

Introdução

A opção pela temática da democracia, antes de repousar sobre as conquistas seguras e irrepreensíveis de um suposto progresso moral da humanidade, implica, ao revés, na sua desmistificação como saída óbvia para a justificação do exercício de poder nas sociedades modernas. Logo, nada há de natural ou inevitável no trato da dominação política.

Sendo a democracia uma conquista relativamente recente, posterior inclusive à formação dos Estados modernos¹, e ao próprio sistema liberal de direitos subjetivos, grandes são os riscos de uma abordagem apaixonada, pouco crítica, na qual é possível escutar os ecos dos mitos da fundação de uma identidade nacional, quando há muito se dissolveu o binômio comunidade de valores e nação. Portanto, tratar da democracia significa deixar de lado a ode aos vencedores, e focar nas ameaças que pairam sobre a continuidade dessa forma central e dinâmica de organização da vida política.

A idéia de que a democracia fornece parâmetros racionais e legítimos² para a solução de problemas de integração em sociedades complexas, representa o ponto de chegada de uma análise que tem como partida a reconstrução da modernidade³ a partir da sua própria racionalidade. Nessa “genealogia” do moderno, a razão é protagonista de uma narrativa que dispensa o maniqueísmo de vilões e heróis, e assume um papel multifacetado, desempenhado no interior de uma dinâmica histórica que não possui um roteiro definido, mas é, por assim dizer, construída através da sua própria performance⁴.

¹ Cf. Losurdo, 2004.

² Como adiante desenvolvido, a racionalidade representa para Habermas também um parâmetro de legitimidade.

³ Cf. Lima Vaz: “[...] entendemos aqui por *modernidade* o universo simbólico formado por razões elaboradas e codificadas na produção intelectual do Ocidente nesses últimos quatro séculos e que se apresentam como racionalmente legitimadas” (2002:07). Mais adiante: “*Modernidade*, acepção com que aqui empregamos este termo, pretende designar especificamente o terreno da urdidura das idéias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida *vivida*. Em suma, *modernidade* compreende o domínio da vida *pensada*, o domínio das idéias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e movimento próprios [...]” (Ibidem, p. 12).

⁴ Rebatendo a idéia de que a análise da modernização através da racionalização do mundo da vida serviria para a ressurreição de algum tipo de filosofia da história, diz McCarthy: “[...] a idéia de um mundo da vida racionalizado comunicativamente não serve a Habermas como uma premissa

O projeto de modernidade que será abordado é, portanto, também um projeto da razão⁵; mais especificamente, das possibilidades e efeitos que uma razão libertada dos conteúdos e formas restritos da ontologia tradicional causou à personalidade do sujeito moderno, sua cultura e sociedade. A perspectiva crítica que se assume desde logo foge dos determinismos a serviço da ideologia⁶, e encara a modernidade ocidental como o resultado de um conjunto de escolhas no curso da história, e não como o desenrolar necessário do “progresso humano”. Assim, conquanto se possa estudar um processo de modernização a partir de um marco referencial - *a razão* -, não se deve concluir por uma modernidade necessária, mas apenas um arranjo conjuntural específico, que não exclui “outras modernidades”, desde que contadas sob um foco narrativo⁷ diverso, ou, ainda, que implique em diferentes escolhas quanto ao uso da própria racionalidade. A *crítica* pretende fugir tanto do otimismo irrepreensível daqueles que interpretam a modernidade como o destino final de uma humanidade plenamente realizada, apogeu triunfal da razão sob o obscurantismo; como também do pessimismo fatalista que vê nela o desfecho de um processo de perda de liberdade e sentido, de desolação do ego, enfim, como a derrota dos potenciais de emancipação

para uma filosofia da história ressuscitada, mas como recurso interpretativo para pesquisa social empírica. Não tem nada de inevitável a respeito dos processos de racionalização; eles são empiricamente condicionados sob todos os aspectos [...]. Mas ainda, racionalização não pode ser equalizada com progresso [...]” (1984: 404-405).

* Destacamos que todas as citações cujo texto original estiver em língua estrangeira, salvo exceções, serão traduzidas livremente para o português.

⁵ O projeto habermasiano é também em certa medida a continuidade do projeto kantiano sobre as possibilidades da razão. Só que agora o “tribunal da razão” não é instaurado para apurar as condições (transcendentais) para o conhecimento dos objetos, mas as condições para se alcançar o entendimento nas interações pragmático-linguísticas: “A racionalidade das visões de mundo não é medida em termos de suas propriedade lógicas ou semânticas, mas em termos de seus conceitos formal-pragmáticos básicos colocados à disposição dos indivíduos para interpretarem seu mundo” (HABERMAS, 1984, vol. 1:45). Ver McCarthy, 1982:278/279.

