"²⁷. Em outras palavras, o que é bom para mim não pode se contrapor ao que é bom para a comunidade. A história da vida de um indivíduo está sempre integrada na história das comunidades nas quais ele constrói a sua identidade. Portanto, para os "comunitaristas", a pergunta não é "que direitos tenho?", mas "qual é o nosso bem comum?"²⁸.

2.1.3-4 abordagem "discursiva" em Habermas

Em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo*²⁹, Habermas busca critérios de funcionalidade social para compreender os mecanismos modernizantes orientados exclusivamente por valores instrumentais (lucro e controle), e observa a tendência à colonização do "mundo da vida" pelos sistemas reguladores da economia e do Estado, na qual o direito como "meio" (*Medium*) se sobrepõe ao direito como "instituição".

Essa visão pessimista foi amenizada em seu livro mais recente³⁰, no qual Habermas estuda, particularmente, a tensão entre *facticidade* e *validade* para possibilitar uma visão do direito capaz de dar conta dessa tensão.

A minha intenção, neste trabalho, é destacar alguns aspectos da "ética do discurso" da obra *Consciência Moral e Agir Comunicativo*³¹.

As teses habermasianas não escapam da temática geral que procura solucionar o problema clássico das formas de mediação entre a universalidade hegeliana e kantianas, Habermas se concentra nos marcos de um "espaço público discursivo". Sua "ética do discurso" tenta oferecer uma alternativa à polémica entre os "liberais" e os "comunitaristas".

27 Sandel, Michael. "The Political theory of the Procedural Republic", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, págs. 57-68. Ver Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág. 134.

28 Kukathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit., pág. 134.

29 Habermas, Jürgen. *Théorie de L'Agir Communicational. Rationalité de L'Agir et Rationalisation de la Société*, 2 Tomos. Tradução de Jean-Marc Ferry, Paris, 1987.

30 Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade*. 2 vols. Tradução de Flávio Beno Siebenehler. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1997.

31 Habermas, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1989.

Apesar da "querrela de família", Habermas distancia-se de outras teorias morais cognitivas como as de Kant e de Rawls, argumentando descartar as construções teóricas que tentam forjar uma fundamentação última do princípio moral, pois o "princípio de universalização" deve ser ele próprio fundamentado³².

Por outro lado, Habermas manifesta sua posição contrária aos diversos tipos de "ceicismos éticos" e de "relativismos". Rejeitando a tese de A. MacIntyre, segundo a qual a razão prática "*só pode falar de meios. Sobre os fins, ela tem que se calar*", Habermas, seguindo um tradição kantiana, considera possível a idéia de que as questões práticas sejam "passíveis de verdade"³³.

A abordagem habermasiana tenta construir uma ética filosófica nos marcos de uma noção de comunicação vinculada às estruturas do "mundo da vida". A "ética do discurso" indica uma "pragmática universal" que estabelece uma abordagem centrada nos pressupostos universais de comunicação.

O pragmatismo formal de Habermas está na sua intenção de dar universalidade ao modelo discursivo de racionalidade. Na medida em que uma das características da condição humana é o ato da fala, que implica a capacidade de argumentar com pretensão de validade, os fenômenos morais se revelam a partir de uma investigação formal pragmática do agir comunicativo, em que os atores se orientam por pretensões de validade. Assim, a filosofia ética de Habermas se associa a uma "teoria especial da argumentação".

A análise de Habermas é feita em dois planos. No primeiro, o "princípio de universalização (U)" é considerado como "*regra de argumentação para discursos práticos*", ou seja, condição de existência no plano racional formal. Essa regra é apresentada como "*pressupostos pragmáticos de argumentação geral*". A validade universal de U é baseada numa "*comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários de argumentação*"³⁴.

Para Habermas, "*uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser considerados por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma*"³⁵. O princípio ético-discursivo (D) já pressupõe que a escolha de

normas possa ser fundamentada. E essa pressuposição é o que Habermas chama de "princípio de universalização (U)", entendido como "princípio ponte", como uma "*regra de argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos sempre que as matérias possam ser regradas no interesse igual de todos os concerridos*"³⁶.

No segundo plano, para dar conta das críticas "relativistas", a ética do discurso de Habermas vem ao encontro das concepções construtivistas da consciência moral desenvolvida por L. Kolberg e Piaget, pois, tal qual no processo de aprendizagem, a passagem do agir para o discurso exige uma "mudança de atitude". A ética do discurso considera que as diferenças estruturais são explicadas com estádios de desenvolvimento de capacidade de julgar moral, e procura "reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de conteúdos em face de formas universais do juízo moral"³⁷.

A ética do discurso de Habermas não dá nenhuma orientação de conteúdo; ela se pretende procedimental. O discurso prático é um processo, não de produção de normas, mas de exame, de critério de validade de normas consideradas hipoteticamente. Habermas rejeita, assim, que "*se fixem de uma vez por todas numa teoria moral determinados conteúdos normativos*"³⁸. A determinação "procedural" é chamada a fazer a separação das estruturas cognitivas e dos conteúdos dos juízos morais. O plano pós-convenção, imaginado por Kolberg, permite a Habermas visualizar "*a completa reversibilidade dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos: a universalidade, no sentido de uma inclusão de todos os concerridos; finalmente, a reciprocidade do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais*"³⁹.

Assim, em Habermas, as questões éticas são determinadas por aquilo que as partes num ato de decisão coletiva se portam de acordo, estabelecendo-se certos "pressupostos pragmáticos de argumentação", isto é, condições concebidas com o escopo de garantir que todos possuam igual direito e oportunidade no uso da palavra, não podendo haver distorção resultante de diferenças de poder e influência, ressaltando-se a importância do hábito de ir ao fundo das questões.

