.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ILCA SANTOS DE MENEZES

A ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO DE CIDADANIA, FRENTE AOS DESAFIOS DO MULTICULTURALISMO E DA GLOBALIZAÇÃO, NA FILOSOFIA DE JURGEN HABERMAS

Salvador, 2018

.

ILCA SANTOS DE MENEZES

A ATUALIZAÇÃO DO CONCEITO DE CIDADANIA, FRENTE AOS DESAFIOS DO MULTICULTURALISMO E DA GLOBALIZAÇÃO, NA FILOSOFIA DE JURGEN HABERMAS

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

Prof. orientador: dr. José Crisóstomo de Souza

Salvador, 2018

.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 05
1 ESFERA PÚBLICA, RACIONALIDADE COMUNICATIVA, E A ÉTICA DO DISCURSO 12
1.1 O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA, PONTO DE PARTIDA DA CONCEPÇÃO DE CIDADANIA EM HABERMAS 12
1.2 RACIONALIDADE COMUNICATIVA, UM POTENCIAL INERENTE À ESFERA PÚBLICA 21
1.3 RAZÃO DESTRANSCENDENTALIZADA – DA RAZÃO CENTRADA NO SUJEITO À RAZÃO COMUNICATIVA 27
1.4 A ÉTICA NA ESFERA DISCURSIVA 33
2 O CONCEITO DE CIDADANIA NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS CONTEMPORÂNEAS 47
2.1 SOBERANIA POPULAR COMO PROCEDIMENTO..... 47
2.2 A CONCEPÇÃO DE POLÍTICA DEMOCRÁTICA DELIBERATIVA (CIDADANIA ATIVA) 52
2.2.1 Três modelos normativos de democracia 53
2.2.2 A concepção de política democrática deliberativa a partir dos conceitos "cidadão do Estado" e "direito" 61
2.3 PROMESSAS E LIMITES DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA 67
2.4 O CONCEITO DE CIDADANIA E SUA RELAÇÃO COM A IDENTIDADE NACIONAL 73
2.4.1 Europa unificada e cidadania democrática 78
2.4.2 Migração e o *status* de cidadão..... 80
3 MULTICULTURALISMO, GLOBALIZAÇÃO E CIDADANIA DEMOCRÁTICA ... 89
3.1 UMA INTRODUÇÃO À POLÍTICA DO MULTICULTURALISMO 89
3.2 A QUESTÃO DO MULTICULTURALISMO NA FILOSOFIA DE HABERMAS ... 93
3.3 O ESTADO NAÇÃO CLÁSSICO, OS DESAFIOS DA GLOBALIZAÇÃO, E A FORMAÇÃO DE UMA CULTURA POLÍTICA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA. 95
3.4 O CONCEITO DE PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL 107
3.5 O CONCEITO DE SOLIDARIEDADE NA SOCIEDADE MULTICULTURAL 110
3.6 A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL DA SOCIEDADE MUNDIAL 112

.

3.6.1 A legitimidade do Estado democrático mediante a globalização 117
3.6.2 Uma política democrática para além dos Estados nacionais com base na União Européia 119
4 O DIREITO INTERNACIONAL E O FUTURO DA CIDADANIA DEMOCRÁTICA 132
4.1 DO DIREITO INTERNACIONAL CLÁSSICO AO DIREITO DE CIDADÃOS DO MUNDO 132
4.2 UMA CRÍTICA AO PROJETO HABERMASIANO DE DIREITO COSMOPOLITA 137
4.3 O FUTURO DA IDEIA KANTIANA DE UM ESTADO COSMOPOLITA 140
4.3.1 Uma alternativa conceitual à República mundial kantiana 150
4.4 A IDEIA DE UMA ORDEM DE CIDADANIA MUNDIAL 153
4.4.1 Os dois modos de participação política dos cidadãos 158
5 UMA DISCUSSÃO CRÍTICA GERAL SOBRE O CONCEITO DE CIDADANIA DEMOCRÁTICA EM JURGEN HABERMAS 165
5.1 AS CATEGORIAS INICIAIS QUE EMBASAM O CONCEITO DE CIDADANIA NA FILOSOFIA DE JURGEN HABERMAS 167
5.1.1 O conceito de esfera pública 167
5.1.2 A racionalidade comunicativa 169
5.1.3 A ética do discurso 170
5.1.4 Democracia deliberativa 173
5.2 CIDADANIA E IDENTIDADE NACIONAL 181
5.3 UM CONCEITO DE CIDADANIA EM CONSONÂNCIA COM O CONTEXTO SOCIAL MUNDIAL CONTEMPORÂNEO 183
5.3.1 Multiculturalismo e globalização 183
5.3.2 Patriotismo constitucional e solidariedade 185
5.3.3 Uma democracia deliberativa para além dos Estados nacionais 189
5.3.4 Do direito internacional ao direito cosmopolita 190
5.3.5 A ideia de cidadania mundial 192
CONCLUSÃO 198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 208

.

INTRODUÇÃO

O conceito de cidadania clássico está relacionado à homogeneidade cultural de um povo pertencente ao Estado nacional. Cada vez mais nos afastamos desse modelo de Estado com população homogênea. Na contemporaneidade, o sujeito exerce sua cidadania enquanto interagindo em contextos multiculturais, presencialmente ou via meios de comunicação. A violação dos direitos humanos em um lugar do mundo é sentida em outras partes. Para Habermas, sob as condições das sociedades complexas, a democracia deve ser pensada a partir de sua teoria da comunicação. Para ele, a solução caminha no sentido de se buscar uma nova elaboração de autodeterminação política. Um novo conceito de cidadania pode ser pensado para além do universo restrito dos Estados nacionais.

Além do processo de globalização, as sociedades se veem diante do desafio de incorporar grupos minoritários que demandam do reconhecimento de sua identidade e cultura. Em geral são minorias nacionais ou imigrantes. O status de cidadão desses indivíduos depende da elaboração de uma política democrática inclusiva. Na filosofia de Habermas, o tema do multiculturalismo estimula uma compreensão intercultural que reintroduz o tema clássico da racionalidade com pretensões de universalidade, e a interpretação do Estado democrático de direito com vistas ao princípio de igual tratamento entre as pessoas e proteção às suas identidades culturais.

A partir da releitura e comparação entre dois modelos de democracia, o liberalismo e o republicanismo, Habermas elabora um modelo de democracia deliberativa. Elementos das perspectivas liberal e republicana são assimilados e integrados no conceito de um procedimento ideal de deliberação e decisão. Surge com isso o esboço de um ideal de uma cidadania democrática igualitária, favorável à inclusão e à diversidade cultural.

Habermas em desenvolvimentos filosóficos posteriores à obra *Direito e Democracia*, de 1992, analisa as condições para uma política democrática para além do Estado nacional, e toma como base a União Européia. Ele procura discernir os contornos de um quadro de estado federativo, com o aumento da base de legitimação democrática

.

que não pode prescindir de uma solidariedade ancorada no universalismo moral expresso nos direitos humanos.

A solidariedade civil é formada no âmbito do Estado nacional. À medida em que se processa o desligamento da cultura política da cultura da maioria, transforma-se a solidariedade dos cidadãos no sentido de um patriotismo constitucional. Para Habermas, o conceito de nacionalismo pode ser substituído pelo conceito de patriotismo constitucional.

Uma cultura política compartilhada pelos cidadãos possibilita a integração política. Esferas públicas nacionais podem ser interconectadas em âmbitos cada vez mais amplos, como o europeu, e versar sobre os mesmos temas simultaneamente, de modo a formar uma sociedade civil ampla, com grupos de interesses, organizações estatais, etc. Se faz necessária uma base comum de línguas estrangeiras. Habermas diz que nesse desenvolvimento está implícito o conceito de cidadania mundial. Ele atualiza a tematização kantiana sobre a transição do direito internacional clássico ao direito cosmopolita e as chances da ideia de uma nova ordem de cidadania mundial.

Na atualidade existem várias teorias da cidadania, e são abundantes as referências a ela. Cidadania política dos membros de um Estado nacional, cidadania transnacional, em comunidades supra-estatais como a União Européia, cidadania cosmopolita, como referência a uma república mundial. Existe a necessidade de gerar, entre os membros das sociedades pós-industriais, um tipo de identidade na qual se reconheçam e sintam fazer parte, para responder aos desafios que se apresentam a todos (CORTINA, 2005, p. 17-18).

Quando os indivíduos são movidos unicamente pelo interesse da satisfação dos próprios desejos, e, como cidadãos, não estão dispostos a compartilhar encargos de uma vida em comum, a cooperação na construção da comunidade política é um dos grandes problemas nas sociedades do capitalismo tardio. Tanto na tradição republicana como no liberalismo social afirma-se a necessidade de haver uma coesão social, que não se pode obter só mediante o direito, com a imposição de uma legislação, mas, sobretudo, pela livre adesão e participação dos cidadãos no exercício da virtude moral civilidade (CORTINA, 2005, p. 18-20).

.

A sociedade deve gerar em cada um de seus membros o sentimento de pertencer a ela, e de que essa sociedade se preocupa com ele. Com a sociedade reconhecida pelos seus membros, pode haver a conseqüente adesão dos cidadãos aos projetos em comum. São duas faces de uma mesma moeda, que, ao menos como pretensão, compõem o conceito de cidadania que constitui a razão de ser da civilidade (CORTINA, 2005, p. 20-21).

Em princípio entende-se que a realidade da cidadania, o fato de se saber e se sentir cidadão de uma comunidade, pode motivar os indivíduos a trabalhar por ela. Nesse conceito se encontrariam o lado racional, de uma sociedade que deve ser justa para que seus membros percebam sua legitimidade, e o lado obscuro, representado pelos laços de pertença, que não escolhemos, mas já fazem parte de nossa identidade. A cidadania é um conceito que une a racionalidade da justiça e o calor do sentimento de pertença (CORTINA, 2005, p. 27-28).

Em Habermas, a concepção de cidadania surge a partir de sua compreensão de esfera pública. Habermas trabalha com a questão do caráter normativo da comunicação pública esclarecida em relação à integração social e ao controle das ações políticas. As teorias da ação comunicativa e da ética do discurso, em Habermas, focalizam a racionalidade comunicativa, capacidade inerente à esfera pública. Essa racionalidade tem potencial normativo para a auto-regulação dos sujeitos e também para a manutenção da ordem social, porque as leis são fundamentadas através do discurso argumentativo. Habermas teoriza sobre a relação entre a normatividade da comunicação intersubjetiva e o sistema de direitos, do Estado democrático, que exerce controle sobre a sociedade civil e o Estado. A política democrática deliberativa surge dessa relação.

A teoria democrática habermasiana, em sua compreensão de esfera pública, e atuação dos atores sociais, tem pretensão com fundamentos universais. Há uma passagem da razão monológica para a razão dialógica. Para Habermas, não pode haver democracia sem que os cidadãos possam entender-se acerca de proposições aceitas por todos. Ele procura fugir dos extremos, reduzir o sujeito ao pensamento

.

científico e técnico, no âmbito da razão instrumental, e apelar para particularismos do indivíduo ou da comunidade contra exigências do racionalismo.

Habermas tem esperança na intervenção cada vez maior da razão pública da sociedade civil e, logo, da cidadania ativa, nas questões políticas, o que foi descrito com a expressão “democracia deliberativa”. Para estabelecer esse conceito procedimental de democracia, Habermas, em *Direito e Democracia*, de 1992, faz distinção em três perspectivas: A perspectiva liberal, em que o processo democrático se realiza mediante compromissos de interesses, a perspectiva republicana, que entende a formação democrática da vontade como auto-entendimento ético-político, em que a deliberação deve ter respaldo de um consenso entre sujeitos privados, exercido por vias culturais, e a perspectiva da teoria do discurso, que assimila aspectos de ambas as perspectivas e os articula no conceito de um procedimento ideal para deliberação e tomada de decisão.

O princípio do uso público da razão é o conceito nuclear de uma teoria da democracia ou da política deliberativa, ainda em esboço rudimentar, na obra de Habermas *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962. Nas últimas décadas os estudos de Jurgen Habermas estão voltados principalmente para a questão da fundamentação e implementação de uma democracia nas sociedades contemporâneas, marcadas pela globalização e pelo multiculturalismo.

O conceito de cidadania, em Habermas, se refere a uma fonte de legitimação para implementação dos procedimentos democráticos, e tem função social integrativa, constitui, portanto, um elemento essencial à sua teoria democrática. Em obras como *Direito e Democracia* de 1992, *A constelação pós-nacional*, de 1998, *Era das transições*, de 2001, *O ocidente dividido*, de 2004, Habermas tematiza sobre Estado, direito, democracia, multiculturalismo, em sociedades democráticas, no mundo contemporâneo, globalizado. O conceito de cidadania sempre se faz presente, embora não de modo sistematizado, e na obra *Entre naturalismo e religião*, de 2005, Habermas discute a ideia de uma ordem de cidadania mundial a partir da tematização kantiana.

.

Segundo Habermas, a formação clássica do Estado nacional, que está ligada às origens da esfera pública, conta com a homogeneidade cultural dos seus cidadãos. Na atualidade o Estado nacional confronta-se com a realidade da globalização, processo em que os sujeitos entram em contato com outros povos através dos meios de transporte, assim como virtualmente, através dos meios de comunicação, e têm informações em tempo real. O sujeito forma sua opinião e exerce sua cidadania enquanto convivendo com estrangeiros e mantido informado sobre a realidade dos fatos em seu país e nos demais. Para Habermas, o conceito de globalização significa transgressão, remoção das fronteiras, e, portanto, representa uma ameaça para aquele Estado-nacional que vigia fronteiras. A globalização e o multiculturalismo influenciam no conceito de cidadania democrática, que originariamente está relacionado à identidade nacional.

Habermas diz que uma cidadania democrática, que não se fecha no sentido particularista, pode preparar caminho para o status de cidadão do mundo, que assume contornos em comunicações políticas. Kant havia identificado o fenômeno de uma esfera pública mundial, e na atualidade ele ganha funções reais.

Além da globalização, a imigração que ocorre, conduz ao caminho da sociedade multicultural. Alguns autores consideram difícil uma construção da opinião e da vontade pública em sociedades multiculturais. A cidadania como foco central de uma cultura política compartilhada suscita um questionamento da viabilidade dessa ideia nas condições atuais de sociedades cada vez mais complexas e diversificadas. Habermas tematiza a transposição das categorias iniciais de sua filosofia, como esfera pública, racionalidade comunicativa, ética do discurso, democracia deliberativa, para o plano internacional. Ele discute conceitos como nacionalismo, soberania popular, direitos humanos, patriotismo constitucional. O fecho desse quadro teórico reside na noção de cidadania, quando Habermas tematiza a passagem do direito internacional clássico ao direito cosmopolita e analisa a ideia de uma ordem de cidadania mundial, com base em Kant.

Alguns autores elaboram críticas às propostas habermasianas acerca da atualização do conceito de cidadania frente aos desafios impostos pela globalização e o multiculturalismo. Nancy Fraser critica as exclusões nas esferas públicas e a

.

dificuldade em se constituir uma orientação em comum, na sociedade pluralista. Para Young, a ética do discurso retém inapropriadamente um apelo a um ponto de vista universal, sem considerar as necessidades e os pontos de vista de cada um. Para Audard, o modelo de democracia deliberativa é exclusivamente centrado na argumentação, é anti-individualista, e ela não vê espaço para o pensamento crítico e a revolta. Segundo C. Mouffe, Habermas está convencido de que a institucionalização global dos direitos humanos se encontra em estágio avançado, e que a aceitação de um sistema de direito cosmopolita é só uma questão de tempo. O sonho da ocidentalização, ou seja, da universalização forçada do modelo ocidental, pode gerar riscos mundiais.

Segundo Giesen, Habermas ao perceber uma configuração histórica nova, a constelação pós-nacional, elabora um projeto político de transição do direito internacional clássico ao direito cosmopolita. A luta em favor do mundo da vida, que se estabelece entre o sistema e a sociedade civil, agora ocorre em âmbito internacional. Habermas apela à participação de ONGs no processo de discussão e deliberação pública internacional. Mas os atores da sociedade civil transnacional estariam mais desconectados do mundo da vida do que aqueles ativos no âmbito nacional.

Segundo D. Zolo, Habermas é exigente do ponto de vista normativo, mas não constrói seu cosmopolitismo como um projeto alternativo às práticas internacionais dominantes na atualidade, ele o apresenta como um desenvolvimento natural dessas práticas. E na formulação sobre a passagem do direito internacional clássico ao direito cosmopolita, a dificuldade parece residir na relação entre o individualismo democrático radical e a apologia das instituições internacionais atuais. Para Zolo, seria menos arriscado conviver com certo grau de desordem do que impor uma ordem iluministicamente perfeita. Para Sousa, o discurso pacífico de legitimação da democracia e dos direitos humanos, ao ser conduzido pelo poder ocidental, gera desconfiança. Quando a opinião pública é dominada pela ideologia dominante, através da mídia, o sujeito é um mero consumidor, e não real participante do jogo político. Seria impossível um ponto de vista moral intersubjetivamente válido, com caráter universalista. A neutralidade do ponto de vista moral, em Habermas, parece a

.

expressão de um etnocentrismo ou eurocentrismo disfarçado em valores universalistas.

Torna-se necessário pensar a participação política de cidadãos em sociedades multiculturais e globalizadas na contemporaneidade, conferindo legitimidade aos procedimentos políticos institucionalizados em nível nacional e internacional, tendo em vista a justiça, a manutenção da paz, a aceitação das diferenças, a liberdade, a igualdade de direitos. A presente pesquisa se propõe a apresentar uma atualização do conceito de cidadania democrática, frente aos desafios do multiculturalismo e da globalização, na filosofia política de Habermas, e examinar criticamente o assunto tendo em vista problemas como a legitimação da ação política internacional, o caráter universal da racionalidade comunicativa, os direitos humanos como pano de fundo para uma solidariedade mundial, a viabilidade da ideia de cidadania mundial, expondo as críticas e posicionamentos de comentadores.

.

1 ESFERA PÚBLICA, RACIONALIDADE COMUNICATIVA, E A ÉTICA DO DISCURSO

Pensar o conceito de cidadania democrática na filosofia de Habermas implica inicialmente em demonstrar, ainda que de forma geral e sucinta, a tematização filosófica de Habermas sobre temas como o conceito de esfera pública, a racionalidade comunicativa, o esgotamento do paradigma da razão centrada no sujeito e a ética do discurso. Uma tematização que envolve também questionamentos e críticas de alguns comentadores. Essa elaboração inicial fundamenta a posterior discussão, ligada à filosofia política[1], sobre outros conceitos indispensáveis para a compreensão da concepção de cidadania, como soberania popular, democracia deliberativa, patriotismo constitucional, solidariedade, entre outros.

Segundo Habermas, a esfera pública possui um caráter normativo[2] de autoregulação da sociedade e de orientação aos procedimentos do sistema político. A racionalidade comunicativa, inerente à esfera pública, tem potencial para impedir que imperativos do sistema colonizem o mundo da vida. Habermas valoriza a razão comunicativa presente na relação entre os sujeitos. Ele diz que está esgotado o paradigma da filosofia da consciência, em que a razão está centrada no sujeito, e que deve ser substituído pelo paradigma do entendimento recíproco. Segundo Habermas e Apel, na comunicação intersubjetiva há pressupostos que cada um assume sem perceber e isso é universal. Habermas encontra o caminho para a democracia deliberativa.

1.1 O CONCEITO DE ESFERA PÚBLICA, PONTO DE PARTIDA DA CONCEPÇÃO DE CIDADANIA EM HABERMAS

---

[1] A palavra política vem do grego *pólis* (cidade-Estado grega). Modernamente, política é a atividade de administrar o Estado conforme leis, de modo a fazê-lo funcionar do melhor modo possível nas suas relações com os indivíduos, com a sociedade civil e com os outros Estados. A filosofia política discute em torno de questões como liberdade, justiça, direitos, igualdade, questões de propriedade, legitimidade e fundamentação de procedimentos político-jurídicos, formas de governo. Ver: GHIRALDELLI, P. *Caminhos da filosofia.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 111.

[2] Normativo é sinônimo de prescritivo, que tem como referência o “dever-ser”. Normatividade é a qualidade dos juízos que têm esse alcance, esse caráter.

.

O conceito de esfera pública em Habermas se refere à formação da opinião e da vontade, e a participação pública em processos discursivos de deliberação e decisão política. A esfera pública é um conceito chave na discussão habermasiana em torno da cidadania democrática, na sociedade contemporânea, marcada pelo multiculturalismo e pela diversidade das formas de vida, assim como pelo processo de globalização. Para melhor compreender a atualidade da participação política na democracia[3], assim como a questão da autolegislação e sua relação com o sistema de direitos, entre outras questões, se faz necessário um olhar para as origens do princípio fundamental e suas implicações.

Habermas discute o conceito de esfera pública a partir da obra *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962. Desde sua origem na sociedade burguesa, o ideal de espaço discursivo e deliberativo, em que todos podem participar, fazendo uso de uma razão esclarecida, exercendo influência sobre o sistema político, é fundamental para a democracia.

A noção de esfera pública tem potencial para a crítica da sociedade moderna baseada em princípios democráticos. A formação da esfera pública é espontânea dentro do processo de interação comunicativa entre os sujeitos e faz parte da história da humanidade. A sua existência remete à antiga cidade-estado grega, mas a formação e designação do conceito são reivindicadas pela sociedade européia no século XVIII. O público que compõe a esfera pública inicialmente pertence à burguesia (camada de pessoas com formação acadêmica, grandes proprietários e comerciantes). Os cidadãos reúnem-se para discutir questões de interesse comum e geralmente fazem

[3] A democracia pode ser entendida como um regime político em que o poder é exercido pelo povo, através do sufrágio universal. Para Habermas, a ideia da autolegislação de cidadãos não pode ser deduzida da autolegislação moral de pessoas singulares. A autonomia tem que ser entendida de um modo mais geral e neutro. Por isso ele introduz o princípio do discurso, que é indiferente à moral e ao direito. Esse princípio deve assumir, por meio de institucionalização jurídica, a figura de um princípio da democracia, que passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. A ideia básica é que o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Ver: HABERMAS, J. *Direito e Democracia.* Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 158, vol. 1.

.

crítica ao Estado[4]. A esfera pública tem atuação política quando faz a intermediação entre o Estado e as necessidades da sociedade.

No conceito de esfera pública Habermas revela um espaço de formação da opinião e da vontade política, espaço onde há tematização de variados assuntos, discussão crítica, deliberação, justificação pública. A princípio todos podem participar, desde que tenham capacidade de argumentação e crítica. Na sua formação burguesa grupos são excluídos, mas com o passar do tempo mulheres e trabalhadores têm acesso, e continua a luta pelos interesses de classes.

O ideal de esfera pública está ligado à Filosofia do Esclarecimento[5]. A racionalidade comunicativa, inerente à esfera pública, tem significado normativo de auto-regulação da sociedade e precisa de condições institucionais avançadas para conferir legitimidade aos procedimentos do ordenamento político. O Parlamento[6] assegura a participação pública em países democráticos, e a imprensa[7] dá publicidade aos fatos e opiniões. As leis constitucionais asseguram liberdades e direitos aos cidadãos e vinculam o Estado a normas, tais leis são legitimadas pela opinião pública, que é articulada no espaço público de discussão.

A opinião pública normatiza as ações políticas. Há controvérsias quanto à sua autenticidade, pois tem sido trabalhada com fins manipulativos, ou seja, a opinião pública pode representar interesses individuais ou de grupos com poder de influência

---

[4] Segundo a compreensão moderna, Estado é um conceito definido juridicamente: refere-se a um poder estatal soberano, tanto interna quanto externamente, quanto ao espaço, refere-se a uma área claramente delimitada, o território do Estado; e socialmente refere-se ao conjunto de seus integrantes, o povo do Estado. Ver: HABERMAS, Jurgen. *A Inclusão do outro.* Tradução George Sperber. São Paulo: Loyola, 2002, p. 129.

[5] A Filosofia do Esclarecimento valoriza o conhecimento como instrumento de liberação e progresso da humanidade, levando o homem à sua autonomia e a sociedade à democracia, ou seja, ao fim da opressão. Ver: MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia.* Rio de Janeiro, 2005, p. 205.

[6] O Parlamento é uma instituição que concretiza a função política da esfera pública. Seus membros, os parlamentares, reúnem-se para discutir e deliberar sobre assuntos de interesse público.

[7] Instituição da esfera pública que transmite informações regularmente e estas são acessíveis ao público em geral; jornais, revistas, e sua crítica profissional. Ver: HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública.* Tradução de Flavio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 58.

.

na sociedade. As opiniões são transmitidas pelos meios de comunicação de massa, que atingem um público em larga escala. Mas esse conceito continua sendo fundamental para a democracia, pois ele originariamente fundamenta em termos normativos a constituição da social democracia (HABERMAS, 2003c, p. 283).

Trinta anos depois de *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas diz, em *Direito e democracia,* de 1992, que a esfera pública pode ser descrita como uma rede de comunicação em que os conteúdos e tomadas de posição são filtrados e sintetizados em opiniões públicas sobre temas específicos. A esfera pública se reproduz no agir comunicativo, sendo necessário o domínio de uma linguagem natural (HABERMAS, 2003, p. 92).

“A esfera pública constitui, principalmente, uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana” (HABERMAS, 2003, p. 92).

Aqueles que agem comunicativamente constituem o espaço de uma situação de fala em que discutem, interpretam e negociam, intersubjetivamente. Um espaço constituído a partir das relações interpessoais dos participantes que tomam posição perante os atos de fala[8] dos outros, cumprindo obrigações ilocucionárias[9]. ”Qualquer encontro que não se limita a contatos de observação mútua, mas que se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros, movimenta-se num espaço público constituído através da linguagem” (HABERMAS, 2003, p. 93).

---

[8] O ato de fala, ou ação da fala, levanta uma pretensão de validade, ou seja, o falante deseja que o ouvinte aceite como válido o que é dito. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Verdade e Justificação*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 108-109.

[9] No ato de fala, o falante procura se entender a respeito de algo com um ouvinte. Essa meta pode se chamar ilocucionária. O êxito ilocucionário de um ato de fala mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo que a pretensão de validade levantada por meio dele encontra. Pressupõe-se uma situação de comunicação em que os envolvidos podem assumir papéis de falante e ouvinte, e se necessário um terceiro presente. Isso é essencial para a racionalidade comunicativa corporificada em processos do entendimento mútuo. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Verdade e Justificação*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 108-109.

.

As esferas públicas ainda estão muito ligadas ao espaço físico onde ocorrem, mas cada vez mais elas se desligam da presença física dos participantes, pois estes podem se fazer presentes virtualmente, através da mídia[10]. A opinião pública forma-se na medida em que informações e argumentos são elaborados. A qualidade da opinião pública é uma grandeza empírica[11] medida por qualidades procedimentais de seu processo de criação. Da perspectiva da normatividade, ela fundamenta uma medida para a legitimidade da influência da opinião pública sobre o sistema político (HABERMAS, 2003, p. 93-94).

Na esfera pública forma-se influência e luta-se por ela. Esse é um aspecto adquirido por pessoas ou grupos através da comprovação de competências, ou do prestígio de posição em cargos, ou da exposição à mídia. Existem atores que entram na esfera pública para aproveitar-se dela, no sentido de visar os seus interesses próprios. Podem ser grupos organizados que querem exercer influência no sistema político através da esfera pública. Eles tentam mobilizar convicções. Quando as opiniões públicas são formadas graças ao uso do dinheiro, ou seja, compradas, elas perdem sua credibilidade tão logo isso é descoberto (HABERMAS, 2003, p. 95-97).

A esfera pública tem origem na sociedade burguesa, e hoje a expressão sociedade civil é diferente da expressão da tradição liberal[12].

---

[10] Canais de comunicação como jornais, revistas, estações de rádio e de televisão. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública.* Tradução de Flavio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003c, p. 204.

[11] Se refere a experiência sensível por meio da qual pode-se obter conhecimento. Em linhas gerais, “empirismo” significa uma posição filosófica que toma a experiência como guia e critério de validade de suas afirmações, sobretudo nos campos da teoria do conhecimento e da filosofia da ciência. Ver: MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia.* Rio de Janeiro, 2005, p. 176.

[12] Habermas diz que tem em mente uma tradição que remonta a John Locke. Ver: HABERMAS, J. *Direito e Democracia.* Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 18, vol. 2. De acordo com Locke, “na formação da sociedade política ou civil, cada homem renuncia ao seu próprio poder de auto-governo, fundado no direito natural, e o transfere à comunidade em que está inserido. Assim a comunidade social adquire o poder de estabelecer a punição merecida em correspondência a cada infração cometida entre os membros daquela sociedade, que é o poder de fazer leis”. Do mesmo modo, há o poder de guerra para preservar os bens daqueles que fazem parte de determinada sociedade, se sofrerem algum dano praticado por quem a ela não pertença. Através de acordo os homens se associam e se unem para uma vida confortável, segura e pacífica. Para Locke,

.

> "O atual significado da expressão "sociedade civil" não coincide com o da sociedade burguesa da tradição liberal, que Hegel chegara a tematizar como "sistema de necessidades", isto é, como sistema do trabalho social e do comércio de mercadorias numa economia de mercado. Hoje em dia, o termo "sociedade civil" não inclui mais a economia constituída através do direito privado e dirigida através do trabalho, do capital e dos mercados de bens, como ainda acontecia na época de Marx e do marxismo. O seu núcleo institucional é formado por associações e organizações livres, não estatais e econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas" (HABERMAS, 2003, p. 99).

Mas essas condições não evidenciam a realidade da esfera pública em que há o domínio dos meios de comunicação de massa, o trabalho de publicidade e propaganda de partidos políticos e organizações que não visam o bem comum. Mesmo assim, o público das pessoas privadas[13] que buscam interpretações públicas para suas experiências e interesses exerce influência sobre a formação institucionalizada da opinião e da vontade (HABERMAS, 2003, p. 99-100).

Segundo Cohen e Arato, a ideia liberal de esfera pública não se refere apenas à sociedade burguesa, mas a uma larga concepção de sociedade civil, que estabelece, mediante direitos constitucionais, não meramente uma sociedade econômica, mas

---

o direito de propriedade é sagrado, mas a propriedade em si deve ser obtida pelo trabalho. A força de trabalho valoriza todos os bens. Ver: SILVA, Ivan. *Curso moderno de filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2012, p. 88-89.

[13] São pessoas que não se governam. Na análise da esfera pública, são as pessoas privadas que nela se relacionam entre si como público. A esfera íntima é o local onde historicamente se origina a privacidade, no sentido moderno de uma interioridade livre e satisfeita. O homem privado combina o papel de dono de mercadorias com o de pai de família, ou o papel de proprietário com o de "homem", simplesmente. No sentido antigo, "privado" seria o domínio onde reina a necessidade ditada pelas exigências de sobrevivência. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública.* Tradução de Flavio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003c, p. 43-44.

.

uma esfera pública livre de qualquer intervenção arbitrária do Estado. São apresentados direitos fundamentais que indicam a centralidade da defesa da esfera pública, como liberdade de opinião, participação em discussão pública, como assembleias, associações. Também direitos ligados à esfera íntima, como inviolabilidade de correspondência, de residência, direito à atividade econômica, direito à propriedade, etc. A esfera pública, como centro do processo político, ancora-se em garantias constitucionais para a publicidade dos seus processos, o que garante a influência sobre parlamentos (COHEN;ARATO, 1997, p. 226).

Tradicionalmente, classes sociais como da administração, proprietários de terras, o exército, possuem poder. Habermas admite que a esfera pública se constrói e entra em declínio com o princípio da acessibilidade geral. Mas a esfera pública não é meramente instrumento de exclusão. Embora haja interesse de classes, há muito a se sobrepor do interesse geral. As garantias constitucionais para processos de discussão pública asseguram uma esfera pública permeável à pessoas e temas que representam os interesses dos excluídos. A esfera pública não é mera ideologia[14] (COHEN;ARATO, 1997, p. 226-227).

Nancy Fraser, no texto *Rethinking the public sphere, a contribution to the critique of actually exixting democracy,* elabora uma crítica feminista ao entendimento elitista e burguês da dinâmica interna da esfera pública. Fraser tem como pano de fundo de sua discussão a “redistribuição” e a “igualdade”. Ela destaca as disparidades sociais e a exclusão das mulheres na esfera pública.

Para Nancy Fraser, a esfera pública é um recurso indispensável como ponto de partida para a compreensão de uma política feminista. Atividades políticas que operam com

[14] Encarregada de tomar o lugar da prática, busca fazer a realidade depender das ideias. A ideologia é um dos meios usados pelos dominantes para exercer a dominação, fazendo com que esta não seja percebida como tal pelos dominados. O que a torna possível, ou seja, a suposição de que as ideias existem em si e por si mesmas desde toda eternidade, é a alienação, isto é, o fato de que no plano da experiência vivida as condições reais de existência social dos homens não lhes aparecem como produzidas por eles. Os homens se percebem produzidos por tais condições e atribuem a origem da vida social a forças alheias às suas. Ver: CHAUI, M. *O que é ideologia.* São Paulo: Brasiliense, 1997, p. 86-87.

.

estruturas não-institucionais, que têm gerado projetos coletivamente descentralizados, como grupos feministas, são fenômenos que se articulados com a esfera pública discursiva como categoria política central, e adquirem caráter emancipatório, apesar de que historicamente essa esfera tenha funcionado como instrumento de repressão e distinção (FRASER, 1992, p. 118-123).

