

Facticidade e validade



Por **FELIPE MORALLES E MORAES***

Comentário sobre o livro de Jürgen Habermas

Ao nos depararmos com uma obra imensa e extremamente densa é tentador nos vingarmos dela com rapidez e superficialidade. Essa satisfação inconsciente contra *Facticidade e validade* (1992), de Jürgen Habermas, recentemente republicada em nova tradução, nos foi dada por Luis Felipe Miguel em *Democracia e representação* (2013). Pode parecer ingênuo, por um lado, pensar que exista ali uma autêntica recepção crítica do pensamento habermasiano no Brasil. A estratégia retórica acabou se tornando trivial em uma sociedade marcada pelo pluralismo louco.

Assim como o chefe do Executivo escolhe seus inimigos de ocasião, um ex-presidente L..., um governador D..., um juiz X..., também L. F. Miguel escolhe seus inimigos em sua luta agonística: os filósofos da democracia deliberativa. Isso lhe permite ignorar os textos e acusá-los de defendera quadratura da terra, por assim dizer. A ideologia hoje é tosca, como se sabe. Alguns risinhos e meias-verdades bastam para aliviar a insegurança da incompreensão generalizada e criar o orgulho de ter solucionado definitivamente a questão.

Por outro lado, há sim uma recepção importante por L. F. Miguel. Os ataques à *Facticidade e validade* não são aleatórios. Um dos principais adversários de Habermas é o representacionismo político: a concepção da política como uma atividade de reforço de unidades pré-dadas, natural ou socialmente, em vez de racionalização das opiniões e das vontades; como um espaço de manipulação das opiniões e expressão de desejos, em vez de razões; como uma forma de reificação das personalidades e de uso instrumental do poder, em vez de esclarecimento dos interesses e de um uso legítimo do poder.^[i]

Felizmente, a grande quantidade de ataques de L. F. Miguel permite que nos centremos neste crítico brasileiro para desfazer más compreensões que possam existir entre pessoas com interesse em revisitar *Facticidade e validade* e compreender a ideia de democracia deliberativa. A democracia não se resume a um regime político, a uma estrutura institucional, a um jogo de fantoches e representações, porque exige uma atitude não dogmática, voltada à troca de razões e aberta ao aprendizado. O que significa trazer o pensamento ao nível exigente da cidadania democrática? Essa é talvez a grande questão que anima a obra *Facticidade e validade*.^[ii] Mais especificamente, o que une seus vários temas é uma teoria da racionalização do poder: como os poderes social, econômico, midiático e administrativo podem se tornar racionalmente aceitáveis em uma sociedade massificada, complexa, diferenciada funcionalmente e organizada juridicamente.^[iii]

O gozo simplificador tem, ele próprio, um expediente simples. As críticas de L. F. Miguel abusam da polissemia do termo “democracia deliberativa”. Ora o identificam com uma forma concreta, as democracias formais atualmente existentes, acusando o conceito de falta de criticidade. Esse é o sentido das três primeiras objeções que serão analisadas. Ora o identificam com uma utopia abstrata, a deliberação puramente racional, acusando a ideia de falta de realismo. As três críticas subsequentes vão nesse sentido oposto. Respondendo a essas críticas pretendo preparar o terreno para uma recepção diferente da nova tradução de *Facticidade e validade*, mostrando como a ideia de democracia deliberativa é uma utopia realista que, por assim dizer, *eppur si muove*. Com efeito, cumpre mostrar como a democracia deliberativa é uma ideia imanente à prática política democrática e ao mesmo tempo transcendente das democracias formais; uma ideia tanto necessária para compreendera prática da discussão mediante razões, quanto possível para nos orientarmos às condições

de formas de vida emancipadas.

A obra pode ser dividida, muito amplamente, em reconstruções da *facticidade* e *validade* internas ao uso da linguagem para fins comunicativos, aí compreendida a linguagem jurídica (Cap. I e III); e da *facticidade* e *validade* da relação externa do direito moderno com outros sistemas sociais, enquanto linguagem especializada e sistema de estabilização de expectativas (Cap. II); da *facticidade* e *validade* imanentes ao poder político, na medida em que se realiza pelo direito (Cap. IV); da *facticidade* e *validade* imanentes à jurisprudência (Cap. V-VI). As reconstruções são retomadas e condensadas, então, em uma teoria da racionalização do poder político (Cap. VII) e uma teoria dos paradigmas liberal, social e procedimental do direito moderno (Cap. VIII).

As objeções de realismo conformista

A primeira crítica é que *Facticidade e validade* teria um impulso crítico esvaziado em relação às obras anteriores de Habermas e à tradição da teoria crítica em geral. A preocupação com a colonização do mundo da vida pelo dinheiro e pela burocracia teria sido abandonada; a ação comunicativa, transformada em uma integração social com vistas ao abrandamento da desarmonia social. A obra seria um acomodamento da teoria crítica ao constitucionalismo liberal vigorante nos países do primeiro mundo, ou uma reação exagerada às críticas de utopismo anárquico das primeiras formulações da teoria da ação comunicativa.^[iv] O que Habermas teria a oferecer, então, “é uma elaborada justificação, e não mais uma crítica, da democracia liberal existente...”^[v]

De um ponto de vista exegético, essa leitura não vai além da segunda página do prefácio, em que Habermas já esclarece que sua reconstrução do direito de modo algum abandona, mas sim aplica a teoria da ação comunicativa contextualmente.^[vi] Ainda assim, é preciso responder à acusação de uma suposta falta de criticidade e de utopia.

A coexistência entre democracia e capitalismo por meio de um poder burocrático democraticamente legitimado foi uma condição precária existente nos países europeus no pós-guerra, como se percebeu largamente desde a década de 1970. Desde então, ficou claro, ao menos para Habermas, a impossibilidade de conciliação entre capitalismo e democracia. Quanto mais o Estado impõe seus programas sociais, mais claramente se choca com a resistência dos investidores privados e mais ele sobrecarrega as formas de vida com normalizações, vigilâncias e reificações, as quais – ainda que menos drásticas do que a exploração econômica e a miséria material – tornam explícita a impossibilidade da criação de formas de vida emancipadas com instrumentos jurídico-administrativos.^[vii]

A conclusão que Habermas rejeita diante desse diagnóstico é que um Estado constitucional democrático possa recuar do Estado de bem-estar, enquanto sistema político que satisfaz funções sociais e demandas normativamente justificadas contra formas mais cruas e cruéis de dominação econômica. Não há como viver sem ele e mesmo sem uma ampliação dele. “Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha”.^[viii] Uma segunda conclusão rejeitada é que a ideia de democracia radical possa apelar à capacidade estatal de planejamento, um “Estado socialista”, como se a sociedade pudesse influenciar a si mesma por meio do poder administrativo, sem uma domesticação social do Estado. Sua resposta às ofensivas contra o Estado de bem-estar social é buscar superar esse modelo em uma etapa reflexiva mais elevada, dirigindo seu projeto simultaneamente à domesticação democrática do mercado e da burocracia.^[ix]