A grande interrogação em relação à teoria ética de Habermas é que a sua visão, estritamente "procedural", não possibilita encerrar a questão do conteúdo das regras de validade da práxis. Neste ponto, Habermas é mais

32 Idem, pág. 63.

33 Ibidem, págs. 61-62

34 Ibidem, pág. 143.

35 Ibidem, pág. 86.

36 Ibidem, pág. 87.

37 Ibidem, pág. 144.

38 Ibidem, pág. 149.

39 Ibidem, pág. 149 (itálicos do autor).

kantiano que o próprio Rawls. Todavia, essa dificuldade da teoria ética de Habermas pode ser resolvida na medida em que o autor faz a articulação da "ética do discurso" com o conceito de "mundo da vida".

Teríamos, então, um conteúdo que se possa referir à solidariedade vivida, ou seja, a uma ética não apenas formal; uma ética na qual a participação igualitária na tomada das decisões não se referisse apenas ao uso da palavra, mas também à participação efetiva dos indivíduos e dos grupos; e, ainda, a um sentido de responsabilidade que, dentre outros aspectos, sugere uma articulação entre a palavra e a ação, não podendo haver incompatibilidade entre essas duas dimensões do espaço público.

2.1.4-4 "sociedade autônoma" em Castoriadis

O aspecto da participação efetiva dos indivíduos e dos grupos no processo de decisão foi ressaltado por uma outra concepção da filosofia da práxis. Trata-se do conceito de "sociedade autônoma" de Castoriadis, que estabelece uma relação necessária entre espaço público e autonomia.

Primeiramente, Castoriadis atenta para o fato de que as sociedades que fabricam indivíduos servos não os submetem à coletividade, mas a uma dada instituição da sociedade.

Castoriadis retoma a idéia da *polis* grega, segundo a qual o indivíduo livre só tem condições de existir no âmbito da coletividade autônoma. A ruptura da heteronomia instituída pressupõe simultaneamente o indivíduo autônomo e a coletividade autônoma. De forma que, em Castoriadis, no plano da filosofia política, a autonomia do indivíduo e a autonomia da coletividade só têm sentido se relacionadas uma à outra. A existência de indivíduos autônomos pressupõe uma sociedade autônoma, e vice-versa⁴⁰.

Para Castoriadis, o problema da liberdade não é propriamente metafísico, mas "efetivo", "social", "concreto". A liberdade é "o espaço de movimento e de atividade o mais amplo possível assegurado ao indivíduo pela instituição da sociedade". Neste sentido, a liberdade só pode existir como dimensão e modo da instituição da sociedade, isto é, falar de liberdade fora do espaço coletivo é cair numa retórica vazia, pois a liberdade é um *caidado de si* mas é também um fazer com os outros pela participação, pelo engajamento numa atividade comum que exige a "*coexistência organizada* e

empreendimentos coletivos nos quais as decisões são tomadas em comum e executadas por todos aqueles que participaram de sua formação"⁴¹.

Segundo Castoriadis, a liberdade numa sociedade autônoma exprime-se pelo fato de que a execução de uma decisão depende da participação igualitária na tomada de decisão. Não há liberdade sem participação igualitária na tomada de decisão.

Assim, qual é o critério que permite pensar a existência do espaço público? A resposta de Castoriadis é clara: o espaço comum só é possível numa sociedade de "autogestão". Esta tem como autodefinição: "*nós somos aqueles cuja lei é dar a nós mesmos as nossas próprias leis*"⁴², ou seja, uma sociedade que se dirige a si mesma, e na qual "*todas as decisões são tomadas pela coletividade que é, a cada vez, concernida pelo objeto dessas decisões. Isto é, um sistema onde aqueles que realizam uma atividade decidem coletivamente o que devem fazer e como fazê-lo nos limites exclusivos que lhes traçar sua coexistência com outras unidades coletivas*"⁴³.

Apesar de a força da sociedade autônoma estar situada no *campo instituinte*, isto não quer dizer que a sociedade autônoma seja um "fluxo absoluto", pois, a "sociedade autônoma" leva em conta a dialógica entre o *instituinte* e o *instituído*. Mas o que garante a autonomia da sociedade é a sua capacidade crítica de transformar o que é dado.

Essa perspectiva exclui a visão da sociedade como algo imutável, que se explica por uma transcendência, seja de Deus, da Natureza ou da Razão. A sociedade autônoma exige a compreensão da sociedade como um processo, como algo inacabado e aberto que está em permanente desconstrução e reconstrução. Uma sociedade autônoma se "auto-institui"; ela exige a possibilidade socialmente efetiva de interrogação dos fundamentos da ordem instituída.

2.1.5- A busca da complementaridade

Devemos ir além das classificações cristalizadas, evitar as clivagens artificiais e vislumbrar a hipótese de uma relação de complementaridade entre os enunciados de Rawls, dos "comunitaristas", de Habermas e de Castoriadis. Essa hipótese de complementaridade pode se estender às teorias de H. Arendt, E. Morin e de outros autores. Apesar das divergências entre esses diversos enunciados, seria interessante enfatizar os elementos capazes de isolá-los dentro de uma mesma *unidade discursiva*,

40 Castoriadis, Cornelius. Socialismo ou Barbarie. O Conteúdo do Socialismo. Tradução de Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo. Editora Brasileira, págs. 13-14.

41 Ibidem, pág. 16.

42 Ibidem, pág. 22.

43 Ibidem, pág. 212.

vislumbrando, assim, uma constelação de teorias que encontram significação a partir de uma relação de reciprocidade e complementaridade.

Até porque as diferenças entre esses autores precisam ser examinadas com mais cuidado. Tomemos, por exemplo, as divergências entre Rawls (classificado como "liberal") e os "comunitaristas". Em trabalhos posteriores à sua obra *A Teoria da Justiça*, quando explicita melhor sua teoria, nota-se um movimento do pensamento de Rawls numa direção mais comunitarista⁴⁴. A este propósito é reveladora a observação de Richard Rorty: "*os escritos de Rawls subsequentes a A Teoria da Justiça nos ajudaram a compreender que estávamos interpretando mal esse livro, que tínhamos superenfatizado os elementos kantianos e subenfatizado os elementos hegelianos e deweyanos*"⁴⁵.