A condição para a igualdade participativa é que as desigualdades sociais sejam eliminadas. Isso não significa que todos devem ter a mesma renda, mas requer uma igualdade que é inconsistente com relações de dominação. Democracia política requer substantiva igualdade social. Fraser observa a necessidade de reconhecimento de certos grupos alternativos, subversivos, que fazem discursos de oposição. Esses discursos se deixam abarcar em várias esferas públicas, autônomas, informais, trazem contribuições políticas relevantes. Ela recusa a ideia de que esses discursos se deixem abarcar em esfera pública homogênea. Uma sociedade com diversidade cultural e de formas de vida enfrenta o problema da “orientação comum” dessas esferas autônomas, com as dificuldades de se constituir “uma” esfera pública comum (FRASER, 1992, p. 121-122).

Segundo Werle, o que devo ou devemos fazer desperta desconfiança cética de que a relação com a verdade seria racionalização derivada de motivos não racionais. Assim, razão e política não teriam relação entre si. A política e o domínio prático seriam fruto de cálculo de custo e benefício, elaborado por atores políticos em conflito. Então as instituições políticas e a comunidade política não se fundamentam em razões públicas, mas em equilíbrio de forças, quando nenhum grupo está apto a eliminar os demais. A preservação da comunidade política não depende da adesão a valores, a adesão às regras democráticas é circunstancial e contingente. A maneira como os atores políticos atuam é decisiva na obtenção e manutenção da democracia. Com isso, a prática da justificação pública não pode ser entendida como prática dialógica, argumentativa, direcionada à fundamentação e realização de normas morais, ou seja, como princípio racional de legitimação da normatividade. A prática da justificação seria vista sob a lógica da racionalidade estratégico-instrumental (WERLE, 2013, p. 152).

As relações políticas seguem a lógica das relações de mercado. Expressam as ações de indivíduos autônomos que articulam as estratégias de ação para obter eficácia na

.

adequação entre meios disponíveis e fins. As razões apresentadas na esfera pública nada mais seriam que racionalização do próprio interesse, e sua função não seria convencer[15], mas persuadir[16] os outros. Habermas, segundo Werle, desenvolve uma concepção procedimental[17] de política deliberativa que não desconsidera a dimensão estratégica e instrumental da esfera pública, mas recupera a dimensão epistêmica[18] da democracia, ou seja, a aceitabilidade racional gerada numa prática argumentativa voltada para o entendimento (WERLE, 2013, p. 152-153).

A esfera pública surge com o propósito de participação de todos e de uma opinião pública esclarecida que possa exercer influência sobre o sistema político. Há críticas ao conceito, em sua formação burguesa, quanto a real inclusão de todos e quanto à publicidade, que desde seu surgimento tende a ser manipulada. Mas a esfera pública é um importante elemento que fundamenta os princípios do Estado de direito democrático. Na sociedade contemporânea, os meios de comunicação frequentemente atendem aos interesses privados de atores sociais e grupos com poder econômico e de influência, incluídos aí partidos políticos que são formados com o objetivo teórico de representar a vontade coletiva. Habermas reconhece a complexidade da sociedade, mas como a democracia requer da participação pública uma opinião esclarecida, o filósofo permanece ligado aos ideais do conceito de esfera pública.

Habermas trabalha com a racionalidade comunicativa, que existe no conceito de esfera pública, em função do seu potencial para integração social. Na comunicação

---

[15] Convencer tem o sentido de expor argumentos e estes encontram aceitação por entendimento.

[16] Persuadir tem sentido de usar de pressão por meio de argumentos para impor uma aceitação.

[17] Um princípio que visa estabelecer um procedimento de normatização, ou seja, um processo de institucionalização da formação racional da razão e da vontade, o que garante a igualdade de participação em processos discursivos. Ver: LUBENOW, Adriano. *Hauke Brunkhorst e o conceito de solidariedade democrática como crítica à esfera pública pós-nacional de Jurgen Habermas*. Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 01, abr. 2013, p 123.

[18] Nosso saber compõe-se de proposições e juízos. O saber é por natureza linguístico. Quem pensa dispor de um saber, admite a possibilidade de cumprir pelo discurso as pretensões de verdade correspondentes. Ou seja, pertence à pragmática da expressão “saber” a possibilidade de tudo o que sabemos ser criticado e fundamentado. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Verdade e Justificação*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 104.

.

intersubjetiva, as pessoas coordenam suas ações levando em conta a presença dos outros, isso regula a convivência. Considerando a sociedade como um todo, a racionalidade comunicativa está ligada ao ordenamento social. O sistema de direitos, que regula a sociedade civil e o Estado, em países democráticos, é legitimado pelo discurso argumentativo. A esfera pública possui, portanto, no seu centro, um caráter normativo de auto-regulação da sociedade e de orientação aos procedimentos do sistema político. A partir da relação entre a racionalidade comunicativa e o sistema de direitos do Estado democrático, Habermas teoriza sobre o conceito normativo de política democrática deliberativa, em que as pessoas discutem e deliberam sobre assuntos comuns, exercendo influência sobre o sistema político, de modo formal (institucionalizado) ou informal, protegidas e controladas pelo direito[19]. Esse conceito de democracia configura o que pode ser entendido como cidadania ativa, e será discutido posteriormente.

1.2 RACIONALIDADE COMUNICATIVA, UM POTENCIAL INERENTE À ESFERA PÚBLICA

Habermas tematiza sobre a racionalidade comunicativa, em seu potencial para a busca de entendimento, a partir do conceito de esfera pública. Segundo Habermas, a sociedade possui dois níveis, o mundo da vida, entendido como uma rede expressiva onde se desenrola a vida ética, e o sistema, que envolve imperativos de uma lógica instrumental racional, ligada à economia capitalista e ao Estado administrativo. Os imperativos do sistema tendem a colonizar o mundo da vida, mas, segundo Habermas, o acesso às informações, e o crescimento de fóruns e debates podem impedir essa colonização. A esfera pública conta com uma sociedade civil composta por associações informais. A partir de fóruns e debates a esfera pública pode exercer influência sobre o sistema político.

[19] Habermas introduziu “a categoria do direito, especialmente a do direito moderno, na ótica da teoria do agir comunicativo. Pois uma teoria crítica da sociedade não pode limitar-se a uma descrição da relação entre norma e realidade, servindo-se apenas da perspectiva do observador”. Ver: HABERMAS, J. *Direito e Democracia.* Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 113, vol. 1.

.

> Segundo Habermas, a racionalidade comunicativa exprime-se na força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, discurso que assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo (a totalidade de entidades a respeito das quais são possíveis enunciados verdadeiros) (HABERMAS, 2004, p. 107).

De acordo com Habermas, a racionalidade comunicativa se encontra no mesmo nível da racionalidade epistêmica e da teleológica[20]. Todas elas são entrelaçadas pela racionalidade discursiva, que se origina na racionalidade comunicativa. A racionalidade discursiva de um sujeito, também chamada de plena responsabilidade, se refere a orientar-se performativamente[21] por pretensões de validade. A plena responsabilidade pressupõe uma auto-relação da pessoa com o que ela faz e diz. Essa capacidade se entrelaça com estruturas centrais do saber, da atividade orientada a fins, e da comunicação (HABERMAS, 2004, p. 101-102).

Segundo Kenneth Baynes, na *Teoria da ação comunicativa*, de 1981, Habermas discerne o contorno da esfera pública após o modelo burguês. Isso é alcançado com a introdução das análises da racionalização social frente à perspectiva dual da

[20] Todo agir é intencional. O agir tem uma estrutura teleológica, pois toda intenção de ação aspira à realização de uma meta estabelecida. A racionalidade da atividade orientada a fins se entrelaça com as estruturas do saber e da fala. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Verdade e Justificação*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 106.

[21] Atitude de distanciar-se de si mesmo e adotar as perspectivas de outros participantes da argumentação. Atitude fundamental para o entendimento recíproco dos participantes da interação comunicativa, que coordenam seus planos de ação sobre algo no mundo. Ver: HABERMAS, J. *O Discurso filosófico da modernidade.* Tradução Luiz Sergio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 414.

.

sociedade como mundo da vida[22] e como sistema[23], e a clarificação da direção na qual o princípio normativo do discurso ético via modelo da ação comunicativa é refletido em instituições do mundo da vida. A distinção entre sistema e mundo da vida é introduzida por Habermas como duas perspectivas de análises que a teoria social pode adotar em relação à ordem social moderna. Quando os requerimentos do sistema entram no mundo da vida, ocorre o que Habermas chama de "colonização" do mundo da vida. Para Habermas é possível impedir esse processo (BAYNES, 1992, p. 173-174).

Para Kenneth Baynes, o desenvolvimento da teoria da ação comunicativa em Habermas é importante para a democracia. No centro do conceito de sociedade civil está a noção de esfera pública pluralista na qual cidadãos discutem e definem termos e condições de sua vida em comum. A opinião pública, dentro das instituições informais, é protegida do poder de colonização da economia capitalista e do Estado administrativo. Isso pode ser assegurado, de acordo com Habermas, através do acesso às informações e do incentivo ao crescimento de fóruns de debates, seja de natureza civil ou política. As conclusões devem ser fixadas na agenda da representação parlamentar. Para Baynes, Habermas pretende com isso "cercar" e "sitiar" o sistema político formal (BAYNES, 1992, p. 177-179).

---

[22] O mundo da vida é o pano de fundo comum aos sujeitos envolvidos numa situação. Eles têm, cada um, conhecimento, convicções, experiências, cultura, e através da linguagem compartilham a vida social. O mundo da vida pode modificar-se à medida em que mudam as estruturas da sociedade, e nele podem ser questionados os fatos, as normas e os valores. O conceito de ação comunicativa é complementar ao do mundo da vida. O lugar do saber acumulado pode ser modificado pela ação comunicativa. Constitutivo para o entendimento, o mundo da vida representa o lugar transcendental da vida social. Nele, falantes e ouvintes se entendem sobre assuntos do mundo objetivo (objetos e coisas), do mundo social (normas, valores, interação) e do mundo subjetivo (desejos e intenções). Ver: FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jurgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 43).

[23] O conceito de sistema é baseado na teoria de Parsons. Na apropriação habermasiana, o sistema serve para caracterizar estruturas societárias responsáveis pela reprodução material da sociedade, que são a economia e o Estado burocrático. O dinheiro e o poder regem a integração de forma quase automatizada. Ambos são meios de orientação da ação instrumental, asseguram cálculos e previsão, tecnificam o mundo material, o mundo político e até o social. Ver: FREITAG, Barbara. *Dialogando com Jurgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 44-45.

.

De acordo com Barbara Freitag, a Teoria da ação comunicativa de Habermas tem o objetivo de denunciar as distorções na comunicação causadas por imperativos do sistema, assim como as patologias geradas pelo mesmo em áreas do mundo da vida. Habermas espera que a ação comunicativa possa ser reintroduzida e arraigada em subsistemas econômicos e políticos. Na verdade, ele acredita que há reservas de racionalidade comunicativa nessas áreas sistêmicas e que devem ser dadas as condições para que a comunicação se torne mais efetiva. A razão comunicativa pode ser institucionalizada, ainda que marginalmente, na estrutura do mundo da vida (FREITAG, 2005, p 46-48).

Axel Honneth[24] critica a compreensão habermasiana de sociedade em dois níveis, o sistema e o mundo da vida. Para Honneth, são dois pólos opostos, sem mediação entre eles. Esse seria o déficit sociológico da teoria crítica da sociedade em Habermas. O domínio social da ação comunicativa impediria pensar o próprio sistema e sua lógica instrumental como resultado de permanentes conflitos. Habermas, de acordo com Honneth, se esquivou do conflito como base da interação social (LUBENOW, 2010, p. 128).

Segundo Rochlitz, em toda a teoria de Habermas, permanece inalterado o sentido do conceito de razão. Para tanto, ele focaliza a atenção na especificidade antropológica da "comunicação", da coordenação de nossas ações através da linguagem, que nos obriga a mobilizar razões para nos entendermos e agir em comum (ROCHLITZ, 2005, p. 8).

Max Horkeimer[25] escreveu *Eclipse da r*azão, onde denunciava a "razão instrumental[26]" identificada à razão moderna. Habermas tenta mostrar que a razão é irredutível à

---

[24] HONNETH, Axel. *Kritik der Macht.* Suhrkamp, 1985. Apud LUBENOW, Jorge Adriano. *As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jurgen Habermas.* Veritas. Porto Alegre, v. 55, n. 1, abr 2010, p. 121-134.

[25] HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão.* Paris: Payot, 1974. Apud ROCHLITZ, Rainer. *Habermas o uso público da razão***.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2005.

[26] Uma razão que se fundamenta em cálculo de meios para alcançar fins, perversa e obtusa, que visa a dominação de uns sobre outros. Um assunto discutido por autores como Horkheimer e Adorno, quando elaboram uma crítica à Filosofia do Esclarecimento.

.

instrumentalidade. A teoria da ação comunicativa, para Habermas, pode assegurar-se do conteúdo racional das estruturas antropológicas profundas. Uma análise que descreve as estruturas da ação e do entendimento, estruturas que são reveladas pelo saber intuitivo dos membros competentes das sociedades modernas. As características gerais da linguagem e da ação cotidianas apresentam formas de racionalidade que não se fundamentam num cálculo de meios para alcançar fins. Fundamentam-se, sobretudo, na possibilidade da crítica e da justificação recíprocas (ROCHLITZ, 2005, p. 23).

Habermas distingue duas formas de racionalização, a instrumental e a comunicativa, e sublinha a relação paradoxal que se estabelece entre elas. Para ele, saber operar essa distinção é essencial à condição do homem moderno, consciente da passagem de uma sociedade ancorada em bases religiosas para uma sociedade laicizada, em que os laços de solidariedade dependem de normas adotadas por boas razões. Uma racionalização que ocasiona uma especialização em tratamento de problemas nas esferas cognitiva, normativa e expressiva, ou seja, segundo se trate de questões de verdade, de normas e atitudes subjetivas ou de avaliações (ROCHLITZ, 2005, p. 24).

Para Max Weber, a racionalização ocidental era um processo que, se por um lado liberava as esferas de valores do amálgama com as tradições religiosas, por outro lado essa emancipação as submetia a uma racionalização do tipo fins e meios que as privava de uma linguagem própria e destruía os recursos do sentido e as condições da liberdade individual. A laicização seria irreversível e fatal às promessas do iluminismo[27]. Habermas discorda, e, segundo ele, a racionalização torna-se paradoxal e patogênica quando invade setores do mundo da vida, onde a cultura, a socialização e a integração pelas normas devem desenvolver-se protegidas contra mecanismos da comercialização e da burocratização (ROCHLITZ, 2005, p. 24).

[27] É usual recorrer ao termo iluminismo ou ilustração para designar aquilo que também conhecemos como Época ou Filosofia do Esclarecimento. O termo iluminismo ou esclarecimento, seja em alemão ou em português, se refere a um processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc). Ver nota preliminar do tradutor, em: ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 7.

.

Segundo Reiner Rochlitz, Habermas está convencido de que as sociedades contemporâneas serão confrontadas com escolhas claras e com a necessidade de conter tendências colonizadoras do mercado e do Estado em setores como educação e cultura que estruturalmente devem escapar à sistematização redutora. Ele não pensa que o paradoxo da racionalização possa atuar de maneira imperceptível (ROCHLITZ, 2005, p. 25).

Na Teoria da ação comunicativa Habermas ilustra essa necessidade principalmente pela jurisdicização de setores inteiros da vida cotidiana de nossas sociedades. Para Habermas, a criação do Estado de direito, e da sua forma democrática, após as revoluções francesa e americana, parecem ser processos que permitem assegurar um controle jurídico do mercado e do Estado, em nome dos interesses vitais do mundo vivido social. De modo paradoxal, é justamente o Estado de direito democrático que aparece como a forma mais problemática, na medida em que como Estado-providência exerce controle frequentemente excessivo sobre os cidadãos (ROCHLITZ, 2005, p. 26).

Em D*ireito e Democracia*, de 1992, Habermas reviu sua teoria da transformação do direito em meio sistêmico puro e simples. Esse vestígio do paradoxo da racionalização já não parece estrutural. É uma questão empírica, não um paradoxo inelutável, nem se trata de um vício inerente à racionalização. Portanto, uma política de contensão das tendências sistêmicas invasivas parece concebível, inclusive através do direito. Habermas se afasta, de certa forma, do que constituía sua particularidade continental, sua reticência no que toca ao realismo do conhecimento e às formas jurídicas da ação política. Com isso resulta uma concepção sempre crítica, mas menos insatisfeita, da razão moderna e processos de racionalização em que estão imersas as sociedades contemporâneas (ROCHLITZ, 2005, p. 26).

Habermas identifica o conceito de racionalidade comunicativa, e evolui em seus trabalhos, a partir da análise do conceito de esfera pública. O conceito de racionalidade comunicativa é essencial para se pensar no conceito de cidadania na atualidade. A racionalidade comunicativa exprime-se na discussão dialógica entre os sujeitos, que podem tratar de assuntos relevantes para a sociedade. Na *Teoria da ação comunicativa*, de 1981, Habermas analisa a racionalização social frente a

.

perspectiva dual da sociedade como mundo da vida e como sistema. Na sociedade como mundo da vida as instituições são integradas por normas consensualmente aceitas. Na sociedade como sistema, as instituições são integradas por meio dos imperativos da economia e do poder administrativo do Estado burocrático. Para Habermas, a razão comunicativa é capaz de impedir que imperativos do sistema colonizem o mundo da vida.

O Estado democrático de direito pode assegurar interesses vitais do mundo vivido social. Por outro lado, exerce frequentemente controle excessivo sobre os cidadãos. Habermas a partir de *Direito e Democracia,* de 1992, desenvolve o conceito de democracia deliberativa, que se refere à participação política ativa dos cidadãos por meio do discurso, considerando que em sociedades democráticas os cidadãos legitimam as leis às quais obedecem. Nesse sentido parece ser concebível a contenção de tendências sistêmicas invasivas por meio do direito.

1.3 RAZÃO DESTRANSCENDENTALIZADA - DA RAZÃO CENTRADA NO SUJEITO À RAZÃO COMUNICATIVA

Habermas sugere que o paradigma do conhecimento de objetos, ou filosofia da consciência[28], seja substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir, que, socializados por meio da comunicação, reconhecem-se reciprocamente. Essa seria uma forma determinada de crítica ao logocentrismo[29] ocidental.

As oscilações que ocorrem, por exemplo, entre considerações transcendentais[30] e empíricas, entre auto-reflexão e o imemorial inalcansável por meio da reflexão, são

---

[28] Na filosofia da consciência há um estudo em torno da afirmação da autonomia do sujeito, que conhece os objetos e age segundo fins. Habermas diz que o sujeito cognoscente adota uma atitude objetivante em que se dirige a si mesmo como a entidades no mundo. Ver: HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade.* Tradução Luis Sergio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002a, p. 414.

[29] *Logos* é o pensamento racional da cultura ocidental que rompe com o *mithos*, relativo às religiões que oferecem sistemas explicativos em muitas sociedades. Ver: CHAUI, M. *Convite à Filosofia.* São Paulo: Ática, 2006, p. 24.

[30] Na segunda edição da Crítica da razão pura, Kant diz que: “Chamo transcendental a todo conhecimento que se ocupa, não propriamente com objetos, mas, em geral, com a nossa maneira de

.

sintomas de esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. A solução mais sólida para a dissolução desses sintomas é a passagem ao paradigma do entendimento recíproco. No modelo da ação orientada ao entendimento, que Habermas desenvolveu em sua Teoria da ação comunicativa, deixa de ser privilegiada a atitude objetivante em que o sujeito cognoscente[31] se dirige a si mesmo como às entidades no mundo, isto é, como objeto. Ao contrário, no paradigma do entendimento recíproco, o fundamental é a atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam seus planos de ação ao se entenderem sobre algo. Cada um assume as perspectivas de primeira, segunda e terceira pessoas. Há um sistema de perspectivas cruzadas entre falantes e ouvintes. Quando o ego (eu) realiza um ato de fala, o o alter (outro), ao tomar posição sobre este, contraem uma relação. No plano da gramática isso corresponde ao sistema de pronomes pessoais (HABERMAS, 2002a, p. 413-414).

Segundo Habermas, a consideração kantiana de que, entre a posição extramundana do eu transcendental[32] e a intramundana do eu empírico, nenhuma mediação é possível, é dispensada quando entra em cena uma intersubjetividade produzida linguisticamente. “Nesse caso, o ego encontra-se em uma relação interpessoal que lhe permite, da perspectiva do álter, referir-se a si mesmo como participante de uma interação”. A reflexão efetuada na perspectiva do participante escapa ao tipo de objetivação operada desde a perspectiva do observador. Sob o olhar da terceira pessoa, dirigido para o exterior ou para o interior, tudo se congela em objeto. Ao se posicionar a partir do ângulo de visão de uma segunda pessoa, a primeira pessoa, nessa atitude performativa, pode reconstituir seus atos realizados sem reflexão prévia. Tal atitude, reconstituinte do saber, desde que aplicado, ocupa o lugar do saber objetivado reflexivamente, ou seja, o lugar da consciência de si. Habermas diz que:

---

conhecer objetos, enquanto esta deve ser possível a priori”. Ver: PASCAL, G. *Compreender Kant.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 44.

[31] Cognoscente é um termo que pode ser entendido como consciente de si mesmo, ou auto-consciente.

[32] Uma instância puramente filosófica, universal, cujo funcionamento é o do homem comum, se este vier a exercer sua racionalidade de modo ótimo, autônomo e sem desvios. Ver: GHIRALDELLI, P. *Caminhos da filosofia.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 50.

.

> O que antes competia à filosofia transcendental – a análise intuitiva da consciência de si – adapta-se agora ao círculo das "ciências reconstrutivas[33]", que, na perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem sucedidas e das distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino inteligível[34] que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico (HABERMAS, 2002a, p. 415-416).

De acordo com Habermas, críticos de Immanuel Kant, como J. G. Fichte e F. Schiller dizem que a filosofia de Kant empreende uma delimitação de fronteiras. Mas esse processo não é dinâmico a ponto da razão se retirar, abandonando o outro. Hegel também critica as operações de demarcação da filosofia da reflexão, as oposições entre fé e saber, entre infinito e finito, entendimento e sensibilidade, dever e inclinação, entre outras. Para Hegel, a necessidade da filosofia deve-se ao desaparecimento da capacidade de unificação entre os homens. Hegel interpreta as delimitações de fronteiras, próprias à razão centrada no sujeito, como cisões, e não como exclusões, e exige da filosofia o acesso a uma totalidade que compreende em si a razão subjetiva e seu outro (HABERMAS, 2002a, p. 422-423).

---

[33] São ciências humanas que estão presentes e operam em nossas práticas, no modo como funcionamos. Elas são empíricas, teóricas e explicativas. Como exemplos, a psicologia e a psicanálise.

[34] Platão criou a teoria dos dois mundos, ao tentar conciliar o pensamento de Heráclito, a favor da mudança, com o de Parmênides, que negava a possibilidade de mudança. Tal teoria separa os âmbitos do ser (ontologia) e do conhecer (epistemologia). Ao correlacionar "ser" e "conhecer", a teoria estabelece para cada coisa "que é" uma forma de conhecer que as apreende, transformando-as "no que se sabe e/ou se conhece". Assim, os conceitos científicos e as "formas puras" têm existência, e constituem o "mundo inteligível", e os responsáveis por captá-las são, respectivamente, as faculdades razão e entendimento. As imagens e os objetos particulares têm também existência e constituem o mundo sensível, e o responsável por eles são, respectivamente, as faculdades produtoras de conjectura e crença. Os saberes que emergem do mundo sensível geram opinião, os saberes cujo conteúdo vem do mundo inteligível (conceitos científicos e formas puras) mostram o que os homens emitem como conhecimento. Formas puras são modelos para cópias que povoam o mundo sensível. Ver: GHIRALDELLI, P. *Caminhos da filosofia.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 23-24.

.

Como Hegel não concorda com a representação mentalista de uma subjetividade[35] auto-suficiente, que se delimita em relação ao que lhe é exterior, ele põe de lado as oposições e liberta as operações de um sujeito cognoscente do isolamento do Eu narcisicamente introvertido. Para Hegel, o sujeito está sempre situado em contextos e em permanente encontro e troca. O sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro, pois só no relacionamento com o outro ele forma a consciência de si mesmo (HABERMAS, 2004, p. 191). Segundo Habermas, Hegel inicia o pensamento de destranscendentalização do sujeito cognoscente. Ele reconduz o sujeito transcendental de Kant ao espaço social e tempo histórico (HABERMAS, 2004, p. 183).

Para Habermas, a razão não é sem seu outro e do ponto de vista funcional, torna-se necessária mediante esse outro (HABERMAS, 2002b, p. 425). A disposição dos sujeitos capazes de falar e agir, para adquirir e aplicar um saber, pode ser entendida como racionalidade. Na filosofia da consciência, o saber é compreendido como um saber sobre algo no mundo objetivo. Então a racionalidade é percebida de acordo com o modo do sujeito de orientar pelos conteúdos de suas representações e enunciados. A razão centrada no sujeito possui critérios de verdade e êxito que regulam as relações do sujeito que conhece e age com finalidades, e se relaciona com o mundo de objetos e estados de coisas. Todavia, quando o saber é concebido como algo mediado pela comunicação, a racionalidade não está mais restrita ao sujeito cognoscente, ela é mediada pela capacidade dos participantes da interação agirem segundo pretensões de validade baseadas no reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 2002a, p. 437).

Quando os indivíduos entram no processo argumentativo, utilizam os meios de uma lógica pragmática da argumentação[36], que inclui as dimensões prático-moral e estético-expressiva. A racionalidade comunicativa, portanto, é mais rica do que a

---

[35] Na reflexão sobre a própria capacidade de ter representações de objetos, descobre-se uma interioridade chamada “subjetividade”. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Verdade e justificação.* Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 185.

[36] Um conceito procedural de racionalidade que demonstra a interdependência das diferentes formas de argumentação. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Discurso filosófico da modernidade*. Tradução Luiz Sergio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002a, p 437.

.

racionalidade que diz respeito a fins, na dimensão cognitivo instrumental. Habermas explicita o potencial da razão que tem como base o discurso. Pode-se chegar a um acordo racionalmente motivado, através do discurso, que tem a capacidade de unificar sem coerção e instituir um consenso[37], assim que os participantes da interação superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais com esse objetivo (HABERMAS, 2002a, p. 437-438).

Embora os participantes ao entrarem numa argumentação suponham o cumprimento das condições de uma situação ideal de fala, o discurso não está livre de motivos ocultos (HABERMAS, 2002a, p. 449). Habermas diz que a razão na ação comunicativa sofre com limitações de situações externas, mas o mundo da vida, pano de fundo da ação comunicativa, tem caráter de saber intuitivo, inabalavelmente certo e holista. São suposições de fundo, solidariedade e habilidades socializadas, que constituem o contrapeso ao risco de dissensão dos processos de entendimento (HABERMAS, 2002a, p. 452).

Segundo Habermas, no horizonte do mundo da vida, os sujeitos capazes de ação relacionam-se com algo no mundo objetivo quando querem se entender sobre algo na comunicação ou nas relações práticas. Para isso cada um deve, em concordância com todos, partir de um pressuposto pragmático[38]. O mundo é suposto como totalidade de objetos identificáveis que podem ser julgados ou tratados. A objetividade do mundo significa que ele é idêntico para todos, e é a prática linguística que nos

---

[37] Consenso ou acordo, ambos têm sentido de concordância. Habermas diz que um discurso tem a capacidade de unificar sem coerção e de instituir um consenso em que os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Discurso filosófico da modernidade*. Tradução Luiz Sergio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002a, p 438.

[38] O pragmatismo em sentido amplo desenha uma conexão íntima entre teoria e prática, entre pensamento e ação. Considerando uma interpretação estreita, mas proeminente, em Pierce, o pragmatismo é somente um critério de significação, que estipula ser o significado de qualquer conceito nada mais do que a soma total de suas consequências práticas concebíveis. Numa interpretação mais ampla, que teve início com James, o pragmatismo não é somente uma teoria de significado, mas também, e de forma mais proeminente, uma teoria da verdade. Como dizem alguns manuais de filosofia, uma coisa é verdadeira quando é vantajoso acreditar nela. Ver: WALL, Cornelis. *Sobre Pragmatismo.* Tradução Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2007, p. 18.

.

obriga à suposição pragmática de um mundo objetivo comum. Habermas chama a atenção para a questão de que o mundo suposto como totalidade de objetos não deve ser confundido com a realidade que é constituída por tudo o que pode ser representado por expressões verdadeiras (HABERMAS, 2002b, p.39-42).

A suposição de um mundo comum de objetos existentes independentemente, dos quais podemos fazer afirmações, é completada pela ideia de verdade, como qualidade dessas afirmações. Quando não há base própria para as afirmações, as exigências de verdade deixam-se provar discursivamente. A ideia de um processo de argumentação o mais inclusivo possível, mantém um papel importante para o esclarecimento, senão da verdade, pelo menos da aceitabilidade racional (HABERMAS, 2002b, p. 57-59).

Os participantes das interações usam argumentos e ouvem os outros, terminam por descentrar suas perspectivas iniciais. Ao interagirem comunicativamente as pessoas são orientadas por valores e normas, de modo que sabem o que esperar umas das outras. Num grupo social há expectativas normativas, práticas, costumes, instituições e regulamentos. As interações são reguladas normativamente, porque os indivíduos se defrontam com normas que reconhecem como obrigatórias. Dessa forma o mundo social é compreendido como uma totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas (HABERMAS, 2002b, p. 60-62).

Na filosofia da consciência, o sujeito é interpretado como tendo conhecimento e domínio sobre os objetos. Ao mostrar que o paradigma da razão centrada no sujeito está esgotado, Habermas tematiza sobre a razão comunicativa, presente na relação entre os sujeitos, nos contextos do mundo da vida. Na teoria de Habermas, o sujeito cognoscente faz parte do processo histórico, se relaciona com os outros e junto aos outros busca conhecimento sobre os objetos. A comunicação intersubjetiva possui conteúdo normativo para o comportamento e o entendimento entre os sujeitos, devido aos pressupostos morais e éticos. A racionalidade comunicativa é mais rica do que a racionalidade que se refere a fins, na dimensão cognitivo instrumental. Ela pode gerar consenso e unificar sem coerção. O problema do desaparecimento da capacidade de unificação entre os homens é um tema relevante na filosofia, e que para Hegel justifica a sua necessidade, segundo Habermas.

.

1.4 A ÉTICA NA ESFERA DISCURSIVA

Na teoria de Habermas, sobre a ética na esfera discursiva, Habermas procura demonstrar que o sujeito ao participar de um discurso argumentativo aceita intuitivamente pressupostos, que são normas de ação (no interior do discurso). Há um caráter normativo, que regula a comunicação entre os sujeitos, e isso é universal. A ética pode contribuir para esclarecer intuições[39] cotidianas no processo de socialização, e isso depende da atitude dos sujeitos na prática comunicativa cotidiana. A ética do discurso pode ter influência nos planos moral e jurídico.

Habermas situa seu conceito de ética do discurso no quadro de uma teoria geral da verdade, segundo a qual o critério da verdade é o consenso dos que argumentam. O mais importante é que Habermas defende a ideia de que argumentar é uma tarefa eminentemente comunicativa. O discurso intersubjetivo é, portanto, o lugar próprio da argumentação. A reflexão ética na vida humana se constitui como um tema capital para a existência dos seres humanos hoje. A ética comunicativa é a proposta habermasiana para a crise do nosso *ethos*[40] (MENEZES, 2013, p. 168-169).

Segundo Habermas, discutir a ética na esfera discursiva se deve ao fato de que na comunicação entre os homens existem pressupostos argumentativos que reclamam validez para o que é comunicado, e cada um assume intuitivamente quando entra num discurso. Há um caráter normativo, nesses pressupostos, que regula a comunicação e o entendimento mútuo. Isso seria universal, portanto interessa a Habermas. Para desenvolver esse assunto, Habermas aborda a visão de céticos éticos[41] e cognitivistas

---

[39] Intuição ou razão intuitiva se refere a uma compreensão global e completa de uma verdade, de um objeto, de um fato. Nela, de uma só vez, a razão capta todas as relações que constituem a realidade e a verdade da coisa intuída. É um ato intelectual de discernimento e compreensão. Ver: CHAUI, M. *Convite à filosofia.* São Paulo: Ática, 2006, p.64.

[40] O termo *Ethos* tem origem grega, significa caráter. A crise do nosso *ethos* tem o sentido da problemática de uma fracassada integração funcional, moral e ética da sociedade. Ver: Habermas, Jurgen. *Direito e Democracia*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 2003, p. 47, v. 2.

[41] Os céticos são filósofos. Embora a filosofia seja a busca do conhecimento, os céticos advogam, em graus variados, que o conhecimento não é possível. Ver: GHIRALDELLI, P. *Caminhos da filosofia.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 48. O cético ético resiste a toda forma de moral racional. Ver: HABERMAS,

.

éticos[42] como ele, destacando K. O. Apel, cuja posição sobre o assunto Habermas aprova de modo geral, com algumas ressalvas (HABERMAS, 2003a, p.63).

Para responder à questão moral prática: “O que devo fazer?”, Habermas diz que é necessária uma auto-reflexão, pois a ética filosófica não é capaz de fornecer a resposta. Para tratar da questão moral Habermas observa a análise da fenomenologia lingüística da consciência ética, de Strawson, sobre sentimentos morais como o ressentimento. Strawson[43] diz que essa reação emotiva insistente, o ressentimento, ocorre quando alguém sofre injustiça sem reparo. O sentimento persistente revela a dimensão moral da injúria sofrida. Habermas observa que, de forma inversa aos sentimentos do ofendido, existe a gratidão daquele a quem se faz um benefício. Os sentimentos morais são inevitáveis, e as reações são possíveis na interação. Os seres humanos costumam participar de interações, e não há uma teoria convincente capaz de desprezar isso. A tarefa da filosofia moral, de contribuir para aclarar intuições cotidianas no curso da socialização, tem que partir, ao menos virtualmente, da atitude dos participantes na prática comunicativa cotidiana (HABERMAS, 2003a, p. 63-67).