Facticidade e validade ingressa nesse cenário.^[x] A obra começa anunciando a tentativa de recuperar o vínculo entre direito racional e revolução, assim como a autoconsciência do potencial da ideia de uma democracia radical. A grande conquista da democracia liberal constitucional foi, segundo Habermas, a institucionalização do direito de dizer “não!” e de contestar relações sociais arbitrárias. Na sociedade moderna, não é admissível prescrever para alguém que não tenha mais direitos e liberdades subjetivos, a fim de socializar a economia, embora seja necessário defender a rearticulação dos limites entre economia e política e da própria propriedade dos meios de produção. Essa rearticulação passa pela ideia de autodeterminação política por meio do direito. A ideia de Estado Democrático de Direito é a única passagem que as ideias socialistas precisam atravessar para que se tornem novamente realistas em uma sociedade caracterizada pela

massificação, diferenciação funcional e pluralismo de formas de vida.^[xi]

Uma conexão imanente entre socialismo e constitucionalismo democrático é encontrada por meio da reconstrução do direito racional moderno. A autodeterminação política que se dá pela criação de normas jurídicas está marcada por duas tensões entre facticidade e validade – interna e externa – desenvolvidas nos Cap. Ia III do livro.

(i) A tensão interna consiste em que toda discussão mediante razões – incluindo a discussão entre cidadãos que buscam regular juridicamente seus conflitos – pressupõe um uso efetivo pelos participantes de certos princípios ideais.^[xii] Todo processo social que envolve a troca de razões possui uma “face de Janus”: as pretensões de validade dos enunciados precisam ser erguidas e aceitas aqui e agora a fim de levar a um acordo com efeitos de coordenação social; mas também como pretensões de verdade, correção e autenticidade que ultrapassam o aqui e agora. As razões só valem para um padrão de racionalidade dependente do contexto; embora instaurem processos de aprendizagem capazes de transformar esse contexto e os próprios padrões habituais de racionalidade. A aceitação vinculante em certo lugar conduz as práticas comunicativas; mas a aceitabilidade racional explode todos os lugares.^[xiii] É possível explicitar, dessarte, um princípio que dê esse “sentido da imparcialidade de juízos práticos” e determine se um entendimento foi alcançado por pessoas livres e iguais. Isso depende da atribuição de igual poder comunicativo aos participantes, quer dizer, igual oportunidade de participação nos processos de formação argumentativa das opiniões e das vontades. Eis o princípio da discussão: são válidas apenas as normas de ação com as quais todos os possíveis concernidos poderiam concordar como participantes de discussões racionais.^[xiv]

(ii) A tensão externa entre facticidade e validade consiste nas pressões simultâneas sofridas pelo direito moderno tanto do materialismo de uma ordem que reflete a distribuição desigual do poder social, econômico e midiático, quanto do idealismo da legitimação constitucional do poder pela autodeterminação política dos cidadãos.^[xv] Nas sociedades modernas, o direito positivo é “um *medium* profundamente ambíguo de integração social”, porque está ligado tanto à organização dos sistemas de mercado e da burocracia, quanto às fontes de entendimento e exercício comum da autonomia. Destelado, enquanto saber especializado utilizado para resolver problemas socialmente relevantes, e que resulta no reconhecimento recíproco de direitos e deveres entre os cidadãos, torna-se impregnado de discussões políticas, éticas e morais. Do outro lado, há sempre uma possibilidade latente de instrumentalização do direito para o emprego de poder ilegítimo. As operações econômicas e administrativas são efetuadas na forma dos direitos – que servem à estabilização funcional de expectativas de comportamento. Assim, o direito positivo tem a capacidade externa de moldar os poderes que intervêm social, econômica e midiaticamente a partir de fora do sistema jurídico, para que sejam compatíveis com as exigências de reciprocidade.^[xvi] A trama externa entre facticidade e validade no direito aponta para a ideia de uma dominação legítima, isto é, para uma dominação democrática dos poderes sociais, econômicos, midiáticos e burocráticos.

As lógicas próprias dos sistemas econômico e burocrático são constitucionais, segundo Habermas, somente se, por meio de um leque de espaços públicos e instituições deliberativas, fica permitido o questionamento e a revisão política do equilíbrio entre os poderes estruturantes da sociedade: dinheiro, Estado e solidariedade.^[xvii] Tal equilíbrio entre dinheiro, Estado e solidariedade é mais do que uma mera legitimação e menos do que uma ontologia do poder. Ele faz parte de uma teoria da racionalização do poder: das passagens entre a razão comunicativa emergente no mundo da vida e a razão funcionalista operante na economia e na burocracia. “*Racionalização* significa mais do que a mera legitimação, porém menos do que o ato de constituição do poder”.^[xviii]

Essa utopia da racionalização do poder político parte de uma análise em três níveis: (a) a capacidade dos cidadãos de agir em comum, a partir de um entendimento mútuo obtido mediante razões (poder comunicativo); (b) a capacidade dos grupos de interesses, grandes empresas e corporações de impor seus interesses diante da resistência dos demais atores (poder social, econômico e midiático); e (c) a capacidade dos detentores de cargos oficiais de normatizar e executar interesse por meios burocráticos (poder administrativo).^[xix] *Facticidade e validade* reflete, então, sobre a infraestrutura necessária para que o poder comunicativo se liberte do poder de imposição de interesses privilegiados e converta-se em poder administrativo – a fim de evitar a atual simbiose sinistra entre poder econômico e poder burocrático.^[xx] O poder político torna-se irracional na medida em que o poder social, econômico e midiático, de um lado, e o poder burocrático, de outro, se

autonomizam do poder produzido comunicativamente.^[xxi]

O que há de “socialista” nessa utopia é a ideia de que as estruturas reivindicatórias na sociedade, conferidas pela solidariedade presente nas relações de vida concretas e pelo direito de questionar relações arbitrárias, possam ser transferidas para o sistema econômico e administrativo por meio de uma formação democrática do direito positivo.^[xxii]

Enquanto L. F. Miguel elege como inimigo os defensores dos direitos subjetivos do constitucionalismo democrático, Habermas faz uma crítica do capitalismo contemporâneo. Ele recusa a estratégia da esquerda antiliberal de desviar a contradição entre democracia e capitalismo contra a democracia. A falta, nas democracias formais, de garantias e necessidades elementares à maior parte da população não pode ser atribuída a direitos constitucionais de dignidade e justiça, que são devidos a todos. A crítica ao estado geral de coisas precisa ser direcionada contra a contradição entre desigualdade econômica e igualdade política formal, não contra os direitos subjetivos constitucionais.