Segundo Richard Rorty, as críticas de um "comunitarista" como Sandel a Rawls pecam por não compreenderem que Rawls está tentando demarcar exatamente um "solo médio" entre o relativismo e a "teoria do sujeito moral". Quando Rawls fala de um "ponto arquimediano", "*ele não tem em vista um ponto exterior à história, mas simplesmente o tipo de hábitos sociais estabelecidos que concedem muita latitude para escolhas ulteriores*"⁴⁶.

O pensamento de Rawls fica mais explícito quando afirma: "*o que justifica uma concepção de justiça não é o ser verdadeira frente a uma ordem antecedente e dada para nós, mas sua congruência com o nosso entendimento mais profundo de que, dadas a nossa história e as tradições embudidas em nossa vida pública, essa é a mais razoável doutrina para nós*"⁴⁷.

Devemos ter cuidado também em relação ao debate entre Habermas e Rawls. O próprio Habermas classifica a sua polémica com Rawls como uma "querela de família". Apesar das divergências entre os dois autores, os argumentos que eles utilizam podem revelar não só as diferenças mas também a existência de uma unidade que condiciona a maneira de pensar o estatuto da "razão pública"⁴⁸.

44 A esse respeito, ver Kulkathas, Chandran e Petit, Philip. Op. cit. págs. 114-139.

45 Rorty, Richard. *Objetivismo, Relativismo e Verdade*. Escritos Filosóficos. Vol. 1. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 1997, págs 243-244.

46 Idem, pág. 245.

47 Rawls, John. "*Kantian constructivism in Moral theory*", in *The Journal of Philosophy*. Setembro-1980, 77(9), pág. 519 (itálicos adicionados).

48 A esse respeito, ver Jürgen Habermas et John Rawls. *Débat sur la Justice Politique*. Paris. Les Editions du Cerf. 1997.

O mesmo pode ser dito a propósito de Habermas e Castoriadis. Podemos vislumbrar um ponto de convergência entre a concepção habermasiana de "autolegislção democrática", formada pela vontade política coletiva dos cidadãos, e a perspectiva de "autogestão" de Castoriadis.

De qualquer forma, a hipótese da complementaridade parte da premissa de que não podemos separar rigidamente o juízo e as abordagens compreensivas de autodescoberta. A complementaridade procura raciocinar, ao mesmo tempo, em termos de juízo e de compreensão. Se é verdade que, para saber "o que devemos ser?" devemos saber "quem somos?", também é verdade que, para saber "quem somos?", temos que saber "o que devemos ser?", ou seja, a nossa identidade é constituída, ao mesmo tempo, pelo que *somos* e pelo que *devemos ser*. O *ser* e o *dever ser* são constantemente articulados por uma lógica de complementaridade.

Os problemas suscitados pela relação do indivíduo com a comunidade tendem a deixar claro que as respostas só podem ser encontradas a partir do delimitamento de um "solo médio" entre o indivíduo e a comunidade, porque a comunidade é um produto humano e, ao mesmo tempo, o homem é um produto da comunidade. O *eu* participa da constituição de sua identidade ao mesmo tempo que o *eu* é constituído pelo contexto social. O *eu* tem liberdade para estabelecer os fins ao mesmo tempo que os fins fixam a identidade do *eu*.

Além disso, a necessidade da busca da complementaridade se justifica também se não perdemos de vista o fato de que a teoria de Rawls e Habermas apresentam dificuldades para a compreensão das especificidades das sociedades de capitalismo periférico. Suas teorias, exclusivamente voltadas para as sociedades capitalistas centrais (eles mesmos reconhecem isso), não podem ser estudadas sem um exame crítico.

No Brasil, por exemplo, a "razão pública", os princípios constitucionais fundamentais de cidadania e de solidariedade têm desempenhado uma função meramente simbólica, uma vez que predomina uma retórica política dissimulada e simulada. Quanto à retórica jurídica, esta é formada por um positivismo exegético determinado pela existência de uma cultura jurídica fechada distanciada dos valores de cidadania e de solidariedade. Essa cultura político-jurídica é a expressão de uma sociedade marcada, historicamente, pela exclusão política, social e econômica, que nega, diariamente, a existência de um espaço público democrático.

3- A questão do sujeito

Os temas acima abordados apontam para a necessidade de examinarmos a questão do sujeito. Depois de ter sido colocada como ponto

central da filosofia moderna, a noção de sujeito passou por um processo de desconstrução. Esta tendência da filosofia contemporânea procura romper com a clássica distinção sujeito/objeto, afirmando que o processo de produção da verdade é construído no campo da diferença.

No interior do projeto de desconstrução do sujeito, podemos encontrar autores que seguem as mais diversas orientações teóricas: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, entre outros. De uma maneira bem esquemática, esses autores tem em comum a compreensão de que não existe verdade em si, na medida em que a verdade é sempre condicionada por certas regras históricas e epistemológicas.

Entretanto, no seio do próprio processo de desconstrução do sujeito sucedeu o movimento da sua reconstrução. Depois da desconstrução do sujeito cartesiano, era preciso reconstruir a categoria do sujeito em novas bases.

O próprio Michel Foucault se incorpora a esse movimento de reconstrução do sujeito, pois em seus textos finais Foucault propõe uma nova forma de subjetivação quando afirma: "(...)outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomado como espaço de referência e campo de investigação aquilo que se poderia chamar história do homem de desejo"⁴⁹.

Foucault passou a concentrar-se num projeto ético baseado numa "estética da existência", uma estética na qual se verifica um trabalho de si sobre si mesmo. Trata-se de uma ética que se confunde com uma estética da vida na medida em que se enfatiza uma práxis do "cuidado de si", na qual viver é fazer da própria vida uma obra de arte, um processo permanente de invenção e reinvenção, possibilitando o exercício contínuo de si para consigo mesmo⁵⁰.

Esse movimento de reconstrução do sujeito vem juntar-se a Freud e a Lacan no entendimento de que é impossível descartar a categoria do sujeito. Considerando que o inconsciente é uma dimensão do sentido que escapa à consciência do sujeito, Lacan alerta para o fato de que o "eu" não é senão "um fechamento no sujeito". A prática psicanalítica pretende que o indivíduo faça um retorno sobre si mesmo para uma melhor compreensão do Outro.