Os sentimentos de indignação e ressentimento não devem seu caráter moral às circunstâncias, mas antes à infração de uma expectativa normativa subjacente que tem validez para um grupo social. A indignação e a censura dirigidas contra a violação das normas só podem se apoiar num conteúdo cognitivo. Um censura e o outro pode

---

J. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a, p. 63.

[42] Mc Intyre desenvolve a tese de que o projeto do Esclarecimento, de fundamentar uma moral secularizada, independente das suposições da metafísica e da religião, fracassou. Ele aceita como resultado do Esclarecimento aquilo que Horkheimer constatou, que a razão instrumental restrita à racionalidade meio-fim, tinha que relegar a determinação dos fins eles próprios a decisões e atitudes emocionais cegas. Isso é contestado pelas éticas cognitivistas que, em um ou outro sentido, se apegam à ideia de que as questões práticas são passíveis de verdade. Nessa tradição kantiana encontram-se George Singer, John Rawls, Ernest Tugendhat, Karl Otto Apel, entre outros. Suas teorias coincidem na intenção de analisar as condições para uma avaliação imparcial de questões práticas, baseadas exclusivamente em razões. Ver: HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a, p. 61-62.

[43] STRAWSON, P. F. *Freedom and resentment,* Londres, 1974. Apud HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a.

.

se justificar. Para Strawson, só podemos evitar que o sentido das justificações morais práticas nos escape se não perdermos de vista a rede de sentimentos tecida na prática comunicativa cotidiana. Para Strawson, portanto, os fenômenos morais são descobertos nas atitudes performativas das interações (HABERMAS, 2003a, p. 67-69).

Nas questões morais, o que está em jogo é o que deve ser feito. Os pronunciamentos morais podem acarretar respostas, mas não dão respostas. Não é se vamos fazer uma coisa, mas se isso ou aquilo é a coisa correta a fazer. E isso é algo que pode ser verdadeiro ou falso. Para Habermas, com esses argumentos segue-se em direção a uma ética cognitivista, mas, ao mesmo tempo, a tese de que questões práticas são passíveis de verdade sugere uma assimilação dos enunciados normativos aos enunciados descritivos. Não podemos tratar os enunciados normativos como falsos ou verdadeiros no mesmo sentido que os enunciados descritivos. Habermas dá como exemplo o intuicionismo[44], que se apóia numa assimilação das proposições de conteúdo normativo a proposições predicativas. Predicados de ordem superior como "bom" ou "correto" não podem ser analisados da mesma forma como predicados de propriedade, por exemplo, amarelo ou branco. Para Habermas, nas expressões predicativas, se quisermos comparar pretensões de correção e verdade é preciso clarificar o fundamento de cada caso. Indicar razões a favor ou contra a validez da expressão e mostrar em que consiste o caráter específico da justificação de mandamentos. Pessoas distintas ao se contradizerem em relação a predicados éticos têm suas razões (HABERMAS, 2003a, p. 72-74).

Subjetivistas como Ayer[45] crêem na possibilidade de discutir questões práticas como decisíveis com base em razões. Eles acreditam na possibilidade de fundamentar normas como uma ilusão suscitada pelas intuições morais da vida cotidiana. Por isso

---

[44] A percepção das propriedades das coisas, naturais ou não naturais, como predicados axiológicos, podem ser apreendidas numa intuição ideal ou derivadas de objetos ideais. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a, p. 73.

[45] AYER, A. J. *On the analysis of moral judgements.* A modern introduction to ethics. New York, 1958. Apud HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a.

.

os céticos devem assumir tarefa mais pretensiosa em face dos cognitivistas que, como Strawson, querem apenas explicitar o saber intuitivo nas interações. Os céticos devem explicar contra-intuitivamente o que os juízos morais realmente significam e que funções os sentimentos correspondentes preenchem de fato. Para essa tentativa, o modelo lingüístico é o das proposições na primeira pessoa – desejos e aversões, ou imperativos, com os quais gostaríamos de levar uma outra pessoa a um determinado comportamento. São tipos de proposições sem pretensão de validez discursiva. As abordagens emotivistas ou imperativistas podem reduzir o significado de proposições normativas ao significado de proposições vivenciais ou exortativas, ou a combinação das duas (HABERMAS, 2003a, p. 75-76).

Habermas fala ainda na teoria de Hare[46], na qual o falante prescreve ou recomenda a um ouvinte, através de enunciado normativo, uma escolha entre alternativas de ação. Essa abordagem, chamada prescritivista, como a emotivista e a imperativista, mostra, na conclusão de Habermas, que nosso vocabulário moral consiste em dizer algo que encontra expressão lingüística em proposições vivenciais, imperativas ou intencionais. Não se pode associar a essas abordagens pretensão de validez destinada à argumentação. Para Habermas, as abordagens não-cognitivistas desvalorizam as intuições morais do cotidiano (HABERMAS, 2003a, p. 76-77).

As considerações de Habermas servem para defender a abordagem cognitivista da ética contra as manobras de evasão dos céticos em relação aos valores e, ao mesmo tempo, encaminhar a questão sobre como podem ser fundamentados os mandamentos e as normas morais. Segundo Habermas, as interações são comunicativas quando as pessoas entram em acordo para coordenarem seus planos de ação. Através da linguagem, o entendimento requer validez, ou seja, tem pretensões de verdade e correção. Os participantes do agir comunicativo motivam um ao outro à adesão no discurso. Aquele que está na posição de falante procura expressar suas razões e ter credibilidade, mas a sinceridade pode ser constatada efetivamente no comportamento, isto é, nas ações e nos seus resultados. Participantes das interações fazem promessas, acordos, contratos, ao ato de fala

[46] Hare, 1952. Apud HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a.

.

seguem-se obrigações. Isso acontece quando ambas as partes não contradizem enunciados aceitos como verdadeiros, seja na fala ou no comportamento (HABERMAS, 2003a, p. 78-80).

As pretensões de verdade residem em atos de fala, e as pretensões de validez normativas[47] têm sede primeiro em normas e depois em atos de fala. Encontramos normas ao entrarmos com atos de fala na realidade social. As normas dependem da manutenção de relações inter-pessoais. As normas perdem o sentido se os atores não forem capazes de segui-las. As pretensões de validez normativas mediatizam a linguagem e o mundo social (normas, valores, interação), uma dependência recíproca que não existe para a linguagem e o mundo objetivo (objetos e coisas). Um fato social existe sem dependência de reconhecimento intersubjetivo, mas as normas precisam desse reconhecimento. As pretensões de validez normativas podem remeter tanto a convicções quanto a sanções, e deve haver razões para que as normas se tornem legítimas frente às pessoas a quem elas se destinam. Com isso, as normas devem exprimir uma vontade universal que possibilita o consenso. Isso remete ao imperativo categórico de Kant que, segundo Habermas, pode ser entendido como "[...] um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas ou, antes, os interesses que elas levam em conta (e que, por conseguinte, tomam corpo nas normas da ação)". A idéia subjacente, que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos, interessa a Habermas (HABERMAS, 2003a, p. 81-84).

A idéia de universalização, para Habermas, significa que as normas válidas têm que merecer reconhecimento dos concernidos. A formação de juízos pode ser relativa à perspectiva de alguns, mas só são imparciais os juízos a partir de pontos de vista passíveis de universalização, que encarnam os interesses de todos os concernidos. A formação imparcial de um juízo impõe que cada um pondere os seus interesses e adote a perspectiva dos outros (HABERMAS, 2003a, p. 86).

---

[47] Quando um ator se sente autorizado ou obrigado a determinada ação, ou conta com o cumprimento de uma solicitação por parte do destinatário. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Verdade e justificação.* Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 117.

.

Habermas diz que o princípio de universalização não pode ser confundido com a idéia da ética do discurso, embora ele seja o primeiro passo para a fundamentação dessa teoria. De acordo com a ética do discurso, uma norma só pode pretender validez quando todos os participantes do discurso prático estão de acordo quanto à sua validez. O princípio ético discursivo "D" pressupõe que a escolha das normas pode ser fundamentada. O princípio universal "U" regra a argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos. Entretanto, Habermas dá uma versão que exclui a aplicação monológica desse princípio. Para Habermas, os problemas que devem ser resolvidos em argumentações morais não podem ser superados monologicamente, exigem esforço de cooperação. Os participantes da argumentação, quando há conflitos, podem adotar em seu agir comunicativo uma atitude reflexiva com objetivo de consenso. Os conflitos nas interações remontam a um acordo normativo perturbado. O acordo dá expressão a uma vontade comum, e para isso não basta que as pessoas reflitam sobre as normas, é preciso cooperação (HABERMAS, 2003a, p. 86-88).

Cada um pode defender seus interesses, que devem ser passíveis de críticas dos outros. Como as necessidades são interpretadas à luz de valores culturais, que estão de acordo com uma tradição partilhada, a revisão dos valores que presidem a interpretação das necessidades não pode ser realizada monologicamente (HABERMAS, 2003a, p. 88).

Segundo McCarthy[48], Habermas visa a fundamentação de princípios de justiça ligados à moral, e atribui aos discursos práticos a base da legitimidade política. Com isso ele exige que os indivíduos adotem um ponto de vista moral que transcende perspectivas orientadas por interesses e perspectivas orientadas por valores. Fica a pergunta sobre se este é um ideal realista para a teoria democrática. Na ética discursiva de Habermas, o consenso que expressa a razão prática[49] na esfera da justiça concerne à aceitabilidade das conseqüências antecipadas de uma norma para a satisfação de

[48] McCARTHY, T. *Pratical discourse: on the relation of morality to politics.* Apud MELO, Rúrion. *O uso público da razão:* pluralismo e democracia em Jurgen Habermas. São Paulo: Loyola, 2011.

[49] A razão prática nos dá a lei em que se alicerça toda moralidade. Ela pode determinar a vontade independentemente de todo elemento empírico. Uma razão que tem como objetos o Bem e o Mal. Ver: PASCAL, G. *Compreender Kant.* Tradução Raimundo Vier. Petrópolis Rj: Vozes, 2011, p. 136-138.

.

necessidades. A questão consiste em saber como chegar a acordos universais, se as necessidades são internamente ligadas a valores culturais. McCarthy estaria preocupado com a suposta validade universal da norma alcançada nos discursos. Para ele, todo acordo racional deve considerar uma discrepância natural sobre o bem comum, e deve sempre estar aberta a possibilidade de dissenso (MELO, 2011, p. 125-127).

Para Habermas, a ideia de um princípio moral universal não parece a Habermas descabida, ele pontua que o Imperativo Categórico de Kant tem alcance inquestionável. Normas de ação que atendem a interesses universalizáveis correspondem a idéias de justiça. A partir da introdução do princípio da universalização, foi dado o primeiro passo para a fundamentação de uma ética do discurso. Habermas destaca que os céticos suspeitam que a pretensão de universalidade dos cognitivistas para o princípio moral é contraditoriamente etnocêntrica, isso porque as sociedades funcionam com códigos de normas variados. Mesmo a teoria kantiana é uma entre muitas, e exprime idéias particulares da cultura ocidental. Os céticos não acreditam na possibilidade de fundamentação de uma moral universalista (HABERMAS, 2003a, p. 98-101).

Contra a objeção da falácia etnocêntrica, Habermas fala da proposta de Apel[50] que tem o mérito de fundamentar não-dedutivamente normas éticas básicas. Apel renova o modo de fundamentação transcendental com os meios da pragmática lingüística. Ele utiliza o conceito de contradição performativa que se baseia em pressuposições não contingentes cujo conteúdo proposicional[51] contradiz um enunciado. Por exemplo, se é dito: “Eu não existo”, ao proferir isso o falante faz a inevitável pressuposição de existência. De maneira análoga, ele descobre a contradição do cético ético quando contesta a possibilidade de fundamentação de princípios morais. Apel argumenta que

---

[50] APEL, K. O. *Das problem der philosophischen Letztbegrundung im Lichte einer transzendentalen Spra chpragmatik*. In: B. Kanitschneider (org), Sprache und Erkenntnis, Innsbruck 1976. Apud HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a.

[51] Se refere àquilo que é proposto pelo pressuposto argumentativo que não pode ser contestado, ou seja, que contradiz uma objeção. Ver: HABERMAS, J. *Direito e Democracia.* Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 104, vol. 2.

.

quando alguém entra numa discussão, mesmo em oposição ao outro, aceita pressupostos (regras) inerentes ao jogo da argumentação. Os teóricos na argumentação não podem renunciar às regras do mesmo modo que os interessados em teoria do conhecimento não podem renunciar aos atos de conhecimento. Seguindo essa linha de pensamento, o que é auspicioso, para Habermas, é a explicação de pressuposições "incontornáveis", isto é, universais e necessárias (HABERMAS, 2003a, p. 102-103).

De acordo com Apel, o que não pode ser contestado sem auto-contradição e não pode ser fundamentado dedutivamente sem um princípio lógico formal, pertence às pressuposições pragmático-transcendentais da argumentação. Habermas diz que a fundamentação do princípio moral proposto poderia assumir a forma de que toda argumentação se baseia em pressuposições pragmáticas de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio de universalização "U" (HABERMAS, 2003a, p. 104).

Conforme os argumentos expostos, existem regras inevitáveis no interior dos discursos. Mas nem sempre elas normatizam a ação fora dos discursos. Segundo Habermas, esse equívoco aparece na teoria de Apel. Regras que têm validez dentro de discursos não são necessariamente reguladoras de ações, como liberdade de opinião, respeito mútuo, sinceridade, cooperação. As normas que fundamentam o direito e a moral, por exemplo, não são absolutamente de competência da teoria moral, elas devem ser consideradas nos discursos práticos, e a própria história traz mudanças. As regras argumentativas de conteúdo normativo dos discursos é que podem ser derivadas de um modo pragmático-transcendental de argumentação, e são aqui consideradas para a análise da fundamentação do princípio da universalização. O argumento pragmático transcendental é algo a que se pode recorrer para comprovar "como o princípio da universalização, que funciona como regra da argumentação, é implicado por pressuposições da argumentação em geral" (HABERMAS, 2003a, p. 108-110).

De acordo com Habermas, apesar de existir pressuposições inevitáveis nos discursos, que podem ser expressas na forma de regras, elas não são convenções, mas pressuposições inevitáveis, pragmáticas, feitas tacitamente e sabidas intuitivamente.

.

Não são como regras de um jogo que devem ser efetivamente seguidas. Os participantes no discurso têm que presumir aproximadamente as regras com objetivo de uma prática discursiva privilegiada (HABERMAS, 2003a, p. 112-114).

Os discursos fazem parte de contextos sociais, existe neles a busca cooperativa pela verdade, e são discutidos temas importantes. Para proteção quanto às influências externas, e assegurar os direitos, são necessários a organização, a avaliação de competências, e dispositivos institucionais. Trata-se de habilitações, imunizações, regulamentos, que não contradizem os pressupostos do discurso. Os discursos teóricos são institucionalizados na atividade científica e os discursos práticos na atividade parlamentar. As tentativas de institucionalização obedecem a representações normativas do objetivo visado que tiramos de forma involuntária da pré-compreensão intuitiva da argumentação em geral (HABERMAS, 2003a, p. 115).

Em resumo, Habermas afirma que todos os que entram em argumentações aceitam intuitivamente pressuposições discursivas e condições de procedimento que equivalem a um reconhecimento implícito do princípio universal ("U"). Ao mostrar que "U" pode ser fundamentado por via da derivação pragmático-transcendental, a partir de pressuposições argumentativas, a ética do discurso pode ser reduzida ao princípio "D", segundo o qual só podem encontrar validez as normas que têm o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes do discurso prático. Habermas diz que "D" é a asserção alvo que o filósofo tenta fundamentar na qualidade de teórico moral. A fundamentação da ética do discurso evita confusões quanto ao uso da expressão "princípio moral". O único princípio moral é o referido princípio da universalização (HABERMAS, 2003a, p. 115-117).

O programa de fundamentação esboçado é uma via para a fundamentação pragmático-transcendental de uma regra da argumentação com conteúdo normativo. Mas Habermas deixa claro que isso para ele não é uma "fundamentação última", como pretende Apel[52] (HABERMAS, 2003a, p.119).

---

[52] APEL, K. O. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt, 1973. Apud HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a.

.

A ética do discurso vai inserir-se no círculo das ciências reconstrutivas, que têm a ver com fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir. De acordo com Habermas, não devemos mais aspirar ao fundamentalismo da filosofia transcendental tradicional. Com isso a ética do discurso tem novas possibilidades, ela poderá influenciar no plano moral e jurídico. Para Habermas, não é preciso uma fundamentação última da ética em si, mesmo com toda a sua importância para o mundo da vida (HABERMAS, 2003a, p. 120 -121).

Habermas diz que o cético não fica satisfeito com a renúncia a pretensões de fundamentação última, nem com as confirmações da teoria da ética do discurso de forma indireta por outras teorias. O cético duvida da solidez da derivação pragmático-transcendental do princípio moral e considera que a ética do discurso não tem muito a oferecer à ética filosófica. Ela oferece um formalismo vazio (HABERMAS, 2003a, p. 121-122).

O programa de fundamentação da teoria da ética do discurso segue um percurso. Primeiro, a introdução do princípio de universalização “U”, que pode ser compreendido como uma reconstrução das intuições morais do cotidiano, que estão na base da avaliação imparcial de conflitos de ações morais. Depois, Habermas demonstra a validez desse princípio, que ultrapassa uma cultura específica, baseando-se na comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários na argumentação. Esses argumentos não provêm de uma dedução transcendental como em Kant, eles fundamentam apenas a circunstância de que não há alternativa identificável da nossa maneira de argumentar (HABERMAS, 2003a, p. 143).

Segundo Manfredo de Oliveira, a teoria da ética do discurso promete uma universalização que no entendimento de alguns autores é sinônimo de uniformização. Os homens, com suas emoções, sentimentos, costumes, têm a liberdade das diferenças. A ética do discurso representa um etnocentrismo ocidental, e, por ser universalizante, é considerada repressiva. Essa crítica em última análise significa uma crítica ao conceito de razão do Iluminismo e à tradição clássica do pensamento

.

ocidental. Autores como Michel Foucault[53] contrapõem-se a qualquer ética com pretensão de universalidade pela imposição de uniformidade à racionalidade. Jean François Lyotard[54] se contrapõe não só à universalização na ética, mas também na ciência, na moral e no direito. Para ele, a ética do discurso parece ameaçadora ao exercício do poder no sentido de um totalitarismo (OLIVEIRA, 1993, p. 33-34).

Para Young, a ética comunicativa habermasiana retém inapropriadamente um apelo a um ponto de vista universal, ou imparcial, a partir do qual as reivindicações em público devem ser abordadas. Teóricos e políticos exaltam as virtudes da cidadania porque através da participação pública as pessoas são chamadas a transcender uma motivação auto-centrada e a reconhecer sua dependência e responsabilidade para com os outros. A responsabilidade do cidadão não se limita aos próprios interesses, mas tem relação com a justiça, com o reconhecimento de que cada pessoa tem seus pontos de vista, seus interesses e necessidades. O problema da universalidade tem sido quando essa responsabilidade é interpretada como transcendência[55], numa perspectiva geral. Com isso experiências e necessidades de indivíduos não são consideradas (YOUNG, 1995, p. 190).

Segundo Young, grupos sociais podem representar interesses, perspectivas, expressando todas as necessidades e pontos de vista. A representação de grupo é o melhor antídoto para o egoísmo auto-enganador mascarado como interesse imparcial ou geral. Num público estruturado democraticamente, onde a desigualdade social é atenuada através da representação de grupo, indivíduos ou grupos não podem afirmar simplesmente que querem algo, eles devem dizer que a justiça exige e permite que eles tenham esse algo. Representação de grupo oferece a oportunidade para alguns expressarem suas necessidades ou interesses que provavelmente não seriam ouvidos sem essa representação (YOUNG, 1995, p. 191).

---

[53] FOUCAULT, M. *Folie et déraison: Histoire de La folie à l´age classique*, Paris, 1961. Apud OLIVEIRA, M. *Ética e racionalidade moderna.* São Paulo: Loyola, 1993.

[54] LYOTARD, *La condition postmodern*, Paris, 1979. Apud OLIVEIRA, M. *Ética e racionalidade moderna.* São Paulo: Loyola, 1993.

[55] Designa o que está para além de toda experiência. Ou seja, um princípio transcendente pretende ultrapassar o domínio da experiência. Ver: PASCAL, G. *Compreender Kant.* Tradução Raimundo Vier. Petrópolis Rj: Vozes, 2011, p. 44.

.

Conforme a ética do discurso, cada um ao entrar num discurso aceita intuitivamente pressupostos argumentativos. A norma pode pretender validez quando todos os participantes estão de acordo com sua validez, esse é um princípio do discurso. Normas de ação que correspondem a interesses universalizáveis correspondem a ideias de justiça. A revisão dos valores sob os quais vivemos não pode ser realizada monologicamente. São argumentos que demonstram a validade da comunicação dialógica entre os sujeitos, não apenas no contexto de uma comunidade, mas na esfera universal. No entanto, justamente devido ao caráter universalizante, alguns críticos consideram que a ética do discurso representa um etnocentrismo ocidental, e que pode ser repressiva.

O capítulo um da presente pesquisa mostra que pensar o conceito de cidadania na atualidade, através da filosofia de Habermas, visando discutir sua conformação e viabilidade nas condições atuais da sociedade contemporânea, requer que seja demonstrada inicialmente a filosofia geral em Habermas, naquilo que se refere a conceitos como esfera pública, racionalidade comunicativa, razão destranscendentalizada e a ética do discurso, por se tratar de conteúdos importantes, e que servem de fundamento para a discussão sobre cidadania democrática.

O conceito de esfera pública se refere a um ideal de espaço discursivo e deliberativo em que cidadãos podem participar, fazendo uso de uma opinião pública esclarecida. A esfera pública tem função política quando exerce influência sobre as deliberações do sistema político. Habermas identifica o conceito de racionalidade comunicativa como inerente à esfera pública discursiva, e seu potencial para o entendimento e o consenso em sociedades cada vez mais diversificadas. A racionalidade comunicativa, presente nos processos de discussão e deliberação pública nas associações e instituições livres da sociedade civil pode, segundo Habermas, impedir que os imperativos do sistema colonizem o mundo da vida. Habermas discute esse assunto principalmente na *Teoria da ação comunicativa*. Em obras como *O Discurso filosófico da modernidade* Habermas elabora uma argumentação que visa demonstrar o esgotamento do paradigma da razão centrada no sujeito, próprio da filosofia da consciência, e sua transição para o paradigma da razão comunicativa. Os sujeitos

.

destranscendentalizados são aqueles que ouvem os outros e são capazes de abrir mão de suas convicções ou perspectivas iniciais, num discurso.

Habermas também elabora uma teoria sobre a ética na esfera discursiva. Junto com Apel, ele identifica pressupostos argumentativos que cada um assume sem perceber, quando entra num discurso. Isso, portanto, é universal. Normas de ação quando correspondem a interesses universalizáveis exprimem ideias de justiça. Para Habermas, diferente de Apel, esses pressupostos, ou regras, são aplicáveis apenas na esfera do discurso, não em algum outro campo de ação da vida prática. Posteriormente, em *Direito e Democracia*, Habermas discute sobre a legitimação pública do sistema de direitos, no Estado democrático, e sobre democracia deliberativa, que expressa uma participação ativa dos cidadãos na política.

O capítulo um teve o objetivo de demonstrar conceitos na filosofia de Habermas que vão servir de base para uma tematização sobre o conceito de cidadania democrática, e para uma discussão em torno de problemas que já começam a se apresentar. Desde o início o caráter inclusivo de participação na esfera pública é questionado, assim como a legitimidade da opinião pública, que sofre influência da mídia, e pode atender a interesses de grupos. Na discussão sobre a razão comunicativa e a razão instrumental, Habermas é acusado de não perceber que o paradoxo da racionalização pode se dar de maneira imperceptível, além disso, Habermas teria evitado discutir o conflito como base da interação social. O discurso jamais está livre de motivos ocultos, ainda que o sujeito tenha a consciência de se posicionar no lugar do outro. A teoria da ética do discurso possui caráter universal que é compreendido por alguns autores como sinônimo de uniformização, e até mesmo é considerada uma teoria repressiva.

O conceito de esfera pública, e a diferenciação entre dois níveis da sociedade, o sistema e o mundo da vida, possuem características ligadas às culturas nacionais. Essas categorias tornam-se problemáticas ao serem estendidas para o nível mundial, devido ao multiculturalismo e o processo de globalização. A questão torna-se ainda mais relevante quando analisado o conceito de cidadania, historicamente relacionado à nacionalidade. Habermas discute sobre o conceito de democracia deliberativa, a relação entre cidadania e identidade nacional, e a possibilidade da discussão e

.

deliberação pública a nível mundial, influenciando e legitimando as decisões políticas institucionalizadas, a partir da análise da formação da constelação pós-nacional.

2 O CONCEITO DE CIDADANIA NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS CONTEMPORÂNEAS

.

O conceito de cidadania em Habermas não aparece de modo sistematizado em sua obra como um todo, mas a partir do entendimento de conceitos como esfera pública, racionalidade comunicativa, o paradigma do entendimento entre os sujeitos e a ética do discurso, esse conceito pode ser delineado. Ou seja, tais argumentos servem de base para a fundamentação do conceito de democracia deliberativa, que por sua vez está conectado à discussão posterior sobre a deliberação pública na constelação pós-nacional, e sobre as chances de um estado cosmopolita e uma ordem de cidadania mundial, na atual sociedade complexa, através da atualização de ideias kantianas.

Habermas discute o modelo de política democrática deliberativa no texto *Soberania popular como procedimento*, de 1990, e também nas obras *Direito e Democracia,* de 1992, e *A inclusão do outro*, de 1996. A política democrática deliberativa se refere à ação participativa dos cidadãos, em processos de decisão e deliberação pública. Seria a esfera pública na contemporaneidade, também compreendida como cidadania ativa.

Habermas discute a relação complexa entre cidadania e identidade nacional, em *Direito e Democracia.* Principalmente a partir da década de noventa a tematização filosófica de Habermas envolve o problema da construção de uma democracia no contexto de uma sociedade mundial cada vez mais complexa, multicultural e globalizada. A presente pesquisa visa discutir dentro disso o conceito de cidadania, fundamental para a democracia. O conceito de cidadania está presente, entre outros textos, no *Estado nação Europeu e os desafios da globalização*, de 1995, também na discussão sobre a transformação do direito internacional clássico em direito cosmopolita, e Habermas promove uma atualização da ideia de cidadania mundial kantiana na obra *Entre Naturalismo e Religião*, de 2005.

2.1 SOBERANIA POPULAR COMO PROCEDIMENTO

Habermas tematiza sobre o conceito de democracia política deliberativa a partir da concepção de soberania popular em Rousseau. O povo legitima as leis às quais obedece, a vontade do povo é legisladora. A liberdade para Rousseau tem significado de autonomia do povo. Na sociedade contemporânea a estruturação da vida social é complexa. Habermas pensa numa soberania popular autônoma e intersubjetiva. O

.

poder comunicativo dos discursos públicos atua sobre premissas de processos decisórios do sistema administrativo sem intenção de conquista.

Segundo Werle, no texto *Soberania Popular como Procedimento*, de 1990, Habermas descreve a democracia deliberativa como um sitiamento do poder político[56]. O poder burocrático da administração pública, em sua fortificação política, é sitiado, a medida em que os cidadãos através dos discursos públicos tentam influenciar, sem pretensões de conquista, os processos de julgamento de decisões. A liberdade comunicativa se efetiva por meio do uso público da razão. Mas a influência das opiniões na esfera pública, de acordo com procedimentos democráticos, só se efetiva se atuar sem pretensão de programar ou controlar o poder administrativo (WERLE, 2013, p. 173).

Para Habermas, todo domínio político deve legitimar-se através da confiança no discurso racional. Nos centros urbanos há um trânsito social marcado por culturas e estilos de vida individualizados. Não se sabe ao certo se essa "sociedade da cultura" pode representar o espaço de ressonância de um espaço público revitalizado, onde brotaram as sementes das ideias de 1789 (Revolução Francesa). Habermas elabora argumentos normativos a fim de pensar hoje uma república[57] democrática. Segundo ele, os princípios constitucionais não deitarão raízes em nossas mentes sem que antes a razão tenha se assegurado de seus conteúdos orientadores e indicadores de futuro. O Estado democrático de direito aponta para além do aspecto jurídico (HABERMAS, 1990, p. 101).

A Revolução francesa, que possui como base os princípios da liberdade, igualdade e fraternidade, teve grande impacto na sociedade. Foram discutidas questões importantes que giram em torno de como conciliar a igualdade e liberdade, unidade e

---

[56] Poder político pode ser entendido como uma forma de poder social abstrato e duradouro, que permite intervenções no poder administrativo, isto é, nos cargos organizados de acordo com a sua competência. Ver: HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 11.

[57] Do latim *Res publica* "coisa pública", ou comunidade política, o Estado – governo com poder soberano. Ver: DELACAMPAGNE, C. *A Filosofia política hoje.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 137.

.

multiplicidade, o direito da maioria e da minoria. Rousseau, o precursor da Revolução Francesa, entende liberdade como autonomia do povo. Todos têm igual participação na prática da autolegislação. Kant admite que Rousseau o colocou no caminho certo. Com isso, Kant, na Doutrina do Direito, diz que o poder legislador deve caber à vontade conjunta do povo. Todo direito tem de emanar do povo, é preciso que o direito não cometa injustiça com alguém mediante sua lei. Apenas a vontade unânime e conjunta do povo pode ser legisladora. Essa vontade é constrangida a uma operação que exclui todo interesse que não possa ser generalizado. São admitidas apenas regulamentações que garantam liberdades iguais para todos. O exercício conforme normas da própria soberania popular assegura também os direitos humanos (HABERMAS, 1990, p. 102).

Para os críticos liberais, a ficção da vontade popular única só poderia efetivar-se mediante a supressão da heterogeneidade das vontades individuais. Rousseau concebe o estabelecimento do soberano popular como um ato existencial de socialização, mediante o qual os indivíduos orientam-se para o bem comum. Estes cidadãos formam um corpo coletivo, sujeito de uma prática de legislação que se desprendeu dos interesses individuais das pessoas privadas submetidas à lei. A admissão de virtudes republicanas é realista apenas para comunidades com consenso normativo assegurado antes por tradição e *ethos* (HABERMAS, 1990, p. 102).

Opositores a essa ideia destacam que a pluralidade de interesses precisa ser posta em equilíbrio, para isso se faz necessária a conversão de opiniões em consenso da maioria. Existe crítica à “tirania da maioria”. O liberalismo clássico de Tocqueville entende a soberania popular como princípio de igualdade que precisa de limitação, se o Estado de direito não põe limites à democracia, as liberdades pré-políticas dos indivíduos correm perigo. Com isso a razão prática, corporificada na constituição, entra em contradição com a vontade soberana das massas políticas. Retorna o problema que Rousseau pretendia solucionar, mediante o conceito de autolegislação. Um liberalismo esclarecido persiste em Rousseau, agora a soberania popular deve manifestar-se em condições discursivas de um processo diferenciado de formação da opinião e da vontade (HABERMAS, 1990, p. 103).

.

Frobel[58], segundo Habermas, “recorre a condições de comunicação sob as quais a formação de opinião orientada para a verdade pode ser combinada com uma formação de vontade majoritária”. Ele atém-se ao conceito de autonomia em Rousseau, segundo o qual a lei só existe para aquele que a fez ou lhe deu assentimento, para qualquer outro é um decreto, ou uma ordem. Um legislador democrático delibera com maioria. A regra da maioria mantém referência interna com a busca da verdade. O discurso público tem de fazer mediação entre a formação da opinião de todos e a formação da vontade majoritária dos representantes do povo. Frobel interpreta “a decisão majoritária como um consentimento condicional, como o assentimento da minoria a uma prática que se orienta pela vontade da maioria”. Não se exige que a minoria se resigne em sua vontade, nem que declare errônea sua opinião, ou que renuncie a seu objetivo, apenas que abdique da aplicação prática de sua convicção, até que encontre melhores fundamentos para suas razões de modo a alcançar o número necessário de votantes. Para Frobel, a educação em alto nível é fundamental para um povo (HABERMAS, 1990, p. 103-104).

Conforme teorias clássicas da democracia, através do legislador soberano, a sociedade atua sobre si mesma. As leis emanam do povo. A ideia de um atuar sobre si mesmo através das leis só é plausível a partir da suposição de que a sociedade deve ser representada em geral como uma associação que determina para si o direito e poder político (HABERMAS, 1990, p. 107-108).

Porém, a estruturação do conjunto da vida social é complexa. Habermas diz que uma análise conceitual da constituição recíproca entre direito e poder pode mostrar que na contramão do atuar sobre si programado por lei, a administração programa a si mesma, à medida em que direciona o procedimento eleitoral, programa o governo e a legislação. Isso modifica a ideia normativa de auto-organização da sociedade (HABERMAS, 1990, p. 108).

---

[58] FROBEL, Julius. *System der socialien politick*. Mannheim, 1847. Reimpressão: Aalen, Scientia, 1975. Apud HABERMAS, Jurgen. *Soberania popular como procedimento:* um conceito normativo de espaço público**.** Tradução de Marcio Suzuki. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 26, nov. 1990, p. 100-113.

.

