

## 2

### Habermas, entre o reconhecimento e o direito

Inscrito na tradição da Teoria Crítica, o filósofo alemão Jürgen Habermas pode ser considerado um de seus grandes representantes contemporâneos. A vertente intelectual da Teoria Crítica, expressão cunhada pela primeira vez por Max Horkheimer em 1937, postula a compreensão da sociedade a partir da “orientação para a emancipação da dominação”.<sup>2</sup> Em outras palavras, os teóricos críticos, à diferença dos teóricos tradicionais, não se limitam a descrever ou a contemplar o funcionamento da sociedade, pelo contrário, buscam compreendê-la à luz de uma emancipação que, embora possível, encontra-se bloqueada pela sua própria lógica de organização. Segundo esse entendimento, apenas a orientação para a emancipação permite a compreensão da sociedade como um todo. Essa orientação emancipatória exige, por sua vez, que “a teoria seja expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender”.<sup>3</sup>

Os postulados da orientação para a emancipação da dominação e do comportamento crítico – princípios fundamentais da Teoria Crítica herdados do marxismo<sup>4</sup> – têm como base o fato de que a possibilidade de emancipação da

---

<sup>2</sup> A orientação intelectual compreendida como Teoria Crítica não se confunde com a expressão Escola de Frankfurt, apesar de muitas vezes ambas serem tomadas como sinônimos. Como salienta Marcos Nobre no texto de apresentação à edição brasileira do livro de Axel Honneth *A Luta pelo Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, a expressão Escola de Frankfurt surge na década de 50, muitos anos após a criação do Instituto de Pesquisa Social na Universidade de Frankfurt, onde Max Horkheimer, ao lado de Theodor Adorno, iniciou os estudos da Teoria Crítica. A Escola de Frankfurt, composta por intelectuais ligados à Teoria Crítica, dentre os quais Horkheimer, Adorno e, contemporaneamente, Habermas, teve um importante papel na consolidação e na ampliação das intervenções elaboradas pelos estudos do referido Instituto, representando, na verdade, “uma denominação retrospectiva” referente à experiência das décadas de 30 e 40. Assim, a referida Escola significa, nada mais nada menos, uma forma de intervenção político-intelectual não partidária no debate público alemão após a Segunda Guerra Mundial que repercutiu tanto no âmbito acadêmico quanto na esfera pública geral. Já a Teoria Crítica, por sua vez, representa “um campo teórico muito mais amplo do que simplesmente essa configuração histórica que ficou conhecida como Escola de Frankfurt”. Do exposto, podemos afirmar que existem autores que exercem uma teoria crítica da sociedade mas que não estão inseridos na Escola de Frankfurt. Um exemplo é Axel Honneth, filósofo alemão que apesar de ter sido assistente de Habermas na Universidade de Frankfurt, de presidir, atualmente, o Instituto de Pesquisa Social e de exercer uma teoria crítica da sociedade, baseada nas lutas pelo reconhecimento, não pode ser considerado como integrante da referida Escola. Cf. NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. *A Luta pelo Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, pp. 7-10.

<sup>3</sup> Ibid., p. 9.

<sup>4</sup> Em que pese a Teoria Crítica nasça diretamente atrelada aos princípios norteadores do marxismo, a partir dos anos 40, alguns intelectuais de Frankfurt, como Horkheimer e Adorno, começam a se

sociedade está inserida na sua própria lógica organizacional sob a forma de uma tendência real de desenvolvimento. Portanto, a fim de que seja vislumbrada uma sociedade efetivamente composta por indivíduos livres, necessário se faz que não sejam apenas contempladas as formas vigentes de organização social, tal como se limita a concepção tradicional de ciência, mas também, e principalmente, que se vislumbrem, mediante a produção de um conhecimento crítico de caráter emancipatório, as alternativas ínsitas na própria sociedade capazes de promoverem a efetiva libertação dos indivíduos.

De uma forma geral, e apesar de a Teoria Crítica representar um campo teórico por demasiado amplo, é este o horizonte comum que norteia o pensamento dos autores inseridos nesta vertente intelectual. No que diz respeito ao pensamento habermasiano, sua inserção na Teoria Crítica começa pela compreensão da existência de uma dupla racionalidade nas sociedades contemporâneas, formulando – em contraposição ao diagnóstico de Adorno e Horkheimer<sup>5</sup> – uma teoria da racionalidade de dupla face. Segundo o filósofo, a razão instrumental não é a única forma estruturante da racionalidade nas sociedades capitalistas, pelo contrário, existe também a racionalidade comunicativa. Cada uma delas está orientada a um objetivo específico e é fruto de um tipo de ação humana. Assim, a racionalidade instrumental, típica das ações humanas instrumentais, está orientada para o êxito: o agente calcula os melhores meios para atingir os fins previamente determinados; é um cálculo estratégico, de meio e fim, de custo e benefício. O tipo de ação que a caracteriza é o trabalho visto que está dirigida à dominação da natureza e à organização da sociedade e visa à produção das condições materiais de vida, enfim, à reprodução material da sociedade. O campo em que opera é o do sistema. A racionalidade comunicativa, por sua vez, fruto de uma ação comunicativa, mediada por processos lingüísticos, está orientada ao entendimento e não à manipulação das pessoas e dos objetos.

---

distanciar criticamente do diagnóstico e das soluções propostos por Marx. Outro que segue o mesmo caminho, a partir dos anos 60, é Habermas, sendo a publicação de sua obra *Teoria da Ação Comunicativa* a comprovação desse distanciamento. Entretanto, esse distanciamento não significa uma renegação aos princípios marxistas que deram origem à referida teoria, mas apenas uma nova formulação dos mesmos. Ibidem.

<sup>5</sup> Ambos os autores, na obra *Dialética do Esclarecimento*, cujo objeto era a investigação da razão humana e as formas sociais da racionalidade, afirmavam que no capitalismo administrado residia uma única forma de racionalidade social: a razão instrumental. Ainda segundo os mesmos autores, a função da racionalidade se resume à adaptação à realidade, produzindo o conformismo diante da dominação vigente. Ibid., p. 11.

Permite, neste sentido, a reprodução simbólica da sociedade: o interesse da ação comunicativa é a garantia de uma inter-subjetividade livre, ou seja, o estabelecimento de relações sociais não condicionadas por imperativos externos. O campo em que opera é o do mundo da vida, isto é, das relações sociais.<sup>6</sup>

Este conceito de racionalidade complexa desenvolvido por Habermas o insere na vertente intelectual da Teoria Crítica na medida em que rechaça a idéia da racionalidade simples desenvolvida por Adorno e Horkheimer, afirmando que a idéia de uma única racionalidade cuja função é apenas adaptar-se à realidade e não contestá-la, bloqueia qualquer capacidade de emancipação, o que acaba destruindo os propósitos de uma teoria crítica. Assim é que a racionalidade comunicativa, como formulada por ele, vem para contestar a racionalidade instrumental, impondo-lhe limites a fim de que não obscureça nem sufoque as estruturas comunicativas profundas presentes nas relações sociais.<sup>7</sup> Em outras palavras, é a racionalidade comunicativa, que pertence ao mundo da vida (das relações sociais), devidamente utilizada pelos indivíduos, que será responsável pela emancipação da sociedade, limitando a expansão da razão imperativa e instrumental dos sistemas, a saber, do sistema administrativo e do sistema econômico, e evitando, por via de consequência, a colonização do mundo da vida.<sup>8</sup>

Após as breves linhas introdutórias ora traçadas, que visaram contextualizar o pensamento crítico habermasiano, podemos melhor compreender o modelo de democracia proposto pelo filósofo de Frankfurt.

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 13.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> A “colonização” do mundo da vida é uma expressão utilizada por Habermas para explicar o avanço da razão imperativa e instrumental dos sistemas sobre o mundo da vida de modo a dominá-lo. Essa dominação faz com que o mundo da vida deixe de operar baseado no uso da racionalidade comunicativa e passe a operar conforme a lógica estrategicamente orientada dos sistemas. Segundo Michael Rosenfeld, à medida que isso acontece, o sistema econômico, governado pelo dinheiro, “monetariza todas as necessidades, objetivos e relações”, e o sistema administrativo burocrático, governado pelo poder administrativo, “transforma problemas de organização social em questões de coordenação administrativa”. Conseqüentemente, o mundo da vida perde sua autonomia e a integração social, outrora baseada no entendimento mútuo entre os indivíduos promovido pelo uso da razão comunicativa, cede lugar à monetarização e à burocratização das relações sociais. Cf. ROSENFELD, Michael. Habermas's Call for Cosmopolitan Constitutional Patriotism in an Age of Global Terror: a Pluralist Appraisal. *Constellations*, vol. 14, nº 2, 2007, p. 163.