Com apoio em Lacan, Alain Badiou retoma a idéia de "sujeito sem contraparte", um sujeito como fragmento finito de uma verdade, produto de um evento sem objeto. Neste sentido, o lugar de revelação do sujeito é o evento, uma vez que somente depois do evento será possível saber se há ou não

49 Foucault, Michel. *História da Sexualidade. O Uso dos Prazeres*. Vol. II. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, pág. 11.
50 *Ibidem*, págs. 14-15.

sujeito. São exemplos de eventos: "a revolução francesa, o encontro de Heloísa e de Abelardo, a criação galileiana da física, a invenção, por Haydn, do estilo musical clássico. Mas também: a revolução bolchevique de 1917, uma paixão amorosa pessoal, a criação, pelo matemático Galois, da teoria dos grupos, a invenção, por Schoenberg, do dodecafonismo..."⁵¹.

O sujeito aparece na sua capacidade de mudar a situação anterior. Sendo assim, o verdadeiro sujeito é aquele que diz seu nome em relação a um evento, inventando uma nova maneira de ser e de agir na situação, inaugurando o novo⁵². É o mesmo sujeito indicado na fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* ("Onde era o *Id*, será o *Ego*")⁵³.

Essa linha de argumentação vai ao encontro da abordagem heideggeriana que aponta para a temporalização do sujeito. Segundo Heidegger, "o tempo é o sentido do ser"; o homem é o "Ser-aí" (*Dasein*). Sendo o homem o único ente que pergunta pelo ser do ente, o sujeito nunca é acabado; ele se faz permanentemente no processo aberto da história, construindo e reconstruindo a realidade a partir de um mundo sempre provisório, incompleto e mutável. O sujeito é o sujeito efetivo penetrado pelo mundo e pelos outros.

De forma que o Eu da autonomia não é absoluto; ele é, como diz Castoriadis, "a instância ativa e lúcida que reorganiza constantemente os conteúdos utilizando-se desses mesmos conteúdos, que produz com um material e em função de necessidades e de idéias elas próprias compostas do que ela já encontrou antes e do que ela própria produziu"⁵⁴. Não se trata de uma "verdade própria" do sujeito num sentido absoluto, porque "a verdade própria do sujeito é sempre participação a uma verdade que o ultrapassa, que se entranza finalmente na sociedade e na história, mesmo quando o sujeito realiza sua autonomia"⁵⁵.

Assim, descartam-se, ao mesmo tempo, a idéia do sujeito reduzido à própria razão e a idéia de um sujeito despersonalizado que sacrifica a si mesmo em nome de uma ordem impessoal da natureza ou da história. O homem é visto como ator da história. A concepção do homem como Ser no mundo se aproxima da idéia do homem como ator na história, uma vez que uma das características da condição humana está localizada no espelho da ação.

51 Badiou, Alain. *Para uma Teoria do Sujeito*. Rio de Janeiro. Editora Reluma-Dumará, 1994. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré, pág. 109. Ver também Badiou, Alain. *O Ser e o Evento*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. Tradução Maria Luíza X. de A. Borges. 1996.

52 Badiou, Alain. *Para uma Teoria do Sujeito*, págs. 107 e segs.

53 Assis Pacheco, Olandina M. C. de. *Sujeito e Singularidade. Ensaio sobre a Construção da Diferença*. Rio de Janeiro. Zahar Editor. 1996, pág. 85.

54 Castoriadis, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. São Paulo, Editora Paz e Terra. 1995, pág. 128

55 *Ibidem*, pág. 129.

O que caracteriza o homem é sua capacidade de agir sobre o meio ambiente que o cerca⁵⁶.

Reforçando essa perspectiva, H. Arendt considera que "a idéia de liberdade é idêntica a iniciar". A palavra agir vem do termo latino *agere*, o qual significa pôr em movimento, desencadear um processo. Como espaço da liberdade, a política é centrada no "milagre" da ação, ou seja, na liberdade como capacidade de iniciar algo de novo, um novo início, um reinício. Não se trata de uma liberdade de escolher entre coisas dadas de antemão, mas da liberdade de querer que algo seja de determinada maneira. Como diz H. Arendt, "*se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditamos (religiosamente) em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso ou não*"⁵⁷.

A reconstrução do sujeito está, portanto, associada à idéia de ator social, pois trata-se de conceber um sujeito liberto que concebe a si mesmo como ator capaz de agir e transformar a realidade que o cerca. Essa visão reforça a opção democrática⁵⁸, segundo a qual não há democracia sem atores sociais conscientes de suas liberdades e de suas responsabilidades com respeito a si mesmos e aos outros. Portanto, uma das condições da democracia é a reconstrução do sujeito como ator social.

Conclusão

A reflexão sobre o espaço público e a reconstrução da solidariedade põem em evidência que, numa sociedade democrática, não há diversidade sem historicidade compartilhada, ou seja, a diversidade não exclui a idéia de um espaço comum, pois é a construção do espaço comum que garante a existência da diversidade, e, inversamente, é a existência da diversidade que garante o espaço comum.

A dinâmica da solidariedade só pode ser apreendida por um pensamento complexo, pois a solidariedade e a complexidade caminham juntas. A solidariedade é uma prática alimentada pela sua própria complexidade social. Ela exige uma concepção aberta, flexível e pluralista, baseada cada vez mais na autonomização da sociedade civil, dos grupos sociais, e também dos indivíduos, vistos nos jogos das solidariedades.

56 Arendt, Hannah. A Dignidade da Política. Organizado por Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro. Relume-Dumará, 1993, págs. 117-122.

57 Idem, pág. 122 (itálicos adicionados).

58 Touraine, Alain. Op. cit., pág. 367.

Nesse sentido, a solidariedade pressupõe a existência de atores sociais capazes de dar um novo rumo ao processo histórico, de iniciar algo de novo, de realizar o improvável e o imprevisível. A sociedade é um processo complexo, aberto, inacabado, que está em permanente *deconstrução* e *reconstrução*.