No espaço público há dois processos, a geração comunicativa do poder legítimo, e a obtenção de legitimação pelo sistema político, com a qual o poder administrativo é refletido. Os dois processos se interpenetram, a formação espontânea da opinião, em espaços públicos autônomos, e a obtenção organizada da lealdade das massas. A compreensão normativa da auto-organização democrática da sociedade precisa estar de acordo com essa diferenciação empírica (HABERMAS, 1990, p. 108).

O modo como o sistema político pode ser programado pelas políticas e leis, a partir da formação racional da opinião e da vontade, torna-se um problema, pois os dados normativos têm que ser traduzidos para a sua linguagem. No âmbito das leis, a administração obedece a critérios próprios de racionalidade. O sistema político lida com o direito de forma instrumental, fundamentos normativos que na linguagem do direito justificam normas, na linguagem do poder administrativo servem de acréscimo racional às decisões. Mas o poder político permanece dependente de fundamentos normativos, devido ao seu caráter jurídico. Os fundamentos normativos constituem a cotação onde o poder comunicativo se faz valer. “O poder legítimo gerado comunicativamente pode atuar sobre o sistema político, à medida que este acolhe em sua gestão fundamentos a partir dos quais decisões administrativas têm de ser racionalizadas” (HABERMAS, 1990, p. 109).

“Os procedimentos democráticos do Estado de direito têm o sentido de institucionalizar as formas de comunicação para a formação racional da vontade”. O problema mais difícil reside em como a formação institucionalizada da opinião e da vontade pode se tornar autônoma. O poder comunicativo pode ser gerado à medida em que as decisões majoritárias se dêem de maneira discursiva (HABERMAS, 1990, p. 109).

A soberania se faz valer no poder dos discursos públicos, que deve tomar forma nas decisões institucionais de formação da opinião e da vontade. A obrigação de responder pelas decisões requer responsabilidade institucional clara. Uma soberania popular autônoma e intersubjetiva, se sublinha às interações de difícil apreensão da formação da vontade institucionalizada de modo jurídico estatal e espaços públicos mobilizados culturalmente. O poder comunicativo atua sobre premissas de processos

.

decisórios do sistema administrativo, sem intenção de conquista (HABERMAS, 1990, p. 110-111).

Uma soberania popular não pode operar sem a retaguarda de uma cultura política que lhe dê apoio, e sem o modo de pensar de uma população habituada com a liberdade. Não há formação racional da vontade sem o auxílio do mundo da vida racionalizado. É preciso explicar como é possível que a moral cívica e interesse próprio se entrelacem. O procedimento político, exigido normativamente, para ser aceitável, é preciso que a substância moral da auto-legislação, que em Rousseau foi concentrada num único ato, seja separada e resgatada em miúdos nos processos de formação da opinião e da vontade (HABERMAS, 1990, p. 111).

A análise do conceito de soberania popular em Rousseau é fundamental para a tematização habermasiana sobre democracia deliberativa. Na teoria de Rousseau, somente a vontade unânime do povo é legisladora. Ele entende a liberdade como autonomia do povo. Então, no Estado democrático de direito, as leis que regulam os cidadãos e o Estado emanam do povo. Segundo Habermas, o poder político apesar de lidar com o direito de forma instrumental, depende de fundamentos normativos que são encontrados no poder comunicativo gerado no discurso público. Para Habermas, na sociedade contemporânea, complexa e multicultural, a autodeterminação democrática deve se realizar em procedimentos institucionalizados de formação da opinião e da vontade. A soberania se faz valer no poder dos discursos públicos.

2.2 A CONCEPÇÃO DE POLÍTICA DEMOCRÁTICA DELIBERATIVA (CIDADANIA ATIVA)

Segundo Habermas, o sistema político e Estado de direito, em países democráticos, recebem a influência de opinião proveniente de esferas públicas. A idéia de esfera pública com função política deságua no conceito de política deliberativa, ou seja, a opinião pública delibera e influencia o poder administrativo, respeitando o sistema de direitos, que exerce controle da ordem social e do próprio Estado. A opinião e a vontade coletiva legitimam decisões políticas legislativas e executivas. A deliberação pública, propriamente, consiste em processos discursivos de formação da opinião pública e tomada de decisões, a respeito de problemas e questões sociais. As

.

deliberações podem ser informais, ou formais (institucionalizadas), quando assumidas pelo parlamento. A política deliberativa, na teoria habermasiana, tem conotação normativa que fica situada entre os modelos republicano e liberal de democracia.

2.2.1 Três modelos normativos de democracia

Habermas apóia-se numa comparação entre modelos normativos de democracia para desenvolver um conceito procedimental de democracia, que é incompatível com o conceito de sociedade centrada no Estado, e pretende ser neutro em relação a projetos de vida concorrentes (HABERMAS, 2003, p. 10).

A deliberação pública constitui o âmago do processo democrático. “Na interpretação liberal, o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos e interesses”. As regras da formação de compromisso que podem assegurar a equidade dos resultados, o direito ao voto, a composição representativa das corporações parlamentares, o modo de decisão, a ordem dos negócios, etc, são baseados, em última instância, nos direitos liberais fundamentais. Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um auto-entendimento ético-político, em que o conteúdo da deliberação deve ter o respaldo de um consenso entre sujeitos privados, e ser exercitado por vias culturais. A teoria do discurso assimila elementos de ambas as perspectivas, e os integra no conceito de um procedimento ideal de deliberação e decisão. Tal processo democrático estabelece um nexo entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de auto-entendimento e de justiça, assegurando resultados racionais e equitativos. A razão prática desloca-se da eticidade concreta de uma comunidade, para as regras do discurso e da argumentação “que extraem seu conteúdo normativo da validade do agir orientado pelo entendimento, e, em última instância, da estrutura da comunicação linguística” e da ordem da socialização comunicativa (HABERMAS, 2003, p. 19).

A formação da opinião e da vontade das pessoas privadas, na visão republicana, constitui o *medium* através do qual a sociedade forma um todo estruturado politicamente. A sociedade toma consciência de si mesma, com a prática da autodeterminação política dos sujeitos privados, assim como produz efeitos sobre si mesma por meio da vontade coletiva. Com isso, a democracia torna-se sinônimo de

.

auto-organização política da sociedade. E resulta uma compreensão de política dirigida contra o aparelho do Estado (HABERMAS, 2003, p. 19-20).

Na visão liberal, a sociedade e o Estado possuem uma separação que não pode ser eliminada, mas deve ser superada pelo processo democrático. O Estado de direito regula o equilíbrio entre poder e interesses. A formação democrática da vontade é um elemento no interior de uma constituição destinada a disciplinar o Estado através de medidas normativas, e a mover o governo e oposição, através da concorrência dos partidos, a respeitar interesses e valores da sociedade. Uma política compreendida como centrada no Estado pode prescindir da ideia de uma cidadania eficaz em termos de coletividade. Essa cidadania se orienta por uma avaliação bem sucedida das realizações da atividade do Estado, não pela formação racional da vontade política. O cerne do modelo liberal consiste na normatização constitucional e democrática de uma sociedade econômica que deve garantir um bem comum apolítico, satisfazendo expectativas de felicidade das pessoas privadas e produtivas, não consiste na auto-determinação democrática das pessoas que deliberam (HABERMAS, 2003, p. 20-21).

A teoria do discurso atribui ao processo democrático mais conotações normativas que o modelo liberal, que são mais fracas que as conotações normativas do modelo republicano, e assume elementos de ambas as partes. Na linha do republicanismo, a teoria do discurso coloca no centro o processo político da formação da opinião e da vontade, sem considerar secundária a constituição do Estado de direito. Os princípios do Estado de direito são considerados coerentes com a institucionalização das formas de comunicação que se referem à formação da opinião e da vontade (HABERMAS, 2003, p. 21).

A teoria do discurso depende da institucionalização dos processos e pressupostos comunicativos, assim como do jogo entre deliberações institucionalizadas e opiniões informais. A soberania popular procedimentalizada e a ligação do sistema político às redes periféricas da esfera pública política, implicam na imagem de uma sociedade descentrada. Seria um modelo de democracia que não precisa operar como o conceito de uma totalidade social centrada no Estado, representado como um sujeito superdimensionado. A teoria do discurso dispensa clichês da filosofia da consciência, que orientam a prática da autodeterminação dos sujeitos privados a um sujeito da

.

sociedade tomada como um todo, e a uma dominação anônima das leis a sujeitos particulares que concorrem entre si. Então, pela via da filosofia da consciência, a cidadania é vista, por um lado, como um ator coletivo que reflete a totalidade e age em função dela, e, por outro lado, os atores singulares funcionam como variáveis que dependem de processos de poder que se realizam cegamente (HABERMAS, 2003, p. 21).

A teoria do discurso baseia-se numa intersubjetividade de processos de entendimento, localizada num nível superior, processos que se realizam em procedimentos democráticos ou na rede comunicativa das esferas públicas políticas. São comunicações sem sujeito, que podem acontecer dentro ou fora de parlamentos e corporações. Elas constituem arenas onde pode haver a formação de opinião e da vontade sobre matérias relevantes para a sociedade, que precisam de regulamentação. O fluxo comunicativo que circula entre formação pública da vontade, decisões institucionalizadas, e deliberações legislativas, com a influência da publicidade ganha poder, aplicável administrativamente pela via da legislação. As fronteiras entre Estado e sociedade são respeitadas, como no modelo liberal de democracia, porém, a sociedade civil, na perspectiva da teoria do discurso, constitui a base social das esferas públicas, e distingue-se do sistema econômico e da administração pública (HABERMAS, 2003, p. 21-22).

Com essa compreensão de democracia surge a exigência normativa de um deslocamento de pesos nas relações entre dinheiro, poder administrativo e solidariedade. As implicações normativas são evidentes. A solidariedade, com sua força de integração social, pode ser extraída de fontes do agir comunicativo, mas também deve desenvolver-se em esferas públicas autônomas e processos de formação democrática da opinião e da vontade, institucionalizadas através da constituição, e podem atingir mecanismos de integração como o dinheiro e o poder administrativo, por meio do direito (HABERMAS, 2003, p. 22).

Essa elaboração teórica tem conseqüências para a compreensão da legitimação e da soberania popular. Na interpretação liberal, a formação democrática da vontade tem função exclusiva de legitimar o exercício do poder político. O resultado das eleições autoriza o poder do governo, que se justifica perante a esfera pública e o parlamento.

.

Na interpretação republicana, a formação democrática da opinião e da vontade tem função mais importante, ela constitui a sociedade como uma comunidade política, e mantém viva a memória desse ato fundador a cada eleição. O governo é parte de uma comunidade política que se administra, não se refere à ponta de um poder do Estado. É mais uma comissão do que um órgão do Estado (HABERMAS, 2003, p. 22-23).

Processos e pressupostos comunicativos da formação democrática da opinião e da vontade, para a teoria do discurso, são um importante meio para a racionalização discursiva das decisões de governos e administrações vinculados às leis do direito. A racionalização não significa formação de poder, porém significa mais do que a legitimação. A formação democrática da opinião e da vontade pode modificar a composição do poder administrativo e também programar, de certo modo, o exercício do poder político. Somente o sistema político pode agir. Ele decide e obriga coletivamente, enquanto que as estruturas comunicativas da esfera pública formam uma rede com sensores que reagem às situações problemáticas da sociedade. O poder comunicativo da opinião pública não domina o poder administrativo, mas pode direcioná-lo (HABERMAS, 2003, p. 23).

Na interpretação republicana, o povo é o titular de uma soberania que não pode por princípio ser delegada, nem se deixar representar. “O poder constituinte baseia-se na prática de autodeterminação das pessoas privadas”. O liberalismo possui uma ideia mais realista. No Estado democrático de direito o poder do Estado emana do povo, é exercitado em eleições e convenções através de órgãos da legislação, e dos poderes executivo e judiciário (HABERMAS, 2003, p. 23-24).

A ideia de democracia, baseada no conceito do discurso, se refere à imagem de uma sociedade descentrada, que forma, ao lado da esfera pública política, uma arena para percepção e tratamento dos problemas da sociedade. A soberania do povo é interpretada de modo intersubjetivista. No anonimato dos processos comunicativos democráticos, implementados juridicamente, a soberania se faz valer como poder produzido comunicativamente. Um poder que resulta de interações na formação da vontade institucionalizada constitucionalmente e esferas públicas que encontram base em associações de uma sociedade civil distanciada do Estado e da economia (HABERMAS, 2003, p. 24).

.

O sistema político depende de realizações sistêmicas, principalmente realizações fiscais do sistema econômico. A política democrática deliberativa se realiza por meio de procedimentos formais, da formação de uma opinião e vontade institucionalizada, ou mesmo informais, em redes da esfera pública política, mantendo um nexo com o mundo da vida (HABERMAS, 2003, p. 25).

“A formação democrática da opinião e da vontade depende de opiniões públicas informais que idealmente se formam em estruturas de uma esfera pública política não desvirtuada pelo poder”. A esfera pública precisa de uma base social onde os cidadãos contam com direitos iguais. Numa sociedade secularizada e complexa existem conflitos. A solução comunicativa desses conflitos pode ser uma fonte para a solidariedade entre estranhos (HABERMAS, 2003, p. 33).

É preciso considerar as diferenças de opinião para explorar a fundo as possibilidades de acordo através do discurso. Pode-se considerar também que os participantes da argumentação podem ter diferentes procedências, pois os conceitos como verdade, racionalidade, fundamentação e consenso, têm o mesmo sentido em todas as comunidades lingüísticas, mesmo sendo interpretados sob enfoques diferentes e critérios distintos (HABERMAS, 2003, p. 38).

Habermas destaca a questão das limitações impostas aos discursos públicos com relação ao campo temático. Há temas da esfera privada e da esfera pública. Para não confundir assuntos públicos com assuntos privados é necessário considerar aspectos como o acesso, a tematização das competências e responsabilidades, e a regulação. A esfera íntima tem que ser protegida de olhares dos outros, porém, nem tudo que é reservado às decisões de pessoas privadas deve ser subtraído à tematização pública. Assuntos a serem regulados pela política precisam ser discutidos publicamente. Mas nem tudo que é objeto de discussão pública é considerado para regulação política, assim como nem toda regulação política toca em competências privadas (HABERMAS, 2003, p. 40).

As autonomias privada e cidadã são co-originárias do ponto de vista normativo, e se complementam, portanto, o sistema de direitos exige a realização simultânea de

.

ambas. A delimitação do domínio de interesses privados e autônomos e de uma esfera pública, para a realização do bem comum, não pode ser realizada de uma vez por todas. A criação desses limites também pode ser objeto de debate público, como sobre pornografia, o que não significa intromissão em competências e responsabilidades que já existem. Isso fica claro quando considerada a hierarquização da política deliberativa, que segue dois caminhos na formação da opinião e da vontade, o caminho informal e o institucionalizado (HABERMAS, 2003, p. 40-41).

Para que os temas ganhem o reconhecimento necessário para o debate na esfera pública, é preciso envolver-se em encenações capazes de influenciar a opinião pública. Os assuntos privados podem adquirir *status* de temas reconhecidos politicamente, passando antes pelo debate público informal que valoriza o assunto. Com isso os temas são inseridos nas agendas parlamentares, discutidos, e são elaboradas propostas (HABERMAS, 2003, p. 41).

Está sendo exposta a concepção de política democrática deliberativa, em Habermas, a partir da comparação entre os dois modelos de democracia, o liberal e o republicano, principalmente no que se refere à percepção do processo democrático. Importante ressaltar em que consiste o conceito de deliberação pública. Para Habermas, deliberação é uma categoria normativa que sublinha uma concepção procedimental de legitimidade democrática. Os aspectos regulativos (exigências normativas) do processo democrático seriam a publicidade, a racionalidade e a igualdade. O princípio procedimental da democracia visa estabelecer um procedimento de normatização (um processo de institucionalização da formação racional da opinião e da vontade) que garante formalmente igualdade de participação nos processos discursivos. O caráter procedimental garante procedimento legítimo de normatização. Os procedimentos democráticos geram resultados racionais na medida em que a formação da opinião e da vontade é sensível às manifestações das esferas públicas informais. As comunicações públicas, das redes periféricas, são captadas e filtradas por associações, partidos e meios de comunicação, e são canalizadas para os foros institucionais, onde há tomada de decisões (LUBENOW, 2010, p. 123).

A concepção de democracia deliberativa considera central a participação dos cidadãos nas deliberações e nas tomadas de decisão. O aumento na participação dos

.

cidadãos fomenta uma cultura política democrática. A deliberação não é apenas uma etapa que antecede a decisão, ela é uma etapa que justifica decisões a partir de razões que todos poderiam aceitar. No procedimento deliberativo a razão pública fornece razões que podem ser aceitas, embora nem todos compartilhem com o assunto em questão, ou filosofia de vida (LUBENOW, 2010, p. 123-124).

Deliberação é um procedimento que indica quem deve participar e como participar, mas não se refere a conteúdos normativos daquilo que deve ser decidido. Ou seja, as regras do jogo democrático, como eleições e o princípio da maioria, não fornece conteúdo das deliberações e decisões. Segundo Habermas, os pressupostos idealizadores, como inclusão, acesso universal, direitos comunicativos iguais, ausência de coações, apenas garantem formalmente uma pressuposição fática, para gozar chances iguais. Por isso, de acordo com Denílson Werle[59], o princípio formal da deliberação não pode ser confundido com outros bens, como justiça social, direitos sociais, direitos culturais, mais próximos das teorias explicativas da democracia. Os procedimentos deliberativos escapam de restrições da razão prática, seja moral, ética ou pragmática. Com isso os procedimentos deliberativos podem deixar questões em aberto (LUBENOW, 2010, p. 124).

Muitos teóricos têm questionado a teoria política deliberativa, apontando pontos frágeis, como seu incansável procedimentalismo e o caráter idealista[60]. Os pressupostos deliberativos se manifestam apenas em formas específicas e restritas. Não se sabe ao certo se a ênfase da deliberação é nos elementos normativos e consensuais do modelo deliberativo, ou no potencial de conflito e nos interesses. Há dúvida quanto à capacidade do modelo deliberativo em suspender as disparidades econômicas, sociais, culturais, cognitivas, etc, e promover resultado satisfatório, de igualdade e de justiça (LUBENOW, 2010, p. 126).

---

[59] WERLE, Denílson. *"Democracia deliberativa e os limites da razão pública",* in: Marcos Nobre & Vera Coelho. Participação e deliberação. Editora 34, 2004. Apud LUBENOW, Jorge Adriano. *As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jurgen Habermas.* Veritas. Porto Alegre, v. 55, n. 1, abr 2010, p. 121-134.

[60] Embora a realidade externa exista por si mesma, há filósofos que adotam o idealismo. Só podemos conhecer a realidade tal como nossas ideias a formulam. Ver: CHAUI, M. *Convite à filosofia.* São Paulo: Ática, 2006, p. 69.

.

Para Habermas, um entendimento discursivo, que garante tratamento racional de temas depende de contextos culturais em que as pessoas são capazes de solucionar problemas e de aprender. Os problemas devem ser captados de modo sensível, descritos adequadamente, e respondidos de forma produtiva. Cosmovisões dogmáticas e padrões rígidos de socialização podem constituir obstáculos para a socialização discursiva. Além disso, mesclado aos processos argumentativos, estão o egocentrismo, a fraqueza de vontade, a irracionalidade, os enganos, preconceitos, enfoques oportunistas, afetos que dificultam a imparcialidade das argumentações (HABERMAS, 2003, p. 53-54).

As comunicações e decisões ocupam seções no espaço e no tempo, e consomem energia. A escolha de temas e contribuições está ligada à produção do saber. Mas há distribuição desigual de competências e conhecimento. Os meios de comunicação possuem seletividade própria. As estruturas da esfera pública refletem assimetria das informações. A essas limitações sistêmicas acrescenta-se o tempo exíguo de participação de cada cidadão em comunicações políticas, a episódica atenção prestada aos temas, a pouca disposição e capacidade e contribuição, pois o acesso ao saber não é o mesmo para todos (HABERMAS, 2003, p. 54).

Habermas diz que:

> O âmago da política deliberativa consiste precisamente numa rede de discursos e negociações, a qual deve possibilitar a solução racional de questões pragmáticas, morais e éticas – que são precisamente os problemas acumulados de uma fracassada integração funcional, moral e ética da sociedade (HABERMAS, 2003, p. 47).

O sistema de direitos coopera para reduzir a complexidade social que dificulta o modelo de uma socialização comunicativa pura, assim como para a institucionalização dos processos da política deliberativa (HABERMAS, 2003, p. 55).

A reconstrução do vínculo interno entre estado de direito e democracia deliberativa, apresentada por Habermas no nível da socialização horizontal da autodeterminação dos cidadãos, é um argumento que consiste em ressaltar o sentido intersubjetivo dos direitos de cidadania democrática. São relações baseadas em estruturas de

.

reconhecimento recíproco que possuem os mesmos pressupostos da racionalidade comunicativa. Pressupostos quase transcendentais das experiências intersubjetivas do cotidiano, na forma do discurso, são incorporados no sistema moderno de direitos (WERLE, 2013, p. 170).

2.2.2 A concepção de política democrática deliberativa a partir dos conceitos "cidadão do Estado" e "direito"

Na obra *A inclusão do outro*, de 1996, Habermas retorna à tematização sobre a política democrática deliberativa, a partir da comparação entre as compreensões liberal e republicana de política sob o ponto de vista dos conceitos de "cidadão do Estado" e "direito", e segundo o processo político de formação da vontade. Esses dois modelos de democracia (liberal e republicano) marcam frentes opostas no debate dos comunitaristas[61]. Com base nas críticas aos dois primeiros modelos, Habermas enfatiza o potencial de legitimação política presente no modelo deliberativo.

Na concepção liberal, o processo democrático programa o Estado para que se volte aos interesses da sociedade. O Estado é entendido como aparato da administração pública, e a sociedade como sistema de circulação de pessoas e trabalho social regulado pelo mercado. A política tem a função de congregar e impor interesses sociais através do aparato estatal, que administra o poder político para fins coletivos. Na concepção republicana, "a política é constitutiva do processo de coletivização social como um todo", ela é concebida como uma forma de reflexão sobre o contexto de vida ético. A política é o meio através do qual os cidadãos livres e iguais, integrantes de comunidades solidárias que reconhecem sua interdependência, dão forma a relações de reconhecimento mútuo e formam uma associação voluntária.

[61] Filósofos como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Michael Sandel criticam John Ralws, principalmente em sua concepção de ser humano como indivíduo abstrato e isolado, provido de direitos intemporais. A partir dos anos 80 esses três filósofos foram reunidos sob o rótulo de "comunitaristas". Para eles, mais do que um indivíduo abstrato, o ser humano é uma pessoa que por nascimento pertence a diferentes comunidades (familiares, linguísticas e culturais, etc). Eles não vêm o Estado como uma máquina jurídica com função de proteger direitos, que lhe seriam preexistentes, mas como uma instituição capaz de alimentar o tecido social. A política deveria servir para fazer triunfar uma concepção de bem compartilhada pelos atores sociais. Ver: DELACAMPAGNE, C. *A Filosofia política hoje.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 124.

.

Com isso, ao lado do poder administrativo e dos interesses próprios, surge a solidariedade como terceira fonte de integração social (HABERMAS, 2002, p. 278).

Na concepção liberal o *status* de cidadão é determinado conforme a medida dos direitos individuais de que dispõem. Os cidadãos, portadores de direitos subjetivos, poderão contar com o Estado em sua defesa, desde que submetam seus interesses aos limites da lei. Do mesmo modo, o Estado deve atuar dentro dos limites da lei. Os direitos políticos oferecem aos cidadãos a possibilidade de validar seus interesses e agregá-los aos de outros, através de votações, formação de corporações parlamentares, e assim são transformados em uma vontade política que pode exercer influência sobre a administração. Desse modo os cidadãos, enquanto membros do Estado, podem controlar o poder estatal exercido a favor dos interesses dos cidadãos (HABERMAS 2002, p. 279).

Na concepção republicana, o *status* de cidadão é determinado segundo direitos de participação e comunicação política, e por meio disso os cidadãos se tornam responsáveis, politicamente, por uma comunidade de pessoas livres e iguais. O processo político serve apenas ao controle da ação estatal através de cidadãos que exercem seus direitos e liberdades que antecedem a própria política, então os cidadãos adquirem autonomia já preexistente. Segundo Habermas, a justificação existencial do Estado reside na garantia de um processo inclusivo da opinião e da vontade pública em que os cidadãos chegam a um acordo mútuo sobre objetivos e normas em comum. Com isso o cidadão republicano deve ir além do interesse próprio em suas orientações HABERMAS, 2002, p. 280-281).

Em relação à concepção de direito, na perspectiva liberal, o sentido da ordem jurídica se refere a constatar, em casos individuais, os direitos cabíveis. Já na concepção republicana, esses direitos se devem a uma ordem jurídica objetiva, que garanta o convívio equitativo, autônomo, baseado no respeito mútuo. São conceitos dicotômicos que não atingem o teor intersubjetivo dos direitos e deveres, que exigem reconhecimento dos direitos simetricamente. Os direitos republicanos são uma determinação da vontade política que prevalece. Para os liberais, alguns direitos estão baseados em um direito superior da razão ou em revelações transpolíticas. Na visão republicana, o bem comum de uma comunidade consiste no sucesso do empenho

político em definir e manter o conjunto de direitos de uma comunidade, mas, numa visão liberal contrastante, os direitos baseados num direito superior oferecem as estruturas transcendentais e as limitações de poder necessárias para que interesses distintos possam avançar (HABERMAS, 2002, p. 281-282).

Segundo Habermas, o conceito do papel de cidadão e do direito apresenta profundo dissenso sobre a natureza do processo político. Na concepção liberal, a política é uma luta por posições no poder administrativo. A formação da vontade e da opinião política, seja no contexto da opinião pública ou do parlamento, é determinada pela concorrência dos agentes coletivos que buscam posições no poder. O êxito desse processo é determinado pelos votos. Na concepção republicana, a formação da opinião e da vontade política seja em meio à opinião pública ou no parlamento, obedece às estruturas de uma comunicação pública orientada ao entendimento. A política, no sentido da práxis da autodeterminação dos cidadãos, tem como paradigma a interlocução. Nessa visão há diferença entre o poder comunicativo, proveniente da comunicação política na forma de opiniões majoritárias, e o poder administrativo, que possui o aparato estatal. Também os partidos políticos têm de se adequar aos discursos políticos para ascender ao poder (HABERMAS, 2002, p. 283-284).

Os dois modelos de democracia comparados dominam a discussão entre os chamados comunitaristas e liberais, especialmente nos Estados Unidos. Para Habermas, o modelo republicano tem vantagens e desvantagens. Como vantagem, ele se firma no sentido de uma auto-organização da sociedade pelos cidadãos, em acordo mútuo, através da comunicação, e os fins coletivos não são remetidos somente a uma negociação de interesses particulares. A desvantagem se refere a ser muito idealista e tornar o processo democrático ancorado em cidadãos virtuosos voltados ao bem comum. A política não se constitui apenas de acordo mútuo com caráter ético (HABERMAS, 2002, p. 284).

Os discursos de auto-entendimento são muito importantes na constituição política. Os envolvidos procuram obter clareza e se entender enquanto integrantes de certo Estado ou municipalidade. Mas, com a diversidade cultural e social, por trás de objetivos politicamente relevantes, pode haver interesses e orientações de valor não constitutivos para a forma de vida compartilhada. Os interesses e orientações de valor

.

que permanecem em conflito numa comunidade podem ser compensados na forma de estabelecimento de acordo entre partidos apoiados em potenciais de poder e sanções. Entretanto, o estabelecimento de acordo não ocorre através de discurso racional, que neutraliza poder e exclui ação estratégica. A justiça e honestidade dos acordos são medidas por pressupostos e procedimentos que precisam de justificação racional e até normativa do ponto de vista da justiça. Diferente das questões éticas, as questões de justiça não estão relacionadas desde sua origem a uma coletividade em particular. Por outro lado, o direito legítimo precisa estar firmado em consonância com princípios morais que reivindicam validação para além de uma comunidade jurídica (HABERMAS, 2002, p. 284-285).

O conceito de política deliberativa tem referência empírica quando faz jus à diversidade de formas comunicativas, que se constituem por entendimento mútuo de caráter ético, e também pela busca de equilíbrio entre interesses divergentes e estabelecimento de acordos, assim como checagem da coerência jurídica (HABERMAS, 2002, p. 285).

Para Norberto Bobbio, o único modo de se chegar a um acordo, quando nos referimos à democracia, é considera-la caracterizada por um conjunto de regras, que estabelecem quem está autorizado a tomar decisões coletivas e também os procedimentos adotados. Para que uma decisão possa ser aceita como coletiva, é preciso ter base em regras que estabeleçam quais são os indivíduos autorizados a tomar decisões vinculatórias para todos os membros do grupo, e quais procedimentos podem ser aplicados. Os sujeitos chamados a tomar decisões são aqueles com direito ao voto, um número de indivíduos que sofreu progressivo alargamento ao longo do tempo (BOBBIO, 1997, p. 18-19).

A regra fundamental da democracia é a regra da maioria. Com base nela são consideradas as decisões coletivas. Se é válida a decisão tomada por maioria, mais válida seria a decisão unânime. Mas a unanimidade seria possível apenas num grupo restrito e homogêneo. Para Norberto Bobbio, não bastam apenas tomadas de decisões coletivas, ou regras de procedimento, como da maioria, para uma definição mínima de democracia. É indispensável que os cidadãos sejam postos em condições de escolher entre alternativas, e para isso são necessários direitos de liberdade de

.

reunião, de opinião, de expressão. Eles são o pressuposto necessário para o correto funcionamento dos mecanismos predominantemente procedimentais que caracterizam o regime democrático (BOBBIO, 1997, p. 19-20).

Segundo Habermas, uma concepção genuinamente procedimental de democracia consiste no fato de que o processo democrático institucionaliza discursos e negociações, com o auxílio de formas de comunicação, que devem fundamentar a suposição de racionalidade para todos os resultados obtidos. A regra da maioria nunca é pura e simplesmente regra da maioria. É importante saber os meios para se chegar a uma maioria. O mais importante seria aprimorar os métodos e condições do debate, da discussão, e da persuasão. A força da política deliberativa advém da estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade, que preenche sua função social e integradora graças à expectativa da qualidade dos resultados. O nível discursivo do debate público constitui, por isso, a variável mais importante (HABERMAS, 2003, p. 28).

Habermas quando tematiza sobre a soberania popular, emerge um modelo de democracia deliberativa. Nesse modelo, o poder comunicativo oriundo da opinião pública, formada em associações, com o apoio de uma cultura política, e sem pretensões de conquista, exerce influência indireta sobre os processos de decisões do poder burocrático da administração pública. Posteriormente, a partir da análise dos modelos liberal e republicano de democracia, Habermas elabora um modelo de democracia deliberativa ligado à teoria do discurso. A ideia de soberania popular passa a ser interpretada de modo intersubjetivista.

No modelo liberal, o processo democrático se realiza na forma de compromissos e interesses. A separação entre Estado e sociedade tem que ser superada pelo processo democrático. O Estado de direito regula o equilíbrio entre poder e interesses. O status de cidadão é determinado pelos direitos individuais. Os cidadãos contam com o Estado em sua defesa, desde que seus interesses estejam dentro dos limites da lei. Do mesmo modo o Estado. No modelo republicano, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um auto-entendimento ético político. O conteúdo da deliberação tem respaldo de um consenso de sujeitos privados. A existência do Estado se justifica na garantia de um processo inclusivo da opinião e da vontade

.

pública em que os cidadãos chegam a um acordo mútuo sobre objetivos e normas em comum.

Habermas adota elementos de ambas as perspectivas e os integra num procedimento ideal de deliberação e decisão pública. A normatividade que rege esse procedimento provém de uma razão prática conectada às regras do discurso e da argumentação voltadas ao entendimento. O processo democrático, com base na teoria do discurso, possui mais conotações normativas que o modelo liberal, e menos do que o modelo republicano. Os processos de entendimento se realizam em esferas públicas políticas. A sociedade civil, tomada como base social das esferas públicas, distingue-se do sistema econômico e da administração pública. A solidariedade oriunda das fontes do agir comunicativo pode atingir sistemas de integração como o dinheiro e o poder administrativo pela via do direito, ou seja, o fluxo comunicativo que circula na formação da opinião e da vontade, nas deliberações e decisões, pode ganhar poder com a publicidade e ser aplicado na administração através da legislação. A formação democrática da opinião e da vontade pode modificar a composição do poder administrativo e programar, de certa forma, o exercício do poder político.

Os pressupostos da ação comunicativa estão presentes no modelo de democracia deliberativa. A solidariedade, que tem como pano de fundo o mundo da vida, pode criar barreiras aos imperativos do sistema. A relação entre Estado de direito e democracia deliberativa, em Habermas, ressalta o caráter intersubjetivo dos direitos de cidadania democrática. Não se sabe ao certo se esse modelo de democracia é capaz de embasar um equilíbrio social e econômico, assim como a igualdade e a justiça, mediante a pluralidade das formas de vida e de culturas, pois as instituições e políticas públicas, de acordo com o princípio da legitimidade, devem ser justificáveis a todos os cidadãos. A política democrática deliberativa é criticada em seu incansável procedimentalismo, e é considerada idealista.

2.3 PROMESSAS E LIMITES DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Segundo Caterine Audard, a democracia deliberativa, na filosofia de Habermas, baseia-se na deliberação pública, no uso público da razão, como fonte para legitimação das práticas democráticas e políticas institucionais. Revitalizar o espaço

público é uma condição para proteger a democracia das paixões do *demos*[62]. Mas, segundo Audard, o modelo de democracia deliberativa é exclusivamente centrado na argumentação, é anti-individualista, e ela não vê espaço para o pensamento crítico e a revolta. Audard pensa em meios de transformar e enriquecer a concepção de deliberação pública, construindo argumentos com base em Sócrates e John Rawls.