## 2.1

### O modelo normativo e deliberativo de democracia habermasiano

A orientação para a emancipação da sociedade conforme defendida por Habermas prevê a necessidade de se avaliar criticamente as instituições e as práticas da sociedade, dando prevalência a conceitos morais e éticos no campo da política. Em outras palavras, prevê a necessidade de se atribuir às ciências sociais um grau de normatividade, discutindo o dever-ser nas relações sociais. É neste sentido que Habermas se afasta dos modelos de democracia de cunho empiricista analítico, criticando-os pelo fato de se limitarem a descrever as práticas dos cidadãos sob a perspectiva do observador, o que os torna incapazes de justificar, com bases normativas, a adesão dos próprios participantes às normas jurídicas que os obrigam. Nas palavras do filósofo alemão, segundo a perspectiva empirista do observador “as condições de aceitabilidade do direito e da dominação política transformam-se em condições de *aceitação*, e as condições de legitimidade, em condições para a estabilidade de uma fé da maioria na legitimidade da dominação”.<sup>9</sup> (grifou-se)

Como consequência, o filósofo afirma que “uma sociologia reconstrutiva da democracia” deve basear-se em um procedimento que se apóie na premissa básica “segundo a qual o modo de operar de um sistema político, constituído pelo Estado de direito, não pode ser descrito adequadamente, nem mesmo em nível empírico, quando não se leva em conta a dimensão de validade do direito e a força legitimadora da gênese democrática do direito”.<sup>10</sup> Em outras palavras, somente a compreensão da relação intrínseca entre Estado de direito e democracia, ou entre direitos fundamentais e soberania popular, é que confere a legitimidade necessária aos processos de elaboração das normas a que se submetem os cidadãos de determinada comunidade política.

---

<sup>9</sup> A crítica habermasiana dirige-se precisamente ao modelo desenvolvido por Werner Becker, para quem a legitimidade do poder estatal baseia-se exclusivamente na estabilidade da ordem mantida. Deste fato decorre que a legitimidade do Estado mede-se objetivamente no *reconhecimento fático* por todos aqueles que estejam submetidos à sua autoridade. Em outras palavras, segundo essa perspectiva empirista de democracia, “qualquer legitimação é aceita, contanto que contribua eficazmente para a estabilização da autoridade política”, ainda que seja proveniente de um regime político ditatorial. A validade das normas, portanto, decorre do seu efeito meramente estabilizador. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2a. edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, pp. 12, 13.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 9.

Assim, é no diálogo com as teorias normativas de democracia de maior destaque no cenário político contemporâneo, cunhadas pela tradição liberal e pela tradição republicana, que Habermas desenvolve a sua própria concepção de um modelo democrático ideal. Neste sentido, e conjugando elementos de ambos os lados, o filósofo de Frankfurt propõe um terceiro modelo, também normativo, mas calcado em uma política deliberativa de cunho eminentemente procedimental. Conforme será visto adiante, é o conceito procedimental de política deliberativa que confere o cerne normativo ao seu modelo de democracia. Para tanto e a fim de compreender os principais traços característicos da teoria democrática habermasiana cumpre, por ora, analisar brevemente alguns dos elementos centrais das duas concepções de democracia com as quais o filósofo dialoga.

Na perspectiva liberal, o processo político democrático de formação da vontade dos cidadãos, que se desenvolve tanto na esfera pública quanto no Parlamento, opera segundo a lógica de “compromissos de interesses”<sup>11</sup>, ou seja, mediante acordos entre as partes interessadas as quais concorrem entre si a fim de manter ou conquistar posições de poder na administração pública. Dado que as ações são estrategicamente orientadas, o objetivo a ser alcançado, à semelhança do que ocorre no mercado, é a obtenção do êxito, calculado conforme o número de votos obtidos em determinada eleição. O voto, neste sentido, expressa a preferência dos cidadãos quanto a pessoas e programas, e o processo político democrático, por sua vez, adquire um papel meramente estratégico, onde o número de votos corresponde ao *input* capaz de repercutir no *output* do poder.<sup>12</sup> Segundo esse entendimento, a função da política, na dimensão ora apresentada, consiste na programação do Estado para que se volte aos interesses da sociedade.<sup>13</sup>

Da visão que a tradição liberal possui do processo político democrático decorre sua concepção de *cidadão do Estado* e de *ordem jurídica estatal*, conceitos importantes para delimitar a noção de democracia liberal. O status do cidadão é determinado conforme a sua titularidade de direitos subjetivos. Assim, os direitos subjetivos – entendidos como direitos negativos, passíveis de serem

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 19.

<sup>12</sup> HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. In: *A inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*. 2a. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 283.

<sup>13</sup> Ibid., p. 278.

usufruídos em face do Estado e dos demais cidadãos, que garantem um espaço de atuação onde nem o Estado nem o particular podem intervir – representam a exata medida da cidadania liberal.<sup>14</sup> Por conseguinte, os cidadãos, compreendidos como membros do Estado na medida em que são detentores de direitos subjetivos concedidos pelo próprio Estado, são capazes de controlar se o poder estatal está sendo exercido em favor do interesse dos próprios cidadãos na sociedade, ou seja, se a política está cumprindo a sua função. O conceito de direito, por sua vez, decorre dessa concepção, sendo correto afirmar que, pelos postulados da tradição liberal, “o sentido de uma ordem jurídica consiste em que ela possa constatar em cada caso individual quais são os direitos cabíveis a que indivíduos”.<sup>15</sup>

Do exposto acima decorre que o cidadão é visto como um mero destinatário de direitos subjetivos, que são concedidos pelo Estado aos indivíduos, cabendo à ordem jurídica assegurar a devida proteção a esses direitos quando forem, porventura, violados. A relação dessa concepção subjetiva dos direitos e do cidadão como um mero receptor dos mesmos com o processo político democrático de formação da opinião e da vontade reside no fato de que os arranjos de interesses que caracterizam o referido processo serão garantidos pela existência de direitos fundamentais liberais, inscritos na constituição jurídico-estatal. Confira as palavras de Habermas a respeito:

(...) A formação democrática da vontade de cidadãos interessados em si mesmos, entendida de forma minimalista, constitui não mais que um elemento no interior de uma constituição que tem por tarefa disciplinar o poder estatal por meio de precauções normativas (como direitos fundamentais, divisão em poderes e vinculação da administração à lei) e ainda impulsioná-los à devida consideração dos diversos interesses e orientações de valores na sociedade. Essa *compreensão da política centrada no Estado* pode prescindir da assunção irrealista de um conjunto de cidadãos coletivamente capazes de agir. Ela não se orienta pelo *input* de uma formação política racional da vontade, mas sim pelo *output* de um balanço positivo ao se avaliar as conquistas da atividade estatal. (...) O centro do modelo liberal não é a autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, mas sim a normatização jurídico-estatal de uma sociedade econômica cuja tarefa é garantir um bem comum entendido de forma apolítica, pela satisfação das expectativas de felicidade de cidadãos produtivamente ativos”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 279.

<sup>15</sup> Ibid., p. 281.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 287-288.

Em outras palavras, a compreensão da democracia liberal está diretamente atrelada à capacidade de a ordem jurídico-estatal fornecer os meios para que os cidadãos possam realizar o seu ideal de felicidade, de vida boa, privilegiando, desta forma, a autonomia privada e a autodeterminação moral, as quais adquirem importância primordial em relação à autonomia pública e a auto-realização ética. Portanto, dentro da perspectiva liberal, o exercício de uma vida pública somente tem sentido enquanto meio para a proteção das liberdades básicas democráticas, o que implica defender, em paralelo, a prioridade dos direitos fundamentais frente à soberania popular.

A tradição republicana, por sua vez, em nítida divergência com os liberais, compreende que o processo político democrático “não obedece às estruturas de processos de mercado”, onde os agentes atuam conforme orientações voltadas para o êxito individual. Pelo contrário, o processo político democrático republicano baseia-se em “estruturas de uma comunicação pública orientada pelo entendimento mútuo”, onde o paradigma é a interlocução.<sup>17</sup> Este acordo mútuo tem como base o consenso ético ao qual os cidadãos que compartilham valores culturais dentro de determinada comunidade são capazes de chegar.

Segundo essa compreensão, a política exerce uma função não apenas de mediar as relações entre Estado e sociedade, como na concepção liberal, mas sim de constituir o próprio processo de coletivização social. Em outras palavras, a política, na dimensão ora abordada, constitui o meio através do qual os integrantes de comunidades solidárias se conscientizam de sua “interdependência mútua” e, na qualidade de cidadãos, “dão forma e prosseguimento às relações preexistentes de reconhecimento mútuo, transformando-as de forma voluntária e consciente em uma associação de jurisconsortes livres e iguais”.<sup>18</sup> A solidariedade, neste sentido, surge como a terceira fonte de integração social, ao lado do poder administrativo do Estado e dos interesses próprios do mercado.

A concepção republicana da política também traz conseqüências para a sua compreensão de *cidadão do Estado* e da *ordem jurídica estatal*. Para que se possa vislumbrar o processo político democrático como o mecanismo pelo qual os integrantes de comunidades chegam ao consenso, pela via comunicativa orientada

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 283.