A reconstrução da solidariedade tem que se expressar nos planos político, ético, social, econômico e jurídico. Vimos que a *práxis da solidariedade* reflete o embate das diferentes concepções filosóficas. Apesar das divergências entre as diversas abordagens, devemos evitar as clivagens artificiais e visualizar a hipótese de uma relação de complementaridade entre as teorias de Rawls, dos "comunitaristas", de Habermas, H. Arendt, Castoriadis e E. Morin, procurando vislumbrar o encontro de uma *auto-ética* com uma *ética comunitária*, oferecendo uma saída para o falso dilema entre o isolamento e a massificação, entre o universal e o particular.

A reconstrução do sujeito, a partir do campo da ação, pressupõe o reconhecimento da pluralidade da condição humana. Se a solidariedade é a esfera do agir comum, não se pode perder de vista que os homens agem e pensam de maneiras diferentes. A reconstrução da solidariedade pressupõe um mundo comum onde a formação da identidade não admite o esmagamento do outro. Ela é feita no reconhecimento da alteridade e da diferença, na convivência com o outro, com o diferente. O mundo comum não pode ser construído sem que seja levada em conta a idéia da alteridade. Como diz Hannah Arendt, "*a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir*"⁵⁹.

Enfim, devemos observar que a *práxis da solidariedade* está intimamente ligada a uma cultura da tolerância, a qual Voltaire já expressara como aquela que nos obriga a respeitar o direito sagrado de cada um defender a sua opinião.

A tolerância pode ser resumida, essencialmente, como um elemento inseparável da opção democrática, pois uma das características da democracia é de alimentar-se das opiniões diversas e antagônicas. Para além do consenso formal e do relativismo do jogo de opiniões, a ética da tolerância obriga a cada um respeitar a expressão das idéias contrárias às suas. A tolerância obedece à concepção de Niels Böhr, segundo a qual, nas palavras de E. Morin, "*o contrário de uma idéia profunda é uma outra idéia profunda, isto é, há uma verdade na idéia antagônica à nossa e é esta verdade que é preciso respeitar*"⁶⁰.

59 Arendt, Hannah. A Dignidade da Política, págs. 117-122.

60 Morin, Edgar. Op. cit., pág. 85.

A tolerância é, portanto, um dos antidotos utilizados para combater as lógicas fechadas, totalizadoras, purificadoras e excludentes. Ela possibilita a existência de uma ética aberta que se refere à atitude de respeito à verdade do outro, e, por conseguinte, contribui para viabilizar a comunicação entre os opostos.

A CIDADANIA: SUA COMPLEXIDADE TEÓRICA E O DIREITO*

José Ribas Vieira**

Introdução

O debate sobre a categoria *cidadania* é estratégico para uma sociedade como a brasileira, marcada nos dias atuais por um agudo processo de desigualdade social e, por consequência, de exclusão social. Dessa forma, tal categoria abre margem para enquadrar, por exemplo, a importância de atores políticos do nível dos movimentos sociais com o objetivo de operar as mudanças necessárias na estrutura de nossa sociedade

Não podemos esquecer, também, o fato de que a categoria cidadania está, hoje, incluída dentro dos mecanismos de proteção constitucional¹.

Esses dois aspectos demonstram a necessidade de que a importância da concepção teórica da cidadania para a presente realidade social, em particular a brasileira, cresça, ainda mais, se pudermos perceber a sua interface com a ordem jurídica no seu sentido de efetivar as institucionalizações das reformas político-econômicas tão necessárias entre nós.

Sobressalta-nos, ainda, uma inquietação tendo como perspectiva qual o quadro teórico a respeito de cidadania que poderia ser adotado. Há, desse

* Trabalho apresentado no "Seminário sobre o Espaço Público", promovido pelo Departamento de Direito da PUC-RIO, em 29 de agosto de 1997.

** Professor titular de Teoria do Direito e Direito Constitucional da "Universidade Federal Fluminense" (UFF), Professor Associado da "Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro" (PUC-RIO) e Professor Adjunto de Teoria do Estado da "Universidade Federal do Rio de Janeiro" (UFRJ).

¹ Vide o artigo de Peter Häberle, "El *recorso de amparo en el sistema germano-federal*" in La Jurisdiccion Constitucional en Iberoamericana (Madrid-Dykinson, S.-L., 1997). Na página 256, Häberle acentua como o Tribunal Constitucional alemão atua como uma "corte cidadã" ao decidir recurso constitucional previsto no artigo 93.4a. da Lei Fundamental de 1949 ao facultar a qualquer cidadão, esgotados outros meios judiciais, a proteção de direitos fundamentais.

modo, o trabalho referencial sobre essa noção elaborada por T.H. Marshall². Esse autor traça os pontos clássicos para a compreensão do universo da cidadania através de uma trajetória histórica lastreada no contexto anglo-saxónico. Percebem-se, dessa forma, as transformações operadas principalmente no campo dos direitos civis e como seu impulso tornou possível a construção de uma sociedade com maior igualdade jurídica.

Concebido nesses parâmetros, o perfil teórico da cidadania, não pode ser esquecida a noção de que a categoria estudada por nós apresenta, também, uma sinonímia com a participação política. Tal tradução ganhou bastante espaço, notadamente, na literatura social brasileira. Assim, encontramos os trabalhos seminais de Wanderley Guilherme dos Santos³. Sua contribuição culmina com o conceito de cidadania regulada para contextualizar o processo social brasileiro ao apontar que sua definição está norteada não por um código de valores políticos e sim por um sistema de estratificação ocupacional.

É fácil constatar que esses encaminhamentos teóricos não mais balizam as exigências da sociedade contemporânea cortada por uma profunda dinâmica de democratização e da necessidade de nuclear uma ideia de ação política direcionada. Em consequência, depara-se, hoje, a vinculação orgânica de cidadania com as categorias de espaço público e de virtude cívica.

1. Discussões sobre a cidadania

Visualizamos no debate presente sobre a categoria cidadania dois conjuntos de reflexão teórica, a saber: um articulado mais no campo do indivíduo; e outro modelado mais explicitamente ao conceito de democracia.