Segundo B. Barber, em *Strong democracy,* as democracias representativas parlamentares clássicas veem no voto e na negociação entre interesses particulares o processo político por excelência. A democracia deliberativa atribui preponderância à deliberação pública, bem como o engajamento dos cidadãos. Trata-se de uma verdadeira transformação se pensarmos nas concepções clássicas elitistas da democracia, em que a verdade ou bem comum estariam fora do alcance de um eleitorado passivo, confuso e perplexo com os problemas, pois os especialistas e experts assumem as questões, e o povo apenas aceita ou afasta aqueles que governam. A existência de partidos e agentes eleitorais deve-se ao fato de que a massa eleitoral age como carneiros de Panurge[63] (AUDARD, 2006, p. 65).

Para Audard, a democracia deliberativa se recusa a confiar apenas em experts e instituições para corrigir os defeitos dos regimes democráticos. Ela confia na deliberação pública, no uso público da razão, para democratizar as práticas e instituições políticas, num contexto cada vez mais fragmentado e atomizado, em que os cidadãos não mais partilham os mesmos objetivos de vida. É urgente falar, discutir, debater, o fato de que poucas coisas nos unem, e que a verdade é inacessível (AUDARD, 2006, p. 66).

---

[62] Em Atenas a *pólis* foi subdividida em unidades sociopolíticas denominadas *demos,* e, em Roma, *Tribus*. Quem nascesse num *demos* ou numa *tribus* tinha assegurado o direito de participar direta ou indiretamente das decisões da cidade. No caso de Atenas, todos os naturais do *demos* tinham o direito de participar diretamente do poder, donde o regime ser uma democracia. Ver: CHAUI, M. *Convite à filosofia.* São Paulo: Ática, 2006, p. 351. *Demos* é um termo que pode ser aplicado no sentido de povo.

[63] Carneiros de Panurge designa pessoas que seguem as outras sem refletir. Ver: AUDARD, C. *Cidadania e democracia deliberativa*. Tradução Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 65.

.

Para Habermas, segundo Audard, é preciso que os cidadãos possam se perceber como autores do direito ao qual estão submetidos. Assim um modelo de discussão e deliberação pode substituir o modelo de contrato. Há uma passagem do raciocínio monológico de Kant a uma concepção discursiva e comunicacional da razão em Habermas. A deliberação pública será então a fonte da legitimidade democrática e da eficácia das decisões políticas, em termos de bem público e satisfação das necessidades. Com a deliberação, a democracia apresentará níveis distintos, o dos princípios reguladores da vida política e das próprias decisões, tomadas pelos representantes eleitos do povo. Audard diz que a deliberação pública em Habermas iria permitir uma verdadeira "política da razão", o que, em razão das paixões do *demos*, sempre pareceu incompatível com a democracia (AUDARD, 2006, p. 66).

O direito ao voto retomaria sua dignidade se exercido no âmbito de uma ética da discussão, com instituições correspondentes. O direito de voto reencontraria sua eficácia, pois a deliberação pública permitiria neutralizar pontos de vista irracionais, perigosos e hostis aos princípios da democracia, como liberdade e igualdade para todos e solidariedade com os mais desfavorecidos. Audard diz que ao mesmo tempo que os dois objetivos parecem promissores ela tem dúvidas quanto a possibilidade de se chegar a decisões boas e eficazes, de princípios normativos serem legitimados através da deliberação pública (AUDARD, 2006, p. 67).

O modelo deliberativo de democracia tem como ambição mais conhecida que ele seja indiretamente uma fonte de transformação dos próprios cidadãos. Audard questiona se o exercício público da deliberação pode tornar os cidadãos mais educados, mais conscientes dos outros, mais racionais e mais justos. Além disso, é preciso compreender porque os cidadãos entram em um debate visando o bem comum e não a satisfação dos próprios interesses (AUDARD, 2006, p. 69).

Audard diz que tem dificuldade em relação à justiça no processo deliberativo. A justiça é constituída pela aceitação racional da norma política. Ela não vê onde está o lugar para o pensamento crítico, para a revolta contra a injustiça, para a resistência contra o que é racionalmente aceitável. A validade não parece uma categoria satisfatória para descrever a natureza do consentimento político. Esse acordo é mais substancial, ele supõe uma crença no procedimento da justiça. Não que a justiça seja

.

transcendente, mas ela pode ser atestada por cada um, de acordo com sua concepção do que é justo e equitativo. É o anti-individualismo da concepção habermasiana que para Audard parece prejudicial, e é por isso que ela prefere invocar por uma cidadania socrática, com lições que permanecem atuais (AUDARD, 2006, p. 75).

Para Audard, somente indiretamente a deliberação pública pode transformar o espaço político. Sócrates tinha preocupação consigo mesmo e com os outros. Isso era prioridade sobre o bem estar da cidade, mas indiretamente contribuía para o bem da cidade, ao desviar-se da injustiça, cujo julgamento individual é o mais forte indicativo do debate político. Essa preocupação dele é constitutiva da boa cidadania, que não se resume à participação nas deliberações públicas. Sócrates respeitava a natureza do debate político, da retórica – instrumento desse debate -, e do seu fim, o bem comum, respeitando as exigências da reflexão e da crítica racional. Para Audard, esses são dois registros que o ideal da racionalidade comunicativa tende a confundir (AUDARD, 2006, p. 76).

No modelo de Sócrates há tensão entre pensamento e deliberação, entre as exigências da individualidade e da consciência, e exigências que se referem à formação da vontade geral, das quais o indivíduo não pode se inclinar. A participação não pode por si mesma, portanto, definir a boa cidadania. Ela precisa ser complementada com um lugar para o não conformismo, a negatividade, a distância e a abstenção (AUDARD, 2006, p. 77).

Sócrates é o modelo de cidadão pensador. Ele queria que a cidade fosse mais fiel à verdade, liberando as verdades de cada cidadão. Pensar e julgar por si mesmo é responsabilidade de cada cidadão. Para Audard, a lembrança do papel do pensamento parece salutar, por constituir um modelo mais satisfatório do que poderia ser uma democracia deliberativa (AUDARD, 2006, p. 77-78).

Segundo Arendt, para Sócrates, a solidão do pensamento é o que melhor nos permite conhecer a pluralidade humana. A relação que temos com os nossos pensamentos contraditórios é a base para a relação com os outros. Sócrates ensina que a única amizade cívica que vale a pena ser procurada é fundada sobre a capacidade dos

.

indivíduos conviverem consigo mesmos. A *philia*[64] então não é função da comunidade, mas da solidão e reflexão. Pensar, estar consigo, nos prepara de modo ético e ontológico para a pluralidade do mundo. Com isso, a consciência não é simples interiorização de normas e crenças (AUDARD, 2006, p. 80).

O projeto de Arendt, na linha de Sócrates, torna-se a criação de uma cidadania reflexiva e provida da consciência de cultivar uma forma de individualismo capaz de pensar, nascido da capacidade para a solidão, portanto de uma amizade diferente da pregada pelos comunitaristas ou republicanos. A experiência do pensamento é a verdadeira fonte da consciência que é o terreno de uma cidadania autêntica (AUDARD, 2006, p. 80).

Audard também baseia sua crítica à concepção de democracia deliberativa habermasiana na na Teoria da Justiça de John Rawls. O eu do liberalismo político de Rawls deve reconhecer que suas reivindicações não dependem da intensidade psicológica dos seus desejos, mas sim de princípios de justiça comuns a todos. O sujeito deve limitar às vezes seus fins em nome do senso de justiça, ou dever de civilidade. Na teoria de Rawls, longe de libertar-se de toda obrigação ou vinculação a si e aos outros, o indivíduo é capaz de mudar seus engajamentos. Há muito esforço pessoal em permanecer fiel aos engajamentos ou transformá-los. Trata-se da capacidade de julgar seus fins para avaliá-los. Os cidadãos protegidos pelo direito, querendo mudar seus fins, são fontes de reivindicações legítimas. Audard acrescenta que essa capacidade de revisar os engajamentos para transformá-los está inscrita no direito como capacidade humana fundamental. Mas não há nenhum imperativo, não temos o dever de nos colocar distantes de nós mesmos, somente a possibilidade, a liberdade (AUDARD, 2006, p. 81-82).

A liberdade é que permite a autofundação da justiça pelos cidadãos, ou seja, a partir de seus julgamentos refletidos. No sentido Socrático, a procura da justiça é a procura das condições que permitirão evitar a contradição, também ultrapassar as divisões, e de ser um Eu não unificado, mas responsável por si. Com isso Audard critica a

[64] Termo de origem grega, significa amizade ou amor fraterno. Ver: CHAUI, M. *Convite à filosofia.* São Paulo: Ática, 2006, p. 25.

.

concepção de soberania popular em Habermas. Há um exercício intrapessoal de justificação que é preliminar à deliberação pública (AUDARD, 2006, p. 83).

Audard pensa uma nova cidadania como capacidade de negociar entre razões internas e razões públicas. A deliberação pública não deve excluir o pensamento crítico, mas supor uma negociação incessante, intrapessoal, entre diferentes razões que o cidadão pode ter, para intervir no espaço público. O diálogo consigo mesmo é uma preparação para a deliberação pública (AUDARD, 2006, p. 83).

Há meios de transformar e enriquecer a concepção de deliberação pública exclusivamente centrada na argumentação. A individualidade moderna deve negociar seus conflitos de valor, suas escolhas de vida, sem transferir essa responsabilidade a outro. Seja religião, comunidade, Estado, etc. Os conflitos internos podem ser negociados e ultrapassados pelo próprio indivíduo, que não é compreendido de maneira atomizada ou monológica, mas em constante interação com contextos de identificação, devido à existência de uma base pública de justificação, característica central de uma democracia (AUDARD, 2006, p. 84).

A democracia deliberativa, para Audard, não tem chances de gerar mudanças na maneira pela qual decisões são tomadas. A não ser que a individualidade moral exerça um papel na gênese das normas, através de tensões, dificuldades intrapessoais, no sentido que vimos em Sócrates.

> A revitalização do espaço público é certamente uma condição para proteger a democracia contra as paixões coletivas do *demos*, mas sob a condição de que a individualidade seja reconhecida como a última fonte da avaliação moral, que seja mais importante estar de acordo consigo mesmo do que com os outros, com a maioria. Parece-me que sem essa insistência sobre o trabalho do “pensamento”, a democracia deliberativa corre o risco de dissipar-se em uma defesa não-crítica das virtudes do diálogo, esquecendo que a fonte da normatividade se encontra na individualidade moral (AUDARD, 2006, p. 84-85).

Caterine Audard analisa a concepção de democracia deliberativa em Habermas. Ela corrobora a importância do conceito para a revitalização do espaço público, no contexto da sociedade contemporânea, cada vez mais pluralista com relação à cultura e formas de vida. Os cidadãos precisam se perceber como autores dos direitos aos

.

quais estão submetidos. A deliberação pública deve ser fonte da legitimidade e da eficácia das decisões políticas, ligadas ao bem comum. Porém, a deliberação pública permitiria uma “política da razão”, e Habermas desconsidera as paixões do *demos*.

Esse modelo de democracia indiretamente ambiciona ser um meio de transformação dos próprios cidadãos. Mas Audard tem dúvida se o processo deliberativo tornaria o cidadão mais educado, mais consciente do outro, e se a justiça estaria presente nesse processo. Segundo Audard, a justiça pode ser atestada por cada um, de acordo com sua concepção, e ela não vê lugar para o pensamento crítico, para a revolta, na concepção de deliberação pública. Audard acusa a concepção habermasiana de anti-individualista, e invoca por uma cidadania socrática. Sócrates tinha preocupação consigo mesmo e com os outros, essa preocupação é constitutiva da boa cidadania, que não se resume num processo de discussão e deliberação pública. Sócrates respeita a natureza do debate político, as exigências da reflexão e da crítica racional, mas o pensamento reflexivo solitário, que serve de base para a relação com os outros, é fonte da consciência para uma cidadania autêntica.

2.4 O CONCEITO DE CIDADANIA E SUA RELAÇÃO COM A IDENTIDADE NACIONAL

Habermas tematiza sobre o conceito de cidadania ao discutir sobre sua relação com a concepção de identidade nacional. Ele demonstra duas interpretações da cidadania ativa, dentro da filosofia do direito, a liberal e a republicana, e afirma não ser necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo. A cidadania, segundo Habermas, exige a socialização numa cultura política comum, e o futuro da comunidade europeia pode lançar luz sobre isso. A migração também surge na discussão como um importante componente para pensar o conceito de cidadania e o *status* de cidadão na atualidade.

No texto *Cidadania e identidade nacional*, de 1992, em *Direito e democracia*, Habermas discute sobre a relação entre Estado e democracia, levando-o a desenvolver o conceito de cidadania a partir da ideia de autolegislação de Rousseau e Kant. Habermas inicialmente visa esclarecer a relação complexa que se estabelece entre a cidadania e a identidade nacional. Ele aborda temas que servem de pretexto

.

para um esclarecimento conceitual de alguns pontos de vista normativos sob os quais podemos entender melhor essa relação (HABERMAS, 2003, p. 280).

A dissolução das chaves semânticas[65] que definem a cidadania e a identidade nacional corresponde ao fato da dissolução da forma clássica do Estado nacional, na atualidade, à medida que a Comunidade Européia se unifica politicamente (HABERMAS, 2003, p. 281).

O Estado nacional cria a base para a homogeneidade cultural e étnica a partir do final do séc. XVIII, o que permite a democratização do aparelho do Estado mesmo com a opressão e exclusão de minorias. A consciência política da pertença nacional, o nacionalismo, surge no público erudito. O conceito de Estado nacional está ligado ao contexto de nação. Com a Revolução Francesa, de complexo étnico, nação passa a ter sentido de fonte de soberania[66] do Estado, a partir da forma de comunidade democrática. A identidade da nação está assentada no exercício de direitos democráticos de participação, não mais em características étnico culturais. A componente republicana de cidadania desliga-se da pertença a uma comunidade pré-política, integrada através da descendência, linguagem e tradições em comum. Em relação à consciência nacional, a nacionalidade[67] pode ser adquirida, não somente

---

[65] Semântica, teoria do significado e da estrutura da linguagem segundo o que lhe é inerente, a comunicação. Ver: GHIRALDELLI, P. *Caminhos da filosofia.* Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 48.

[66] Entre 1550 e 1650 se afirma, definitivamente, na consciência europeia, a ideia de soberania do Estado, ou seja, de sua onipotência. Ver: DELACAMPAGNE, C. *A filosofia política hoje.* Tradução de Luci Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, 139.

[67] O termo “nação” aparece nas línguas europeias nos séculos XII e XIII, quando já existem Estados constituídos, capazes de afirmar suas pretensões sobre nações determinadas. Constatação que talvez justifique a intuição segundo a qual não houve nação antes do Estado, e que nação seja somente uma invenção do Estado. O antropólogo Arnold Van Gennep em seu *Tratado comparativo das nacionalidades*, de 1922, propõe utilizar “nacionalidade” no lugar de “nação” para períodos correspondentes à pré-história do Estado moderno, e reserva-se o uso de “nação”, a partir do Renascimento, como sinônimo de Estado-nação. Uma nacionalidade, para Van Gennep, é um grupo de homens que compartilham certos traços culturais em comum, que são anteriores ao Estado. Podemos citar a língua, a religião, uma forma particular de organização social, a memória de um passado coletivo, o sentimento de habitar um mesmo espaço geográfico. “A posse de uma língua em comum, fator poderoso de coesão social, é um dos fundamentos mais fortes da nacionalidade”. Ver:

.

herdada. Uma apropriação consciente. Os indivíduos engajam-se em papéis em face dos direitos do cidadão. Na disposição em lutar e morrer pela pátria evidencia-se a consciência nacional e o modo de pensar republicano. “Isso explica a relação complementar entre nacionalismo e republicanismo: um foi o veículo que promoveu o surgimento do outro” (HABERMAS, 2003, p. 281-283).

A autonomia nacional e a afirmação coletiva contra nações estrangeiras podem ser entendidas como formas coletivistas de liberdade. Tal liberdade nacional não coincide com a liberdade política dos cidadãos em um país. Por isso, a compreensão moderna dessa liberdade republicana pode desvincular-se da consciência da liberdade nacional de onde surgiu. O nexo conceitual entre “*Ethnos*” e “*Demos*”, estabelecido com o Estado nacional, foi passageiro (HABERMAS, 2003, p. 283-284).

Segundo Habermas, o conceito de cidadania desenvolve-se a partir do conceito de auto-determinação em Rousseau. A soberania do povo foi entendida como limitação da soberania do príncipe, em virtude de um contrato entre o povo e o governo. Mas nem Rousseau nem Kant entenderam a soberania do povo dessa forma. Para eles, soberania significa autolegislação. Em lugar de um pacto histórico ou contrato entre poderes, há um contrato social, “um modelo abstrato para constituição de autoridade que se legitima através da autolegislação democrática” (HABERMAS, 2003, p. 284).

Segundo Habermas, a vontade popular, se generalizada, significa uma unidade homogênea decorrente de ascendência ou modo de vida. O consenso estabelecido entre sujeitos livres e iguais baseia-se num processo consentido. Esse processo de formação da opinião e da vontade gera a constituição do Estado de direito. Portanto, a constituição expressa um consenso formal (HABERMAS, 2003, p. 284).

Na linguagem dos juristas, “cidadania” teve sentido de nacionalidade ou pertença a um Estado. O conceito foi ampliado no sentido de status de cidadão com direitos civis. A autocompreensão do Estado democrático de direito se refere a uma associação de cidadãos livres e iguais. A pertença a um Estado está ligada ao princípio da

---

DELACAMPAGNE, C. *A filosofia política hoje.* Tradução de Luci Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, 140.

.

voluntariedade. As características adscritivas, como local de nascimento e de residência, constituem critérios administrativos que permitem supor um assentimento implícito à subordinação ao Estado, mas corresponde também ao direito de emigrar e de renunciar à cidadania (HABERMAS, 2003, p. 285).

Atualmente as expressões "cidadania" ou "*citizenship*" têm sentido de pertença a uma organização estatal, e daquilo que caracteriza os direitos e deveres do cidadão. A concepção de cidadania, na política liberal, em Rawls, está estreitamente vinculada à concepção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação em benefício de todos os cidadãos livres e iguais (RAWLS, 2003, p. 30). Segundo Habermas, "na visão republicana, o problema da auto-organização da comunidade jurídica forma o ponto de referência, e os direitos políticos de participação e comunicação, o núcleo da cidadania" (HABERMAS, 2003, p. 285-286).

Na filosofia do direito, há duas interpretações contrárias, acerca da cidadania ativa, quando o indivíduo é introduzido ativamente no campo de ação concreta do Estado. Na tradição do direito natural, em Locke, cristalizou-se uma compreensão individualista e instrumental do papel do cidadão. Na tradição republicana[68] da doutrina do Estado, que remonta a Aristóteles, há uma compreensão ético-comunitarista desse papel. Na interpretação liberal, a cidadania é compreendida conforme um modelo de uma pertença organizacional que pode fundamentar posição jurídica. Na interpretação republicana, a cidadania é compreendida por meio de um modelo de pertencimento a comunidade ético-cultural a qual se auto-determina. Na primeira interpretação, os indivíduos, exteriores ao Estado, através das eleições e do pagamento de impostos, contribuem para a reprodução do Estado e obtêm benefícios. Na segunda interpretação, os cidadãos fazem parte de uma comunidade política, e sua identidade (individual e social) se constitui por meio de tradições em comum e das instituições políticas reconhecidas (HABERMAS, 2003, p. 286-287).

[68] No ideal republicano, que remonta à antiguidade clássica, a política é valorizada como expressão mais alta da capacidade humana. A vida ativa se ergue contra o ideal de vida contemplativa, valorizado pela igreja, em que as pessoas têm uma vida espiritual preocupadas com vida futura em outro mundo. Ver: CHAUI, M. *Convite à Filosofia.* São Paulo: Ática, 2006, p. 367.

.

Segundo Habermas, há um modelo de comunidade holística na qual os cidadãos estão inseridos, que não é adequado de modo geral à política atual, mas há vantagens que vale destacar. Os indivíduos não são isolados do aparelho do Estado e ligados a ele apenas através de pertença funcional. O modelo holístico mostra que a autonomia política constitui um fim em si mesmo. Não pode haver autonomia política perseguindo interesses próprios, pois há o pressuposto da prática compartilhada intersubjetivamente. O cidadão estrutura a sua posição jurídica através do reconhecimento recíproco. Todos devem assumir perspectiva de primeira pessoa do plural (HABERMAS, 2003, p. 287-288).

As condições de reconhecimento, garantidas pelo direito, dependem do esforço cooperativo da prática cidadã, não imposto pelas normas jurídicas. O *status* de cidadão depende de um pano de fundo concordante em que cada pessoa se orienta pelo bem comum. O modelo republicano de cidadania lembra que as instituições da liberdade, asseguradas pela constituição, só valem quando as pessoas, acostumadas à liberdade política, utilizam a prática da autodeterminação (HABERMAS, 2003, p. 288).

Taylor[69]postula uma consciência comunitária que resulta da identificação com tradições. Para ele, segundo Habermas:

> Os princípios universalistas dos Estados democráticos de direito necessitam de algum tipo de ancoragem político-cultural. Ou seja, os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem se transformar na força que impulsiona o projeto dinâmico da criação de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem ligação com os motivos e modos de sentir e de pensar de sujeitos privados (HABERMAS, 2003, p. 289).

Sociedades multiculturais como Estados Unidos e Suiça, mostram que a cultura política construída sobre princípios constitucionais não depende de origem comum em relação a etnia, língua e cultura. Uma cultura política liberal constitui somente o

[69] TAYLOR, Ch. *Sources of the Self*. Cambridge/Mass, 1989. Apud HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, v. 2.

.

denominador comum de um patriotismo constitucional que enfatiza o sentido para a diversidade e integridade das formas de vida de uma sociedade multicultural. Numa República Federal dos Estados Europeus, os princípios jurídicos terão de ser interpretados nas diferentes perspectivas de tradições e histórias nacionais. A tradição precisa ser assimilada numa visão relativizada pelas perspectivas variadas, para que possa ser introduzida numa cultura constitucional transnacional da Europa Ocidental. Isso não diminuiria o sentido universalista dos direitos humanos e da soberania popular. Portanto, não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo. Mas, prescindindo das diferentes formas de vida e cultura, a cidadania exige a socialização numa cultura política comum (HABERMAS, 2003, p. 289).

Segundo Zolo, a coesão e a lealdade política garantidas abstratamente pelo direito, nas sociedades modernas, pressupõem vínculos pré-políticos dos membros de uma coletividade, que remetem a uma identidade coletiva. Os vínculos identitários se tornam incertos à medida em que um Estado, em seu âmbito geopolítico, incorpora outras culturas. O exemplo das experiências do federalismo nos Estados Unidos e na Suiça mostra-se fraco contra a lógica discriminatória e seletiva da solidariedade política. Conforme Samuel Huntington, nenhum patriotismo dos direitos pode prescindir de algum tipo de intimidade entre membros de um grupo. Eles não podem ser estranhos uns aos outros, pois estranhamento seria o oposto da solidariedade democrática. A intolerância e o racismo atingem as sociedades multiculturais, e a mediação do direito não consegue impedir isso (ZOLO, 2005, p. 61).

2.4.1 Europa unificada e cidadania democrática

Segundo Habermas, “o futuro político da Comunidade Européia pode lançar uma nova luz sobre a relação entre cidadania e identidade nacional”. O conceito de cidadania, em Aristóteles, levara em conta as dimensões das cidades-Estado. Enquanto que a transformação de populações em nações que constituem Estados se deu à luz de um nacionalismo que parecia combinar idéias republicanas com as dimensões dos modernos Estados territoriais (HABERMAS, 2003, p. 289-290).

.

A economia capitalista desenvolveu um sentido sistêmico próprio. O dinheiro e o poder administrativo burocrático estatal tornaram-se *medium* da integração social. Uma integração sistêmica independente e contrária à integração social, mediada pela consciência dos atores com base em valores e normas. Um dos aspectos da integração social geral é a integração política, que segue o caminho da cidadania democrática. Por isso, o capitalismo e a democracia sofrem tensão, muitas vezes negada pelas teorias liberais. Não há um nexo linear entre o desenvolvimento do Estado democrático do direito e a modernidade capitalista (HABERMAS, 2003, p. 290).

Os Estados Unidos formam uma sociedade multicultural. É um exemplo que envolve 320 milhões de habitantes, unidos através de uma mesma cultura política e mesma língua. A União Européia abrange várias nacionalidades e idiomas. No caminho que leva à União Européia, os Estados nacionais constituem um problema, devido às pretensões de soberania intransponíveis, e porque os processos democráticos só funcionam, mais ou menos, no interior de suas fronteiras. Nos Estados nacionais, a esfera pública política permanece fragmentada até a atualidade. Para Habermas, é preciso inquirir a possibilidade de uma cidadania européia geral. Um número crescente de medidas tomadas em nível supranacional atinge cada vez mais pessoas e áreas. Porém, o papel de cidadão só é institucionalizado em nível de Estado nacional, as pessoas não têm possibilidade de influenciar decisões européias, como diz M. R. Lepsius[70], “não existe opinião pública européia”. Para Habermas, talvez essa disparidade seja desequilíbrio passageiro (HABERMAS, 2003, p. 291-292).

Habermas parte da idéia de que há diferentes formas de comunicação que se entrelaçam e elas podem ser organizadas de modo a ligar a administração pública a premissas racionais, além de disciplinar o sistema econômico sob pontos de vista sociais e ecológicos. Seria um modelo de política deliberativa. Nele não há um macrossujeito de uma totalidade social, e sim discursos encadeados anonimamente. Esse modelo coloca o peso principal das expectativas normativas em processos

[70] LEPSIUS, M. R. *Die Europaische Gemeinschaft. Beitrag zum 20. Deutschen Soziologentag*. Frankfurt/M., 1990. Apud HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, v. 2.

.

democráticos, e também na infra-estrutura de uma esfera pública política gerada e mantida por fontes espontâneas. Na atualidade, a população tem que se inserir na rede de comunicação pública informal para fazer valer seus direitos de participação política. E as deliberações, nas corporações parlamentares, devem ser permeáveis a valores, contribuições e programas provenientes de esferas públicas políticas não dominadas pelo poder. Hoje, com o jogo entre a formação da opinião e da vontade e as comunicações públicas informais, a cidadania pode ser vista como algo que ultrapassa os interesses individuais pré-políticos ou o gozo passivo de direitos adquiridos de forma paternalista (HABERMAS, 2003, p. 295).

Os direitos resultam de lutas de classes, mas outros tipos de movimentos, como guerras e migrações, também contribuem para o desenvolvimento do status de cidadão pleno. A juridificação de novas relações de inclusão também influi na mobilização política da população, e ativa os direitos dos cidadãos já existentes (HABERMAS, 2003, p. 296).

O mercado interno Europeu multiplica o contato entre as nacionalidades. A imigração oriunda do Leste Europeu e de países do Terceiro Mundo aumenta a variedade cultural da sociedade. Isso gera tensão, mas se trabalhadas poderão promover uma mobilização política e imprimir alento aos movimento sociais endógenos (ex. movimento ecológico, feminista, pela paz, etc), o que fortalecerá temas do mundo da vida. Há também problemas que só podem ser solucionados no âmbito Europeu. Com isso, certos contextos comunicacionais poderiam se transformar em esferas públicas de âmbito europeu, criando um contexto favorável para as corporações parlamentares das novas regiões e para um Parlamento Europeu (HABERMAS, 2003, p. 296).

Na Comunidade Européia, as esferas públicas nacionais, que hoje se encontram isoladas em termos culturais, futuramente poderão formar uma cultura política comum. Para Habermas, seria possível introduzir uma diferenciação entre cultura política em nível de Europa, e tradições nacionais, como arte, filosofia, literatura, historiografia, etc. As elites culturais e a mídia poderão desempenhar papel importante. Um patriotismo constitucional europeu pode alimentar-se de diferentes interpretações dos mesmos princípios do direito. Para isso seria necessária uma nova consciência

.

política, adequada ao papel da Europa no mundo, no séc. XXI (HABERMAS, 2003, p. 296-297).

2.4.2 Migração e o *status* de cidadão

O fluxo migratório proveniente da pobreza em massa das populações dos países do sul e do leste europeu, que buscam nos EUA, na Europa Ocidental e até mesmo no Japão, algum tipo de prosperidade material, acentua um problema já conhecido pela Europa no período entre guerras: a tensão entre os princípios universalistas do Estado, fundamentados e garantidos pelos direitos humanos, e as formas de vida particulares dentro de cada Estado (VALÉRIO, 2013, p. 231).

Esses fatos mostram que a forma clássica do Estado-nação está em crise. Habermas nos adverte da importância de repensar ou reformar certos princípios do Estado nacional, dentro de uma política deliberativa, ajustada à complexidade das sociedades atuais, no escopo do projeto iluminista que resta, alhures, inacabado (VALÉRIO, 2013, p. 231).

No período entre guerras as desnacionalizações ocorreram por motivos, pode-se dizer, políticos-ideológicos. Como exemplo, o dos judeus alemães sob o nazismo. Praticamente em toda a Europa, e até mesmo na França, desnacionalizaram em massa seus cidadãos, principalmente ao final da primeira guerra. Atualmente, além das imigrações provenientes de fugitivos de guerras civis, populações pobres da Terra imigram para os países chamados desenvolvidos tendo em vista melhorar suas condições de vida. Este fenômeno, segundo Arendt (na obra *As origens do totalitarismo*), iria marcar a face do séc. XX. Ele acentua a questão dos direitos democráticos dos cidadãos, que segundo o modelo iluminista deveriam ter caráter universalizante. Além disso, agudiza a dificuldade de conservação da cultura e de formas de vida dentro dos Estados nacionais (VALÉRIO, 2013, p. 235).

Para Habermas, o desenvolvimento do moderno Estado-nação e sua transmutação em Estado democrático de direito tem como princípios basilares os direitos do homem, o que inclusive lhe dá a possibilidade de pensar uma política embasada no conceito de cidadania para além desse modelo nacional. Para Arendt, o problema dos povos

.

sem Estado, inaugurou uma crise no conceito de Estado nacional e do seu próprio funcionamento, que traz como principal consequência a crise dos direitos humanos. Ela destaca um paradoxo, na figura do refugiado, que deveria ser visto como o verdadeiro homem dos direitos, e se vê desprovido de qualquer tutela ou direito, no exato momento em que não se configura mais como membro de um Estado nacional (VALÉRIO, 2013, p. 236).

Giorgio Agamben, segundo Hannah Arend, diz que na Declaração dos Direitos Humanos, no primeiro artigo: “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos” e no segundo artigo: “o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem”, a vida natural que havia sido colocada como princípio e legitimação do direito, dissipa-se na figura do cidadão. Por fim, o terceiro artigo: “o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação”. O elemento nativo sendo a base da comunidade política, pode ser retirado atribuindo-se soberania à nação. É preciso dissolver um lugar comum do pensamento político, pois no fundamento do Estado-nação não está um indivíduo político livre, consciente, mas a vida nua, que investida pelo princípio soberano, transforma o súdito em cidadão. Nesta perspectiva, a cidadania não designa uma sujeição a um sistema de leis, tampouco representa o novo princípio igualitário, a cidadania determina o novo estatuto assumido pela vida como fundamento e origem da nova soberania estatal (VALÉRIO, 2013, p. 244-245).

Segundo Habermas, Hannah Arendt acertou o diagnóstico segundo o qual refugiados, apátridas e destituídos de seus direitos, marcariam a face do séc. XX. Depois da Segunda Guerra Mundial, as “pessoas deslocadas” foram substituídas por imigrantes e asilados, que migraram para a Europa pacífica. Este problema só pode ser resolvido através de uma política comum dos países envolvidos (HABERMAS, 2003, p. 297).

A disposição para a integração política dos imigrantes depende do Estado Europeu, mas também do modo como as populações nativas assimilam as conseqüências sociais e políticas da imigração. Aumentaram as reações de radicais da direita contra a infiltração de estrangeiros. E as camadas menos ricas identificam-se com a supremacia ideologizada da sua coletividade, rejeitando o estrangeiro. O “problema

.

dos refugiados" traz à tona a tensão entre cidadania e identidade nacional (HABERMAS, 2003, p. 298).

Na República Federal da Alemanha, e em vários sistemas jurídicos do Ocidente, os estrangeiros têm status de cidadão conforme sistema jurídico. A Lei Fundamental baseia-se na idéia dos direitos humanos, todos os habitantes gozam de proteção da constituição. Os estrangeiros têm mesmo *status* de cidadão dos nativos, com direitos e deveres. Mas há leis neutras que relativizam a importância dessa pertença. "A idéia de direitos humanos, contida na cidadania, é reforçada através de direitos supranacionais, especialmente no direito civil europeu" (HABERMAS, 2003, p. 298).

Segundo Habermas, quando as pessoas são próximas, ou seja, membros de uma mesma família, vizinhos, ou concidadãos de uma mesma comunidade política, ou de mesma nação, são assumidas obrigações, por meio da solidariedade, que podem ser entendidas como uma atribuição social. Segundo Habermas, a partir do ponto de vista utilitarista os membros de uma mesma comunidade têm deveres especiais para proveito mútuo. Esse modelo não é capaz de fundamentar dever em relação a membros com pouca capacidade de realização, como velhos, doentes, deficientes, ou estrangeiros que procuram asilo. Como resultado do etnocentrismo instrumental, que existe nas expectativas de proveito mútuo, a política de imigração permite o acesso de estrangeiros apenas quando não colocam em risco o sistema de seguridade social (HABERMAS, 2003, p. 299-300).