Condições materiais de acesso à esfera pública

A segunda crítica é que Habermas estilizará a forma de produção do poder comunicativo na sociedade, isolando a esfera pública formal do jogo de forças sociais, como “uma versão mais sofisticada dos manuais escolares de civismo”. Ele não tematizará as condições materiais de acesso à esfera pública.^[xxiii] *Facticidade e validade* estaria maculada por uma linha divisória liberal entre economia (materialmente desigual) e política (formalmente desigual). Seu modelo comunicativo não se preocuparia com a questão da inclusão, nem com questões de “economia política”.^[xxiv] Grupos subalternos ou dominados têm menor condição de identificação dos próprios interesses (tempo e espaços próprios para reflexão e construção de projetos comuns), menor capacidade de utilização de ferramentas discursivas (sistema escolar e comunicação de massas, por exemplo) e de universalização desses interesses (participação nas tomadas de decisão política e econômica e tradução de suas pautas em termos universalistas).^[xxv] Por isso, a “esfera pública” concebida por Habermas permaneceria presa às premissas liberais das democracias atualmente existentes, nas qual bastaria que os participantes discutissem sob uma igualdade formal, sem atenção à igualdade substantiva de um debate justo.^[xxvi]

Assim reconstruído, o ideal deliberativo se revestiria, conclui L. F. Miguel, em vez de um impulso à emancipação, de um manto conservador: paralisante e protelador da ação política. E exemplifica: “convites para que representantes de movimentos sociais participem de fóruns deliberativos podem implicar a legitimação de instituições injustas, levar à desmobilização e ao abandono de formas de intervenção mais eficazes e ser, muitas vezes, uma via de cooptação”.^[xxvii] Noutro exemplo: grupos beneficiados por políticas redistributivas ou ações afirmativas tem premência de demandas específicas que os beneficiam ou prejudicam de modo imediato, além de terem o ônus de combater visões hegemônicas e desnaturalizar categorias sociais, o que diminui sua capacidade “de traduzir seus interesses numa retórica universalista”. A questão da hegemonia seria um ponto cego da esfera pública. A democracia deliberativa permitiria incluir formalmente indivíduos ou grupos excluídos, mas não lhes daria oportunidade de atuação efetiva.^[xxviii]

A proposta de um princípio da discussão é determinar o sentido da imparcialidade da razão prática, de modo que a consideração dos interesses resulte simétrica e sem coerção. Para isso, é preciso distribuir igualmente o poder comunicativo na sociedade, aí compreendidos os poderes de negociação e barganha:

Na medida em que o processo de formação de compromissos ocorrer segundo procedimentos que assegurem a todos os interessados oportunidades iguais para influenciar reciprocamente uns aos outros e alcançando também, com isso, oportunidades iguais para a imposição de todos os interesses afetados, então é possível afirmar que existe a suposição fundamentada de que os acordos obtidos sejam justos.^[xxix]

No Estado Democrático de Direito, o poder de imposição estatal de interesses está entrelaçado ao poder comunicativo de um procedimento democrático de posituação, que é racional na medida em que garante iguais liberdades e igual poder comunicativo. Apenas se o direito objetivo preserva uma presunção de justiça, as partes envolvidas na interação ou conflito se obrigam a adotar o jogo dos argumentos intersubjetivamente aceitáveis entre parceiros do direito. É a justiça das

instituições que cria nos participantes essa “disposição à obediência baseada simultaneamente na coerção factual e na validade legítima”.^[xxx] A discussão racional contempla negociações de interesses, o que requer que estas discussões se submetam a condições materiais igualitárias.^[xxxi]

Do princípio da discussão, Habermas deduz alguns direitos: (i) liberdade subjetiva de ação, (ii) liberdade de associação, (iii) proteção judiciária, (iv) oportunidade de participação (*Teilnahme*) política e, notadamente, (iv) iguais condições sociais, técnicas e ecológicas para participação (*Teilhabe*) nos direitos às liberdades privada e pública referentes aos direitos anteriores.^[xxxii] Por certo, esses direitos não podem reclamar para si uma validade moral ou jusnaturalista superior à autonomia política dos cidadãos.^[xxxiii] Ainda assim, eles são “princípios pelos quais o legislador constitucional se orienta” ou, em outros termos, um “sistema de direitos”, cuja saturação como direitos fundamentais específicos vai depender da prática autônoma dos membros da comunidade jurídica.^[xxxiv] É o que Habermas desenvolve no Cap. IV como uma tensão entre facticidade e validade imanente ao poder político, quando este se realiza pelo direito positivo.^[xxxv]

A visão de que uma teoria normativa deve ser “procedimental” convida a uma série de más compreensões, esclarece Rainer Forst, porque apenas o critério de justificação dos princípios pode ser chamado procedimental, não suas pressuposições, nem seus resultados.^[xxxvi] Uma teoria crítica do direito, da democracia, da política não poderia deixar de considerar as condições materiais para o uso da razão comunicativa – sobre os pressupostos econômicos e culturais para a deliberação. O princípio que confere a cada um o poder de clamar, oferecer e desafiar justificações não deixa de ser constituído e constituidor de direitos, informações, oportunidades, valores etc., com caráter material. Inclusividade, igual participação, não coação, embora não expressem imediatamente direitos e deveres morais ou jurídicos, expressam “direitos e deveres de argumentação”, escreve Habermas.^[xxxvii] A exigência substantiva constante do princípio da discussão é a possibilidade efetiva de tomar posição frente a proferimentos e a pretensões de validade de um interlocutor. A justiça não tem outra autoridade do que aquela atribuída por meio de procedimentos políticos igualitários de dar e receber razões.

Segundo L. F. Miguel, o modelo de democracia representativa remeteria ao ideal de igualdade política a partir de uma divisão entre representantes e representados, enquanto “mecanismo crucial para a manutenção do conflito social em níveis manejáveis”, mas capaz de reduzir o diferencial de poder político e o “desvio constante entre as ações dos representantes e as vontades dos representados”.^[xxxviii] Porém, esse é o modelo liberal de democracia, que apenas substitui cidadãos individuais e seus interesses por associações e interesses organizados. É a velha democracia concorrencial e de equilíbrio de poderes, que não adentra o problema da racionalização do poder político.^[xxxix]

A teoria da democracia deliberativa ressalta que a esfera pública representativa precisa estar embebida em uma esfera pública informal, que prepara e influencia opiniões e vontades sem as restrições de uma discussão programada para a tomada de decisão política. A esfera pública dos representantes não somente precisa ser regulada pelo “ponto de vista da justiça” do princípio da discussão, mas também complementada por uma esfera pública informal.^[xli] O conceito de representação está subordinado ao de esfera pública: ele é a apenas o centro organizado ou foco da circulação comunicativa de uma esfera pública não organizável que perpassa a sociedade. Discussões conduzidas de forma representativa podem satisfazer as condições de justiça na participação política somente na medida em que os representantes permanecem abertos, sensíveis e receptivos às pressões, temas, razões que fluem da esfera pública informal, com uma base pluralista.^[xlii]