Em relação ao indivíduo, é no quadro do conflito entre liberais e comunitários (republicanos) que podemos adensar alguns traços mais recentes sobre os fundamentos da cidadania. Trava-se o embate entre uma concepção mais de "status legal" (direitos) contra uma perspectiva de um ideal normativo de deveres cívicos⁴. Através da análise de Michael Walzer⁵, é possível aprender outros aspectos importantes desses contrastes das leituras liberais e

²Vide T. H. Marshall. *Cidadania, Classe Social e Status* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967) - capítulo III.

³Wanderley Guilherme dos Santos. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político* (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1978) e, também, José Alvaro Moisés. *Cidadania e Participação*. Ensaio sobre o plebiscito, o referendo e a iniciativa popular na nova Constituição (São Paulo: Editora Marca Zero, 1990).

⁴Vide o verbete "citizenship" in *The Oxford Companion to Philosophy* (organizado por Ted Honderich) (Oxford: Oxford University Press, 1995), páginas 135 e 136 e André Berton e outros. *Libéraux et Communistes*. Paris. PUF, 1996

⁵O resumo exposto por nós sustentou-se no artigo elaborado por Michael Walzer sobre título "Communauté, citoyenneté et jouissance des droits" in *Revista Espírito* (maio-abril-1997) 122:121.

comunitárias acerca da cidadania. Walzer indica, nesse raciocínio, os legados greco-romanos para uma concepção de dever cívico para a cidadania. Em contrapartida, esse filósofo norte-americano vê a compreensão liberal na fonte situada na Roma ulterior ao tempo do Império e nas reflexões modernos de Direito Romano. O autor da obra clássica *Spheres of Justice* delinea, ainda, como a visão rousseauiana e o período jacobino da Revolução Francesa consolidaram para os teóricos comunitários (os republicanos cívicos) a ideia da maior felicidade na proporção do envolvimento na atividade pública. Em síntese, para Walzer a cidadania comunitária é uma responsabilidade e, por consequência, um encargo orgulhosamente assumido. Em relação à visão liberal, é um conjunto de direitos no qual se integra de forma passiva. Numa, a cidadania demanda a nossa concepção de vida e noutra está localizada numa esfera exterior. Pressupõem-se, assim, duas distinções: uma da homogeneidade social e outra simbolizada por uma postura socialista em detrimento desse conflito entre liberais e comunitários.

Dentro desse conjunto mais vinculado à ação política do indivíduo, não pode ser omitida a contribuição de Hannah Arendt. A presença de Arendt para o debate da cidadania é, atualmente, redeseenhada devido à temática da identidade cultural. Desse modo, a cidadania significa um "pertencer" a uma comunidade. A leitura dessa arguta pensadora deste século traz importantes pontos de contraste no debate contemporâneo sobre a construção da identidade cultural. Há, desse modo, para a autora, em realidade, uma permanente contradição entre as duas ordens de existência diferentes nas quais o indivíduo se integra, a saber: uma que lhe é própria, e outra que é comum aos seus pares. Nessa direção, o "bem público", do qual se inquietam os cidadãos, é, realmente, o "bem comum" no sentido de estar no mundo sem ele (o indivíduo) possuir⁶. Registre-se, o que qualifica o espaço público da cidadania é uma ação política própria e concertada.

Cabe, agora, examinar o universo da cidadania sob a perspectiva de um processo democrático onde encontramos as contribuições de Chantal Mouffe e de Habermas. A de Chantal Mouffe vem com a marca de uma busca de uma democracia radical. Essa estudiosa francesa procura estabelecer um diálogo que consiga superar a dicotomia entre modernidade e pós-modernidade. Assim, a sua concepção de modernidade opte-se a uma perspectiva de firmar, por exemplo, exclusivamente valores que a integram, fruto do Iluminismo do final do século XVIII. Chantal Mouffe reconhece como grande parâmetro da modernidade a revolução democrática antecipada por Claude Lefort. Através do

⁶Vide Etienne Tassin, "Ou est-ce qu'un sujet politique? Remarques sur les notions d'identité et d'action", in *Revista Espírito*, op. cit., especialmente, pag. 144. E, também, é importante, a leitura de Seyla Benhabib, "Models Y Public Space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas" in *Habermas and the public Sphere* organizado por Craig Caloum (Cambridge: The MIt Press, 1993. 73. 98

seguinte trecho, de autoria de Chantal Mouffé, podemos sintetizar o seu pensamento:

"Em efeito, se vê a revolução democrática, tal qual ela é apresentada por Lefort, como sendo o que caracteriza a modernidade, ele é claro no que se designa, hoje como a pós-modernidade em filosofia é, de fato, somente o reconhecimento dessa impossibilidade de achar um fundamento último e uma legitimação por trás que é constitutivo de acontecimento mesmo da forma democrática da sociedade e, daí, pela modernidade" 7.

Na outra ponta do conjunto democrático a respeito da cidadania está a contribuição habermasiana. O objetivo de Jürgen Habermas é viabilizar, também, essa concepção de democracia radical através de uma noção bem definida de espaço público como mecanismo procedimental para a construção dessa forma política. Habermas é, nesse nível, um crítico pertinaz da colonização do mundo da vida pelas políticas administrativo-sociais de Estado de Bem-Estar Social. No seu importante artigo *"Soberania Popular como procedimento"*⁸, ao questionar o esvaziamento do processo democrático-representativo, defende não uma volta ao passado, mas sim a materialização de uma nova dinâmica através de um discurso comunicativo. Com esse objetivo, Habermas rediscute os legados do liberalismo e do socialismo. Quanto ao liberalismo, acentua a possibilidade por meio de um contexto discursivo de garantir as diferenças. Em relação ao socialismo, visualizar a riqueza do anarquismo ao defender a relevância para o processo político das associações. Habermas rejeita, também, que o procedimento democrático permita a existência de um saber intelectual condutor. O filósofo alemão abre o caminho para a trajetória de duas formas de democracia nas quais podemos distinguir a presença da cidadania, a saber:

modelo de sitiamento - implica que a "fortificação política" é situada à medida que os cidadãos, por intermédio de discursos públicos, tentam influenciar, sem intenções de conquista, os processos de julgamento e de decisão;

modelo de exclusão, para que os cidadãos possam exercer influência sobre o centro, isto é, parlamento, tribunais e administração, os influxos

⁷Chantal Mouffé, *Le Politique et ses enjeux (Pour une démocratie plurielle)* (collection "Recherches") (Paris Editions La Découverte / Mauss, 1994), pág. 30 e a obra organizada pela London: Verso, 1992)
⁸Jürgen Habermas, "Soberania Popular como procedimento" in *Novos Estudos - Cetrapp* (nº 26 - março de 1990) 100:113

comunicativos vindos da periferia têm que ultrapassar as exclusões dos procedimentos democráticos e do Estado constitucional⁹.