Para os comunitaristas, as fronteiras sociais das comunidades políticas não têm somente significado funcional. Elas regulam o pertencimento das pessoas a uma comunidade histórica, de preferência com mesma forma de vida política, constitutiva para a formação das identidades. Como diz Gunsteren[71], a cidadania é uma resposta à questão quem eu sou e o que devo fazer, quando entro na esfera pública. O pertencimento a uma comunidade política serve de base para obrigações especiais, um tipo de lealdade que ultrapassa o sentido de validade dos deveres jurídicos (HABERMAS, 2003, p. 302).

---

[71] GUNSTEREN, H. R. ***"Admission to Citizenship",*** in Ethics, 98, julho, 1988. Apud HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, v. 2.

.

Segundo David Miller, a nacionalidade é um fenômeno subjetivo, constituído de crenças compartilhadas por um conjunto de pessoas, e a pertença a uma comunidade é uma crença que cada um tem, junto aos demais. Uma associação que não é transitória, nem instrumental, mas resulta de uma longa história de convivência e espera-se a continuidade no futuro. Uma comunidade é marcada por características distintas de seus membros. A lealdade de cada membro se expressa na disposição em sacrificar o ganho pessoal para benefício da comunidade. Uma lealdade que ultrapassa o sentido da validade dos deveres jurídicos mediados institucionalmente (MILLER, 1988, p. 648). Para Habermas, esse conceito parece não se adequar mais às condições das sociedades complexas, mas a componente ética colocada em relevo não pode ser desconsiderada (HABERMAS, 2003, p. 302).

A forma de vida política, representada pelo Estado moderno, constitui um contexto político-cultural que se orienta, mas não se limita aos princípios gerais do direito. Para Habermas, se faz necessária a implementação de princípios constitucionais universalistas, pois uma população acostumada à liberdade pode assegurar instituições da liberdade. Em virtude disso, para Walzer[72], o direito à imigração deve ser limitado pelo direito de uma comunidade manter a integridade de sua forma de vida. O direito dos cidadãos à auto-determinação inclui direito à auto-afirmação da forma de vida (HABERMAS, 2003, p. 303).

Considerando o argumento de Walzer, na linha comunitarista, o argumento impõe limites normativos ao direito liberal de imigração. A cidadania não se entrelaça com a identidade nacional, mas com determinadas identidades culturais desenvolvidas na história. H. R. van Gunsteren[73], na linha de Hannah Arendt, pensa que para admissão à cidadania democrática o cidadão (imigrante) tem de manifestar o desejo de ser

---

[72] WALZER, M. *Spheres of Justice*. Nova Iorque, 1983. Apud HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, v. 2.

[73] GUSTEREN, H. R. "*Admission to Citizenship*", in Ethics, 98, jul 1988. Apud HABERMAS, Jurgen. *Direito e democracia:* entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, v. 2.

.

membro da comunidade histórica, com seu passado e futuro, formas de vida e instituições. Numa comunidade que valoriza a autonomia de seus membros isso não significa a exigência de conformidade, mas exigência de conhecimento da linguagem e da cultura e reconhecimento das instituições (HABERMAS, 2003, p. 303).

Entretanto, quando uma comunidade implementa princípios constitucionais universalistas, o agir como cidadão precisa ser interpretado de modo universalista. Uma comunidade política não precisa ter sua identidade referida por meio da imigração, a medida em que os princípios jurídicos são ancorados na cultura política, não na forma de vida étnico-cultural. Os imigrantes têm que aceitar a cultura política de sua nova pátria, sem lançar fora a forma de vida cultural de sua origem (HABERMAS, 2003, p. 303-304).

Segundo Habermas, até aqui a discussão apresenta um resultado normativo, segundo o qual os “Estados Europeus devem unir-se em torno de uma política liberal de imigração”. O direito democrático à autodeterminação inclui preservação da cultura política própria, porém não a auto-afirmação de uma forma de vida cultural privilegiada. No Estado democrático de direito podem coexistir várias formas de vida num espaço de cultura política comum (HABERMAS, 2003, p. 304).

Segundo Habermas, o conceito de cidadania surge a partir do conceito de autolegislação em Rousseau. Posteriormente, o conceito é ampliado no sentido de *status* de cidadão com direitos civis. Na atualidade o conceito de cidadania tem sentido de pertença a uma organização estatal, e daquilo que caracteriza direitos e deveres do cidadão. Na filosofia do direito há duas interpretações da cidadania ativa. Na interpretação liberal há uma compreensão individualista e instrumental do papel de cidadão. Os cidadãos permanecem exteriores ao Estado, recebem benefícios dele a partir da contribuição com votos e impostos. Na interpretação republicana, considerando Aristóteles, há uma compreensão ético-comunitarista do papel de cidadão. A cidadania é interpretada a partir da pertença a uma comunidade ético-cultural que determina a si mesma. Os cidadãos formam sua identidade social e política no horizonte de tradições em comum.

.

Habermas afirma que a cultura política, construída sobre princípios constitucionais, não depende de origem comum em relação à etnia, língua, cultura. Ele cita o exemplo de sociedades multiculturais, como os Estados Unidos, Suiça, e pensa no futuro político da comunidade europeia nesse sentido. Para Habermas, a cidadania não precisa estar ligada à identidade nacional de um povo.

Críticos afirmam que o exemplo das experiências dos Estados Unidos e da Suiça é fraco, diante da lógica discriminatória e seletiva da solidariedade política, e o racismo e a intolerância nessas sociedades multiculturais nem o direito consegue impedir. A integração social, na sociedade capitalista, sofre a influência do poder administrativo e do dinheiro. Mas, segundo Habermas, a integração política, como um aspecto da integração social, segue o caminho da cidadania democrática. Então capitalismo e democracia sofrem tensão. Nessa discussão evidencia-se pressupostos da ação comunicativa em Habermas. Ele fala em esferas públicas no âmbito europeu, também na possibilidade de uma cidadania europeia.

O problema dos refugiados traz à tona a tensão entre cidadania e identidade nacional. Para Habermas, os imigrantes não precisam abrir mão de sua cultura e tradições, mas se faz necessário aceitar a cultura política da nova pátria da qual passam a fazer parte. Os princípios jurídicos, do Estado democrático de direito, devem estar ancorados na cultura política, não na forma de vida étnico-cultural. Autores como Hannah Arendt identificam que o refugiado, que deveria ser verdadeiramente um sujeito portador de direitos humanos, se vê desprovido de qualquer direito quando não mais se configura como membro do Estado nacional.

O capítulo dois da presente pesquisa mostra que em *Direito e Democracia,* de 1992, Habermas expressa o conceito de democracia deliberativa no texto *Soberania popular como procedimento*, de 1990, e quando compara os modelos liberal e republicano de democracia, na mesma obra. O conceito de democracia deliberativa é também designado com o termo cidadania ativa, que se refere à ação participativa dos cidadãos, em processos de decisão e deliberação pública.

Em ambas as tematizações a esfera pública é o espaço de mediação onde há tensão e conflito entre os imperativos sistêmicos, da administração do Estado e da economia,

.

e o mundo da vida. Na democracia deliberativa, expressada no texto *Soberania popular como procedimento*, de 1990, a opinião pública, formada em associações, não pretende conquistar, mas apenas influenciar de forma indireta as decisões do poder da administração pública. Em *Direito e Democracia*, de 1992, ao comparar os modelos de democracia, do liberalismo e do republicanismo, Habermas desenvolve o modelo de democracia deliberativa, com base na teoria do discurso, no qual a normatividade do processo de deliberação e decisão pública é proveniente de uma razão ligada a regras do discurso e da argumentação pública. O fluxo comunicativo que circula entre formação pública da vontade, decisões institucionalizadas, e deliberações legislativas, com a influência da publicidade ganha poder, aplicável administrativamente pela via da legislação. A esfera pública precisa de uma base social na qual os cidadãos possuem direitos iguais.

No texto *Cidadania e identidade nacional*, em *Direito e Democracia*, a cidadania está vinculada à ideia direitos e deveres individuais e à pertença a uma comunidade. O Estado nacional democrático clássico, moldado nos princípios da revolução americana e francesa do séc. XVIII, funda sua legitimidade na ideia de cidadania. Todos os cidadãos têm os mesmos direitos e deveres, independentemente da religião, etnia, sexo, local de origem ou condição social. A liberdade e a igualdade, valores fundadores da democracia moderna, possuem dimensão universal consagrada no princípio de cidadania. Ligada às lutas pelos direitos humanos, a cidadania é uma construção histórica.

Segundo Habermas, a relação problemática entre cidadania e identidade nacional é influenciada por acontecimentos históricos, como o futuro do Estado nação após a unificação alemã, a formação da União Européia, os fluxos migratórios em regiões da Europa. Se por um lado em certos países surgem múltiplas associações voluntárias que ampliam e aprofundam a cidadania democrática, em outros há conflitos étnicos, divisões territoriais, guerras civis. Além do multiculturalismo, a relação cidadania e identidade nacional é influenciada pelo processo de globalização. A ideia de cidadania esteve historicamente associada à consciência nacional. Com o avanço do processo de globalização, do multiculturalismo, e das formas de vida, o problema que se coloca é como reconstruir o conceito de cidadania em nível internacional. Para Habermas a cidadania pode prescindir das diferentes formas de vida e cultura, e a socialização

.

dos cidadãos pode ter como base uma cultura política em comum. Uma discussão que será mais explorada no capítulo seguinte.

Há críticas e questionamentos acerca da democracia deliberativa. Teóricos apontam pontos frágeis, como seu incansável procedimentalismo e o caráter idealista. A proposta de reforma democrática das instituições não seria tão radical. Há dúvidas quanto à sua capacidade de promover resultado satisfatório de igualdade e de justiça. Questiona-se porque os cidadãos entrariam num debate visando o bem comum, e não a satisfação dos próprios interesses. Com base em Sócrates, há crítica ao anti-individualismo na filosofia de Habermas. A experiência do pensamento seria a verdadeira fonte da consciência para uma cidadania autêntica. A solidão permitiria conhecer a pluralidade humana, e o diálogo consigo seria uma preparação para a deliberação pública. Habermas identifica algumas sociedades multiculturais onde os princípios constitucionais não dependem da origem comum em relação a etnia, língua e cultura, mas não discute o racismo, a intolerância, a discriminação que atinge essas sociedades, e que o sistema de direitos não é capaz de coibir.

Em desenvolvimentos filosóficos posteriores a *Direito e Democracia*, a teoria política democrática habermasiana propõe as bases de um projeto político adequado ao contexto contemporâneo mundial, marcado pelos processos pós-nacionais. Habermas discute conceitos como nacionalismo, soberania popular, patriotismo constitucional, direitos humanos, democracia cosmopolita, entre outros. De acordo com Klaus-Gerd Giesen (2001), o fecho do circuito de tal quadro (teórico político) reside na noção de cidadania. Habermas esboça a idéia de uma dupla pertença do indivíduo. Ele será cidadão de um Estado-nação e cidadão do mundo, ou seja, participante da formação de consenso em níveis nacional e mundial. Isso seria o fruto da indispensável adaptação do mundo da vida ao horizonte planetário.

Na etapa seguinte, a pesquisa se refere às condições para a legitimação da política democrática numa constelação pós-nacional, através da formação da opinião e da vontade pública dos cidadãos, em sociedades democráticas e multiculturais, no mundo globalizado. Em países democráticos, uma ação política global requer a legitimação pública. A capacidade de participação política do cidadão deve acompanhar o ritmo do processo de globalização. Habermas pensa numa alternativa

.

ao nacionalismo para haver integração social. Em sociedades multiculturais, uma cultura política em comum, ligada aos princípios constitucionais, forma o denominador comum de um patriotismo constitucional. Ele baseia sua teoria principalmente na União Européia, o melhor exemplo de regime supranacional na atualidade, segundo ele.

3 MULTICULTURALISMO, GLOBALIZAÇÃO E CIDADANIA DEMOCRÁTICA

A discussão sobre o conceito de cidadania democrática, aplicado ao contexto contemporâneo das sociedades democráticas multiculturais e globalizadas, requer especial atenção à compreensão da questão do multiculturalismo e do processo de globalização, para pensar a viabilidade da legitimação dos procedimentos políticos democráticos em escala mundial, a partir da formação da opinião e da vontade em esferas públicas nacionais. Habermas conduz uma tematização que se orienta a partir da comparação entre os modelos liberal e republicano de democracia para elaborar um modelo de democracia deliberativa. A cidadania seria algo que ultrapassa os interesses pré-políticos, na sociedade multicultural. Para Habermas, o patriotismo constitucional poderia substituir o nacionalismo original. O conceito de solidariedade surge com fundamental relevância. A ação política das nações, ligada aos assuntos internacionais e de interesse em comum, precisa acompanhar o ritmo da globalização e contar com a legitimação democrática de uma sociedade solidária, esclarecida, tendo em vista a justiça, a liberdade e a paz. Como o sistema de direitos é fundado no indivíduo, o multiculturalismo e a globalização conduzem Habermas a uma tematização da racionalidade com pretensões de universalidade.

Vale assinalar que quando falamos em sociedade plural, a referência a pluralismo diz respeito à convivência de várias pessoas com crenças, concepções de mundo, religiões, diferentes. Não é o mesmo problema da coexistência dentro de um mesmo Estado de várias nações, ou do reconhecimento da identidade étnica dos imigrantes e consequente acomodação das diferenças culturais. O termo multicultural não se refere a uma ampla gama de grupos sociais, não étnicos, que por vezes são

.

marginalizados na sociedade principal. Um Estado é multicultural quando seus membros pertencem a diferentes nações (estado multinacional) ou tem imigrantes de diferentes nações (estado poliétnico).

3.1 UMA INTRODUÇÃO À POLÍTICA DO MULTICULTURALISMO

Habermas, em sua tematização sobre a constelação pós-nacional, multiculturalismo e cidadania, cita e corrobora com passagens do desenvolvimento do filósofo Will Kimlicka em *Multicultural Citizenship*, de 1995. O *status* de cidadão, em países democráticos, na atualidade, possui estreita relação com a concepção de multiculturalismo, portanto é relevante destacar as duas fontes mais comuns de diversidade cultural nos estados modernos e elaborar uma breve introdução à política do multiculturalismo em países democráticos.

Segundo Will Kymlicka, as sociedades modernas são crescentemente confrontadas com grupos minoritários demandando reconhecimento de sua identidade e cultura. Isso expressa o desafio do multiculturalismo. Mas o termo “multicultural” envolve muitas formas de pluralismo cultural, cada qual dando ênfase a seu próprio desafio. As minorias são incorporadas de várias formas dentro da comunidade política, como através da colonização e da imigração. O modo de incorporação afeta a natureza dos grupos minoritários e o tipo de relação que cobiçam na ampla sociedade (KIMLICKA, 1995, p. 10).

Will Kymlicka foca em dois amplos modelos de diversidade cultural. No primeiro caso, a diversidade cultural surge na incorporação do auto-governo das culturas concentradas territorialmente dentro do amplo Estado. Essas culturas incorporadas, Kymlicka chama de minorias nacionais. Elas desejam ser mantidas como sociedades distintas ao lado da cultura majoritária. Isso demanda várias formas de autonomia e auto-governo. No segundo caso, a diversidade cultural surge de imigração individual ou da família. Esses imigrantes desejam ser integrados na ampla sociedade e fazer parte dela. Embora procurem reconhecimento de sua identidade étnica, não têm o propósito de tornar-se nação separada e auto-governada, mas modificar instituições e leis da sociedade “principal” para acomodar as diferenças culturais. Essas são

.

categorias gerais. Para começar a entender e avaliar a política do multiculturalismo é preciso um olhar para a história (KIMLICKA, 1995, p. 10-11).

Uma fonte de diversidade cultural é a coexistência dentro de um Estado, de mais de uma nação. Um país que contém mais de uma nação é multi-nacional. Muitas democracias ocidentais são multi-nacionais, como os Estados Unidos. Vários grupos, minorias nacionais, procuram por autonomia nos Estados Unidos. A maioria desses grupos adquire especial status político, com seu próprio governo, tribunal, tratados, regras. Cada uma das populações é federada, para a política americana, com especial poder de auto-governo. A maior parte desses grupos são relativamente pequenos e geograficamente isolados. Eles constituem uma pequena fração da população americana em geral. Esses grupos têm sido marginalizados em sua própria identidade americana, muitas de suas regras são recusadas ou colocadas abaixo do jogo por meio da política americana. Em outros países, como no Canadá, a existência de minorias é mais óbvia. A história do desenvolvimento do Canadá envolve uma federação de três grupos distintos, os ingleses, os franceses e os aborígenes. Há muitas tentativas de renegociar termos da federação (KIMLICKA, 1995, p. 11-13).

Muitas outras democracias ocidentais são multiculturais, ou porque foram forçadas a incorporar populações indígenas, como a Finlândia, Nova Zelândia, ou porque foram formadas através de duas ou mais culturas européias. Como exemplo, a Bélgica e a Suiça. Existe forte senso de lealdade na Suiça, apesar da divisão cultural e lingüística. De fato, os Estados multiculturais não podem sobreviver a menos que os vários grupos nacionais tenham lealdade para com a ampla comunidade política por eles cohabitada. Essa lealdade por alguns comentadores é entendida como forma de identidade nacional, e com isso consideram a Suiça um Estado-nação. Will Kymlicka diz que discorda, para ele o patriotismo - lealdade para com o Estado, é distinto de uma identidade nacional - o senso de adesão ao grupo nacional. Na maioria dos Estados nacionais, como a Suiça, grupos nacionais sentem lealdade com o amplo Estado somente porque esse Estado reconhece e respeita as nacionalidades distintas (KIMLICKA, 1995, p. 13).

A imigração pode ser fonte do pluralismo cultural. Um país será considerado multicultural se aceitar indivíduos e famílias de outras culturas como imigrantes e lhes

.

permitir manter suas particularidades étnicas. Grande parte da imigração mundial ocorre nos Estados Unidos, Austrália e Canadá. Até pouco antes de 1970 os imigrantes tinham que assimilar totalmente as normas culturais do país que os recebia, mas a partir de 1970, os imigrantes passaram a poder manter seus costumes com relação a comida, roupas, religião, e suas práticas (KIMLICKA, 1995, p. 14).

É importante distinguir entre esses dois tipos de diversidade cultural: dos imigrantes e das minorias nacionais. Grupos de imigrantes não são nações e não ocupam a terra Natal. Suas peculiaridades são manifestadas na família ou nas associações. Eles participam dentro das instituições públicas da cultura dominante e falam a linguagem dominante. Não está sendo com isso exigida a criação de uma sociedade paralela, mas expor uma polietnicidade, de acordo com Kymlicka. Em tese é possível imigrantes tornarem-se minorias nacionais, se eles se organizarem em conjunto e adquirirem auto-governo (KIMLICKA, 1995, p. 14).

Imigração não é um fenômeno novo no mundo. Muitos países aceitam imigrantes, mas não na mesma magnitude que os Estados Unidos, Austrália e Canadá. O padrão multinacional deles é resultado de colonização, confederação de comunidades nacionais, e polietnia, decorrente de imigração. Esses rótulos são menos populares que o termo multicultural. Mas o termo pode ser confuso, porque há ambigüidade entre multicultural e poliétnico. O multiculturalismo é uma política que suporta polietnicidade dentro das instituições (KIMLICKA, 1995, p. 17).

Will Kymlica diz que utiliza o termo cultura como sinônimo de nação ou pessoas, que seria uma comunidade intergeracional, mais ou menos completa institucionalmente, ocupando um dado território ou pátria, partilhando distinta linguagem e história. Um estado é multicultural se seus membros pertencem a diferentes nações (um estado multinacional), ou tem imigrantes de diferentes nações (um estado poliétnico). Muitas pessoas utilizam o termo multicultural para se referir a uma ampla gama de grupos sociais, não étnicos, que têm sido excluídos ou marginalizados na sociedade principal (exemplos: gays, mulheres, deficientes). Esse uso é particularmente comum nos Estados Unidos. Kymlica explica que esses pontos estão fora da complexidade do termo cultura. Esses grupos têm distinta cultura em senso comum, como quando falamos em cultura gay (KIMLICKA, 1995, p. 17-18).

.

O *status* de cidadão na atualidade tem estreita relação com a concepção de multiculturalismo. A colonização e a imigração são as duas fontes mais comuns de multiculturalismo nos estados modernos. Minorias são incorporadas na comunidade política, e o modo de incorporação afeta a natureza do grupo minoritário e a sua relação com a sociedade majoritária. Quando há incorporação, no amplo estado, do autogoverno de culturas concentradas, elas desejam ser mantidas como distintas ao lado da cultura majoritária. Quando há incorporação de imigrantes, eles não têm o propósito de ser uma nação separada, mas a necessidade de leis e instituições que acomodem as diferenças culturais. Um Estado é multicultural se os membros pertencem a diferentes nações ou há imigrantes de diferentes nações. O multiculturalismo é uma política que suporta a polietnicidade dentro das instituições.

3.2 A QUESTÃO DO MULTICULTURALISMO NA FILOSOFIA DE HABERMAS

A posição de Habermas no debate sobre o multiculturalismo aparece principalmente quando ele compara os modelos liberal e republicano de democracia e elabora o modelo de democracia deliberativa. Para Habermas, a discussão acerca da luta pelo reconhecimento de identidades coletivas, e contra o desrespeito e a opressão a grupos, possui vários níveis de análise, é preciso distinguir planos discursivos, mas o alvo principal é o sistema de direitos fundado no indivíduo. Está em jogo uma compreensão intercultural, que reintroduz o tema da racionalidade com pretensões de universalidade.

O tema do multiculturalismo ocupa a atenção de Habermas desde que ele entrou em cena no debate filosófico contemporâneo. A década de oitenta do século XX foi marcada pelo debate entre liberalismo e comunitarismo, com foco na oposição entre o justo e o bem, de um lado, e entre indivíduo e comunidade, de outro lado. Na década de noventa emergiu o debate acerca das sociedades democráticas serem caracterizadas em função dos direitos básicos de seus cidadãos. Noções de direitos dominaram os debates, e ficou estabelecida a ideia de direitos iguais para todos os cidadãos como núcleo de uma sociedade justa (ARAÚJO, 2006, p. 121).

.

Na filosofia de Habermas não há um tratamento sistemático do tema multiculturalismo, mas há uma contribuição significativa a partir dessa perspectiva teórica. Vale destacar a intervenção de Habermas à discussão promovida por Charles Taylor sobre a política de reconhecimento. Habermas registra que embora estejamos diante da luta por reconhecimento de identidades coletivas, e em defesa contra a opressão, a marginalização e o desrespeito a grupos, em ambiente de cultura majoritária ou comunidade de povos, há vários níveis de análise e é preciso diferenciar planos discursivos, ainda que o alvo principal seja um, o sistema de direitos fundado no indivíduo. Dentre esses fenômenos destacam-se o feminismo, a luta de minorias étnicas e culturais, o nacionalismo e o neocolonialismo. A causa feminista se refere ao reconhecimento de interpretação específica para as diferenças de gênero, já as minorias étnicas diz respeito ao reconhecimento de tradições marginalizadas pela cultura majoritária, os movimentos nacionalistas visam autodeterminação política de povos que se vêm homogêneos, em termos de destino histórico em comum, e o anticolonialismo se dirige contra uma ordem de hegemonia da cultura ocidental (ARAÚJO, 2006, p. 122-123).

Esses fenômenos podem ser analisados em diferentes níveis. Habermas distingue os discursos político, filosófico e jurídico. No primeiro nível a querela do multiculturalimso parece renovar o debate sobre a modernidade. No plano filosófico o que está em jogo é a compreensão intercultural, cujas dificuldades reintroduzem o tema clássico da racionalidade e suas pretensões de universalidade. Do ponto de vista jurídico, a discussão trazida pelo multiculturalismo reside na interpretação do Estado democrático de direito e a reveladora tensão entre o princípio de igual tratamento entre as pessoas e a proteção às suas identidades culturais (ARAÚJO, 2006, p. 124-125).

Elementos da compreensão de Habermas em filosofia política e filosofia do direito determinam sua posição no debate sobre o multiculturalismo (ARAÚJO, 2006, p. 125). Habermas apóia-se na comparação entre modelos normativos e tradicionais de democracia, o liberalismo e o republicanismo, e elabora um conceito procedimental de democracia, a política democrática deliberativa, que é distinto do conceito de sociedade centrada no Estado, e pretende ser neutro em relação a projetos de vida concorrentes. Na verdade Habermas apresenta uma releitura da interpretação na

.

filosofia do direito acerca da cidadania ativa, quando o indivíduo é inserido no campo de ação concreta do Estado.

Habermas parte da ideia de que há diferentes formas de comunicação que se entrelaçam e podem ser organizadas de modo a ligar a administração pública a premissas racionais, além de disciplinar o sistema econômico sob pontos de vista sociais e ecológicos. Seria um modelo de política deliberativa. O jogo entre a formação da opinião e da vontade e as comunicações públicas informais permite que se veja a cidadania como algo que ultrapassa o nível de interesses individuais pré-políticos ou de gozo passivo de direitos conferidos paternalisticamente.

Habermas visa equilíbrio entre igualdade e diversidade defendendo uma concepção universalista sensível às diferenças, nos recentes debates multiculturais. Mas existe dúvida em relação à superioridade de sua abordagem, quando comparada com conteúdos do liberalismo clássico e do comunitarismo, para lidar com diferenças significativas politicamente entre grupos étnicos, nacionais e religiosos. Ele recebe críticas ao modo discursivo de tratamento da questão, seja porque estaria subestimando a importância das identidades culturais e sua relevância para a política, ou por não reconhecer a profundidade da diversidade e dos conflitos de valores nas sociedades pluralistas contemporâneas (ARAÚJO, 2006, p. 134-135).

O multiculturalismo é um tema que se faz presente e tem relevância na filosofia de Habermas, principalmente a partir da elaboração do conceito de democracia deliberativa. No jogo da formação da opinião e da vontade e nas comunicações públicas informais pode-se ver a cidadania como algo que ultrapassa interesses pré-políticos e direitos adquiridos de forma paternalista. Mas Habermas é acusado de subestimar o peso das identidades culturais para as concepções políticas, e a complexidade da diversidade e conflitos nas sociedades contemporâneas.

3.3 O ESTADO-NAÇÃO CLÁSSICO, OS DESAFIOS DA GLOBALIZAÇÃO, E A FORMAÇÃO DE UMA CULTURA POLÍTICA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA.

O exercício da cidadania remonta à Antiguidade Clássica. Na Grécia, os homens livres participavam das discussões e deliberações públicas, num espaço público. Na

.

modernidade, o conceito de cidadania esteve ligado à unidade de um povo pertencente ao Estado nacional. Cada vez mais nos afastamos desse modelo de Estado com população homogênea, e com isso surge o questionamento acerca da viabilidade dessa ideia nas atuais condições das sociedades complexas. Segundo Habermas, a constituição representa a cristalização da cultura política de um país. Como cada cultura possui um tipo de leitura para princípios como soberania do povo e direitos humanos, Habermas acredita que um patriotismo constitucional poderia substituir o nacionalismo original, e que é preciso transcender os limites do Estado-nação e desenvolver uma ação política que acompanhe o ritmo da globalização.

Para os gregos, de acordo com Hegel, o Estado identifica-se ao espaço da cidade, onde as pessoas convivem e partilham costumes e valores. Os homens livres têm interesse natural em participar dos assuntos da cidade. Há, portanto, um exercício da cidadania. Na Antiguidade Clássica o domínio privado é subordinado à vida política, considerada nobre e elevada (TORRES, 1989, p. 24-25).

Conforme Hegel, no mundo moderno pode-se formar um Estado se os indivíduos não têm ligação por meio de costumes, cultura, religião, e modo de vida em comum. A dimensão demográfica das comunidades políticas modernas é incomparavelmente maior do que das cidades-estados gregas. Mas a emersão da individualidade moderna é o que radicalmente diferencia a situação política da modernidade em relação à pólis grega. O conceito de cidadania muda. Ser cidadão para os antigos significa partilhar as responsabilidades de Estado. A cidadania, para os modernos, limita-se à participação esporádica em eleições para parlamentares e governantes (TORRES, 1989, p. 26-30).

Sem a participação efetiva de cada cidadão no exercício do poder, e aberto um largo campo às atividades privadas, a soberania torna-se uma suposição abstrata. A separação, autonomização, e especialização, de um centro de poder, com relação a um corpo de cidadãos, se refere ao que pode ser entendido como abstração do Estado moderno, o que para Hegel é característica da modernidade. A comparação entre os antigos e os modernos ilumina o distanciamento do indivíduo moderno do mundo da política, e força uma atenção à emergência do social e a constituição da sociedade civil burguesa, que pode ser tida como o resultado social da generalização das

.

relações mercantis e do desenvolvimento capitalista. Ou seja, há um movimento de liquidação da economia doméstica autárquica típica do *oikos*[74] antigo e do feudalismo (TORRES, 1989, p. 31-33).

O desenvolvimento capitalista teve a França e a Inglaterra como sociedades pioneiras, devido às formas estatais desenvolvidas, e um domínio público estruturado. A dimensão política da sociedade moderna, embora encontre antecedentes na antiguidade, não pode ser considerada como uma configuração meramente circunstancial e contingente da história. Nem se pode querer derivá-la da lógica do desenvolvimento capitalista. A formação do Estado moderno é uma inovação histórica, como também o desenvolvimento capitalista e de constituição da sociedade civil burguesa. Tal inovação histórica está associada a uma racionalidade intrínseca que suscita estudo (TORRES, 1989, p. 38-39).

Houve dissolução do feudalismo, passando pela constituição dos Estados absolutistas, até o auge das formações políticas constitucionais que tenderam a multiplicar-se a partir da segunda metade do século XIX (TORRES, 1989, p. 39).

Quando Habermas discute o conceito de cidadania, emerge a concepção de Estado moderno e de nação. Segundo Habermas,

> Na transformação do Estado moderno da fase inicial em uma república democrática, a "invenção da nação" desempenhou o papel de um catalisador. A autocompreensão nacional constituiu o contexto cultural em que os súditos puderam tornar-se cidadãos politicamente ativos. Apenas o fato de pertencerem à nação pôde criar entre pessoas, até então estranhas entre si, uma coesão solidária (HABERMAS, 2002, p. 134).

Os Estados modernos existiam antes que as nações, em seu sentido moderno, aparecessem. O conceito de nação se refere, de forma ambígua, a nação pré-política e nação de cidadãos legalmente capacitados. O núcleo do Estado moderno é formado por um aparato administrativo, legalmente constituído, e altamente diferenciado, que monopoliza meios de violência e obedece a divisão de trabalho com sociedade de

[74] Termo de origem grega empregado no sentido de esfera particular a cada indivíduo. Ou esfera privada. Ver: HABERMAS, J. *Mudanças estrutural da esfera pública.* Tradução Flávio R. Khote. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003c, p. 15.

.

mercado emancipada em relação a funções econômicas. Através do exército e da polícia, o Estado preserva sua autonomia interna e externa. No final do séc. XVIII os componentes do Estado moderno e nação moderna fundiram-se para formar o Estado-nação (HABERMAS, 1995, p. 88-89).

A passagem do status de súditos, aqueles sujeitos à dominação, para o status de cidadão, foi incentivada pelo nacionalismo. A autoconsciência nacional facilitou a ativação política dos cidadãos. A autoridade política precisava de uma legitimação distinta da que derivava da visão religiosa do mundo. A população libertou-se de relações tradicionais e dos laços corporativos das primeiras sociedades modernas. Mas levou muito tempo para que os direitos políticos abrangessem toda a população. Da ampliação da participação política emergiu uma solidariedade entre os cidadãos. Com a implementação dos procedimentos democráticos, o Estado passa a contar com nova fonte secular de legitimação, uma inovação que pode ser entendida em termos de cidadania (HABERMAS, 1995, p. 91).

Os direitos de cidadania definem quem pertence à comunidade legal. Nunca houve Estado moderno sem que houvesse a definição de suas fronteiras sociais nesses termos. Porém, ser membro de um determinado Estado somente significava estar submetido às suas autoridades. Com a transição para o Estado nacional democrático, a filiação organizacional, legalmente atribuída, mudou de sentido. A cidadania ganha significado político e cultural de pertencimento a uma comunidade de cidadãos capacitados que contribuem para a preservação do Estado. O significado novo deve ser diferenciado de acordo com aspectos políticos e culturais dessa cidadania, onde operam juntos aspectos do republicanismo e do nacionalismo (HABERMAS, 1995, p. 92).

O Estado absolutista, constituído de direito positivo, já investia em sujeitos particulares com alguns de seus poderes legais. Esses sujeitos gozavam de certa autonomia privada. Com a mudança republicana da soberania monárquica para a soberania popular, os direitos conferidos paternalisticamente transformaram-se em direitos humanos e civis, que deveriam garantir autonomia cívica e privada. O Estado constitucional é concebido como uma ordem política estabelecida pela vontade do

.

povo, e os destinatários das normas podem se reconhecer também como autores das leis (HABERMAS, 1995, p. 92).

A força propulsora para tal transformação emergiu de cidadãos autoconscientes. Mas para haver tal mobilização política foi preciso haver algo além do apelo aos corações e mentes. A ideia moderna de nação inspirou nos habitantes de um território o sentimento de pertencer a uma mesma república. A percepção de uma identidade nacional, em torno da história, língua e cultura comuns, a consciência de pertencer à mesma nação, fez com que as pessoas distantes, num mesmo território, se sentissem politicamente responsáveis umas pelas outras. Os cidadãos passaram a se ver como parte de um todo. Essa auto-consciência nacional ou espírito singular de uma nação, foi construído por intelectuais em termos de mitos, histórias românticas, que se difundiram através dos meios de comunicação de massa da época. “Essa identidade cultural fornece o substrato socialmente integrador para a identidade política da república” (HABERMAS, 1995, p. 92-93).