<sup>18</sup> Ibid., p. 278.

ao entendimento recíproco, o cidadão não pode ser visto como um mero titular de liberdades negativas, passíveis de serem reivindicadas pelos mesmos enquanto pessoas isoladamente consideradas. Pelo contrário, os direitos da cidadania – direitos de participação e de comunicação política – são, antes de mais nada, direitos positivos cuja função não é a garantia da liberdade contra coações externas, mas a “participação em uma práxis comum, por meio de cujo exercício os cidadãos só então se tornam o que tencionam ser – sujeitos politicamente responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais”.<sup>19</sup>

A ordem jurídica, por sua vez, é compreendida em uma dimensão objetiva, capaz de possibilitar e garantir “a integridade de um convívio eqüitativo, autônomo e fundamentado sobre o respeito mútuo”.<sup>20</sup> Conseqüentemente, a justificativa para a existência do Estado reside não na defesa de direitos subjetivos, mas “na garantia de um processo inclusivo de formação da opinião e da vontade, em que cidadãos livres e iguais chegam ao acordo mútuo quanto a quais devem ser os objetivos e normas que correspondam ao interesse comum”.<sup>21</sup>

Assume destaque a autodeterminação política dos cidadãos que possui, na tradição republicana, uma posição de primazia se comparada à autodeterminação moral e à autonomia privada do modelo liberal de democracia. O que garante o processo democrático de formação da vontade política, portanto, não são os direitos fundamentais, mas a soberania popular. A soberania popular, vista como a expressão por excelência da participação dos cidadãos no processo político democrático, assume papel de destaque como meio de garantir a autonomia pública e a auto-realização ética dos cidadãos. Confira as palavras de Habermas a respeito:

Esse estabelecimento da vontade política horizontal, voltada ao entendimento mútuo ou ao consenso almejado por via comunicativa, deve gozar de primazia, se considerado do ponto de vista tanto genético quanto normativo. Para a práxis da autodeterminação por parte dos cidadãos no âmbito do Estado, aceita-se uma base social autônoma que independa da administração pública e da mobilidade

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 280.

<sup>20</sup> Ibid., p. 281.

<sup>21</sup> Ibidem. Confira, no mesmo sentido, as palavras de Michelman, citado por Habermas: “Para os republicanos os direitos nada são, em última instância senão determinações da vontade política prevalecente (...). Em uma visão republicana, o objetivo de uma comunidade, o bem comum, consiste substancialmente no sucesso de seu empenho político em definir, estabelecer, tornar efetivo e manter vigente o conjunto de direitos (ou leis, para ser menos tendencioso) que melhor se ajuste às condições e costumes dessa comunidade (...)”. Ibidem.

socioeconômica privada, e que impeça a comunicação política de ser tragada pelo Estado e assimilada pela estrutura de mercado. Na concepção republicana, confere-se significado estratégico tanto à opinião pública de caráter político quanto à sociedade civil, como seu sustentáculo. Ambos devem conferir força integrativa e autonomia à práxis de entendimento mútuo entre os cidadãos do Estado. (...) <sup>22</sup>

O modelo normativo de democracia desenvolvido por Habermas, conforme dito, comunga preceitos tanto da tradição liberal quanto da tradição republicana. Assim, em consonância com o modelo republicano de democracia, Habermas também entende que a formação do processo político democrático se desenvolve mediante processos de entendimento mútuo entre os cidadãos, rechaçando a tese liberal segundo a qual o processo de formação da opinião e da vontade política se realiza na forma de compromissos de interesses. Neste sentido, Habermas aproxima-se do modelo normativo republicano que, além de justificar a adesão dos participantes às normas jurídicas que os obrigam na perspectiva dos próprios, o faz segundo as bases de um entendimento mútuo entre os mesmos, delineado pela via comunicativa.

Entretanto, o filósofo de Frankfurt contrapõe-se à carga ética excessiva do modelo republicano, que compreende as bases do entendimento mútuo no compartilhamento de valores entre os integrantes de determinada comunidade política. Denunciando ser “a condução *estritamente ética dos discursos políticos*” o erro dos republicanos, afirma que “a política não se constitui apenas – e nem sequer em primeira linha – de questões relativas ao acordo mútuo de caráter ético”.<sup>23</sup> Pelo contrário, dado o pluralismo social e cultural das democracias contemporâneas, existem, segundo o filósofo alemão, interesses e orientações de valor que permanecem em conflito dentro de uma mesma coletividade, sem qualquer perspectiva de consenso. Por esta razão, o acordo ao qual os cidadãos deliberantes são capazes de chegar somente pode ser obtido em função da observância de determinadas normas *procedimentais* de deliberação pública, e não em razão de valores éticos supostamente compartilhados por todos. Em outras palavras, o mecanismo encontrado pelo autor para a compensação do inevitável conflito de interesses e orientações de valor, dentro das democracias

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 278.

<sup>23</sup> Ibid., p. 284.

constitucionais contemporâneas, é o modelo *procedimental* de justificação das normas.

Esse modelo procedimental, que confere as bases normativas da política deliberativa habermasiana e cujo fundamento é a teoria do discurso, necessita de instrumentos capazes de garantir o cumprimento das condições de comunicação do procedimento democrático. A resposta a esta necessidade está, segundo o filósofo, nos direitos fundamentais e nos princípios constitucionais do Estado de Direito definidos na constituição jurídico-estatal. Assim, em consonância com a tradição liberal, Habermas confere a mesma primazia aos direitos fundamentais e princípios constitucionais liberais, entendendo-os como os instrumentos necessários para a institucionalização das condições comunicativas do processo político de formação da opinião e da vontade política.

Atribuindo uma normatividade maior ao processo político democrático do que o modelo liberal de democracia e reduzindo o grau de normatividade do modelo republicano, a teoria do discurso combina elementos de ambos os lados, levando em consideração, mediante uma relação de “*equi-primordialidade*”, tanto a soberania popular, cara aos republicanos, quanto os direitos fundamentais, caros aos liberais. Nas palavras do filósofo:

(...) a teoria do discurso assimila elementos de ambos os lados, integrando-os no conceito de um procedimento ideal para a deliberação e a tomada de decisão. Esse processo democrático estabelece um nexos interno entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e discursos da justiça, fundamentando a suposição de que é possível chegar a resultados racionais e equitativos. Nesta linha, a razão prática passa dos direitos humanos universais ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade para as *regras do discurso* e as formas de argumentação, que extraem seu *conteúdo normativo* da base de validade do *agir orientado pelo entendimento* e, em última instância, da estrutura da comunicação lingüística e da ordem insubstituível da socialização comunicativa.<sup>24</sup> (grifou-se)

Neste sentido, o que confere legitimidade ao processo democrático, na política deliberativa habermasiana, não é a soberania popular ou os direitos fundamentais, isoladamente considerados, mas sim a própria estrutura discursiva do processo legislativo democrático, “a qual preenche sua função social e

---

<sup>24</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 19.

integradora graças à expectativa de uma qualidade racional de seus resultados”.<sup>25</sup> Essa estrutura discursiva da política deliberativa habermasiana opera, conforme visto, na base de processos intersubjetivos de entendimento mútuo dotados de racionalidade comunicativa, os quais se cumprem não apenas na forma de deliberações institucionalizadas, mas também através da formação informal da opinião. É o jogo que envolve a formação democrática da vontade e a formação informal da opinião que alimenta a política deliberativa habermasiana, conferindo a exata dimensão de sua postura emancipatória.

A emancipação da sociedade, portanto, está na capacidade de a opinião que se forma de maneira informal nas esferas públicas repercutir em “decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas”, orientando as tomadas de decisão acerca de temas relevantes para toda a sociedade.<sup>26</sup> Por este mecanismo de influência, o poder criado pela via comunicativa se transforma em poder administrativamente aplicável. Em outras palavras, são as estruturas comunicativas da opinião pública que, compondo uma “rede amplamente disseminada de sensores” capazes de reagir “à pressão das situações problemáticas no todo social”<sup>27</sup>, direcionam o poder administrativo para os canais de maior relevância social. Neste sentido, a formação democrática da vontade e da opinião é capaz de, não apenas exercer um controle *a posteriori* do exercício do poder político, mas também de programá-lo, direcionando-o aos assuntos de maior relevância e/ou interesse social.

Por conseguinte, a idéia de democracia que se vincula ao conceito de discurso não pode ser sinônimo de “auto-organização da sociedade”<sup>28</sup>, como o é na tradição republicana; pelo contrário, deve partir da idéia de uma sociedade descentrada que “constitui – ao lado da esfera pública política - uma arena para a percepção, identificação e o tratamento de problemas de toda a sociedade”.<sup>29</sup>

As implicações normativas dessa concepção de democracia centrada no discurso são, segundo Habermas, evidentes. Assim, a força social e integradora da solidariedade, que não mais pode ser obtida apenas das fontes do agir comunicativo, deve se desenvolver, segundo o filósofo, também “através de um

<sup>25</sup> Ibid., p. 28.

<sup>26</sup> HABERMAS, Três modelos normativos de democracia, op. cit., p. 283.

<sup>27</sup> Ibid., p. 290.

<sup>28</sup> HABERMAS. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 20.