Vale registrar que Habermas opta pelo modelo porclusa na medida em que reconhece a sua perspectiva como sitiamento bastante derrotista, pela seguinte razão:

"Uma dose de formação democrática da vontade tem então de migrar para dentro da própria administração; o judiciário, por sua vez, que implementa o direito, tem que se justificar diante de foros ampliados da crítica jurídica. Nesse sentido, o modelo das exclusões conta com uma democratização mais abrangente que o modelo do sitiamento" 10.

Fixamos, então, que o quadro teórico mais questionador e completo para enfrentar os desafios da cidadania nos dias atuais é essa elaboração habermasiana de espaço público. E mais ainda. Através do autor da *Teoria da Ação Comunicativa*, acreditamos que é possível estabelecer um profundo diálogo com a ordem jurídica. Foi no campo do Direito Constitucional que mais avançou um debate pertinente a essa articulação de democracia e cidadania.

2. Constituição, Democracia e Cidadania

Exemplificando pelo Direito Constitucional alemão após os anos 20 deste século, seu centro de análise foi a concretização das normas constitucionais. Estudaram-se, assim, os mecanismos da efetividade do conteúdo das constituições. Coube à interpretação constitucional (via Hermenêutica) um lugar central nesse debate. Não podemos esquecer a presença do intérprete como um filtro nesse procedimento. Devemos agregar as observações críticas, já mencionadas por nós, de Habermas para o perigo de qualquer saber especializado dentro do procedimento democrático. Contra essa postura diferenciada entre os intérpretes constitucionais insurge, nos últimos vinte anos, a figura de Peter Häberle¹¹. Este jurista alemão visualiza que há, na verdade, um espectro mais amplo de participantes nessa concretização constitucional (via interpretação). Pois esta resulta de uma sociedade aberta caracterizada pelo pluralismo da participação e, ao mesmo tempo, ocorre um

⁹Jürgen Habermas, "Uma conversa sobre questões da Teoria Política - entrevista com Jürgen Habermas a Mikael Carlstedem e René Gabriel" in *Novos Estudos - Cetrapp* (nº 47 - março 1997) 85:102. Os modelos citados constam da pag. 87.

¹⁰Habermas, *Entrevista*, op.cit. página 88.

¹¹Peter Häberle, *Hermenêutica Constitucional. A Sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e "procedimental" da constituição*. (Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997). As passagens de Häberle contidas no trabalho foram extraídas desse livro. Vide também, *Retos Actuales del Estado Constitucional* (Onati: IVAP, 1996).

mecanismo dialético ao resultar um elemento formado e constituinte dessa própria sociedade. Desse modo, o processo interpretativo resulta de todas as forças sociais da comunidade política. Häberle aponta, por exemplo, que o cidadão é legítimo para propor um recurso constitucional, como é previsto pela Lei Fundamental de 1949 (Art. 93.4a), após o esgotamento de todas as medidas judiciais protetoras de lesão judicial de Direito Fundamental. Assim, segundo esse jurista, a presença de vários desses entes legítimos participando da jurisdição constitucional traduz um verdadeiro processo público. Ela tem por consequência uma dupla interface: estrutura ao mesmo tempo o Estado, como também a própria esfera pública. Häberle rejeita a possibilidade de tratar as forças sociais como mero objetos. Deve haver uma integração ativa delas como sujeito. Entretanto, Häberle cai no mesmo dilema da concretização constitucional ao privilegiar o saber especializado através de uma teoria constitucional:

"É verdade que o processo político é um processo de comunicação de todos para com todos, no qual a teoria constitucional deve tentar ser ouvida, encontrando um espaço próprio e assumindo sua função enquanto instância crítica. Porém, a ausência (ein Zuwenig) da "academic self restraint" pode levar a uma perda da autoridade. A teoria constitucional democrática aqui enunciada tem também uma peculiar responsabilidade para a sociedade aberta dos intérpretes da Constituição" 12.

No Brasil, através de notícia publicada pelo jornal Folha de São Paulo de 9 de abril de 1997, informa-se que o Poder Executivo enviou ao Congresso Nacional projeto de lei disciplinando o processo e julgamento de ação declaratória de constitucionalidade. Nesse referido projeto, é apontada, pela primeira vez entre nós, a possibilidade de uma maior participação da sociedade civil na jurisdição constitucional através do artigo 29, § 2º que dispõe:

"Art. 29...

Segundo os titulares do direito de propositura referidos no art. 103 da Constituição poderão manifestar-se, por escrito, sobre a questão constitucional objeto da apreciação pelo órgão especial ou pelo plano do Tribunal, no prazo fixado em Regimento, sendo lhes assegurado o direito de apresentar memoriais ou de pedir a juntada de documentos" (o grifo é nosso).

É na noção de espaço público habermasiano que encontraremos elementos para questionar as categorias de sociedade aberta/constituição propostas por Häberle. Frontalmente, coloca-se o pensador alemão contra o

papel a ser desempenhado pelo tribunal constitucional como um filtro de todas as forças sociais intérpretes da constituição, ao afirmar:

"A corte não pode assumir o papel de um regente que assume o lugar de um sucessor menor ao trono. Sob um olhar crítico de uma robusta esfera pública legal - uma cidadania que tem crescido para tornar-se uma "comunidade de intérpretes constitucionais" - uma corte constitucional pode, na melhor das hipóteses, exercer o papel de tutor" 13.