Tal processo conduz a uma dupla codificação de cidadania. Para além do *status* legal, de direitos civis, a cidadania se desdobra para o pertencimento a uma comunidade, definida em termos culturais. São aspectos complementares. O Estado-nação europeu, em seu período inicial, sem essa interpretação dos direitos políticos, dificilmente teria tido força para atingir sua principal realização, o estabelecimento de um novo nível, e mais abstrato, de integração social, em termos de implementação da cidadania democrática (HABERMAS, 1995, p. 93).

Com o Estado nacional e a cidadania democrática, a noção de soberania muda. A noção de soberania interna passa do rei ou imperador para o povo. Há também impacto na percepção da soberania externa. Quando os Estados nacionais emergem há uma autoafirmação existencial de nação. Introduz-se um novo conceito de liberdade, ademais da autonomia política dos cidadãos. As liberdades individuais são garantidas por direitos universais. A liberdade da nação se refere a uma coletividade, cuja independência deve ser defendida pelos “filhos da nação“, e se necessário com o sangue. A nação, entendida como entidade pré-política, permite manter imagem moderna de soberania externa. Assim, o Estado secularizado preserva um resíduo de transcendência sagrada, quando em época de guerra o Estado nacional impõe ao

.

cidadão o dever de arriscar a vida pela liberdade nacional. Desde a Revolução Francesa essa disposição é vista como expressão da consciência nacional e da virtude republicana, ao mesmo tempo (HABERMAS, 1995, p. 93).

A “nação“ tem significados ambíguos, de nação voluntária de cidadãos e de nação herdada ou atribuída aos nascidos nela. No auto-entendimento do Estado nacional existe tensão entre o universalismo de uma comunidade legal, e o particularismo de uma comunidade cultural. O Estado constitucional realizou a substituição das formas tradicionais de integração social pela força integrativa da cidadania democrática (HABERMAS, 1995, p. 94).

A conclusão normativa, a partir da história dos Estados nação da Europa, é que o Estado nacional deve desvencilhar-se do potencial ambíguo do nacionalismo, originariamente veiculado para seu sucesso. Com a instituição da cidadania igualitária, o Estado-nação fornece não só legitimação democrática, mas uma integração social. Para isso é preciso que a cidadania se torne o foco central de uma cultura política compartilhada. “Isso suscita um questionamento da viabilidade dessa ideia nas condições atuais de sociedades cada vez mais complexas e diversificadas“ (HABERMAS, 1995, p. 95).

Segundo Habermas, a constituição em vigor representa a cristalização da cultura política de um país. Cada cultura nacional, de acordo com sua própria história, possui um tipo de leitura para os mesmos princípios, como soberania do povo e direitos humanos. Com base nisso, para Habermas, um patriotismo constitucional pode ocupar o lugar do nacionalismo original. Esse patriotismo constitucional é visto por alguns observadores como uma liga fraca em se tratando de dar consistência às sociedades complexas (HABERMAS, 2002, p. 141).

Segundo Bockenforde[75], a ideia de patriotismo constitucional não pode substituir uma consciência nacional “sadia”. A lealdade do cidadão precisa da ancoragem na consciência de pertença natural. A força de coesão da comunização republicana

[75] BOCKENFORD, E. W. *“Die Nation”.* Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1995. HABERMAS, Jurgen. *Inclusão: Integrar ou incorporar?* Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. Tradução de Luciano Codato. Novos Estudos CEBRAP, n. 52, 1998, p. 99-120.

.

supostamente não seria suficiente. É preciso uma relativa homogeneização em uma cultura política comum. Com isso a sociedade tende a se atomizar, e novamente se agrega. A despeito de sua diversidade, vincula-se em uma unidade capaz de ação. De acordo com Habermas, há um lado oposto convencido de que o processo democrático pode assumir o aval da integração social de uma sociedade cada vez mais diversificada. Nas sociedades contemporâneas, esse ônus não pode ser deslocado do plano da formação da vontade política e da comunicação pública para o substrato cultural de um povo aparentemente homogêneo. Hans-Ulrich Wehler[76] diz que com sentimento de lealdade sobre desempenhos do Estado constitucional e do Estado social, uniões federalistas estatais encarnam uma utopia incomparavelmente mais atrativa do que o retrocesso à suposta normalidade do Estado nacional (HABERMAS, 1998, p. 102-103).

Segundo Habermas, torna-se urgente questionar as condições sob as quais as provisões de uma cultura política liberal seriam suficientes para preservar a integridade de uma nação de cidadãos, independente da ligação com uma noção racial de povo. Até mesmo para países de imigração, como os Estados Unidos, surge esse problema. A cultura política dos Estados Unidos garante a coexistência pacífica de cidadãos oriundos dos mais diversos ambientes culturais. Nos Estados Unidos, cada um pode viver sendo integrante e estrangeiro, no mesmo país, ou seja, com duas identidades concomitantes. Mas o fundamentalismo e o terrorismo crescentes indicam que mesmo nos Estados Unidos pode romper-se a rede de segurança assegurada pela religião civil, que há mais de duzentos anos interpreta uma história constitucional contínua. Habermas presume que as sociedades multiculturais só podem manter-se coesas através de uma cultura política como essa, que já mostrou eficiência. Isso se a democracia for compensada não só com direitos liberais à liberdade e direitos políticos de participação, mas também com o gozo profano de direitos sociais e culturais ao compartilhamento. A cidadania democrática só poderá promover a força integrativa da solidariedade entre estranhos quando mostrar eficiência enquanto

[76] WEHLER, H. U. *"Nationalismus und Nation in der deustschen Geschichte",* in: Berding, 1994. Apud HABERMAS, Jurgen. *Inclusão: Integrar ou incorporar?* Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. Tradução de Luciano Codato. Novos Estudos CEBRAP, n. 52, 1998, p. 99-120.

.

veículo para pressupostos constitutivos de formas de vida almejadas (HABERMAS, 2002, p. 141-142).

De qualquer modo, essa perspectiva foi sugerida pelo Estado de bem estar social, desenvolvido na Europa, após a segunda guerra mundial, mas subsistiu por pouco tempo. Após a cesura da guerra, se esgotaram energias para um nacionalismo exacerbado. Visando equilíbrio nuclear entre as super potências, ficou interditado aos poderes europeus o exercício de uma política externa autônoma. Algumas questões polêmicas ficaram de lado, como sobre fronteiras, e conflitos sociais que não podiam estender-se para o exterior, teriam que ser contornados através da política interna. Nessas condições, o entendimento universalista do Estado de direito democrático desvencilhou-se bastante dos imperativos de uma política orientada por interesses nacionais e razões geopolíticas. Mesmo em clima de guerra, tornou-se mais brando, também na consciência da opinião pública, o imbricamento do republicanismo com os objetivos de uma auto-afirmação nacional (HABERMAS, 2002, p. 142).

Segundo Habermas, em vários países da Europa Ocidental e Setentrional surge a tendência a uma autocompreensão pós-nacional da coletividade. Com a pacificação sócio-estatal do antagonismo de classes foram criados sistemas de seguridade social, houve reformas em áreas como educação, família, direito penal. O status de cidadão melhorou em sua substância jurídica. Cada um pôde conhecer e honrar o status de cidadão como algo que o vincula aos demais membros da coletividade política. Todos puderam perceber que a autonomia pública e a privada se pressupõem mutuamente, e que o movimento de contínua melhoria das condições favoráveis ao modo de vida, também depende do uso adequado das competências como cidadão. A constituição revelou-se uma moldura institucional eficiente para uma dialética entre igualdade jurídica e fática, que também fortalece a autonomia privada e a autonomia cidadã no âmbito do Estado. Mas, independente de causas locais, essa dialética encontra-se inativa. Para explicar isso é preciso voltar a atenção para as tendências que hoje ganham especial atenção sob a palavra chave “globalização” (HABERMAS, 2002, p. 143).

Globalização, segundo Habermas, significa transgressão, remoção de fronteiras. Representa uma ameaça para aquele Estado-nação que vigia fronteiras. A

.

globalização pode ser entendida como uma intensificação de relações mundiais, numa comunicação que ocorre por linguagem natural ou códigos especiais, do dinheiro e do direito. Assim, promove tanto a expansão da consciência dos atores, quanto a diferenciação de sistemas ou organizações. O crescimento dos sistemas e redes (como mercados) amplia os contatos e informações, mas não expande o mundo compartilhado intersubjetivamente. A expansão da consciência depende de subjetividades de ordem mais elevada. Não se sabe ao certo se num universo maior de significados compartilhados a expansão da consciência será capaz de abarcar os sistemas ampliados, ou os sistemas autonomizados irão levar à fragmentação de aldeias globais (HABERMAS, 1995, p. 98-99).

A ideia republicana de uma comunidade que influi sobre si mesma pôde ser institucionalizada por meio da estrutura do Estado nação. Hoje, a globalização das mesmas tendências que produziram o Estado-nação põe sua soberania em questão. Os Estados cada vez mais têm menos capacidade de controlar suas economias nacionais. Com a globalização, os mercados financeiros, de capitais e de trabalho, se internacionalizam. Relações de produção são tramadas globalmente. Os governos nacionais têm a necessidade de adaptar os sistemas de bem-estar social à competitividade internacional, e com isso são compelidos a permitir que cada vez mais a solidariedade diminua. Um sinal disso é o surgimento de classes sociais marginalizadas, as subclasses. A privação de voz na esfera pública, dessas minorias, traz consigo uma erosão na moralidade. Isso mina a força integrativa da cidadania democrática. Decisões formalmente corretas, mas que refletem o anseio de defesa xenofóbica de classes médias ameaçadas, podem minar a legitimidade dos procedimentos e instituições do Estado constitucional (HABERMAS, 1995, p. 99-100).

Para Habermas, os seres humanos são capazes de aprender. A emergência de regimes supranacionais com o formato da União Européia pode ser uma maneira de escapar aos impasses descritos. Precisamos salvar a herança republicana, mesmo transcendendo os limites do Estado-nação. Nossa capacidade de ação política deve acompanhar o ritmo da globalização das redes e sistemas auto-regulados (HABERMAS, 1995, p. 100).

.

Com os perigos globais crescentes, que lenta e inadvertidamente unificam nações do mundo em uma comunidade de risco involuntária, torna-se necessário criar organismos capazes de ação política no plano supranacional. Estados nacionais se associam, como a União Européia. Há lacunas de legitimação. De um lado administrações auto-programadas e redes sistêmicas, de outro lado, processos democráticos (HABERMAS, 1998, p. 117).

Para Hermann Lubbe[77], a legitimidade da União Européia repousa sobre interesses equacionados entre os países membros, não na vontade auto-determinada de um povo europeu do Estado. Um povo Europeu é politicamente inexistente. Mesmo que não haja razões para dizer que seria impensável uma experiência de co-pertença dos europeus, como um povo, também não há por hora circunstâncias palpáveis sob as quais poderia se formar uma vontade popular européia que promova de legitimidade (HABERMAS, 1998, p. 118).

Para Habermas, os europeus aprenderam com as duas guerras mundiais que precisam superar mentalidades nacionalistas excludentes. Podem amadurecer uma consciência de co-pertença político cultural, considerando tradições compartilhadas que alcançaram significado histórico mundial e o adensamento da comunicação (HABERMAS, 1998, p. 119).

Nações surgem após caracteres étnicos em comum fundados entre pessoas conhecidas, até chegar a uma solidariedade juridicamente mediada. Esse processo de integração mostra em que consistiam os requisitos para a formação da vontade democrática, ou seja, "circuitos de comunicação de um espaço público político, desenvolvido na base de um associativismo civil e por meio da imprensa de massa". As opiniões públicas influenciam medidas políticas. Para Habermas:

> O próximo impulso de integração para uma socialização pós-nacional não depende do substrato de um "povo europeu", mas da rede de comunicação de um espaço público político europeu assentado em uma cultura política comum, sustentado por uma sociedade civil com grupos de interesses,

[77] LUBBE, H. *Abschied vom Superstaat.* Berlim, 1994. Apud HABERMAS, Jurgen. *Inclusão: Integrar ou incorporar?* Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. Tradução de Luciano Codato. Novos Estudos CEBRAP, n. 52, 1998, p. 99-120.

.

> organizações não-estatais, movimentos e iniciativas civis, e ocupado por arenas em que os partidos políticos se relacionam imediatamente com as decisões das instituições europeias, podendo se desenvolver, para além das associações de frações, na direção de um sistema partidário europeu (HABERMAS, 1998, p. 119-120).

Para Habermas, a medida em que há uma ampliação das redes de comunicação mundial, e os problemas globais, a única cultura possível em comum nas sociedades multiculturais é a cultura política, que embasa uma adesão aos princípios constitucionais. Para Habermas, um patriotismo constitucional pode substituir o nacionalismo. Está em andamento uma mudança de consciência nacional para pós-nacional, por meio de numa solidariedade ampliada.

Para Shabani, a homogeneidade cultural está longe de ser uma suposição para a concepção de cidadania. O esforço para reconhecer as diferenças não paralisa a legitimação de governos para a execução de políticas públicas, e não leva à anarquia ou resignação. O conceito de pertencimento da teoria política retarda a radical mudança do mundo. O sujeito hoje não é homogêneo em linguagem, com única nacionalidade, única religião, prevalece o cidadão heterogêneo do mundo multicultural. A solidariedade não pode ser prevista em termos de fixar identidade, como um colar político com todos juntos. Nascemos em um lugar e numa família, mas estamos em constante movimento, podem surgir novas combinações de jeito de ser, culturas, ideias, políticas. Laços afetivos podem surgir fora da comunidade nativa, superando laços naturais. Com isso uma comunidade pode se tornar mais hospitaleira para exilados e imigrantes. Para estender a proteção da cidadania para essas pessoas, que aceitam os princípios das regras humanas e democráticas, requer que pensemos nossos conceitos de pertencimento e de membros da comunidade política. O pertencimento é entendido como algo já dado, mas um contrato deliberado no presente é uma aliança constantemente renovada (SHABANI, 2003, p. 170-171).

Para Shabani, a ideia de patriotismo constitucional não pode consistir meramente na substituição da identidade nacional pela identidade pós-nacional. O senso de identidade, ou de pertencimento, produzido através do processo de deliberação pública, é essencialmente diferente do tradicional senso de identidade, porque a deliberação pública é um processo que suporta frequente renovação. O senso de

.

pertencimento constitui um conceito fixo de identidade centrado em características pré-políticas, como etnia, língua, religião, consideradas denominador comum da associação política. A deliberação pública revisa e renova aquilo que vincula os cidadãos. O patriotismo constitucional precisa ser visto não meramente como substituindo a identidade nacional pela identidade pós-convencional, mas uma continuidade com a diversidade e pluralismo em nosso tempo, resistindo à criação de uma identidade geral (SHABANI, 2003, p. 170).

O reconhecimento das tendências da globalização requer uma concepção ideal de solidariedade, que envolve o projeto para uma lei universal baseada na deliberação e negociação de assuntos concretos dentro da cultura concreta. Tal projeto deve seguir para um alto grau de inclusão, porém nunca completo, e sempre em aberto para contestação. Nessa política comunitária nós podemos estar conectados uns com os outros, numa mesma comunidade política, a despeito das diferenças (SHABANI, 2003, p. 172).

Originariamente a autoconsciência nacional facilitou a ativação política dos cidadãos. Com a ampliação da participação política emergiu uma solidariedade legalmente mediada entre os cidadãos. O Estado passa a contar com uma nova fonte secular de legitimação que pode ser entendida em termos de cidadania. No Estado nacional democrático a cidadania ganha significado político e cultural, e operam juntos aspectos do republicanismo e do nacionalismo.

Segundo Habermas, com o multiculturalismo nos afastamos daquele modelo de cidadania ligado à nacionalidade, em que a sociedade se encontra culturalmente homogênea. Os indivíduos oriundos de países e culturas distintas podem coexistir sob as condições de uma cultura política em comum, cristalizada na constituição. O patriotismo ligado à constituição é visto por alguns comentadores como uma liga fraca para prover os princípios e direitos na sociedade complexa. Para Shabani, a ideia de patriotismo constitucional não pode consistir meramente na substituição da identidade nacional pela identidade pós-nacional. A deliberação pública pode produzir um senso de identidade, num processo que pode ser frequentemente renovado.

.

Para Habermas, muitos países europeus tendem a uma auto-compreensão pós-nacional e o *status* de cidadão melhorou em sua substância jurídica. A constituição mostrou-se eficiente, fortaleceu as autonomias pública e privada. Mas hoje é preciso atenção ao processo de globalização. A intensificação das relações mundiais põe a soberania dos Estados nação em questão. Para Habermas, o modelo de regime supranacional da União Européia pode ser uma forma de escapar ao impasse. Mas, para alguns críticos, a legitimidade da União Européia está assentada no equacionamento de interesses dos países membros, não na vontade autodeterminada de um povo Europeu, povo esse que eles consideram inexistente (politicamente).

3.4 O CONCEITO DE PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL

O patriotismo constitucional é um conceito importante na discussão filosófica habermasiana no que se refere à superação do nacionalismo naturalista, tendo em vista uma forma de cidadania para uma sociedade politicamente coesa, embora multicultural e globalizada. Habermas discute o tema do patriotismo constitucional após o nazismo, pensando em um novo ordenamento político ligado ao Estado de direito.

Segundo Habermas, “a ideia de nação-povo sugere a suposição de que o *demos* dos cidadãos deve se enraizar no *ethos* dos compatriotas para poder se estabilizar como uma associação política de concidadãos livres e iguais”. Para isso, a força de coesão da comunização republicana não seria suficiente, a lealdade do cidadão precisaria de ancoragem na consciência de pertença natural e histórica. A identidade cultural passou a ser essencial, sem isso a República não se sustentaria (HABERMAS, 1998, p. 101). Habermas entende que o Estado nacional precisa livrar-se do nacionalismo naturalista, que originariamente possibilitou sua criação, porque hoje, frente às sociedades multiculturais, o Estado tem dificuldade de buscar sua legitimação através de uma homogeneidade cultural. Com isso propõe-se uma substituição do nacionalismo pelo patriotismo constitucional (ALVES, 2009, p. 127).

O tema do patriotismo constitucional surge no contexto alemão ocidental do *Historikerstreit*, a contenda histórica da questão que opôs durante dois anos intelectuais alemães e o nazismo. Foi Jurgen Habermas quem promoveu significado

político à controvérsia, denunciando o neo-historicismo e sua tentativa de reconstruir, após Auschwitz, uma continuidade histórica da identidade alemã. Alguns historiadores propagavam interpretações revisionistas do período nazista, no sentido de trivializar o significado do holocausto. Nesse sentido, o patriotismo constitucional alemão significou orgulho com a superação do nazismo, e estabeleceu uma ordem baseada no Estado de direito, ancorada numa cultura política liberal. “A apropriação crítica da história e a adesão a princípios constitucionais permitem que a identidade política alemã seja capaz de transcender o passado traumático” (BUNCHAFT, 2015, p. 33-36).

Segundo Habermas, as democracias devem cultivar uma forma de identificação política desvinculada de elementos pré-políticos, pois o nacionalismo inspira uma postura discriminatória em relação às diferenças culturais. A lealdade aos princípios constitucionais e às instituições políticas, legitimadas por esses princípios, pode gerar uma identidade pluralista e com isso uma coesão política independente de uma concepção etno-cultural de cidadania (BUNCHAFT, 2015, p. 36).

A fonte para a unidade dos Estados multiculturais seria a integração política abstrata que inclui os cidadãos, baseada no compromisso com princípios constitucionais e procedimentos. A integração dos cidadãos se dá por meio de procedimentos discursivos, um tipo de integração que deve ser separado da integração ética e subcultural no Estado democrático. A elaboração de leis seria possível através de entendimento dentro de processo democrático. O Estado-nação é substituído por um Estado democrático de direito que encontra sua identidade na prática dos cidadãos que exercitam seus direitos de participação no processo político (BUNCHAFT, 2015, p. 36).

A cidadania nacional vem sendo ameaçada por pressões globais e locais. “O nacionalismo é uma reação inerente a vínculos identitários nacionais, ameaçados pelo processo da globalização”. De acordo com Habermas, o termo nação tem caráter ambíguo, admitindo o sentido de republicanismo e de nacionalismo. O primeiro sentido tem caráter político ligado a uma nação de cidadãos com participação ativa no processo político, o segundo se refere a um caráter pré-político que envolve aspecto étnico-cultural. O conteúdo do conceito pré-político de nação tem sentido

.

discriminatório em relação a minorias nacionais, étnicas e religiosas. Os princípios constitucionais de direitos humanos e da democracia podem resolver a tensão entre particularismo e universalismo cultural (BUNCHAFT, 2015, p. 37).

O conceito de patriotismo constitucional tem relação com a concepção de identidade pós-convencional, um desenvolvimento polêmico na teoria de Habermas. A identidade pós-convencional está ligada à teoria da evolução moral, que Habermas[78] elabora a partir do pensamento de Piaget e Kohlberg. A teoria da evolução moral compreende a ontogênese da personalidade humana por meio de três dimensões, a capacidade cognitiva, a capacidade lingüística e a capacidade interativa. O processo de formação de sujeitos capazes de linguagem e ação percorre estágios de desenvolvimento cada vez mais complexos. Nenhum estágio pode ser evitado, e cada estágio superior depende do precedente. É um processo de aprendizagem no qual o indivíduo avança em estágios de autonomia, passando por crises. O último nível, com base em Kohlberg, é o pós-convencional, que inclui dois estágios, o quinto e o sexto. O quinto estágio é dos direitos originários e do contrato social, e o sexto estágio princípios éticos e universais. Habermas fala em um sétimo estágio que pressupõe uma ética universal da linguagem. A justificação das normas é decorrente de procedimento discursivo com vistas à universalização das mesmas. Habermas estabelece uma homologia entre a fase universalista do jovem e a identidade coletiva baseada em princípios universais e direitos humanos, que se sobrepõem aos acordos sociais particulares (BUNCHAFT, 2015, p. 38-39).

Então a concepção de moralidade pós-convencional é compatível com a ideia de que as democracias contemporâneas podem se organizar em torno de valores centrais. O patriotismo constitucional tem como base uma concepção de cidadania democrática capaz de gerar solidariedade entre indivíduos de várias culturas. “Habermas afirma uma solidariedade universalista e cosmopolita como a realização do projeto iluminista”. Nos anos oitenta do século XX as reflexões sobre o patriotismo constitucional estavam ligadas ao debate dos historiadores, quando se discutiu a

[78] HABERMAS, Jurgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico.* São Paulo: Brasiliense, 1983. Apud BUNCHAFT, Maria Eugênia. *Patriotismo constitucional.* Jurgen Habermas e a reconstrução da ideia de nação na filosofia política contemporânea. Curitiba: Juruá, 2015.

.

identidade alemã. A partir dos anos noventa Habermas discute o patriotismo constitucional no âmbito Europeu (BUNCHAFT, 2015, p. 40).

O tema patriotismo constitucional tem origem no contexto alemão. A adesão aos princípios constitucionais do Estado democrático de direito, com base numa cultura política liberal, representa uma superação do passado nazista. Posteriormente, o conceito de patriotismo constitucional é tematizado tendo em vista democracias multiculturais, especialmente no continente europeu. Esse conceito está ligado à teoria da evolução moral, em Kohlberg, e tem como valor central a solidariedade com vistas à cidadania democrática na sociedade contemporânea.

3.5 O CONCEITO DE SOLIDARIEDADE NA SOCIEDADE MULTICULTURAL

O conceito de solidariedade é de fundamental importância no embasamento de uma política democrática inclusiva na sociedade contemporânea. Há uma globalização do poder e do dinheiro, e em contrapartida se faz necessária a globalização da solidariedade, um conceito nutrido pelas fontes do mundo da vida que promove a integração social.

De acordo com Habermas, uma esfera pública pós-nacional seria uma arena mais adequada para a tematização de problemas relevantes comuns e para fornecer uma melhor solução aos atuais problemas de legitimação enfrentados pelas instâncias normativas legais internacionais institucionalizadas. Para Brunkhorst[79], o conceito de esfera pública aplicado a um contexto europeu ou global, seria insuficientemente institucionalizado como mecanismo de solução de problemas e resolução de conflitos. A categoria esfera pública deliberativa não seria capaz de operacionalizar a interconexão entre esferas do mundo da vida situadas localmente, com processos de comunicação em nível global (LUBENOW, 2013, p. 122).

[79] BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community.* London: The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2005. Apud LUBENOW, Jorge Adriano. *Hauke Brunkhorst e o conceito de solidariedade democrática como crítica à esfera pública pós-nacional de Jurgen Habermas.* Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 01, abr. 2013, p 118-130.

.

Habermas em *Sobre a constituição européia*, de 2011, diz que a União Européia se estabilizará, a longo prazo, apenas se seguir em direção a uma juridificação suficientemente democrática. Mas há outros passos para um projeto político-constitucional. Habermas indica elementos que segundo Brunkhorst devem ser incorporados em toda comunidade democrática, e entre eles, uma solidariedade civil estatal ou supraestatal, como *medium* de integração necessário para a formação política comum da vontade, e também para a produção comunicativa de um poder democrático (HABERMAS, 2012, p. 59).

Segundo Brunkhorst[80], para estabelecer processos de deliberação e tomada de decisões legítimas na política global, é importante atentar para o princípio da inclusão. A solução requer recursos normativos para uma democracia solidária. A globalização unilateral do poder, da lei e do dinheiro, não engendrou uma correspondente globalização da solidariedade democrática. Para Brunkhorst, não há solução sem uma globalização da solidariedade democrática (LUBENOW, 2013, p. 124-125).

O conceito de solidariedade, em Brunkhorst, conectado com Durkheim, está enraizado não na comunidade, mas é um elemento inerente à sociedade. Solidariedade dialeticamente combina diferenças, oposições, contradições. A diferença, heterogeneidade, e fragmentação que ainda podem ser mantidas juntas, são o critério de solidariedade. A solidariedade não é somente um conceito sólido, é também robusto, portanto adequado como nenhum outro conceito para fornecer a ponte entre diferentes modos de integração social e sistêmico da sociedade. Ele é nutrido pelas fontes do mundo da vida, mas é realizado através do principal meio de integração de sistemas, nomeadamente burocracia e lei. Ou seja, solidariedade é um dos poucos conceitos morais que provou ser plenamente compatível com o modelo estadista da comunidade política (BRUNKHORST, 2005, p 4-5).

---

[80] BRUNKHORST, Hauke. ***Solidarity.*** *From Civic Friendship to a Global Legal Community.* London: The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2005. Apud LUBENOW, Jorge Adriano. *Hauke Brunkhorst e o conceito de solidariedade democrática como crítica à esfera pública pós-nacional de Jurgen Habermas.* Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 01, abr. 2013, p 118-130.

.

De acordo com Brunkhorst[81], a esfera pública global não está constitucionalmente autorizada a tomar decisões políticas, mas pode levantar temas, provocar debates. Já a linguagem dos direitos humanos apóia-se nos ganhos do campo da lei internacional. Direitos humanos, que correspondem a elementos básicos de uma constituição, representam um espaço de legitimação democrática que tem papel importante quando as pessoas não são representadas por aqueles que estão autorizados a tomar decisões (LUBENOW, 2013, p. 128).

Brunkhorst desenvolve o conceito de solidariedade baseado na tradição política democrática, em sociedades modernas, que tende a ser universalista, e que tem como pano de fundo a ideia de direitos humanos. Seria, portanto, um conceito de solidariedade baseado no que é denominado de “patriotismo dos direitos humanos” (LUBENOW, 2013, p. 128-129).

O conceito de esfera pública aplicado ao contexto da sociedade complexa e multicultural precisa de importantes elementos como a solidariedade, *medium* da integração social, que dialeticamente combina diferenças e promove a inclusão. A solidariedade é um conceito que tendo os direitos humanos como pano de fundo tende à universalidade. Se por um lado existe a globalização do poder, da lei e do dinheiro, por outro lado se faz necessária a globalização da solidariedade.

3.6 A CONSTELAÇÃO PÓS-NACIONAL DA SOCIEDADE MUNDIAL

A cidadania democrática foi inicialmente assentada no conceito de Estado-nação, que requer uma população culturalmente homogênea. Os membros de uma nação formam uma solidariedade abstrata. As sociedades contemporâneas se afastam desse modelo. Com a intensificação das relações mundiais, por meio da rede de comunicação e circulação, com os imperativos dos mercados mundiais, há conflitos e desafios globais. Há uma crescente interdependência da sociedade mundial. As

[81] BRUNKHORST, Hauke. *Recht auf Menschenrecht. Menschenrechte, Demokratie und Internationale Politik.* Suhrkamp, 1999. Apud LUBENOW, Jorge Adriano. *Hauke Brunkhorst e o conceito de solidariedade democrática como crítica à esfera pública pós-nacional de Jurgen Habermas.* Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 01, abr. 2013, p 118-130.

populações convivem com a diversidade cultural e de formas de vida. Com significado político e cultural, a cidadania democrática deve estender-se como força de integração social. Originariamente, a autoconsciência nacional facilitou a ativação política dos cidadãos. Mas um processo democrático que cuida dos direitos de modo justo pode instituir a solidariedade. Habermas fala em um patriotismo constitucional, em que o cidadão adere à lei e compartilha valores da constituição. A política democrática pode ser pensada para além dos Estados nacionais. Habermas toma como base a União Européia. Para ele, a força integrativa da cidadania requer participação ativa dos cidadãos em processos de discussão e deliberação em esferas públicas pós-nacionais e uma ação política por meio de organismos supranacionais.

Os membros de uma nação, apesar de desconhecidos uns para os outros, formam uma solidariedade abstrata[82]. A associação de pessoas jurídicas individuais consuma-se com o Estado constitucional democrático. A dialética da igualdade cívica e desigualdade fática fundamenta a tarefa do Estado social em atuar para garantir as condições de vida dos cidadãos. Essa intervenção, fundamentada na Constituição, expande a autolegislação democrática dos cidadãos no sentido da autocondução de uma sociedade definida como Estado nacional. O processo democrático, institucionalizado no Estado nacional, encontra-se sob a pressão da globalização, que intensifica as relações de troca, de comunicação e de trânsito para além das fronteiras nacionais. A globalização econômica constitui a dimensão mais importante. A economia movimenta-se num nível nunca antes atingido. Mercados financeiros conectados por redes eletrônicas tendem à autonomização dos circuitos, desdobrados em dinâmica própria (HABERMAS, 2001, p. 82-85).

Não fica claro o dano dessas tendências às condições de legitimação democrática. Mas elas representam perigo para a forma nacional da sua institucionalização. A globalização parece minar os controles de fronteiras. Para Habermas, devemos

[82] A consciência nacional abastece o Estado territorial, constituído nas formas do direito moderno, com o substrato cultural para a solidariedade cívica. As ligações que se estabelecem entre os membros de uma sociedade concreta, também com base em conhecimentos pessoais, transformam-se em uma nova forma de solidariedade mais abstrata. Uma ordem jurídica igualitária e universalista exige dos cidadãos a disposição em responder uns pelos outros. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Direito e Democracia.* Tradução Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, p. 83-84, v.2.

.

manter diante dos olhos os processos de globalização em toda sua amplitude, para analisar o seu potencial de enfraquecer a capacidade do Estado nacional em manter as fronteiras de seu sistema, e de regular com autonomia o processo de troca com o mundo. Além de perceber em que sentido a globalização afeta a sociedade nacional em relação à autocondução democrática, e se existem equivalentes funcionais no supranacional para o déficit que surge em âmbito nacional (HABERMAS, 2001, p. 85-86).

Com o desequilíbrio ecológico, o desenvolvimento da tecnologia para a destruição, a porosidade das fronteiras com a criminalidade, a capacidade de controle político do Estado nacional precisa ser compensada em nível internacional. Há uma crescente interdependência da sociedade mundial (HABERMAS, 2001, p. 87-89).

Surgem governos em âmbito regional e internacional. No âmbito econômico isso vale, por exemplo, para o Fundo Monetário Internacional e para o Banco Mundial, e para outros âmbitos, como a Organização Mundial de Saúde e agências da ONU (Organização das Nações Unidas). Uma política plural pode fechar algumas brechas de eficiência surgidas com a perda de autonomia do Estado nacional. Construções políticas como a União Européia podem explicar porque desaparecem fronteiras da política interna e externa, que existiam para os Estados nacionais. A diplomacia se enreda, por exemplo, com políticas culturais e de comércio exterior. A mudança de competência do nível nacional ao internacional pode abrir vazios de legitimação. Acordos entre atores coletivos asseguram regulamentações intergovernamentais, mas não têm a mesma força de legitimação de uma sociedade civil constituída politicamente (HABERMAS, 2001, p. 90-91).

Surge também a questão de saber acerca da influência da globalização no sentido da solidariedade civil, que é formada no âmbito do Estado nacional, pois a viabilização institucional da autodeterminação democrática conta com a integração política dos cidadãos de uma sociedade. Em algumas sociedades de bem estar social há manifestações de perda da solidariedade, como reações de violência contra grupos, como estrangeiros, pessoas de cor, judeus. Se por um lado as dissonâncias cognitivas, oriundas do choque de diferença cultural, levam ao endurecimento da identidade nacional, por outro lado, as diferenciações que surgem em decorrência da

.

assimilação de cultura mundial podem amolecer formas de vida homogêneas (HABERMAS, 2001, p. 91-93).

Situações de miséria, repressão, guerra civil, são assuntos, entre outros, divulgados pela mídia, que se encarrega de que as diferenças de nível de bem estar sejam exibidas em toda parte. Assim, correntes de migração são ativadas ou aceleradas. Apesar das rígidas regulamentações de imigração na Europa, todas as nações européias encontram-se a caminho da sociedade multicultural (HABERMAS, 2001, p. 93).