É nessa esfera pública informal, em que os fluxos comunicativos são selvagens e pouco palpáveis – notícias, reportagens, comentários, falas, cenas, imagens, shows e filmes, com conteúdo informacional, polêmico, educacional ou de entretenimento –, nela que se determina a cultura política, em torno do que Gramsci denominou hegemonia cultural (sem implicar para Habermas, porém, a busca por um macrossujeito concreto e privilegiado das lutas históricas). A distribuição justa de poderes comunicativos precisa recorrer às arenas inferiores, em que não há disputa direta sobre poder econômico ou burocrático, mas sobre definições. Nelas é que atuam movimentos sociais, feministas, ecológicos. Essas pautas se movem no domínio da comunicação cotidiana e, a partir dela, podem se auto-organizar, condensar e adentrar esferas públicas mais organizadas.^[xliii]

Limitação à comunicação existente

Uma terceira objeção, que teve muita repercussão nas novas gerações da teoria crítica, foi que o pensamento habermasiano enfocaria seu agulhão crítico nas discussões já cristalizadas social ou juridicamente, que penetram as instituições políticas e as direcionam. Essa objeção coloca em dúvida se podemos esperar um resultado correto a partir da gramática das práticas existentes. As diferentes posições sociais conferem diferentes graus de eficácia discursiva a seus ocupantes. Preconceitos e privilégios não surgem na deliberação, nem são revidados por bons argumentos, porque são demasiado furtivos, invisíveis e perniciosos.

A ideia de democracia deliberativa seria demasiado racionalista por ignorar, ou minimizar, a impermeabilidade à discussão da maior parte dos obstáculos que impedem a efetivação desse ideal. Ela pressupõe que intolerantes, xenófobos, racistas, estejam abertos à discussão e exponham seus comportamentos nocivos de modo aberto e sujeito à interpelação alheia.^[xliii] Para L. F. Miguel faltaria na obra habermasiana, portanto, uma teoria capaz de perceber as constrictões que operam já no âmbito da linguagem e da comunicação: “no mundo real, os debates sempre são desvirtuados por diferenciais de poder, de autoridade e mesmo de acesso à fala”.^[xliv]

Habermas compartilha do materialismo de Marx e Adorno de que uma crítica do capitalismo não poderia ser feita por meio de uma crítica da ideologia, sem a vincular a uma teoria da reificação. Permita-me o leitor uma lembrança. Marx já havia sacado que a crítica da ideologia era um aspecto insuficiente, secundário, histórica e socialmente dependente. Os indivíduos enxergam suas relações ideologicamente, porque seus interesses são colocados de cabeça para baixo pelos processos da vida material.^[xlv] Explicar com Feuerbach, por exemplo, que a religião é a fixação de uma autorrealização material em um mundo imaginário não basta para superá-la. As necessidades subjetivas satisfeitas pela religião estão ancoradas em relações sociais, formas de ajuste a papéis e classes. Da mesma forma, o caráter fetichista do mundo das mercadorias tem origem no caráter próprio do trabalho que produz essas mercadorias, isto é, o trabalho comodificado. Tal o sentido da crítica do fetichismo das mercadorias: elas aparecem necessariamente como valores de troca em uma sociedade regulada pelo princípio da troca.^[xlvi] Os valores irracionais contidos nas ideologias somente poderiam ser superados em uma sociedade racional. Tal o sentido da célebre décima primeira tese sobre Feuerbach.

A abordagem de Habermas faz sequência. As ideologias pré-burguesas e burguesas se misturam, enfraquecem, quando não se dissolvem, à medida que se tornam incompatíveis com a razão funcionalista exigida pelos sistemas econômico e burocrático modernos. A predominância do capitalismo e da burocracia não poderiam ser enfrentadas com críticas conscientizadoras. “Ela se mostra menos compreensível por meio da reflexão, já que não é mais apenas ideologia”.^[xlvii] As ideologias são um reflexo, mas não o conceito dos sistemas de ação orientados ao êxito, que se tornaram independentes.^[xlviii] A *Teoria da ação comunicativa* refere-se à tese do “fim da ideologia” no sentido de que os imperativos econômicos e burocráticos avançam despidos de visões de mundo totalizantes: eles “exercem discernivelmente desde fora sua influência em domínios de ação socialmente integrados”.^[xlix]

Em réplica a críticas, Habermas ressalta a origem materialista da abordagem: a crítica da ideologia apenas ataca a legitimidade das ordens contra as quais as lutas transformadoras se dirigem. Ela não implica a derrubada das instituições em que essas consciências estão baseadas.^[l] Em revisita à obra *Conhecimento e interesse*, repete quase literalmente a lição de Adorno de que as formas clássicas de ideologia perderam seu significado: “como o capitalismo funciona e que padrão distributivo ele produz é algo que se lê hoje em quase todo jornal diário”.^[li] A ideologia se tornou tosca, como já dizia Adorno.^[lii] A leitura de qualquer jornaleco permitiria perceber o que ocorre na economia moderna: um capitalismo internacional desenfreado sem qualquer contrapartida democrática. Mas devemos ler essa passagem até o fim.

Ainda repercutindo a lição adorniana, ela continua que o poder do capitalismo “se instala nos poros dos discursos e das práticas cotidianas” cuja análise carece “de um pano de fundo teórico generalizador que fundamente o ‘aspecto sistemático’ na variedade das comunicações distorcidas”.^[liii] Agora como antes, a dificuldade teórica está em fazer uma

crítica da ideologia ancorada em uma crítica dos processos objetivos de reificação: de lógicas que operam por trás dos agentes, independente das consciências individuais.

As ideologias têm a função, como contraparte semântica da reificação, de disfarçar a limitação à ação comunicativa pela ação instrumental ou estratégica.^[liv] Habermas as define ora como “comunicação distorcida”^[lv], ora como “violência estrutural”^[lvi]. As ideologias não se manifestam como bloqueios diretos, senão como convicções comuns e fórmulas estereotipadas que impedem alguém de escutar o que diz o outro, suas pretensões de validade e, logo, a formação de poder político legítimo.^[lvii] Elas se escondem nos “poros da ação comunicativa” e, “sem se tornarem manifestas, apoderam-se da forma da intersubjetividade de possíveis entendimentos”.^[lviii] Para compreender o fenômeno da cegueira ideológica, não é preciso pressupor os conceitos problemáticos de uma ciência da história ou de uma sociedade consciente de si mesma, como no modelo clássico, basta a ideia de discussão democrática das instituições estruturantes da sociedade, a qual é distorcida pela vedação a questionamentos, temas e discussões sobre essas instituições.

Desde *Técnica e ciência como “ideologia”* e *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, a principal ideologia é, segundo Habermas, o “privatismo cívico: uma mistura de elementos burgueses (como ideologia do desempenho, individualismo possessivo, tecnocracia) e pré-burgueses (como estatismo ético, ética da pequena família, fatalismo religioso) que despolitizam a esfera pública em prol da realização pessoal e da autodeterminação no seio da família, consumo e profissão.”^[lix] A *Teoria da ação comunicativa* volta a associar a colonização do mundo da vida a essa disposição dos indivíduos de trocar sua participação nas decisões econômicas e políticas mais amplas da sociedade por algum benefício enquanto consumidores ou clientes. A autorrealização e a autonomia são interpretadas restritivamente, como promessas de melhoria de alguma condição de vida dentro dos sistemas capitalista e burocrático, em detrimento da possibilidade de uma democracia radical.^[lxi] É um exemplo importante dessa forma de ideologia a luta dos setores conservadores pela amoralização dos conflitos políticos, sob o signo de uma visão tecnocrática da política e da sociedade.