<sup>29</sup> Ibid., p. 24.

amplo leque de esferas públicas autônomas e de processos de formação da opinião e da vontade”<sup>30</sup>, institucionalizados pela constituição jurídico-estatal, bem como afirmar-se e contrapor-se aos outros mecanismos de integração social, a saber, o dinheiro e o poder administrativo. O meio através do qual o poder socialmente integrativo da solidariedade irá se desenvolver e atingir os demais mecanismos de integração social é, segundo o filósofo alemão, o direito.

## 2.2

### O direito como instrumento de integração social

As sociedades democráticas contemporâneas caracterizam-se pelo alto grau de complexidade que possuem, o qual se manifesta tanto no convívio entre pessoas que se relacionam como estranhas quanto na existência de sistemas diferenciados capazes de manter o funcionamento de ditas sociedades.

No que diz respeito ao convívio inevitável com o estranho, o principal desafio que enfrentam as democracias contemporâneas é, conforme já mencionado, determinar as bases normativas para o estabelecimento de um consenso entre os cidadãos, dado que, no mundo desencantado da Modernidade, inexistem “visões éticas, religiosas ou tradicionais de mundo que possam configurar um sistema de valores compartilhados”<sup>31</sup> capaz de conferir as bases desse consenso.

Pelo contrário, o pluralismo, enquanto marca constitutiva das sociedades complexas ou, na terminologia de Habermas, das *sociedades pós-convencionais*, impõe que o consenso seja buscado em meio à heterogeneidade e à diferença. Em outras palavras, o inevitável convívio com o estranho e com o diferente acaba inviabilizando a conformação de uma identidade na democracia e obstruindo os canais de integração social baseados no compartilhamento de valores.

Da mesma forma, a existência de sistemas diferenciados traz desafios do ponto de vista do funcionamento das sociedades pós-convencionais e, em última análise, do ponto de vista da interação social. Conforme visto, o sistema administrativo, onde opera o poder administrativo do Estado, e o sistema do

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 22.

<sup>31</sup> CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Iuris, 2004, p. 170.

mercado, onde opera o poder econômico, coexistem com os diversos subsistemas do mundo da vida, local onde as relações sociais se reproduzem. Dado que cada sistema possui uma linguagem própria e opera conforme uma orientação específica <sup>32</sup>, surge a dúvida a respeito de como promover a comunicação entre todos e, conseqüentemente, a sua interação para o correto funcionamento da sociedade.

Portanto, a complexidade das sociedades pós-convencionais traz à tona a questão de como promover a coesão necessária para a sua não-fragmentação ou, na própria indagação formulada por Habermas, “como integrar socialmente mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanizados, uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes?” <sup>33</sup>

A resposta que Habermas encontra para a sua própria pergunta é o direito. Dado que nas sociedades pós-convencionais, o consenso não pode mais ser obtido pela via da aceitação nem da imposição <sup>34</sup>, o direito positivo será o meio através do

---

<sup>32</sup> Conforme visto no início do capítulo, a lógica de operação dos sistemas administrativo e econômico é a racionalidade instrumental, fruto de ações estratégicas, direcionadas a um determinado fim e orientadas para a obtenção do êxito. Já o mundo da vida opera conforme a lógica da racionalidade comunicativa, fruto de ações comunicativas, mediada por processos lingüísticos e orientada ao entendimento.

<sup>33</sup> HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Vol. I. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2a. edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 46.

<sup>34</sup> Nas sociedades tradicionais ou pré-convencionais, marcadas pela homogeneidade e pela similitude, o consenso era obtido mediante a *imposição* de uma fala oriunda do topo do poder político à totalidade da sociedade, determinando a permanência do estado de coisas e das relações sociais. Neste estágio de evolução da sociedade, o discurso que era dirigido do soberano aos súditos baseava-se em critérios divinos, hereditários ou de outra ordem metafísica qualquer capaz de inviabilizar a tomada de consciência crítica e a contestação pelo conjunto da sociedade. No estágio seguinte de evolução, representado pelas sociedades convencionais, o que sustenta o consenso não é mais a imposição mas a *aceitação* em torno a valores determinados pelo mercado através de uma ideologia de custo-benefício que circula pela sociedade como sendo da natureza das coisas. A obtenção deste consenso, apesar de se diferenciar do primeiro estágio de evolução social por ser direcionado das relações mercantis desenvolvidas na sociedade para o Estado (de baixo para cima), possui o mesmo caráter acrítico. No último estágio de evolução social, as sociedades pós-convencionais, marcadas pela ausência de homogeneidade, o discurso é dirigido do topo do poder político para o conjunto da sociedade mas não retira a sua fonte de legitimidade de ordens religiosas ou metafísicas que se impõem em determinado contexto, nem de ideologias naturalmente aceitas como válidas, mas sim da *justificação* da sua adoção. Interessante é a comparação que Habermas faz entre os estágios de desenvolvimento da sociedade com o desenvolvimento humano, afirmando que a sociedade pré-convencional pode ser comparada ao primeiro estágio de evolução do indivíduo. Assim, à semelhança do bebê, que depende de sua mãe para todas as suas atividades, desprovido de qualquer autonomia em relação a ela haja vista que sua vontade é sempre direcionada pela mãe, nas sociedades pré-convencionais as vontades dos súditos são determinadas por outrem, o Estado, de quem dependem para definir e desenvolver suas relações sociais, determinar a ordem política, bem como estabelecer a ordem de valores das coisas. A sociedade convencional, por sua vez, representa o segundo estágio de evolução humana, a

qual os cidadãos chegarão a um entendimento acerca da regulamentação normativa de suas relações.<sup>35</sup> O direito, portanto, segundo essa perspectiva e enquanto “ordenamento jurídico dotado de poder coercitivo e sanção”, exercerá “a tarefa de garantir a estabilidade social, administrando os conflitos e definindo as regras do processo democrático”.<sup>36</sup>

Para que o direito positivo cumpra a sua função integradora não basta que ele se imponha sobre os cidadãos mediante o estabelecimento de sanções externas. A coerção do direito garante apenas um nível médio de aceitação das regras e, em sociedades pós-convencionais, isto não é suficiente para a promoção da integração de indivíduos que se relacionam como estranhos. É preciso, outrossim, que o direito positivo coercitivo seja dotado de legitimidade, capaz de justificar a adesão racional dos indivíduos aos seus comandos. Assim, a relação existente entre a “coerção fática” do direito e a “validade da legitimidade” ou, em outras palavras, a tensão entre *facticidade* e *validade*, permite que, na positividade do direito moderno, manifeste-se não a “facticidade de qualquer tipo contingente ou arbitrário da vontade, mas a *vontade legítima*, que resulta de uma autolegislação presumivelmente racional de cidadãos politicamente autônomos”.<sup>37</sup> (grifou-se)

Para que na positividade do direito moderno manifeste-se a vontade legítima de cidadãos politicamente autônomos é necessário, segundo Habermas, a adoção de um novo paradigma de direito, diferente dos propostos pelas tradições liberal e republicana, haja vista que, tanto no paradigma formal burguês quanto no paradigma do direito ao bem-estar, o cidadão é visto como um mero destinatário dos direitos e o ordenamento jurídico como um distribuidor dos mesmos.<sup>38</sup> O erro

---

adolescência, haja vista que, da mesma forma como a identidade do adolescente se confunde com a do grupo ao qual pertence na medida em que existe apenas no reflexo da figura do outro, a sociedade convencional molda a sua identidade reflexivamente ao que dita a ideologia mercantil, aceitando os valores dados sem contestação. Em ambos os estágios de evolução social a autonomia é inexistente. Por fim, as sociedades pós-convencionais representam o último estágio de evolução do indivíduo, o mundo do adulto, repleto de autonomia, e cujas relações intersubjetivas são marcadas pela capacidade crítica, onde o outro é absolutamente o outro, e não uma mera extensão de alguém, como é o bebê para a mãe, nem um mero reflexo no espelho que se confunde consigo próprio, como é o adolescente em relação ao grupo. Pelo contrário, nas sociedades pós-convencionais, marcadas pela relação entre estranhos, ou seja, pela alteridade, reina a autonomia absoluta, onde todos são capazes de criticar as instituições. Por este motivo, o Estado não pode fundamentar suas decisões através de imposições fruto de um consenso obtido metafisicamente ou através de uma aceitação tácita e acrítica, mas sim em decisões racionalmente justificadas.

<sup>35</sup> CITTADINO, op. cit., p. 171.

<sup>36</sup> Ibid., p. 138.

<sup>37</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. I., p. 54.