⁶ Várias são as maneiras que a ideologia pode se apropriar desse “fatalismo histórico”: desde um movimento conservador que busca a restauração de uma autoridade capaz de ser fonte unívoca de atribuição de sentido (Cf. Schmitt, 2006), passando por outros que expressam certa “demofobia” em relação à inclusão das massas pela via da materialização de direitos, atribuindo a este movimento a chave causal para as crises do Estado Social.

⁷ Sobre o conceito não unitário da modernidade: “Seguir a configuração nascente do conceito de soberania por diversos desenvolvimentos na moderna filosofia europeia deveria permitir-nos reconhecer que a Europa e a modernidade não são construções unitárias nem pacíficas, mas, ao contrário, desde o início se caracterizam pela luta, pelo conflito, pela crise. Identificamos três momentos na constituição da modernidade europeia que articulam a configuração inicial do conceito moderno de soberania: primeiro, a descoberta revolucionária do plano de imanência; segundo, a reação contra essas forças imanentes e a crise na forma de autoridade; e terceiro, a resolução parcial e temporária dessa crise na formação do Estado moderno como um *locus* de soberania que transcende e media o plano de forças imanentes” (HARDT, Michael; NEGRI, Antonio, 2005:88).

racional do gênero humano outrora bradados com entusiasmo nos ímpetus revolucionários⁸. O que se almeja evitar é justamente o que ambas as perspectivas têm em comum: o determinismo quanto ao “destino” do moderno e a falta de percepção de que a modernidade que se mostrou presente no curso da história ocidental foi *seletiva*⁹, isto é, escolhida e experimentada entre diversas variáveis disponíveis nos contextos materiais específicos.

A percepção da contingência moderna permite à abordagem crítica outros instrumentais que serão bastante úteis ao nosso trabalho: a reabertura das possibilidades de escolha e a flexibilização dos marcos de legitimação históricos. Com o primeiro, pretende-se inserir um critério normativo de reavaliação de propostas, ou seja, de tentar resgatar para as sociedades contemporâneas um projeto de modernidade sob novas premissas, notadamente, premissas democráticas¹⁰. A idéia é fazer um “*enlightened suspicion of Enlightenment*”, como disse McCarthy (1984:v); um balanço ponderado de suas perdas e ganhos. O interesse ainda é o de emancipação humana, porém, reconfigurado nos termos de uma razão compreendida comunicativamente¹¹, no intuito de superar a sensação

⁸ Célebre é a visão pessimista de Weber sobre a modernidade que termina como jaula de ferro: “*But the fate has decreed that the cloak should become an iron cage. Since asceticism undertook to remodel the world and to work out its ideals in the world, material goods have gained an increasing and finally inexorable power over the lives of men, as in no previous period of history. Today the spirit of religious asceticism has escaped from this cage – whether finally, who knows? But victorious capitalism, since it rests on mechanical foundations, needs its support no longer ...No one knows who will live in this cage in the future, or whether at the end of this tremendous development entirely new prophecies will arise, or there will be a powerful rebirth of old ideas and ideals, or, if neither, mechanized petrification, embellished with a sort of convulsive self-importance. For then it might be said of the ‘last men’ of this cultural development: ‘Specialists without spirit, sensualists without heart’; this nullity that it has attained a level of civilization never before achieved*” (WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of the Capitalism*, 1958, *apud* HABERMAS, 1984, vol. 1: 248). Não traduziremos este trecho porque a referência no original, segundo a tradução para o inglês, também foi neste mesmo idioma.

⁹ Sobre a crítica de Habermas à falta de percepção de Weber do caráter seletivo da modernidade européia, ver *The theory of communicative action: lifeworld and system* [...]. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1984, p. 328. *Ibidem*, vol. 1: 221, 239-40.

¹⁰ Essa nova compreensão da democracia como práxis de deliberação pública será desenvolvido no capítulo 2.

¹¹ Habermas sustenta uma concepção cognitivista da razão, isto é, existiria para ele uma ligação entre racionalidade e conhecimento. Todavia, “ter razão” significa aqui não a posse de conhecimento, seu *conteúdo*, mas a *forma* como ele é adquirido e utilizado (HABERMAS, 1984, vol. 1:8). Um conhecimento é racional quando é capaz de sustentar o liame entre o conteúdo semântico de sua proposição e as razões que tornam válidas sua ligação com o mundo objetivo, subjetivo ou intersubjetivo. Esse resgate das pretensões de validade apenas pode ocorrer entre participantes de uma interação lingüística, que querem chegar a um consenso sobre algo no mundo. A aferição de racionalidade (ou de conhecimento), portanto, não é uma operação isolada da consciência, mas uma reconstrução intersubjetiva, melhor, *comunicativa*, sobre o que torna aquela determinada proposição verdadeira, correta ou sincera. Cf. Habermas, 1989a: 373. *Idem*, 1990: 69. Esse tema será aprofundado na primeira seção do capítulo 2.