As questões políticas são transformadas em questões técnicas para melhor funcionamento do sistema capitalista.^[lxii] A retroalimentação entre reificação sistêmica e ideologia do privatismo cívico reaparece em *Facticidade e validade*: “[a] síndrome do privatismo cívico e o exercício do papel de cidadão a partir dos interesses de clientes se tornam tanto mais prováveis quanto mais a economia e o Estado... desenvolvem um sentido sistêmico próprio, empurrando os cidadãos para o papel periférico de meros membros da organização”.^[lxiii]

Uma a uma caíram, assim, as objeções de realismo acrítico em *Facticidade e validade* – embora muitos conceitos, como de razão comunicativa, esfera pública, ideologia etc. provavelmente demandassem reconstruções mais articuladas, para as quais não há aqui espaço. As críticas seguintes praticamente contradizem as anteriores.

As objeções de utopismo irrealista

Assim recomeçam as críticas de L. F. Miguel: Habermas teria um ideal normativo não arbitrário, mas que não apresentaria “nenhum ponto entre o ideal e a realidade”.^[lxiii] A efetivação de um debate envolvendo todos os interessados, em sociedade extensas, populosas e complexas seria impossível. A teoria política de Habermas veria “com suspeita todas as formas de mediação”.^[lxiv]

A primazia do princípio da discussão é possível nas sociedades modernas porque a política organiza-se pela forma do direito. De fato, as interações comunicativas abrem o risco constante de dissenso, considerando o poder de cada um dizer “não!”, o que poderia tornar a integração social mediante razões absolutamente improvável. Esse risco é compensado, em um primeiro momento, pela inserção da comunicação em diferentes contextos do mundo da vida. “A inquietação continuada decorrente da experiência e contradição, da contingência e crítica, choca-se no decorrer da práxis cotidiana com uma rocha ampla e inabalável de padrões consensuais profundos de interpretação, lealdades e habilidades”.^[lxv] No entanto, nas sociedades modernas, não só o pluralismo das formas de vida dissolve gradualmente essa retaguarda de um consenso de fundo, como também o sistema econômico libera a ação instrumental e estratégica largamente de padrões

consensuais, sobrecarregando esse suporte consensual do mundo da vida.^[lxvi]

Essas circunstâncias empurram as discussões sobre o que os cidadãos devem uns aos outros a níveis cada vez mais abstratos. A argumentação moral a partir de princípios universais precisa justificar seus deveres em um nível muito elevado de abstração – sem determinação sobre condutas particulares devidas, resultados devidos, responsabilidade pelo descumprimento etc. Por exemplo: o dever moral de impedir que qualquer pessoa morra de fome precisa ser organizado como uma forma de produção, transporte e distribuição de alimentos, o que supera em muito iniciativas morais caritativas. Daí a necessidade de compensar esse risco crescente de dissensos, sejam no nível pragmático, ético ou moral, com um sistema de regras jurídicas, que determina quais normas e quais procedimentos valem para confrontos de posições. A institucionalização jurídica consiste precisamente nisso: expectativas normativas que permitem os membros de um coletivo saber quais comportamentos podem exigir uns dos outros, quando e sob quais circunstâncias devem se comportar de uma determinada forma. As normas de justiça surgem diante de uma polarização já consumada entre a ação comunicativa e a ação estratégica. As exigências de justiça deriváveis do princípio da discussão assumem, assim, uma primazia organizacional dentro de uma sociedade que controla as relações interpessoais por meio da legislação, decisões judiciais e dogmática jurídica. Isso é o que sustenta as exigências de cooperação em sociedades complexas e de grande escala.^[lxvii]

Segundo a reconstrução de *Facticidade e validade*, o direito racional moderno pode ser entendido simultaneamente como um sistema (um complexo de regulação) e como um saber (relacionado a interpretações normativas articuladas cientificamente e entrelaçadas com uma moral de princípios).^[lxviii] Ele pode funcionar como uma “charneira” ou “transformador” entre mundo da vida e sistema: uma linguagem especializada aberta na mesma medida à esfera pública e aos códigos funcionais, a qual possibilita a circulação do poder comunicativo pela sociedade como um todo, para além de esferas restritas da vida.^[lxix] O direito positivo pode ser considerado, assim, tanto constitutivo dos códigos rígidos que movimentam processos sociais reificantes, quanto o “medium pelo qual o poder comunicativo se converte em poder administrativo”.^[lxx] A institucionalização das condições de comunicação torna possível um emprego efetivo de iguais liberdades comunicativas, impelindo os cidadãos a um ajuste recíproco de interesses e a um uso não unilateral da razão prática, por seu entrelaçamento com razões éticas e morais.^[lxxi]

Interesses de grupo

L. F. Miguel prossegue nas suas acusações dizendo que a teoria da democracia deliberativa tem dificuldade em reconhecer a legitimidade de interesses e grupos de interesses na arena política.^[lxxii] A ação comunicativa teria como modelo a comunicação face a face, gerada pelo convívio entre indivíduos, não como pessoas egoístas, nem como representantes ou porta-vozes de grupos de interesse.^[lxxiii] Seu modelo de sociedade seria de indivíduos, impedindo processos de formação e afirmação de interesses e identidades coletivos.^[lxxiv] A teoria habermasiana seria insuficientemente realista por descartar a ideia de representação, central para a tomada de decisões e para o debate público.^[lxxv]

Essa acusação repete aquela feita pelo próprio Habermas ao conceito de poder de Hannah Arendt – que teria feito uma distinção muito rígida entre ações políticas e ações estratégicas. A teoria da democracia deliberativa não ignora que “a luta (estratégica) pelo poder político foi mesmo institucionalizada no Estado moderno, tornando-se, portanto, um elemento normal do sistema político”.^[lxxvi] A crítica é repetida em *Facticidade e validade*, a fim de diferenciar mais detidamente poder comunicativo do poder social e administrativo: “[o] conceito de poder comunicativo nos obriga a fazer uma diferenciação no conceito de poder político. A política como um todo não pode coincidir com a práxis daqueles que falam uns com os outros e agem de maneira politicamente autônoma”.^[lxxvii]