<sup>38</sup> CITTADINO, op. cit., p. 207.

de ambos os paradigmas é, segundo o filósofo, vislumbrar uma concepção de justiça calcada em um modelo distributivo, ignorando “o papel do cidadão enquanto ‘autor’ do direito”.<sup>39</sup>

Portanto, e a fim de promover a integração entre indivíduos que se relacionam como estranhos, o paradigma de direito proposto por Habermas exige que os cidadãos se considerem ao mesmo tempo destinatários e autores do direito que os obrigam. Conseqüentemente, à diferença de liberais, que, conforme visto, compreendem a primazia da autonomia privada em razão da prevalência dos direitos fundamentais, e de republicanos, que compreendem a primazia da autonomia pública em razão da prevalência da soberania popular, Habermas defende que ambas as autonomias pressupõem-se mutuamente, constituindo, na verdade, dois lados da mesma moeda, onde nem os direitos fundamentais nem a soberania popular são prioritários um em relação ao outro.

Tal relação manifesta-se da seguinte forma: por um lado, os cidadãos somente podem fazer uso de sua autonomia política, conferindo a si mesmos suas próprias leis, caso sejam independentes o suficiente em razão da autonomia privada assegurada a todos igualmente pela via dos direitos fundamentais; por outro lado, estes mesmos cidadãos apenas poderão chegar a uma regulamentação normativa de suas relações capaz de gerar consenso, caso façam uso adequado de sua autonomia política, enquanto cidadãos do Estado, o que será assegurado pelo princípio da soberania popular.<sup>40</sup>

Existe, desta forma, uma relação de co-originariedade entre autonomia pública e autonomia privada, ainda não corretamente compreendida pelos paradigmas clássicos de direito, que permite a compreensão do surgimento da

---

<sup>39</sup> CITTADINO, op. cit., p. 209.

<sup>40</sup> HABERMAS, Três modelos normativos de democracia, op. cit., pp. 301, 302. Habermas afirma, ainda, no mesmo sentido, que: “Não há direito algum sem a autonomia privada de pessoas do direito. Portanto, sem os direitos fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria tampouco um *medium* para a institucionalização jurídica das condições sob as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado. Dessa maneira, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente, sem que os direitos humanos possam reivindicar um primado sobre a soberania popular, nem essa sobre aquele”. Ibidem. Esses direitos fundamentais capazes de assegurar a autonomia privada dos cidadãos e, conseqüentemente, de representar o meio através do qual eles exercerão sua autonomia política são agregados em cinco categorias distintas, a saber: direitos a iguais liberdades subjetivas de ação; direitos que resultam do *status* de membro de uma associação voluntária de parceiros do direito; direitos a igual proteção jurídica; direitos políticos de participação; e direitos de bem-estar e segurança sociais capazes de viabilizar a utilização dos direitos acima elencados. CITTADINO, op. cit., p. 174. Cf. também HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. I., pp. 159, 160.

legitimidade do direito a partir da legalidade. Em outras palavras, a legitimidade do direito moderno, segundo Habermas, origina-se de um processo legislativo democrático amplo, do qual todos os cidadãos participam em pé de igualdade. Disso decorre a relação intrínseca e até mesmo conceitual existente entre direito e democracia, ou entre direitos fundamentais e soberania popular na filosofia habermasiana.

Do exposto decorre que, nas sociedades pós-convencionais, é o direito legitimamente produzido que promoverá a integração de indivíduos que se relacionam como estranhos. Entretanto, para que isto aconteça, o processo legislativo democrático, que confere as bases de legitimação do direito, deve contar com participantes orientados pelo entendimento, interessados em alcançar o consenso em meio ao conflito e ao desacordo, e não com participantes orientados por interesses próprios, estrategicamente definidos.

Segundo Habermas, o direito, para que seja capaz de “preencher a sua função de estabilização das expectativas nas sociedades modernas, (...) precisa conservar um nexos interno com a força socialmente integradora do agir comunicativo”.<sup>41</sup> É desta forma que o direito, conformado no paradigma ora proposto com um caráter nitidamente intersubjetivista, permite a superação dos desafios das sociedades complexas, aos quais concepções subjetivistas e/ou metafísicas do direito não podem mais oferecer respostas satisfatórias. Confira as palavras de Habermas a respeito:

(...) Essa união característica entre coerção fática e validade da legitimidade (...) exige um processo de legislação no qual os cidadãos devem poder participar na condição de sujeitos do direito que agem orientados não apenas pelo sucesso. Na medida em que os direitos de comunicação e participação política são constitutivos para um processo de legislação eficiente do ponto de vista da legitimação, esses direitos subjetivos não podem ser tidos *como* os de sujeitos jurídicos privados e isolados; eles têm que ser apreendidos no enfoque de

---

<sup>41</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. I, p. 115. Para o filósofo alemão, “a expectativa normativa de criação legítima do direito vincula-se (...) ao arranjo comunicativo” estabelecido entre os cidadãos “e não à competência dos agentes envolvidos”, de tal forma que “o ônus de comprovação da eficiência da razão prática se desloca da mentalidade dos cidadãos para as formas deliberativas da política”. Assim, respondendo a alguns críticos de sua teoria, que classificam de idealista o sentido da autodeterminação democrática dos cidadãos, Habermas afirma que o teor normativo do modo de criação do direito por ele proposto deve residir não na virtude de cidadãos que resolvem se unir ou em um “ethos democrático”, como o é na tradição republicana, mas sim na *racionalidade* do procedimento democrático que o torna capaz de chegar a resultados neutros, no sentido de imparciais. HABERMAS, Jürgen. O que significa “política deliberativa”? In: *A inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, op. cit, p. 313.

participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento. É por isso que o conceito do direito moderno – que intensifica e, ao mesmo tempo, operacionaliza a tensão entre facticidade e validade na área do comportamento – absorve o *pensamento democrático*, desenvolvido por Kant e Rousseau, segundo o qual a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da “vontade unida e coincidente de todos” os cidadãos livres e iguais.<sup>42</sup>

O nexu interno que o direito é capaz de conservar com as fontes do agir comunicativo, ou seja, com os contextos do mundo da vida, e que confere o seu caráter intersubjetivista, lhe permite transformar-se no instrumento capaz de absorver as demandas oriundas do mundo da vida e direcioná-las aos complexos parlamentares, onde ocorrerá a formação democrática da opinião e da vontade. Em outras palavras, o direito se torna o *medium* através do qual, em sociedades complexas, marcadas pela diferenciação sistêmica, o poder criado pela via comunicativa se transforma em poder administrativamente aplicável. À medida que serve de instrumento para que o poder comunicativo dos cidadãos seja capaz não apenas de programar como também de controlar o poder administrativo do sistema político, o direito garante a integração sistêmica em sociedades “funcionalmente diferenciadas”<sup>43</sup> e a estreita vinculação destes sistemas com os contextos sociais do mundo da vida, mediando a relação entre eles.

Conforme visto, a complexidade das democracias contemporâneas manifesta-se também na existência de sistemas diferenciados que operam cada um conforme uma lógica e linguagem próprias, o que traz desafios do ponto de vista do funcionamento de ditas sociedades bem como de sua integração. O desafio manifesta-se à medida que estes “sistemas de ação funcionalmente especializados tornam-se independentes em relação aos domínios de ação integrados socialmente através de normas, valores e entendimento, e passam a formar códigos próprios – como é o caso da economia, que se utiliza do dinheiro, e da administração, que se desenrola através do poder”.<sup>44</sup>

A fim de superá-lo, Habermas sugere que os sistemas não devem ser compreendidos como auto-referenciais ou “semanticamente fechados”, operando conforme uma dinâmica estanque e incomunicável. Pelo contrário, o sistema

---

<sup>42</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. I, p. 53.

<sup>43</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 86.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

econômico, que opera segundo o código especializado do dinheiro e o sistema administrativo, que opera conforme a linguagem específica do poder, devem ser capazes de se comunicar não apenas entre si, mas também com os contextos do mundo da vida. E o que irá permitir a comunicação entre eles será, segundo Habermas, a linguagem comum subjacente aos “códigos especializados” de cada sistema.<sup>45</sup>

Essa linguagem comum permite a comunicação inter-sistêmica e com os contextos sociais do mundo da vida na medida em que se configura como uma linguagem não especializada, multifuncional, baseada em um “código comum da linguagem ordinária”, acessível a todos os cidadãos. Na medida em que é capaz de circular por toda a sociedade, configura-se como o “*medium* do agir orientado pelo entendimento, através do qual o mundo da vida se reproduz e os próprios componentes do mundo da vida se entrelaçam entre si”.<sup>46</sup> O mecanismo através do qual essa linguagem comum, ordinária e multifuncional circulará por toda a sociedade, promovendo a sua integração, é o direito.