Habermas fulmina, ao lembrar a discussão da lei do aborto na Alemanha, o fato de que "o Tribunal Constitucional desempenha um papel infeliz ao exercer funções de legislador paralelo". Cabe para esse filósofo alemão não uma competência desse órgão de exame da constitucionalidade de arvorar-se num intérprete de ordem concreta de valores da constituição. E sim, apenas esse aspecto, sublinha de forma exata Habermas, seria uma atribuição do Tribunal Constitucional zelar somente pelo surgimento democrático do direito. Isto é, se foram cumpridas todas as exigências normativas do processo democrático de legislar¹⁴. Arremata ainda o autor de *Between Facts and Norms* que a razão não pode estar centrada numa autoridade estranha residindo em algum lugar além da comunicação política¹⁵.

É importante lembrar que o próprio Häberle está consciente de outras restrições no tocante à própria legitimidade da Jurisdição Constitucional na Alemanha, ao apontar:

"Agora bem, a forte articulação da ética e com a opinião pública burguesa (cidadã) do controle jurisdicional da Constituição (especialmente no que respeita ao recurso constitucional), sua capacidade de identificação na relação cidadão-Constituição e, com isso, sua participação da construção de uma cultura política, ocultam também um aspecto negativo: o Controle Jurisdicional da Constituição da Lei Fundamental pode induzir também, a uma desconfiança política contra a democracia e a uma confiança desproporcional na jurisprudência" 16.

Assim, esse jurista alemão adverte sobre o perigo de a atuação do Tribunal Constitucional resvalar para uma situação de abandono de "pluralismo de interesse".

¹²Jürgen Habermas. *Between Facts and Norms - Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: The MIT Press, 1996) - capítulo 6, pág. 280.

¹³Habermas. *Entrevista*. op. cit. pág. 100

¹⁴Habermas. *Between Facts and Norms*. pág. 285.

¹⁵Häberle, "El Recurso de Amparo", pág. 254, op.cit. Aliás, o artigo escrito por Christine Landfried "Germany" in *The Global Expansion of Judicial power* (New York: New York University Press, 1996) examina o perigo da presença da força dos partidos políticos na jurisdição Constitucional alemã. Häberle está, também, atento à injunção dos partidos políticos no Tribunal Constitucional alemão.

¹⁷Häberle, *Hermenêutica*, op. cit. pág. 55.

3. Conclusão

A análise de determinadas leituras demonstrou a complexidade e o aprofundamento do debate sobre a cidadania além dos limites das contribuições (apesar de ainda serem pontos de referências teóricas) delineadas por T. H. Marshall ou a sua redução a um mero núcleo de participação política. Vimos que quer através de privilegiar o indivíduo como sujeito político, quer por meio da intersubjetividade esboçada no processo comunicativo, há, na verdade, nas novas discussões em torno da categoria de cidadania um interesse na compreensão de uma ação política bem direcionada e explicitamente ativa. Não se pode esquecer, ainda, o que vincula todo esse novo universo teórico à sua estrutura democrática. Destacamos, nesse quadro, a presença fundamental dos estudos de Jürgen Habermas através do espaço público e de uma perspectiva procedimental do campo democrático. Centramos, por consequência, suas reflexões para demarcar as fronteiras da relação da cidadania com o direito. Apontou-se, dessa forma, se Hårbele abre as portas para a participação necessária da sociedade no desenho constitucional, de outro modo, ele, na verdade, como aponta Habermas, perfila por meio da teoria constitucional/tribunal constitucional, uma postura de um certo fechamento de uma participação de uma sociedade aberta no exame das normas da constituição.

Julgamos também relevante que esse todo conjunto teórico seja essencial para a transição das leituras de cidadania no Brasil. De uma sociedade que foi fundamentada por uma cidadania regulada (W. Guilherme dos Santos) sem o "lastro de políticos" passando por uma ruptura, nos dias de hoje, pela atuação dos movimentos sociais, corra um risco. Risco esse que ao enaltecer o discurso do Judiciário como elemento e intérprete das garantias dos Direitos Fundamentais e da própria cidadania, possamos estar, via o papel atribuído aos juizes entre nós, substituindo uma forma de cidadania regulada por meio de corporações por outra marcada pela função de tutor como é, hoje, materializada de modo emblemático pelo Supremo Tribunal Federal. Sem dúvida nenhuma, cremos que essa é a maior conclusão a ser extraída dessas observações esboçadas a partir do atual debate articulado no quadro da cidadania.

CIDADANIA E SOCIEDADE CIVIL NO ESPAÇO PÚBLICO DEMOCRÁTICO

Liszt Vieira*

1. O Resgate da Cidadania Republicana

É inegável que o liberalismo contribuiu de forma significativa para a formulação da ideia de uma cidadania universal, baseada na concepção de que todos os indivíduos nascem livres e iguais. Por outro lado, porém, ele reduziu a cidadania a um mero *status* legal, estabelecendo os direitos que os indivíduos possuem contra o Estado. É irrelevante a forma do exercício desses direitos, desde que os indivíduos não violem a lei ou interfiram no direito dos outros. A cooperação social visa apenas a facilitar a obtenção da prosperidade individual. Ideias como consciência pública, atividade cívica e participação política em uma comunidade de iguais são estranhas ao pensamento liberal.

A visão republicana cívica, por outro lado, enfatiza o valor da participação política e atribui papel central à inserção do indivíduo em uma comunidade política. O problema é como conceber comunidade política de forma compatível com a democracia moderna e com o pluralismo. Ou seja, como "conciliar a liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos".

Para os liberais, trata-se de objetivos incompatíveis. O "bem comum" só pode ter implicações totalitárias. Os ideais da "virtude republicana" são reliquias pré-modernas que devem ser abandonadas. Para o liberalismo, a participação política ativa é incompatível com a ideia moderna de liberdade. A liberdade individual só pode ser compreendida de forma negativa, como ausência de coerção.

* Professor de Sociologia da PUC-Rio. Autor de *Cidadania e Globalização*, Editora Record - Rio, 1997.