de esgotamento teórico e histórico que o Iluminismo deixou de herança para os séculos XX e XXI. Com o segundo, retirar o peso que a narrativa européia exerce sobre outras modernidades empíricas, mais especificamente, a modernidade brasileira. “Ser moderno” não significa “ser europeu”, de modo que não se pode transformar uma vivência histórica em contraponto de validação das demais. Dessa maneira, será possível pensar lateralmente numa crítica à modernidade nacional que não seja subsumida ao dualismo centro-periferia, distinção mesma impregnada de valoração ideológica que não se pretende reproduzir. A complexidade européia será usada na medida da sua capacidade de fornecer material de teste para um possível questionamento das nossas próprias instituições¹², evitando-se, contudo, o equívoco de fazer da comparação uma hierarquização de experiências, cujo efeito deletério principal é reificar a história e transformá-la num valor imune à crítica.

Mas a opção de se reconstruir a modernidade a partir da sua racionalidade, faz surgir uma pergunta metodológica: racional para quem? Qual a plataforma de aferição da racionalidade: dos participantes dessa modernidade vivida ou do observador que se eleva dos contextos diários? Este trabalho não colocará as duas estratégias em rota de colisão, mas, ao revés, fará uso concorrente dessa dupla perspectiva; dois focos de narrativa que dêem conta da complexidade do fenômeno moderno, mais especificamente da concepção de sociedade¹³. Esta pode ser compreendida como parte do *mundo da vida*¹⁴, se reproduzindo simbolicamente através da ação comunicativa, ou como *sistema*¹⁵, que possui suas

¹² A reflexão sobre a modernidade brasileira ficará sempre no pano de fundo. Este trabalho não fará uma análise direta dos processos históricos nacionais, embora acreditemos que as colocações epistemológicas servirão de fundamento para uma posterior crítica da modernização brasileira, a ser desenvolvida em trabalhos futuros.

¹³ Apesar do mundo da vida ter como componentes estruturais a cultura, personalidade e sociedade, é o último que mais interessa a esse trabalho, por estar ligado diretamente à questões de integração social, ao efeito ilocucionários dos atos de fala, enfim, aos desafios democráticos que serão abordados durante a dissertação.

¹⁴ De acordo com a perspectiva do participante, o mundo da vida “aparece como uma reserva de convicções *taken-for-granted* e inabaladas, da qual os participantes da comunicação fazem uso em processos de interpretação cooperativos [...]. O mundo da vida, por assim dizer, é o lugar transcendental onde o falante e o ouvinte se encontram, onde eles podem reciprocamente levantar pretensões de que suas afirmações se encaixam no mundo (objetivo, social ou subjetivo), e onde eles podem criticar e confirmar essas pretensões de validade, estabelecer seus dissensos, e chegar a consensos” (HABERMAS, 1984, vol. 2: 124-126). Mais adiante, Habermas acrescenta: “o mundo da vida aparece como o contexto do horizonte formador de processos de entendimento; ao delimitar os domínios de relevância para uma dada situação, o próprio contexto se retira da tematização dentro daquela situação” (Ibidem, p. 126).

¹⁵ Trabalhamos com o conceito de sistema social autopoietico: aquele que tem como elemento básico um tipo específico de comunicação (código) - e não seres humanos ou objetos; são capazes

próprias necessidades de manutenção e sobrevivência em relação ao seu ambiente. Essa metodologia dúplice, desenvolvida por Habermas (1984), pretende fornecer ferramentas adequadas de análise para problemas diversos: integração social e integração sistêmica, respectivamente. Sob a perspectiva do participante dos processos de modernização, seja ele o sujeito burguês ou suas instituições (família, sociedade, Estado, etc), a questão é manter viva as interações comunicativas, os simbolismos que forjam a cultura, a sociedade e personalidade; sob a perspectiva do observador, que aumenta seu horizonte de visão e percebe as instituições e os sujeitos como sistemas distintos que se relacionam através de um *modus operandi* específico, o que é relevante é dar conta dos problemas de reprodução material, corrigir suas distorções e continuar operando. A tentativa é combinar as vantagens da hermenêutica e do estruturalismo cognitivo, que interpreta os processos de aprendizagem do sujeito histórico a partir da internalidade dos mesmos, com as benesses do funcionalismo das teorias da ação que, abstraindo da narrativa presencial, passam também a visualizar problemas materiais que não fazem parte das práticas comunicativas cotidianas, e, portanto, não podem ser percebidos intuitivamente pelo sujeito histórico. Habermas explica:

[...] Essas reflexões sugerem uma mudança quanto ao método e quanto à perspectiva conceitual, especificamente, uma visão objetivante do mundo da vida como um sistema [...]. Imperativos de sobrevivência [*survival imperatives*] demandam uma integração funcional do mundo da vida que gera efeitos através das suas estruturas simbólicas, e que não podem ser percebidas diretamente a partir da perspectiva do participante. Eles clamam, ao contrário, por uma análise contra-intuitiva a partir do ponto de vista do observador que objetiva o mundo da vida. Partindo dessa perspectiva metodológica, nós podemos separar os dois aspectos sob os quais os problemas de integração da sociedade podem ser analisados. Enquanto a integração social se apresenta como parte da reprodução simbólica do mundo da vida – que depende não apenas da reprodução dos seus membros (ou solidariedades), mas igualmente das tradições culturais e dos processos de socialização – a integração funcional, por sua vez, integra a reprodução material do mundo da vida que pode ser concebida como manutenção sistêmica [*system maintenance*]. A transição de uma área de problema para outra está ligada a uma mudança de atitude metodológica e de aparato conceitual. Integração funcional apenas se torna visível quando o mundo da vida é objetivado como um *boundary-maintaining system* (1984, vol. 2:348-349, *apud* MCCARTHY, 1984:xxvii).

de criar sua ordem interna e de produzir seus próprios elementos (auto-reprodução ou autopoiesis); são seletivos, isto é, através de seus processos de reprodução eles se diferenciam do ambiente, para o qual permanece fechado operacionalmente e aberto cognitivamente (recebe informações ambientais mas só as processam de acordo com seus procedimentos de reprodução internos). Cf. Luhmann, 1986; 1993.

Conforme será elaborado no curso do capítulo primeiro, as distorções nos processos de modernização do capitalismo tardio que elegemos analisar – juridificação e domínio tecnocrático, surgidas a partir de uma estrutura de dominação estatal, igual ou similar à experiência histórica do Estado de bem-estar social – não podem ser capturados exclusivamente como problemas de ataque ao simbolismo do mundo da vida ou como dificuldade de reprodução material dos sistemas. Eles representam patologias em ambos os níveis. Portanto, a complexidade do problema pede a versatilidade na análise, e não o contrário.

Mostrados os desequilíbrios dos processos de modernização, no capítulo segundo abordaremos uma proposta de correção que perpassa por uma reinterpretção comunicativa da própria modernidade. O nosso foco abandonará inicialmente o diagnóstico, e procurará esboçar uma reação aos fenômenos antidemocráticos descritos na passagem do Estado liberal para o Estado social, bem como na crise deste último. Se o direito será descrito no primeiro capítulo como grande instrumento de submissão do mundo da vida a serviço dos sistemas; no segundo, ele assumirá a tarefa de se constituir como força motriz para a reconquista dos espaços vividos através da reconstrução comunicativamente orientada de um Estado constitucional democrático.

Entretanto, todo o itinerário que percorreremos, desde os processos deficientes de racionalização na modernidade, passando por um projeto de correção normativa pelo direito e política deliberativa, tem a função de contextualizar o tema principal deste trabalho: a crítica à atuação das cortes constitucionais tendo como pano de fundo seus possíveis déficits democráticos. E o motivo para essa ordem de apresentação é que sem compreender as raízes históricas e epistemológicas dos vícios tecnocráticos, não daremos o devido apreço à pergunta que, esperamos, ficará no ar: se é possível escolher diferente, ou seja, se não existe um destino subserviente para o gênero humano¹⁶, porque insistimos em seleções que nos levam a trilhar os antigos caminhos da heteronomia? Mais especificamente, porque procuramos sempre a figura do salvador, encarnado agora na figura do juiz, quando a redenção não precisa da boa providência divina, mas da vontade democrática de uma humanidade pagã?

¹⁶ Nem triunfo nem decadência. A contingência é que possibilita novas escolhas e aprendizados.

Neste trabalho, o diagnóstico dos vícios autoritários e a posologia normativa para sua correção, ambos confluem para a crítica às revisitadas formas de submissão da cidadania. As distorções históricas e os novos desenhos institucionais possuem a mesma função analítica: o *contraste*, seja pela frustração, seja pela esperança de podermos ser uma comunidade política diferente. A preocupação não será indagar como o juiz deve decidir, própria das teorias da decisão, mas, em decidindo, como permanecer dentro de uma compreensão qualificada de democracia.