O direito, neste contexto, representa o fio condutor da linguagem que permeia as distintas formas de interação social, revestindo “as comunicações do mundo da vida, oriundas da esfera pública e da privada, com uma forma que permite serem assumidas também pelos códigos especializados dos sistemas de ação auto-regulados – e vice-versa. Sem esse transformador a linguagem comum não poderia circular por toda a sociedade”.<sup>47</sup>

À medida que permite a circulação da linguagem comum pela sociedade, o direito se constitui no canal capaz de conduzir as demandas oriundas dos

---

<sup>45</sup> A crítica de Habermas dirige-se especificamente à teoria dos sistemas capitaneada por N. Luhmann, segundo a qual “todos os sistemas funcionais conseguem sua autonomia através da criação de códigos e de semânticas próprias, não traduzíveis entre si”, o que acaba gerando a perda da capacidade comunicativa entre eles e limitando-os à mera observação mútua. Esse “encapsulamento autopoietico” atinge de forma mais intensa o sistema político, “o qual se fecha auto-referencialmente em relação a seus ambientes circundantes”, ou seja, em relação aos contextos do mundo da vida, impedindo-o de enxergar a “linguagem comum necessária para a percepção e a articulação de medidas e aspectos relevantes para a sociedade como um todo” e, conseqüentemente, de promover a integração da sociedade. Assim, a formação política da opinião e da vontade, na ótica da teoria dos sistemas, é atribuída “a um público de cidadãos e de clientes incorporados ao sistema político, porém desligados das raízes que os prendem ao mundo da vida, isto é, a sociedade civil, a cultura política e a socialização”. O erro desta teoria, segundo Habermas, é não enxergar como o sistema político pode superar essa distância entre os sistemas, promovendo a coesão social, haja vista que ignora o “nexo constitutivo que existe entre direito e poder político”. Ibid., pp. 64, 65 e p. 84.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 85, 86.

<sup>47</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 86.

contextos sociais do mundo da vida para os complexos parlamentares, conforme dito, influenciando a tomada de decisões. Este é o modelo das comportas proposto por Habermas que, permitindo a “circulação do poder regulado pelo Estado de direito”, faz com que “os processos de comunicação e de decisão do sistema político constitucional” sejam “ordenados no eixo centro-periferia (...)”.<sup>48</sup> Dito de outra forma, segundo o “sistema de comportas”, a vontade democrática dos cidadãos, que se forma nas estruturas comunicativas da esfera pública, sai da periferia<sup>49</sup> e, atravessando as comportas dos procedimentos estabelecidos pelo Estado democrático de direito, migra até o centro do poder político, onde exercerá a influência e o controle sobre o Parlamento, os tribunais e a administração pública.<sup>50</sup>

Neste modelo, o cidadão, que já não é mais compreendido como um “simples participante de um jogo mercantil” tampouco como um “mero cliente de burocracias de bem-estar”<sup>51</sup>, mas sim como um ator social que participa da criação do seu próprio direito, é capaz de atuar “decisivamente no âmbito da sociedade civil e da esfera pública política”, emitindo opiniões e vontades que, ainda que informais, irão interagir e influenciar as decisões e deliberações a serem tomadas no âmbito do sistema político. Este processo confere a postura emancipatória da política deliberativa habermasiana que, conforme visto, reside na capacidade que as estruturas comunicativas da opinião pública, formada de maneira informal, têm de repercutir em decisões legislativas, direcionando o poder administrativo dos Paramentos para os canais de maior interesse social. Nas palavras de Habermas: “A opinião pública, transformada em poder comunicativo segundo processos democráticos, não pode ‘dominar’ por si mesma o uso do poder administrativo, mas pode, de certa forma, direcioná-lo”.<sup>52</sup>

Para realizar integralmente sua capacidade emancipatória, o modelo das comportas proposto por Habermas deve contar com uma esfera pública

---

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> A periferia, segundo Habermas, é composta por associações e organizações da sociedade civil que, especializadas “em exercer influência política”, defendem os mais variados interesses. Assim, a título exemplificativo, pode-se enumerar as universidades, as associações beneficentes, as fundações, as instituições culturais, as instituições de caridade, as igrejas, bem como as associações voltadas para “preocupações públicas”, como a proteção ao meio ambiente e aos animais, dentre outras. Ibid., p. 87.

<sup>50</sup> CITTADINO, op. cit., p. 211.

<sup>51</sup> Ibid., p. 210.

<sup>52</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 23.

mobilizada, capaz de “captar e tematizar os problemas da sociedade como um todo”.<sup>53</sup> Definida como “uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões” onde “os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões *públicas* enfeixadas em temas específicos”<sup>54</sup>, a esfera pública, “na perspectiva de uma teoria da democracia”, não pode limitar-se a perceber e a identificar os problemas, devendo “tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e *eficaz*, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar”.<sup>55</sup>

Assim, para atuar como “um sistema de alarme dotado de sensores” capaz de captar os problemas da sociedade e direcioná-los ao sistema político, através do *medium* do direito, as estruturas comunicacionais da esfera pública encontram-se diretamente atreladas “aos domínios da vida privada”, isto é, à sociedade civil (ou periferia). O fluxo de informações manifesta-se da seguinte maneira: os movimentos, organizações e associações que compõem a sociedade civil “captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política”, de forma que os discursos capazes de solucionar problemas são institucionalizados e transformados em “questões de interesse no quadro de esferas públicas”.<sup>56</sup> É neste sentido que as opiniões públicas formadas em amplas redes comunicativas são capazes de exercer “influência política”, interferindo no comportamento eleitoral das pessoas ou na formação da vontade nas corporações parlamentares, governos e tribunais”.<sup>57</sup>

A este modelo vincula-se, portanto, uma idéia de *democracia radical*, capaz de traduzir “em termos sociológicos a teoria do discurso”, e segundo a qual o sistema político, dada a sua “estrutura constitucional”, não pode se desligar da sociedade civil tampouco se tornar independente da periferia. Ou seja, “as decisões impositivas, para serem legítimas, têm que ser reguladas por fluxos comunicacionais que partem da periferia e atravessam as comportas dos

---

<sup>53</sup> Ibid, p. 97. Para tanto, a esfera pública política precisa contar não apenas com participantes fisicamente presentes, mas também, e principalmente, com participantes virtuais, situados em lugares distantes, ouvintes e espectadores, o que é possibilitado pela mídia nas democracias, através da circulação das informações.

<sup>54</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 92.

<sup>55</sup> Ibid, p. 91.

<sup>56</sup> Ibid., p. 99.

<sup>57</sup> Ibid., p. 95.

procedimentos próprios à democracia e ao Estado de direito, antes de passar pela porta de entrada do complexo parlamentar ou dos tribunais (...).<sup>58</sup>

Essa travessia que as demandas oriundas da sociedade civil perfazem até chegar aos complexos parlamentares é viabilizada através de “lutas por reconhecimento” que se desenvolvem publicamente. Neste sentido, tais demandas que, originariamente são compreendidas como afeitas a um núcleo meramente privado, precisam “percorrer um longo caminho, envolver-se decididamente em encenações capazes de influenciar a opinião pública”, para que adquiram “o *status* de temas politicamente reconhecidos”.<sup>59</sup> É somente desta forma, ou seja, “após uma ‘luta por reconhecimento’, desencadeada publicamente” entre cidadãos juridicamente autônomos que os interesses divergentes são capazes de influenciar o processo político democrático de formação da opinião e da vontade.

Para tanto, é necessário que o sistema político esteja configurado conforme os postulados de um Estado de direito, quais sejam, o princípio do igual respeito e a liberdade de participação. Assim, a compreensão da teoria habermasiana como um modelo de democracia radical, caracterizada como “uma cidadania ativa (...) acostumada ao exercício da liberdade e da deliberação na esfera pública política”<sup>60</sup> pressupõe que as lutas por reconhecimento que se desencadeiam nessa esfera pública estejam orientadas conforme estes postulados básicos de um Estado democraticamente constituído através do direito.

### 2.3

#### **“Luta por reconhecimento” e Estado de Direito: a proposta habermasiana**

O sistema de direitos insculpido nas constituições modernas, produto direto do processo político democrático de formação da opinião e da vontade, garante, conforme visto, a integração social em sociedades cada vez mais diferenciadas internamente. De fato, o pluralismo constitutivo das sociedades pós-convencionais, que ameaça a conformação de uma identidade nacional, requer que a garantia da coesão e da não fragmentação de ditas sociedades recaia sobre

---

<sup>58</sup> Ibid, pp. 88, 89.

<sup>59</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. I, op. cit., p. 41.

<sup>60</sup> CITADINO, op. cit., p. 214.

processos legítimos de formação da vontade política dos quais os cidadãos possam participar em condições livres e iguais.

A legitimidade do processo democrático legiferante está, neste sentido, diretamente vinculada à garantia uniforme do uso das liberdades subjetivas pelos cidadãos nas arenas políticas. Em outras palavras, é a igualdade de tratamento na esfera pública, conferida a todos os cidadãos indistintamente, que permite ao processo de formação da vontade política tornar-se legítimo e, por via de consequência, garantir a integração social.

Assim, o princípio da igualdade de respeito, pilar dos Estados de direito, pressupõe a idéia segundo a qual “ninguém é livre enquanto a sua liberdade implicar a opressão do outro”, de tal forma que a “distribuição simétrica dos direitos resulta do reconhecimento de todos como membros livres e iguais”<sup>61</sup> de determinada comunidade jurídica. Esse reconhecimento igualitário é imprescindível, portanto, para que, no âmbito de sociedades democráticas, os processos de deliberação pública possam contar com a participação equitativa de todos os interessados.