Desde Kant, a crítica da razão não se volta contra um uso diferenciado da razão, mas sim contra sua falta de limites e unilateralizações. Desde a retomada por Horkheimer e Adorno, a unilateralização da razão é associada a um diagnóstico sobre a sociedade capitalista que submete todos seus domínios à razão instrumental. Para Habermas, da mesma forma, as

ações orientadas ao êxito unilateralizam cada vez mais esferas da vida que deveriam ser mediadas pela ação orientada ao entendimento. A reconstrução do direito racional não visa eliminar as ações instrumentais e estratégicas de indivíduos ou grupos, mas sim as submeter ao princípio da discussão – o qual estimula os agentes estratégicos “a abandonar a perspectiva egocêntrica de sua orientação ao êxito para estabelecer critérios públicos de racionalidade voltada ao entendimento”. E esclarece: “Disto não se segue naturalmente que as interações estratégicas não poderiam ter lugar no mundo da vida. Mas tais interações têm um valor posicional diferente daquele em Hobbes ou na teoria dos jogos... porque o agente estratégico trata os dados institucionais tanto quanto os outros participantes da interação apenas como fatos sociais. Na atitude objetiva de um observador, ele não pode se entender com eles na qualidade de segunda pessoa”.^[lxxxviii]

As sociedades modernas liberam uma grande quantidade de domínios da vida para dissensos e para o uso de ações estratégicas.^[lxxxix] Por isso, a ideia de democracia deliberativa não pode ser tomada como “o modelo de todas as instituições sociais (nem mesmo de todas as instituições estatais)”.^[lxxxx] Ela se volta antes contra a ideia da democracia que trata as preferências, escolhas, valores de indivíduos e grupos como dados naturais, ou como atitudes de adaptação cega, em vez de como resultados de processos de formação racional da opinião e da vontade.^[lxxxxi] Os filtros da esfera pública e da discussão igualitária mediada pelo direito não visam dissolver razão comunicativa e razão estratégica, mas pressionar os participantes a oferecerem justificações aceitáveis na defesa de seus interesses.^[lxxxii]

Enquanto a representação política é sempre “minha” ou “sua” e precisa ser atribuída a um sujeito identificável, a discussão política excede as fronteiras da autoconservação de uma identidade individual ou coletiva.^[lxxxiii] Por isso, o portador da emancipação social é, para Habermas, uma categoria aberta: o cidadão. Há várias lutas e focos de conflito na sociedade moderna. Esse portador jamais poderia ser hipostasiado em uma classe, gênero, raça, cultura. A ideia de emancipação social não pode pretender prescrever uma forma concreta de vida emancipada aos demais – uma forma de trabalho, sexualidade, cultura etc. –, apenas as condições racionais para formas de vida emancipadas. Nesse sentido, a ideia de soberania popular transforma-se radicalmente: “[a] soberania popular não se concentra mais em um coletivo, nem na presença fisicamente apreensível de cidadãos reunidos, nem na de representantes associados, mas se realiza na circulação de deliberações e decisões racionalmente estruturadas”.^[lxxxiv]

Em verdade, avançando na leitura, percebe-se que L. F. Miguel somente fingia criticar o modelo deliberativo, assim como os autoritários fingem buscar a verdade. Os interesses, confessa ele, “não são dados fixos, não são naturais, nem são reflexos automáticos de determinadas condições materiais”. A existência de identidades e agentes coletivos depende “do entendimento compartilhado sobre sua situação no mundo, num processo dialógico”.^[lxxxv] Com efeito, o cerne da ideia de democracia deliberativa são esses processos de formação argumentativa das identidades. *Democracia e representação* faz uma simulação infantilizante, ao tirar do chapéu, como em um passe de mágica, o vocabulário deliberativo e as condições necessárias de um entendimento racional.^[lxxxvi]

Sobrevalorização do consenso

Todas as críticas anteriores teriam origem, segundo L. F. Miguel, em uma razão universal inexistente, uma ilusão unitária que não reconheceria a multiplicidade dos grupos na sociedade, por “uma busca desarmada pelo consenso”.^[lxxxvii] Para o crítico brasileiro, essa perspectiva normativa seria pouco confiável “para a compreensão dos embates políticos, que possuem um acentuado caráter agonístico onde o êxito vale mais do que a harmonia”.^[lxxxviii] Mesmo que fosse possível um diálogo desinteressado entre todos, não é plausível supor que um consenso seria obtido, haja vista o conflito moderno de valores divergentes, irreduzíveis e insuperáveis.^[lxxxix] Nos discursos reais, argumentos racionais são indissociáveis da retórica e narrativa.^[xc] A longa empreitada habermasiana estaria alimentada por essa ilusão racionalista.^[xci] O ideal deliberativo teria, afinal, “um forte componente antipolítico, com a nostalgia de uma comunidade harmônica...”, em um sonho de “democracia unitária em que as diferenças sociais sejam abolidas”.^[xcii]

Que o dissenso constitui a sociedade moderna não só é uma premissa da teoria da democracia deliberativa, como também um critério normativo, já deve ter ficado claro até essa altura. As reivindicações, discussões mediante razões, em suma, as ações comunicativas só podem iniciar a partir do reconhecimento do poder dos indivíduos e grupos para expressarem seus dissensos. E há várias maneiras de expressá-lo. No palco da esfera pública política, esclarece Habermas, os atores sociais não somente problematizam temas, como também dramatizam suas contribuições e as encenam de maneira tão eficaz que as mídias de massa possam assumir suas questões. Suas armas são a reputação, prestígio, credibilidade e outras formas simbólicas de influência, assim como a dramaticidade e a persistência das suas falas, ações e protestos.^[xciii]

A confusão generalizada e seu par inseparável, a estereotipia no pensamento, conduzem as leituras agonísticas de L. F. Miguel:

(i) A primeira é a confusão entre consenso e orientação ao entendimento. Este vale para todos os usos da língua com propósitos comunicativos, não importa se um consentimento moral (*Einverständnis*), um acordo ou compromisso entre interesses (*Vereinbarung* ou *Kompromiß*), ou um consenso sobre uma autocompreensão, identidade ou conciliação de valores éticos e políticos (*Konsens*).^[xciv] Por certo, o Estado de Direito pressupõe uma dimensão de reconhecimento mútuo entre agentes que regulam suas relações na forma de direitos e deveres. “Esse reconhecimento recíproco é constitutivo para uma ordem jurídica, da qual derivam direitos subjetivos reclamáveis judicialmente”.^[xcv] Entretanto, o Estado de Direito não está baseado em consensos, senão em procedimentos e regras sobre os quais os agentes se entendem.^[xcvi] Mesmo sujeitos ou grupos egoístas, como os idealizados por L. F. Miguel, que pensam somente na execução de seus próprios interesses e que almejam sua imposição aos demais, são obrigados a buscar compromissos com outros agentes para fazer valer esses interesses e aceitar regras jurídicas que os limitem. Atores políticos estratégicos já supõem um uso da linguagem orientado ao entendimento, embora em uma forma ainda unilateral, que não adentra razões éticas e morais para a regulação de suas negociações, acordos e compromissos.