Neste contexto, a autodeterminação democrática enaltecida pelo modelo deliberativo de democracia habermasiano que se pauta, conforme visto, em uma teoria procedimentalista e intersubjetivista do direito, tem justamente “o sentido de inserção de uma autolegislação que inclui uniformemente todos os cidadãos”. Inserção, aqui, significa que “a ordem política se mantém aberta para equiparar os discriminados e para *incluir* os marginalizados, sem *confiná-los* na uniformidade da comunidade homogênea de um povo”.<sup>62</sup>

À medida que se abrem para um número cada vez mais diferenciado de participantes, exigência inafastável do pluralismo que caracteriza as democracias contemporâneas, as constituições modernas dos Estados de direito adquirem uma “*compreensão dinâmica*”<sup>63</sup>, que permite entendê-las como um projeto histórico inacabado que os cidadãos procuram cumprir a cada geração, o que demanda dos sistemas de direitos nelas inscritos uma constante reinterpretação “em face de

---

<sup>61</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 159.

<sup>62</sup> HABERMAS, Jürgen. Inserção – inclusão ou confinamento? Da relação entre nação, Estado de direito e democracia. In: *A inclusão do outro: estudos de Teoria Política*, op. cit., p. 165.

<sup>63</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 118.

novas necessidades e situações de interesse”<sup>64</sup> que surgem à medida que novos atores clamam por voz nos referidos processos democráticos de formação da opinião e da vontade.

Essa disputa que se desenrola nas esferas públicas acerca da melhor interpretação do sistema de direitos frente a necessidades e interesses divergentes configura-se, no cenário político contemporâneo, como lutas pelo reconhecimento de identidades coletivas. Tais demandas caracterizam-se, segundo Habermas, por “movimentos de emancipação”<sup>65</sup> que lutam contra a opressão, a marginalização e o desprezo das identidades coletivas, cujas reivindicações historicamente não resolvidas representam a luta por direitos legítimos, no presente, contra práticas reiteradas de desconsideração da dignidade dos agentes coletivos envolvidos.

Neste cenário de opressão e de marginalização, “articulam-se experiências coletivas de integridade ferida”<sup>66</sup> que, através da ausência de um reconhecimento público pleno, acabam colocando os seus respectivos agentes em posições subalternas na sociedade bem como conformando a sua identidade a uma compreensão distorcida, diferente da imagem que eles possuem de si próprios.

Com efeito, o não reconhecimento de certas identidades coincide, segundo Habermas, com condições rudes de demérito social, de onde se conclui que as lutas pelo reconhecimento público pleno caracterizam-se como uma exigência que visa “à defesa da integridade de formas de vida e tradições com as quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se”.<sup>67</sup>

Essa exigência, por sua vez, levanta a questão acerca da necessidade da institucionalização pelo próprio Estado de garantias que assegurem a sobrevivência destas formas de vida especificamente consideradas, quando necessário. Ou seja, a exigência do reconhecimento de formas de vida e de tradições culturais historicamente marginalizadas suscita a indagação a respeito da necessidade de uma garantia de sobrevivência mediante a concessão de direitos

---

<sup>64</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito. In: *A inclusão do outro: estudos de Teoria Política*, op. cit. p. 238.

<sup>65</sup> Ibid., p. 246.

<sup>66</sup> Ibid., p. 238. Habermas, aqui, faz referência a Axel Honneth e à sua famosa obra “*A luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*”. A teoria de Honneth, em razão da complexidade e da importância para o assunto ora tratado, será melhor desenvolvida no capítulo seguinte.

<sup>67</sup> Ibid., p. 240.

coletivos capazes de assegurá-la, mesmo quando tenham que se sobrepor aos direitos subjetivos fundamentais de indivíduos particularmente considerados.

Em resposta a esta indagação, Habermas observa que esta suposta necessidade corrompe a autocompreensão do Estado de direito, pautada em direitos subjetivos fundamentais de caráter liberal, com a qual trabalham as democracias constitucionais contemporâneas.<sup>68</sup> Portanto, não há que se falar na primazia de direitos coletivos que visem assegurar a integridade e a sobrevivência de identidades coletivas em detrimento dos direitos a iguais liberdades subjetivas. Segundo o filósofo alemão, uma teoria dos direitos de orientação individualista, tal como formulada por ele, se corretamente compreendida, é capaz de “dar conta de lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades *coletivas*”.<sup>69</sup>

Conforme visto, a teoria dos direitos proposta por Habermas pressupõe um novo paradigma, onde os cidadãos possam reconhecer-se reciprocamente como autores e destinatários do direito que os obrigam, de onde decorre a relação de equi-primordialidade entre a autonomia privada, consagradora dos direitos subjetivos fundamentais, e a autonomia pública, que assegura os direitos de participação política. Com efeito, essa “concatenação interna” entre ambas as autonomias do cidadão habermasiano, que se traduz na relação conceitual e necessária entre Estado de direito e democracia, permite que os cidadãos usufruam dos direitos e liberdades fundamentais na medida em que são o produto direto de uma reivindicação política exercida pelos próprios através de amplos debates públicos previamente formulados.

Neste sentido, “a *concepção procedimental do direito*, segundo a qual o processo democrático pode assegurar *a um só tempo* a autonomia privada e a pública” compreende que os direitos subjetivos, cuja função é garantir aos membros de grupos marginalizados e oprimidos que lutam pelo reconhecimento de sua identidade “uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de uma maneira adequada sem que antes os próprios atingidos”<sup>70</sup> – os referidos membros de grupos marginalizados – sejam capazes de articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos que considerem

---

<sup>68</sup> Ibid, p. 239.

<sup>69</sup> Ibid., p. 237.

<sup>70</sup> Ibid., p. 245.

relevantes para o tratamento igualitário ou desigual, em cada caso concretamente considerado.

Habermas ilustra o seu argumento com a análise da história das lutas pela emancipação feminina.<sup>71</sup> Originariamente atrelado à dialética entre a igualdade jurídica e a igualdade de fato, em razão de vincular-se ora ao paradigma do direito liberal, ora ao paradigma do direito ao bem-estar, ambos em tensão acerca de como melhor promover a autonomia privada das mulheres, o feminismo compreendia de forma equivocada a própria capacidade de emancipação feminina, por desconhecer a relação de co-originariedade entre a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos. Ambos os paradigmas, segundo o filósofo alemão, cometem o mesmo erro ao entenderem a constituição jurídica da liberdade como uma mera distribuição, equiparando-a “ao modelo da repartição igual de bens adquiridos ou recebidos”.<sup>72</sup> O resultado das demandas feministas atreladas a estes paradigmas distributivos, que disputam acerca da “melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas de direito – ora por meio das liberdades subjetivas em prol da concorrência das pessoas em particular, ora mediante reivindicações de benefícios garantidos para clientes de burocracias de Estados de bem-estar social –”<sup>73</sup>, eram intervenções padronizadoras que acabavam limitando as beneficiárias na liberdade de conformar autonomamente a sua própria vida bem como criando estereótipos sobre a identidade feminina.

Em outras palavras, a consequência direta das políticas estatais que não se orientam pelas reivindicações dos próprios interessados, mas pela distribuição paternalista dos direitos supostamente cabíveis a cada indivíduo, é a perpetuação de “modelos tradicionais de interpretação”<sup>74</sup> das relações sociais, no caso, das

---

<sup>71</sup> Ressalte-se que, como não é o objetivo do presente trabalho abordar as reivindicações da mulher pela sua emancipação, o movimento feminista é, aqui, abordado apenas com o intuito de exemplificar a teoria ora estudada.

<sup>72</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 167. Note-se, no mesmo sentido, a crítica de Iris Young ao modelo distributivo de direitos dos paradigmas jurídicos em análise: “O que significa distribuir um direito? Pode-se afirmar que alguém tem direito a uma parte distributiva de coisas materiais, de fontes e de proventos. Porém, nesses casos, o que se distribui é o bem, não o direito... Não vale a pena conceber os direitos como se fossem posses. Pois os direitos são relações, não coisas; constituem papéis definidos institucionalmente a fim de especificar o que as pessoas podem fazer umas em relação às outras. Os direitos têm a ver com o fazer, mais do que com o ter, portanto, com relações sociais que autorizam a ação ou exigem à força”. YOUNG, Iris *apud* HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., pp. 159-160.

<sup>73</sup> HABERMAS, *A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito*, op. cit., p. 245.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 244.

relações de gênero. Neste sentido, o sistema de direitos formado conforme tais critérios interpretativos não contribui em nada para a emancipação feminina, pelo contrário, a bloqueia, pois apenas reforça as relações de dominação existentes entre homens e mulheres mediante a reafirmação dos estereótipos sexuais, e, não raro, contribui para que as compensações de perdas desejadas sejam convertidas em novas discriminações.

Assim é que, à medida que o feminismo toma consciência da concatenação interna entre os direitos subjetivos das mulheres particularmente consideradas e a autonomia pública destas mesmas mulheres enquanto cidadãs de um Estado regulado pela via do direito, os estereótipos sobre a identidade de gênero podem ser combatidos, promovendo-se o reconhecimento correto da identidade feminina tal como formulado pelas próprias interessadas. O “feminismo radical”, portanto, compreendeu, segundo Habermas, que é somente mediante um esclarecimento junto à opinião pública através de discussões publicamente orientadas “acerca da interpretação adequada das carências [que] os *enfoques* sob os quais as diferenças entre experiências e situações de vida de determinados grupos de homens e mulheres se tornam significativos para um uso das liberdades de ação em igualdade de chances”.<sup>75</sup>

Do exposto pode-se inferir que somente podemos nos assegurar de que o sistema de direitos adotado pelas constituições de determinado Estado de direito não está prejudgando, criando estereótipos identitários, nem tutelando ninguém, no sentido de um paternalismo estatal, “quando todos os atingidos tiverem a chance efetiva de levantar a sua voz e de exigir direitos a partir de experiências concretas de lesão da integridade, de desfavorecimento e de opressão”.<sup>76</sup> Segundo Habermas, “somente após uma ‘luta por reconhecimento’, desencadeada publicamente, os interesses questionados podem ser tomados pelas instâncias políticas responsáveis, introduzidos nas agendas parlamentares, discutidos e, eventualmente, elaborados na forma de propostas e decisões impositivas”.<sup>77</sup>

Para tanto, e o exemplo ora utilizado das lutas feministas deixou bastante claro, é necessário que a relação de co-originariedade entre autonomia pública e autonomia privada seja vislumbrada no processo político democrático de

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 245.

<sup>76</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., pp. 168.

<sup>77</sup> HABERMAS, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, vol. II, op. cit., p. 41.

formação da opinião e da vontade, de tal forma que o sistema de direitos que se origina desse processo possa ser compreendido como o produto direto de uma autolegislação racional de cidadãos conscientes de sua autonomia.

Essa consciência da própria autonomia é crucial para a compreensão de um sistema de direitos que é capaz de equacionar o princípio da igualdade de respeito, postulado principal de um Estado democrático de direito, com as demandas pelo reconhecimento da diferença das mais distintas formas identitárias. Amy Gutman, no prefácio à edição americana do livro *Multiculturalism: examining "The Politics of Recognition"*, ao comentar o artigo de Habermas, reforça o que acabou de ser dito. Confira suas palavras:

Delineando uma perspectiva kantiana, Habermas argumenta que a igualdade perante a lei não é suficiente para constituir uma democracia constitucional. Nós devemos não apenas ser iguais perante a lei, devemos, também, ser capazes de nos compreender como autores das leis que nos obrigam. “Quando tomarmos a sério essa concatenação interna entre democracia e Estado de direito”, Habermas escreve, “ficará claro que o sistema de direitos não fecha os olhos nem para as condições sociais desiguais nem para as diferenças culturais”. O que conta como direitos iguais para mulheres ou para minorias étnicas e culturais não pode ser sequer compreendido de forma adequada até que os membros destes grupos “articulem e justifiquem em discussões públicas o que é relevante para o tratamento igual ou desigual em casos típicos”. (...) Uma democracia constitucional consegue se desenvolver no conflito gerado por estas discussões e conviver bem com suas resoluções democráticas, Habermas sugere, desde que os cidadãos estejam unidos pelo respeito mútuo aos direitos dos outros.<sup>78</sup>

Esse respeito mútuo pelo direito do outro, do absolutamente diferente, que se traduz no reconhecimento recíproco de todos os indivíduos como membros livres e iguais de determinada comunidade jurídica, permite que todos os indivíduos sejam compreendidos como participantes do processo de criação do direito. À medida que é conferido a todos uma igualdade de representação na esfera pública, permite-se que cada indivíduo possa lutar pelo reconhecimento correto de sua identidade, mediante demandas seja pela igualdade, seja pela desigualdade de tratamento, dependendo do contexto considerado.

Conforme essa orientação, portanto, temos uma nova compreensão paradigmática do direito e da pessoa do direito, calcada não mais em um viés abstrato e metafísico, como outrora na dogmática clássica do direito, mas sim em

---

<sup>78</sup> Tradução livre. Cf. o original em GUTMAN, Amy (ed). Preface. *Multiculturalism: examining The Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp. ix-x.

um conceito intersubjetivo. O direito, que no paradigma habermasiano, é concebido como produto direto das reivindicações dos atores políticos nas esferas públicas, é formado de maneira intersubjetiva na medida em que é fruto de disputas interpretativas entre indivíduos juridicamente autônomos. Da mesma forma, a concepção intersubjetiva da pessoa do direito traduz-se no fato de que a sua identidade está diretamente atrelada aos contextos sociais e culturais nos quais a pessoa está inserida bem como às experiências de vida intersubjetivamente partilhadas. Em outras palavras, “a identidade do indivíduo está enredada com identidades coletivas”, de tal forma que “as pessoas do direito só se individualizam por meio da coletivização em sociedade”.<sup>79</sup>

Dado que o processo de subjetivização do indivíduo ocorre no coletivo, mediado por experiências intersubjetivas, que podem corresponder a experiências coletivas de integridade ferida, a proteção à integridade da pessoa do direito, particularmente considerada, somente será possível caso haja a defesa dos contextos vitais e experienciais onde o próprio indivíduo se socializou e formou a sua identidade.<sup>80</sup> Assim, as tradições culturais e formas de vida que servem de base para a formação da identidade do indivíduo receberão a proteção devida do sistema de direitos na medida em que o mesmo seja considerado apto para proteger o indivíduo, assegurando-lhe, para tanto, direitos subjetivos fundamentais. É neste sentido que Habermas afirma que a sua teoria individualista dos direitos é capaz de dar conta das demandas pelo reconhecimento de identidades coletivas. Confira suas palavras:

(...) Pessoas, incluindo pessoas do direito, só são individualizadas por meio da coletivização em sociedade. Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem as lutas políticas, vale dizer, tal realização teria poucas chances de acontecer.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> HABERMAS, Apêndice a Facticidade e Validação. In: *A inclusão do outro: estudos de Teoria Política*, op.cit., p.320.

<sup>80</sup> Cf. HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit., p. 257.

<sup>81</sup> Ibid, p. 243.

O que Habermas está querendo dizer é que, em sociedades multiculturais onde subsista “uma opinião pública eficiente, capaz de funcionar com estruturas de comunicação não simplesmente herdadas, mas que possibilitem e fomentem discursos de auto-entendimento”<sup>82</sup> e operem no contexto de uma cultura liberal, baseadas em associações voluntárias, o processo democrático de efetivação de direitos subjetivos iguais é capaz de assegurar a coexistência equitativa de diferentes grupos e de suas formas de vida, de tal maneira que não se faz necessária nenhuma fundamentação especial para estes grupos ou formas de vida, ou seja, nenhum catálogo de direitos coletivos estranhos ao sistema de direitos subjetivos fundamentais.

Pelo contrário, qualquer tentativa no sentido de assegurar a sobrevivência de determinada forma de vida ou tradição cultural em detrimento das demais, mediante fundamentações especiais que escapam ao rol de liberdades e garantias fundamentais, acaba se traduzindo em uma imposição que fere a própria essência de um Estado de direito democraticamente constituído. De fato, sociedades pluralistas que se constituem sob a forma de um Estado de direito, segundo Habermas, devem garantir a coexistência dos diversos grupos em igualdade de direitos. Esse reconhecimento igualitário permite, em democracias constitucionais, o respeito a um amplo rol de identidades culturais mas não garante a sobrevivência de nenhuma delas.<sup>83</sup>

Assim, se queremos tornar efetivo o sistema de direitos pela via democrática precisamos considerar “as diferenças com uma sensibilidade sempre maior para o contexto”, de tal forma que a integridade dos sujeitos jurídicos somente pode ser assegurada pelo sistema de direitos caso haja um “tratamento rigidamente igualitário (e monitorado pelos próprios cidadãos) dos contextos de vida de cada um, os quais originam sua própria identidade individual”.<sup>84</sup>

O resultado dessa concepção procedimental e intersubjetiva do direito é que, em sociedades plurais, serão estabelecidas normas que irão assegurar tanto um igual tratamento para grupos homogêneos quanto um tratamento diferenciado para grupos diversos, viabilizando a proteção diferenciada de identidades

---

<sup>82</sup> Ibid, p. 257.

<sup>83</sup> Cf. GUTMAN, Amy, op. cit., p. x.

<sup>84</sup> HABERMAS, A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito, op. cit, p. 245-246.

coletivas menosprezadas.<sup>85</sup> Neste sentido, e conforme sua teoria individualista do direito, é possível, segundo o filósofo de Frankfurt, que os sistemas de direitos insculpidos nas constituições modernas mantenham-se atentos às diferenças culturais e às demandas oriundas das lutas por reconhecimento que ocorrem na sociedade civil e que repercutem nas esferas públicas, sem que haja uma imposição igualitária de direitos que fecha os olhos para as diferenças.

---

<sup>85</sup> CITTADINO, Gisele. “Invisibilidade”, Estado de Direito e Política de Reconhecimento, mimeo, p. 163.