(iii) A segunda é a confusão entre prioridade substancial e performativa do princípio da discussão. Para este, importa organizar estruturas que estimulem a “atitude performativa de um falante que quer se entender com uma segunda pessoa sobre algo no mundo”.^[xcvii] Processos institucionalizados de deliberação e decisão são arranjos que atuam sobre os participantes para que eles examinem temas, contribuições e informações, de modo que, idealmente, apenas boas razões passem pelo filtro das discussões. Isso torna as virtudes dos cidadãos, em grande medida, dispensáveis. “Na medida em que a razão prática é integrada às próprias formas de comunicação e procedimentos institucionalizados, ela não precisa se materializar nem exclusiva nem predominantemente na cabeça dos atores individuais e coletivos”.^[xcviii] A racionalidade é definida performativamente. Seu uso pressupõe a atitude de se deixar entrar em certas pressuposições, como falibilismo, igualdade comunicativa etc., sem predeterminar o conteúdo das intervenções. É dizer: a racionalidade está na disposição daquele que interage socialmente de problematizar suas afirmações ou ações, de justificar ao outro suas condutas e enunciados, de corrigir erros e aprender através de razões convincentes.^[xcix]

(iii) A terceira confusão é entre universalidade e universalização. A relação entre as dimensões pragmática, ética e moral é de uma gradual radicalização dos problemas: o problema pragmático de satisfação e ponderação de interesses dados (por exemplo, na escolha de uma profissão), pode se agravar ao ponto de gerar um problema ético ou clínico acerca de quem se é ou gostaria de ser (se um administrador de empresas ou teólogo) e, mais ainda, um problema moral quando as ações conflitam com interesses e decisões existenciais de outros (se certa profissão é compatível com o ponto de vista universalista). Quanto mais radical se coloca a questão mais ela se agudiza no problema de qual vida se gostaria de conduzir e do que devemos aos outros.^[c] Assim, a relação entre autonomia e heteronomia, entre universalismo e contextualismo é mediada: sujeitos que participam de discussões são aqueles que se despem de idiosincrasias à medida que o pluralismo se torna mais e mais acentuado e os temas em debate se tornam mais e mais abrangentes.^[ci] Por um caminho de sucessivas abstrações dentro das organizações da sociedade civil e do sistema político-democrático, procedimentos informais e formais de deliberação vão descascando um núcleo de razões capazes de generalização.^[cii] As visões de mundo, concepções de vida boa e interesses particulares vão sendo moldados para que possam ser aceitos por esferas públicas cada vez mais universais, mesmo que não sejam, em si mesmos, universais, o que mantém discursos

instrumentais, valorativos e princípio lógicos intrinsecamente conectados: “...as discussões políticas são de natureza mista. Mas quanto mais se ocupam com os princípios constitucionais e com as concepções de justiça que lhes estão subjacentes, tanto mais se assemelham a discursos morais” ^[ciii]

Depois de enfrentada a confusão e a estereotipia, a chamada “teoria ampliada da representação” não passa de um pastiche mal-acabado. Ela invoca os mesmos processos de formação deliberativa dos interesses e das vontades coletivas, quer dizer, as condições necessárias para o debate público. ^[civ] Ela invoca o mesmo ideal de não dominação. ^[cvi] A diferença é que não oferece uma orientação racional para a superação da dominação arbitrária sobre o debate público, nem uma utopia da racionalização do poder político.

Ao tomar revolução por mera rotação, por assim dizer, L. F. Miguel não percebe, ou finge não perceber, a enorme mudança ocorrida na constelação do pensamento político provocada por *Facticidade e validade*. Apesar de afirmar que Habermas descuida da economia política, a fim de explicar a perda de legitimidade do atual modelo representativo, invoca o mesmo diagnóstico da crise fiscal e de legitimação elaborado nos *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, bem como a contradição lá explicitada entre as tarefas de valorização do capital e obtenção de lealdade das massas. ^[cvi] Apesar de acusar Habermas de formalismo, também a representação precisaria ser entendida de modo “formalista” – a saber, enfatizando os procedimentos de autorização pelos cidadãos para ação política (*advocacy*) e de prestação de contas pelo mandatário (*accountability*), em uma interlocução constante entre representantes e representados. ^[cvii] Ainda mais notável é que, apesar de defender a “democracia representativa”, o crítico brasileiro prefira ressaltar que para a *advocacy* e a *accountability*, “a decisão está condicionada – ou, ao menos, balizada – pela agenda pública estabelecida”. E conclui: “a relação entre representantes e representados depende, em grande medida, dos assuntos tematizados e colocados para decisão”. ^[cviii] Seria uma percepção equivocada separar estritamente esfera representativa e decisória da esfera pública, porque a política moderna está fundada nesta última, “como o próprio Habermas, aliás, observa”! ^[cix] Aliás, isso é exatamente a primazia heurística do princípio da discussão sobre o princípio da representatividade política.

As questões procedimentais sobre o modo de eleição, o estatuto dos representantes (imunidade, mandato livre ou imperativo, formação de grupos parlamentares) e o modo de tomada de decisões (antecedida de consulta, por maioria, em um ou mais turnos), precisam ser reguladas à luz do princípio da discussão a fim de garantir iguais poderes comunicativos entre as partes envolvidas. ^[cx] A discussão sobre mandatos imperativos ou livres só se coloca se a política não for mais reduzida à mera negociação e implantação de interesses existentes, representados por mandatários escolhidos. A diferenciação entre tipos de representação pressupõe que os interesses não sejam engolidos como algo reificado, mas que se orientem à troca de argumentos e à modificação por meio de discussões. “Apenas com uma lógica inerente à formação política da opinião e da vontade entra em jogo um momento de razão que altera o sentido da representação” ^[cxi]

Em suma, é preciso que essas falsas contraposições e truques agonísticos não espantem leitores incautos. A nova tradução brasileira de *Facticidade e validade* (2020) é muito bem-vinda para os que querem manter seu espírito crítico.

***Felipe Moralles e Moraes** é doutorando em filosofia política na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Referência

Jürgen Habermas. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo, Unesp, 2020, 732 págs.

Notas

[i] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade* p. 430 ss. [doravante FV]. Esse é um ponto que está presente desde as primeiras obras, em que Habermas critica a “refeudalização” da esfera pública por estratégias que conferem uma aura de prestígio a figuras públicas, tal como os aristocratas e monarcas empregavam as cortes como marca de *status*, a fim de presentificar um grupo ou o povo, e para transformar a política em um mero espetáculo de aclamações plebiscitárias, o que

ele denomina “esfera pública representativa”, cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014, p. 355, 419, 428-9 e 479-81.

[ii] SILVA, Felipe Gonçalves; MELO, Rúrion. Apresentação à edição brasileira. In: FV, p. 22.

[iii] FV, p. 124.

[iv] MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Unesp, 2013, p. 67-8 e 82 [doravante DR]

[v] DR, p. 95.

[vi] FV, prefácio, p. 26.

[vii] HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015, p. 219-24 [doravante NO].

[viii] NO, p. 225.

[ix] NO, p. 231-2.

[x] FV, p. 515-7.

[xi] FV, prefácio, p. 28-9; cf. HABERMAS, Jürgen. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. *Novos estudos CEBRAP*, n. 30, jul. 1991, p. 60.

[xii] FV, p. 49.

[xiii] FV, p. 54 e 72.

[xiv] FV, p. 155. Diferentemente da solução usual, prefiro traduzir o original “*Diskurs*” como “discussão”, em vez de “discurso”. Isso porque, se a prática de argumentação fosse entendida como é normalmente, a saber, como uma mera possibilidade virtual que acompanha os enunciados, um mero querer estar com a razão, essa prática não se distinguiria da imposição ao outro. A argumentação é concebida por Habermas, diferentemente, como uma disposição comportamental e linguística para aprender e comprovar o conteúdo semântico dos enunciados. Ela só faz sentido enquanto parte de um processo cooperativo de aprendizagem. Isso liga os usos da razão ao reconhecimento dos questionamentos e das razões do outro. Pode-se distinguir, portanto, a “discussão” – no sentido habermasiano de argumentação direcionada ao interlocutor, a partir de premissas que ele poderia racionalmente aceitar – dos “discursos” – entendidos como meros raciocínios válidos, que não se direcionam ao outro, ou meras declarações, que apenas expressam a própria visão de mundo, ou meras conjecturas sobre o outro (cf. HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, I, p. 62-5, doravante TkH I).

[xv] FV, p. 75-7.

[xvi] FV, p. 124.

[xvii] FV, p. 203; cf. HABERMAS, Que significa socialismo hoje?, p. 58 e NO, p. 233.

[xviii] FV, p. 383.

[xix] FV 198-9, 201-3, 231, 437, 461 e 489; cf. HABERMAS, Jürgen. Political communication in media society: does democracy still enjoy an epistemic dimension? The impact of normative theory on empirical research. *Communication Theory*, n. 16, 2006, p. 417-9.

[xx] FV 203, 231 e 437; mais especificamente, sobre as tendências fascistas do neoconservadorismo, cf. TkH I, *Vorwort zur ersten Auflage*, p. 10 e NO, p. 63-98.

[xxi] FV, p. 489.

[xxii] HABERMAS, Que significa socialismo hoje?, p. 58.

[[xxiii](#)] DR, p. 68-9.

[[xxiv](#)] DR, p. 72, 84 e 94.

[[xxv](#)] DR, p. 86-7.

[[xxvi](#)] DR, p. 69, 82 e 126.

[[xxvii](#)] DR, p. 81.

[[xxviii](#)] DR, p. 91-2.

[[xxix](#)] FV, p. 221[traduzo aqui *fair* como justo, em vez de “equitativo”].

[[xxx](#)] FV, p. 62-3

[[xxxi](#)] FV, p. 156 e 221.

[[xxxii](#)] FV, p. 172-3; *cf. Ibid.*, p. 185.

[[xxxiii](#)] FV, p. 178; *cf. Ibid.*, p. 201.

[[xxxiv](#)] FV, p. 176-7.

[[xxxv](#)] FV, p. 184 e 188.

[[xxxvi](#)] FORST, Rainer. The justification of justice: Rawls’s political liberalism and Habermas’s discourse theory in dialogue. In: _____. *The right to justification: elements of a constructivist theory of justice*. New York: Columbia University Press, 2012, p. 119.

[[xxxvii](#)] HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2018, p. 101 [doravante IO].

[[xxxviii](#)] DR, p. 97.

[[xxxix](#)] *Cf.* FV, p. 423-4.

[[xl](#)] FV, p. 221 e 226-7

[[xli](#)] FV, p. 239.

[[xlii](#)] NO, p. 235.

[[xliii](#)] DR, p. 88-90.

[[xliv](#)] DR, p. 73.

[[xlv](#)] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 94.

[[xlvi](#)] MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2011, p. 204-6.

[[xlvii](#)] HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Unesp, 2014, p. 116-7 [doravante TCI].

[[xlviii](#)] TCI, p. 119.

[[xlix](#)] HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns: zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2.

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, VIII, 2, p. 519 [doravante TkH II]

[i] HABERMAS, Jürgen. A reply to my critics. In: THOMPSON, John B.; HELD, David (ed.). *Habermas: critical debates*. Macmillan Press: London, 1982, p. 230.

[ii] HABERMAS, Observações sobre Conhecimento e interesse, In: HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014, p. 503.

[iii] ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (Org.). *Temas básicos da sociologia*. 2 ed. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 203.

[iiii] HABERMAS, Observações sobre Conhecimento e interesse, p. 503.

[iv] NO, p. 356.

[v] TCI, p. 119 e HABERMAS, Jürgen. *Legitimations probleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, p. 156 [doravante LpS].

[vi] HABERMAS, Jürgen. *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 246 [doravante PpP] e TkH II, VI, 2, p. 278.

[vii] PpP, p. 246-8.

[viii] TkH II, VI, 2, p. 278.

[ix] TCI, p. 107 e LpS, p. 106-7.

[x] TkH II, VIII, 2, p. 514 e 523.

[xi] TCI, p. 109.

[xii] FV, p. 123; cf. *Ibid.*, p. 669.

[xiii] DR, p. 73.

[xiv] DR, p. 75-6.

[v] FV, p. 55-6.

[xvi] FV, p. 73, 144 e 162.

[xvii] FV, p. 164-6 e 233.

[xviii] FV, p. 124.

[xix] FV, p. 95, 126, 232 e 452.

[xx] FV, p. 203.

[xxi] FV, p. 224-5.

[xxii] DR, p. 72 e 74.

[xxiii] DR, p. 74 e 92.

[xxiv] DR, p. 84-5.

[xxv] DR, p. 75.

[xxvi] PpP, p. 240; cf. FV, p. 202-3.

[xxvii] FV, p. 202.

[xxviii] FV, p. 60-1, n. 18.

[lxxxix] FV, p. 61.

[lxxx] FV, p. 390.

[lxxxix] FV, p. 430.

[lxxxii] FV, p. 436-7.

[lxxxiii] FV, p. 43.

[lxxxiv] FV, p. 187.

[lxxxv] DR, p. 125.

[lxxxvi] Cf. FV, p. 442 e 445.

[lxxxvii] DR, p. 74 e 93.

[lxxxviii] DR, p. 77.

[lxxxix] DR, p. 79.

[xc] DR, p. 91.

[xci] DR, p. 80.

[xcii] DR, p. 84 e 134

[xciii] FV, p. 484.

[xciv] WERLE, Denilson Luis. Tolerância e justificação pública. In: _____. *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera pública, 2008, p. 164.

[xcv] FV, p. 135.

[xcvi] FV, p. 164-5.

[xcvii] FV, p. 52.

[xcviii] FV, p. 437.

[xcix] TkH I, 1, p. 38-9.

[c] HABERMAS, Jürgen. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 103-5.

[ci] IO, p. 97.

[cii] IO, p. 121.

[ciii] IO, p. 165; cf. FV, p. 449.

[civ] Cf. DR, p. 121 e 134.

[cv] Cf. DR, p. 96 e 307.

[cvi] DR, p. 105.

[cvii] DR, p. 117-8.

[cviii] DR, p. 119.

[\[cix\]](#) DR, p. 120.

[\[cx\]](#) FV, p. 226.

[\[cxi\]](#) FV, p. 238.

A Terra é Redonda