De acordo com Habermas, na perspectiva da normatividade, o processo democrático ancorado em uma cultura política comum não exclui um modo de ser nacional. Há um sentido inclusivo na prática da autolegislação dos cidadãos. Inclusão significa que a coletividade política permanece aberta aos cidadãos de qualquer origem, sem fechar esse outro na uniformidade de uma nação. Um consenso de fundo, assegurado pela homogeneidade cultural, torna-se supérfluo como um pressuposto da democracia, na medida em que a construção da vontade e da opinião pública, na forma de discussão, torna possível o entendimento racional e político entre desconhecidos. O processo democrático assegura sua legitimidade graças às qualidades procedurais[83] próprias, e pode produzir uma cultura política comum, frente a uma composição cultural modificada (HABERMAS, 2001, p. 93-94).

W. Kymlicka[84] afirma que a cidadania multicultural exige políticas e regulamentos que podem afetar a base nacional da solidariedade entre os cidadãos. Torna-se necessária uma política de reconhecimento porque nas sociedades multiculturais a identidade do cidadão está entretecida com a coletividade (HABERMAS, 2001, p. 94). Segundo A. Margalit e M. Halbertal[85], o indivíduo é dependente de tradições

---

[83] Habermas se refere à qualidade de um procedimento deliberativo, aberto, inclusivo, e renovável, que serve de base para a formação da opinião e da vontade em sociedades democráticas.

[84] KIMLICKA, W. *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995. Apud HABERMAS, Jurgen. *A constelação pós-nacional*: ensaios políticos. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

[85] MARGALIT, A.; HALBERTAL, M. "*Liberalism and the Right to Culture"* in: Social Research, 1993. Apud HABERMAS, Jurgen. *A constelação pós-nacional:* ensaios políticos. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

.

compartilhadas de modo intersubjetivo, e de comunidades que moldam a identidade. Isso explica porque em sociedades multiculturais a integridade da pessoa jurídica individual precisa ser assegurada através da igualdade de direitos culturais (HABERMAS, 2001, p. 94).

Para Habermas, os cidadãos se identificarem igualmente com a cultura política de seu país seria a cultura da maioria travestida de cultura nacional. À medida que se processa “o desligamento da cultura política da cultura da maioria, transforma-se a solidariedade dos cidadãos no sentido de um “patriotismo constitucional” com base mais abstrata. Se fracassa, faz com que a coletividade se esfacele em subculturas que se fecham umas às outras” (HABERMAS, 2001, p. 94-95).

De acordo com Mendes, críticos como Ales Debeljak afirmam que a ideia de patriotismo constitucional em Habermas pode ser considerada nobre, mas é abstrata, por isso vazia de conteúdo. Ela requer dos cidadãos que se reconheçam apenas no princípio democrático da constituição, e no texto da lei. Com isso um modelo abstrato de cidadão seria proposto, um cidadão que adere à lei e compartilha dos valores da constituição, mas não se reconhece naquilo que conta mais, a vida cotidiana compartilhada. Os círculos da família e da comunidade são mais vivos e induzem a relações fortes (MENDES, 2006, p. 145).

Para Habermas, o patriotismo constitucional não significa que os cidadãos se apropriam de princípios da constituição tão somente em seus conteúdos abstratos, mas em seus significados concretos. O conteúdo moral dos direitos fundamentais tem base nas convicções interiores. Pode existir solidariedade entre os membros de uma sociedade política se os princípios da justiça encontram aceitação no ordenamento cultural dos valores (MENDES, 2006, p. 168). A questão que se coloca é se o patriotismo da constituição teria a força integradora necessária e se possuiria plausibilidade histórica (ALVES, 2009, p. 5).

.

Para Habermas[86], na Alemanha, o patriotismo constitucional é a única forma possível de patriotismo para os alemães. Na realidade histórica, o Estado com uma população homogênea tem sido ficção. O nacionalismo, tal como se desenvolveu na Europa, desde fins do séc. XVIII, é uma forma moderna de identidade coletiva, que fez coincidir o Estado com certa herança cultural em comum. Mas no caso da Alemanha, ela nunca foi um Estado nacional clássico. A identidade nacional alemã sempre esteve associada à exclusão e erradicação de inimigos internos, identificados a grupos, como católicos, judeus, ciganos, homossexuais, intelectuais de esquerda, os declarados simpatizantes do terrorismo, etc. Segundo Habermas, as instituições políticas da liberdade só se introduziram em momentos de derrotas, nunca se produziu aliança natural entre formas de vida e identificações nacionais (ALVES, 2009, p. 127-128).

Para Habermas, o Estado constitucional tem poder para fechar as brechas da integração social através da participação política dos cidadãos. A ordem democrática não demanda exclusivamente de um enraizamento mental na "nação" como uma comunidade de destino pré-política. Se interesses diversos, formas de vida, visões de mundo, exigirem demais do substrato natural da comunidade de origem, o processo democrático, assentado em uma cultura política liberal, pode assumir uma espécie de carência de garantia para a coesão da sociedade. A formação da vontade e opinião deliberativa, baseada na soberania do povo e nos direitos do homem, na complexa sociedade contemporânea, constitui em última instância o meio para uma solidariedade abstrata, criada legalmente. O perigo de perda da solidariedade no processo democrático pode ser afastado através de critérios reconhecidos de justiça social (HABERMAS, 2001, p. 97-98).

O status de cidadania é fundamentado através de direitos fundamentais e políticos. Os cidadãos aperfeiçoam seu status pela via da legislação. Só um processo democrático que cuide dos direitos de modo justo, pode ser legítimo, e instituir a solidariedade. Nessa perspectiva, a política de bem estar social tem função de legitimação não desprezível. Uma política social em sentido amplo - políticas de

---

[86] HABERMAS, Jurgen. *Identidades nacionales y postradicionales*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994. Apud ALVES, Marco Antônio Sousa. *Habermas e os desafios de uma sociedade multicultural***.** Intuitio, Porto Alegre, v. 02, n. 01, jun 2009, p. 124-139.

.

mercado, de trabalho, de saúde, família, educação, proteção do meio ambiente, urbanização, dispõe os bens coletivos e protege o espaço público de uma sociedade. Mas caso as bases da infra estrutura tanto da vida pública como da vida privada sejam abandonadas à regulação do mercado, estarão ameaçadas de decadência e destruição (HABERMAS, 2001, p. 98).

3.6.1 A legitimidade do Estado democrático mediante a globalização

A política perde cada vez mais sua capacidade de influência num circuito econômico amplo, na medida em que os governos nacionais sofrem pressão dos mercados globalizados. Um Estado nacional limitado em capacidade de ação e inseguro em relação à identidade coletiva tem dificuldade de cumprir com sua necessidade de legitimação. Há uma retórica defensiva do Estado que fecha as comportas à maré que vem de fora. Seria um “afeto protecionista” voltado contra traficantes de armas e drogas, imigrantes, fugitivos, que supostamente destroem a cultura local e o nível de vida. Por outro lado, a retórica de uma pressão uniformizadora que confinaria os cidadãos a forma de vida homogênea (HABERMAS, 2001, p. 102-103).

Segundo Habermas, nas condições da constelação pós-nacional, o Estado nacional não pode recuperar sua força por meio de uma política de fechamento. Os imperativos da concorrência por posições poderiam ser combatidos por uma política transnacional de conservação e melhoria das redes globais (HABERMAS, 2001, p. 104).

Para Habermas, as vilas, os impérios, as comunidades religiosas, podem se abrir e se fechar em relação ao seu meio. O interessante a destacar não seria a consistência das fronteiras, mas as duas formas de integração social; entre “redes” e “mundos da vida”. As decisões como sobre mercados, transportes, ocorrem com base na ação eficiente. A integração social funcional, por meio das redes, concorre com a integração social do mundo da vida de coletividades que constituem identidade em comum (HABERMAS, 2001, p. 104-105).

As redes de comunicação ou mercados, em expansão e adensamento, desencadeiam uma dinâmica de modernização e fechamento. A expansão das relações, que podem ser anônimas, e as experiências com estrangeiros, têm força subversiva. Segue em

.

andamento uma mudança formal da integração social. “A cada novo impulso de modernização abrem-se mundos da vida divididos de modo intersubjetivo para se reorganizarem e se fecharem novamente”. O impulso para abertura, dos grupos primários aos secundários, da comunidade à sociedade, etc, parte dos novos mercados, dos meios de comunicação, das vias de tráfego, dos enredamentos culturais. Uma abertura que significa a experiência ambígua de libertação de relações orientadoras e protetoras ou relações perniciosas e paralisantes. “O desligamento de um mundo da vida fortemente integrador libera os indivíduos para a ambivalência das possibilidades de opção cada vez maiores” (HABERMAS, 2001, p. 105-106).

O indivíduo se vê diante de uma liberdade que o coloca apenas consigo mesmo e distante dos demais, na medida em que o induz a uma percepção conforme os fins racionais de seus interesses. Ao mesmo tempo, a liberdade o coloca em condições de estabelecer novas ligações sociais e de criar novas regras para a vida coletiva. Habermas diz: “Uma reorganização do mundo da vida deve se realizar nas dimensões da autoconsciência, da autodeterminação, da autorealização que marcaram a autocomprensão normativa da modernidade” (HABERMAS, 2001, p. 106).

Ao longo do tempo formas de vida apareceram e desapareceram, como da burguesia européia, classe que desenvolveu modelos de auto-administração e participação, com liberdade e tolerância, onde se manifesta um espírito de emancipação. No final do séc. XVIII, experiências de emancipação como essa se articulam nas ideias de soberania do povo e dos direitos humanos. Desde as revoluções francesa e americana, cada comunidade política que se fecha está “de certo modo sob ressalva de um universalismo igualitário que se alimenta da intuição da inclusão”. Isso evidencia-se nos desafios do “multiculturalismo” e da “individualização”, que nos obriga a abrir mão da simbiose do Estado constitucional com a nação – no sentido de comunidade de origem. A solidariedade pode se renovar no sentido mais abstrato de um universalismo sensível às diferenças. A globalização pressiona o Estado nacional a se abrir internamente à pluralidade de modos de vida e culturas, e externamente às administrações internacionais. A política precisa se realizar sem retroceder em relação às condições de autodeterminação democrática (HABERMAS, 2001, p.107).

.

3.6.2 Uma política democrática para além dos Estados nacionais com base na União Européia

Para Habermas, os desafios da globalização só poderão ser enfrentados de modo razoável se for possível desenvolver novas formas de autocondução democrática dentro de uma constelação pós-nacional. Então Habermas visa analisar as condições para uma política democrática para além do Estado nacional, com base na União Européia (HABERMAS, 2001, p. 112-113). A dinâmica da União Européia pode desenvolver uma imagem futura da Europa que resulte numa discussão pública amplamente efetiva sobre temas em comum nas diversas arenas nacionais (HABERMAS, 2001, p. 125).

Uma nação Européia em que as identidades nacionais sofrem achatamento e mistura, não é possível nem desejável. Políticas coordenadas positivamente, e efetivas na redistribuição, devem ter base na formação democrática em termos europeus, e não pode prescindir da solidariedade. Não limitada ao Estado nacional, a solidariedade pode se estender a tal ponto que suecos e portugueses possam responder uns pelos outros. “A expansão da capacidade de ação política deve caminhar ao lado de uma expansão da base de legitimidade das instituições europeias” (HABERMAS, 2001, p. 126).

Por outro lado, as desregulações entre posições nacionais podem ser evitadas se a política monetária européia for complementada por políticas econômicas, fiscais e sociais comuns, que evitem percursos nacionais isolados. Se faz necessária a transferência de direitos de soberania para um governo europeu. A União Européia não se fundamentaria em contratos internacionais, mas em uma “Carta” na forma de constituição. Mesmo a transição de acordos intergovernamentais para um Estado político constituído não pode prescindir de um procedimento de legitimação democrática comum, que vá além de códigos eleitorais nacionais e esferas públicas nacionais segmentadas. Essa condição da legitimação para uma democracia pós-nacional ainda não foi satisfeita, e os céticos duvidam que venha a ser satisfeita (HABERMAS, 2001, p.127).

.

O prognóstico que afirma que não haverá um povo europeu seria confirmado se a força criadora da solidariedade de um povo dependesse da confiança na base pré-política de uma comunidade. Segundo Habermas, há uma dissonância quanto ao potencial de compromisso dos “companheiros de destino”, que se sacrificam voluntariamente, e a autocompreensão normativa do Estado constitucional moderno como associação de “companheiros dos direitos”. Os cidadãos de um Estado de direito democrático compreendem-se como autores das leis que eles obedecem. Diferentemente da moral, no direito positivo os deveres valem como algo secundário, eles resultam da compatibilidade dos diretos de cada um com os demais (HABERMAS, 2001, p. 127-128).

Segundo Habermas, a nação, como primeira forma moderna de identidade coletiva, varia entre a naturalidade imaginada do “povo-nação” e a construção jurídica de nação de cidadãos. Na Europa, o caráter dessa nova formação de identidade é mediado pelo meio jurídico, e também pela comunicação de massa. A consciência nacional é fruto da mobilização dos que têm direito ao voto, como também daqueles obrigados ao serviço militar. Está ligada à autocompreensão igualitária dos cidadãos e origina-se do contexto comunicativo da imprensa e da luta pelo poder dos partidos políticos. As condições artificiais de surgimento da consciência nacional falam contra a hipótese derrotista segundo a qual a solidariedade só pode ser estabelecida dentro das fronteiras da nação (HABERMAS, 2001, p. 129).

A integração social certamente não vai surgir a partir de integração funcional gerada por interdependências econômicas. Para Habermas, uma carta européia antecipa competências de uma Constituição que só poderá vigorar através de processo democrático aberto por ela. A legitimação pode se formar a partir de debates de partidos políticos em suas arenas nacionais, até articular interesses que ultrapassem fronteiras. Essa discussão poderá ser sincronizada em esferas públicas nacionais interconectadas em âmbito europeu, e versar sobre mesmos temas simultaneamente de modo a formar uma sociedade civil européia com grupos de interesses, organizações não-estatais, etc. Um sistema comunicativo multilíngüe pode ser estabelecido quando os sistemas educacionais nacionais possuírem uma base comum de línguas estrangeiras. Para haver forças normativas nesse processo se

.

fazem necessários projetos voltados para cultura política em comum (HABERMAS, 2001, p. 130).

Habermas fala da solidariedade dos cidadãos dentro da experiência européia. Nas fusões supranacionais pode-se formar grupos de atores aptos a negociações globais. Atores políticos poderiam fortalecer redes de negociações transnacionais no âmbito da ONU, no sentido de tornar possível uma mudança de rumo na política interna mundial, sem governo mundial. A ONU é uma comunidade flexível de Estados, mas falta a ela a qualidade de comunidade cosmopolita com base na formação da opinião e da vontade, que legitima decisões políticas. Já um Estado mundial é questionável. Quando Abbé Saint-Pierre, em 1729, em sua filosofia, falava na paz mundial, trazia especulações acerca dos perigos de um império mundial despótico. Para Habermas, com um olhar sobre a função e a constituição da Organização das Nações Unidas identifica-se que é uma preocupação infundada (HABERMAS, 2001, p. 131-134).

O regulamento da ONU obriga aos Estados o respeito aos direitos humanos e a soberania de cada um. A ONU não possui corte de justiça, mas pode impor sanções e mandatos para intervenções humanitárias. Os fundamentos normativos da Declaração dos Direitos Humanos, assim como a concentração em questões de segurança em sentido amplo, denunciam que o âmbito dos trabalhos ordenadores da ONU não é abrangente, e mesmo uma reforma ambiciosa em instituições não criaria um governo mundial (HABERMAS, 2001, p. 134-135).

Michael Walzer é contra a invasão de exércitos estrangeiros para intervenção em outros países. E o verdadeiro sujeito do argumento dele não é o Estado, mas a comunidade política, que normalmente o sustenta. Para Walzer, a ideia de integridade comunitária deriva sua força moral e política dos direitos dos cidadãos a viverem como membros de uma comunidade histórica, e de expressar sua cultura herdada através de formas políticas elaboradas entre si, por várias gerações. Os membros de uma comunidade estão ligados uns aos outros. A comunidade exige um governo, que deve defendê-los de estrangeiros. A política, diferente da coersão e manipulação burocrática, depende da história compartilhada, do sentimento comunitário, das convenções aceitas. Tudo isso é problemático no Estado moderno e dificilmente conciliável em escala global. A vida e a liberdade comunitária exigem a existência de

.

arenas auto-encerradas de desenvolvimento político. Se os cercos são quebrados, a comunidade é destruída. Mas Walzer retira exceções ao princípio da não-intervenção. A intervenção externa seria válida em defesa da integridade de uma coletividade, como resgate em massacres, escravidão ou expulsão (WALZER, 1980, p. 227-228).

Walzer encontra opositores, pois o simples fato de uma multidão compartilhar uma forma de vida não é suficiente para formar uma comunidade política independente e genuína. Tais críticos se pronunciam, na medida do possível, a favor da proteção internacional dos direitos humanos, e indicam a transição gradativa da transformação do direito internacional em um direito cosmopolita de cidadania (HABERMAS, 1998, p. 116).

Aqueles que defendem a criação da democracia cosmopolita buscam a criação do status político de cosmopolitas (cidadãos do mundo). Além de pertencerem às Nações Unidas por meio de seus Estados, os cidadãos seriam representados, por escolha própria, por representantes num parlamento mundial, e haveria uma corte de justiça internacional com juízos válidos também para os governos nacionais. E por fim um Conselho de segurança com poder de ação. Para Habermas, uma ONU fortalecida e ampliada em seus fundamentos de legitimação, poderia ser efetiva em âmbitos limitados, como uma política de segurança ou de direitos humanos, e política de prevenção a danos ecológicos (HABERMAS, 2001, p. 135).

Segundo Habermas, há uma limitação dos âmbitos de trabalho de uma organização mundial porque ela precisa atender à condição de inclusão total, não pode haver fronteiras sociais. O conceito auto-referencial de autodeterminação coletiva marca um “local” em que cidadãos reunidos ocupam numa comunidade política. Mesmo uma comunidade constituída por princípios universalistas do Estado constitucional forma identidade coletiva que interpreta e implementa princípios à luz de sua história e forma de vida (HABERMAS, 2001, p.136).

Os cosmopolitas, se organizados em nível global, não poderiam criar consistência normativa a partir de autocompreensão ético-política, ligada a tradições e culturas, mas apenas a partir de uma autocompreensão jurídico moral. O modelo normativo de

.

comunidade sem exclusão é o universo de pessoas morais, o “reino dos fins”[87] em Kant. Não é por acaso que a moldura normativa de uma comunidade cosmopolita seria constituída apenas por “direitos humanos”, ou seja, normas jurídicas com conteúdo moral. Para Habermas, enquanto a solidariedade civil estiver ligada a uma identidade coletiva, a solidariedade cosmopolita deve apoiar-se no universalismo moral expresso nos direitos humanos (HABERMAS, 2001, p.136).

Para Habermas, os projetos para uma democracia cosmopolita não devem se orientar pelo modelo de um Estado mundial. Uma política que vai de encontro aos mercados globais, que queira mudar as concorrências por posições, não pode ser confundida com uma política organizada como um Estado mundial. Essa política “se concretizará em uma base de legitimação menos ambiciosa, nas formas de ONGs do sistema de negociação internacional que já existe hoje em outros âmbitos políticos”. Compromissos são estabelecidos entre atores através de arranjos e procedimentos, eles decidem com autonomia e têm potencial de sanções. Numa comunidade formada politicamente e organizada em um Estado, a formação de compromisso está engrenada mais fortemente nos procedimentos de uma política deliberativa, com isso interesses podem ser harmonizados sem o uso da força. No contexto de uma cultura política comum, os atores podem também recorrer a orientação por valores e concepções de justiça. Falta esse suporte comunicativo denso em nível internacional. Potências capazes de negociações globais não operam mais no estado natural do direito internacional clássico, mas no nível de uma política mundial em construção (HABERMAS, 2001, p.138-139).

Nas tradições liberal e republicana a participação política dos cidadãos é compreendida num sentido voluntarioso. Todos devem poder fazer valer suas preferências ou expressar comprometimento com sua vontade política no intuito de seguir interesses privados (John Locke) ou no intuito de usufruir da autonomia política

[87] Rousseau entendia por república um Estado em que o povo deve ser autor das leis às quais está submetido. Quando Kant retoma no plano moral essa ideia de autonomia, é conduzido a uma ideia de república ou reino dos fins. Há uma ligação sistemática entre seres racionais sob leis comuns. Os seres racionais estão sujeitos à lei em virtude da qual cada um deles nunca deve tratar a si e aos outros como puros meios, mas sempre como fins em si. Surge assim uma união de seres racionais por meio de leis objetivas comuns. Ver: PASCAL, Georges. *Compreender Kant.* Petrópolis: Vozes, 2011, p. 132-133.

.

(Stuart Mill). No sentido epistemológico, a formação democrática da vontade e o seguir interesses próprios, tendo liberdade política, possui dimensão do uso público da razão (Immanuel Kant). Então o procedimento democrático retira sua força de legitimação não apenas da participação e da expressão da vontade, mas antes, do acesso universal ao processo deliberativo. Essa compreensão da democracia baseia-se na teoria do discurso. O acesso às estruturas discursivas da formação da opinião e da vontade, na esfera pública, não substitui totalmente os procedimentos de representação e de decisão convencionais. Mas os pesos deslocam-se da personificação concreta da vontade soberana das pessoas, através dos votos, para a exigência de procedimentos comunicativos, deliberativos e decisórios (HABERMAS, 2001, p.139-140).

Há uma nova luz sobre formas de legitimação supostamente fracas. Com isso, a participação institucionalizada de Organizações Não-Governamentais nos conselhos de negociação internacional, segundo Habermas, elevaria a legitimação do procedimento. Na mesma medida é possível tornar transparentes processos decisórios na esfera pública. Habermas dá como exemplo conferências da ONU, sobre temas relevantes, que exigem regulamentação, e que não teriam visibilidade, nem seriam postos na agenda política, sem encenações públicas (HABERMAS, 2001, p.140-141).

Para Sousa, a participação das organizações não governamentais nas deliberações da Assembléia Geral, visando aumentar a aceitabilidade das decisões na esfera pública mundial, não serve para diminuir as injustiças globais. As tomadas de decisões no cenário internacional deixaram há muito tempo o recinto das Nações Unidas, e as ONGs são muitas vezes lugar de corrupção, cobiça, e servem para mascarar reais interesses de quem as financia (SOUSA, 2016, p. 175).

Para Habermas, se as forças globais se dispuserem a participar de procedimentos institucionalizados de formação da vontade, e a negociar, no sentido de eliminar disparidades sociais extremas, será possível um fechamento político da sociedade mundial economicamente sem barreiras. As forças políticas devem alargar suas perspectivas para além dos interesses nacionais, no sentido de uma *global governance.* Da parte dos governos não deve ser esperada uma mudança de

.

perspectiva das relações internacionais, no sentido de uma política interna mundial, sem que as populações aprovem essa mudança de consciência. As elites governantes devem estar conectadas aos procedimentos cooperativos de uma comunidade cosmopolita. Para haver inovações, os governos precisam encontrar apoio nas orientações valorativas de suas populações (HABERMAS, 2001, p.141).

Segundo Chantal Mouffe, na obra *A Constelação pós-nacional*, Habermas diz que cidadãos livres e iguais, se quiserem administrar legitimamente suas vidas em comum, a legitimidade pode ser alcançada por meio dos direitos humanos que institucionalizem situações de comunicação favoráveis a uma formação racional da vontade. Os direitos humanos possuem conteúdo moral universal, pertencem a uma ordem legal positiva e coercitiva, baseada em reivindicações individuais legais acionáveis. Habermas está convencido de que sua institucionalização global se encontra em estágio avançado, e que a aceitação mundial de um sistema de direito cosmopolita é somente uma questão de tempo. Para Habermas, os direitos humanos são a resposta que o Ocidente deu a ameaças específicas apresentadas pela modernidade social. Como todos os países estão enfrentando os mesmos desafios, certamente adotarão padrões ocidentais de legitimidade e sistemas legais baseados nos direitos humanos, independentemente de suas tradições culturais. Para Chantal Mouffe, está na hora de despertar do sonho da ocidentalização, e perceber que a universalização forçada do modelo ocidental pode levar a reações sangrentas por parte daqueles cuja cultura e modo de vida estão sendo destruídos nesse processo (MOUFFE, 2015, p. 84-85).

Segundo Shabani, Habermas tem centrado seus esforços na busca pelos ideais de uma sociedade livre e justa. Ele apropriadamente tem superado o pessimismo de filósofos que o antecederam, na Escola de Frankfurt, através da teoria da ação comunicativa, onde revela um caráter emancipatório na interativa comunicação humana. As patologias das sociedades modernas são compreendidas em termos de uma colonização do mundo da vida pelo sistema, e a emancipação poderia prevenir essa colonização. A tese da colonização do mundo da vida parece tornar a legitimação do poder político impossível, e a teoria de Habermas não consegue explicar como os cidadãos podem converter o entendimento comunicativo, desenvolvido no mundo da vida, dentro da política de governo (SHABANI, 2003, p. 172).

.

A concepção de direito moderno está situada entre o mundo da vida e o sistema, e media os dois. A legitimação do direito é compreendida como resultado do procedimento institucionalizado da deliberação pública, que converte a prática da cidadania em auto-determinação, na forma de regras da comunicação e participação, em decisões ligadas ao poder político. A construção do conceito de lei, que carrega o *insight* de normas morais no contexto da vida prática, situa-se desconfortavelmente entre o mundo da vida e o sistema. Em Habermas há também uma restrita visão de poder, e o ideal de consenso como meta da democracia política blinda o dissenso legítimo e diferenças (SHABANI, 2003, p. 173).

O reconhecimento do impacto da diversidade cultural e das formas de vida na política requer que sejam buscados os ideais de sociedade livre e justa. Habermas tem enfrentado esse desafio através da teorização sobre o patriotismo constitucional, como uma forma de solidariedade dentro da diversidade política das comunidades. O espírito crítico do seu relato sobre a legitimidade política baseia-se no senso de identidade que permanece aberto à multiplicidade de formas culturais de vida e constantes formas de composição das associações políticas. Segundo Shabani, Habermas, em seu desenvolvimento teórico, resolutamente persegue ideais da modernidade, e, no entendimento de Shabani, é nessa perspectiva de Habermas que estamos mais bem equipados para nos aproximarmos dos ideais de justiça e de uma sociedade livre (SHABANI, 2003, p. 174).

O processo democrático, institucionalizado no Estado nacional, sofre a pressão da globalização econômica, das relações de troca, da comunicação. A globalização econômica constitui a dimensão mais importante. Essas tendências representam perigo para a forma nacional de sua institucionalização. Com o desequilíbrio ecológico, o desenvolvimento da tecnologia para a guerra, entre outros, o Estado nacional precisa ter sua capacidade de controle compensada em nível internacional.

Habermas discute a capacidade de ação política do Estado e as condições para a legitimação democrática, tendo em vista que a solidariedade civil se forma no âmbito do Estado nacional e a viabilização institucional da autodeterminação democrática conta com a integração política dos cidadãos. Em algumas sociedades existe a perda

.

de solidariedade, percebida com as reações contra grupos, também correntes de imigração devido à miséria, repressão, guerra civil. Mas o processo democrático não tem o sentido de excluir um modo de ser próprio nacional. Há um sentido inclusivo na prática da autolegislação dos cidadãos. A homogeneidade cultural torna-se supérflua como pressuposto da democracia, na medida em que a formação da vontade e da opinião pública na forma de discussão torna possível o entendimento entre desconhecidos.

A cidadania na sociedade multicultural requer políticas baseadas em mudança no fundamento nacional da solidariedade. Para Habermas, uma ordem democrática não demanda necessariamente de um enraizamento mental na nação. Nas sociedades complexas, a formação da vontade e da opinião pública em processos deliberativos, com base na soberania do povo e dos direitos humanos, constitui em última instância um meio para a solidariedade abstrata. E a medida em que os indivíduos se desligam da cultura da maioria, a solidariedade pode ter como base um patriotismo constitucional. Mas alguns comentadores consideram o patriotismo constitucional uma liga fraca para a integração social.

Na constelação pós-nacional os desafios da globalização poderão ser enfrentados de modo razoável com o desenvolvimento de novas formas de auto-condução democrática. Na constelação pós-nacional a legitimação democrática pode se formar a partir de debates políticos em esferas públicas nacionais, até articular interesses que ultrapassem as fronteiras. Habermas fala na solidariedade dos cidadãos dentro da experiência da União Européia. Atores políticos poderiam fortalecer redes de negociações transnacionais no âmbito de organizações internacionais como a ONU, no sentido de tornar possível uma mudança no rumo da política interna mundial, sem governo mundial. A ONU tem regulamentos que obriga aos Estados o respeito à soberania e aos direitos humanos. A proteção internacional aos direitos humanos pode indicar uma transição gradativa do direito internacional clássico ao direito cosmopolita de cidadania.

Para Habermas, a solidariedade cosmopolita deve apoiar-se no universalismo moral dos direitos humanos. Habermas também fala na participação de ONGs no sistema de negociação internacional. Mas as ONGS são consideradas, muitas vezes, lugar de

.

corrupção e cobiça, e podem ser mascarados interesses de quem as financia. Possivelmente nem todos os países adotarão padrões ocidentais de legitimidade e sistemas legais baseados nos direitos humanos. Um modelo ocidental forçosamente universal pode gerar reações trágicas daqueles cuja cultura e modo de vida será destruído. Habermas parece ter uma visão limitada acerca do poder, e o seu ideal de consenso, como meta da democracia política, evita o dissenso legítimo e as diferenças.

O capítulo três da presente pesquisa mostra que o conceito de cidadania democrática na atualidade envolve a questão do multiculturalismo e o processo de globalização. O cidadão convive com estrangeiros, portanto com culturas distintas, tem acesso rápido às informações em nível global. A colonização e a imigração são as duas fontes mais comuns de diversidade cultural nos estados modernos. O multiculturalismo é uma política que suporta a polietnicidade nas instituições. A posição de Habermas no debate sobre o multiculturalismo aparece principalmente a partir da elaboração do conceito de democracia deliberativa, que possui em seu centro o conceito de racionalidade comunicativa e pressupostos universais. Para elaborar esse conceito, Habermas compara os modelos liberal e republicano de democracia, numa releitura da interpretação da filosofia do direito, sobre a cidadania ativa, quando o indivíduo é inserido no campo de ação concreta do Estado.

Na tematização sobre a formação democrática da opinião e da vontade pública, informal, pode-se perceber a cidadania como algo que ultrapassa os interesses pré-políticos. Mas alguns autores consideram que Habermas subestima o peso das identidades culturais para a formação da opinião e da vontade pública, assim como a complexidade da diversidade e conflitos nas sociedades atuais.

Cada vez mais nos afastamos do modelo de Estado com população homogênea. O Estado nacional sofre a pressão da globalização econômica, das relações de troca, da comunicação. A perda de solidariedade pode ser observada em alguns países, com a discriminação e agressão a grupos, e a imigração decorrente da pobreza e da guerra civil. Se faz necessária uma discussão no sentido da abertura para a inclusão, e garantia da justiça e da paz, transcendendo a consciência nacional, pré-política.

.

Habermas elabora um desenvolvimento filosófico favorável à inclusão e ao entendimento, e pensa numa ação política que acompanhe o ritmo da globalização.

Uma ação política global, em países democráticos, requer legitimação pública. O conceito de patriotismo constitucional surge como uma alternativa ao nacionalismo, como forma de manter coesa, de certa forma, a integração social. Seria uma adesão aos princípios constitucionais do Estado democrático, com base numa cultura política liberal. Esse conceito está conectado a uma solidariedade que tem como base os direitos humanos, reconhecidos internacionalmente. Há quem considere que a deliberação pública pode produzir um senso de identidade num processo que pode ser sempre renovado, o patriotismo constitucional não pode consistir meramente na substituição da identidade nacional pela identidade pós-nacional.

A globalização intensifica as relações mundiais e coloca a soberania dos Estados em questão. Habermas pensa num modelo de regime supranacional com base no exemplo da União Européia, como uma saída para os impasses. Mas existe dúvida quanto à formação de um povo unido em torno de uma vontade autodeterminada que junto aos países membros legitimaria a União Européia.

Segundo Habermas, na constelação pós-nacional, a legitimidade democrática pode se formar nos debates políticos em esferas públicas nacionais que ultrapassam fronteiras. Com base na solidariedade dos cidadãos na União Européia, Habermas diz que atores políticos poderiam fortalecer redes de negociações transnacionais no âmbito de organizações internacionais como a ONU, que protege a soberania dos Estados e os direitos humanos com regulamentos. A solidariedade cosmopolita deve apoiar-se no universalismo moral dos direitos humanos. Habermas fala na participação de ONGs no sistema de negociação internacional.

Habermas é criticado em vários aspectos. As ONGs podem ser lugar de corrupção e cobiça. O patriotismo constitucional é visto com desconfiança e considerado uma liga fraca para a integração social. Habermas em sua tematização parece não alcançar o significado de poder, quando afirma os valores do mundo da vida em oposição ao sistema. Na defesa do consenso Habermas busca evitar o dissenso e as diferenças

.

legítimas. Ele força uma aceitação de padrões ocidentais para a legitimação da política democrática.

O capítulo seguinte aborda a tematização de Habermas, com base em Kant, sobre a transição do direito internacional clássico ao direito cosmopolita, sobre as chances de um estado cosmopolita, e uma ordem de cidadania mundial, nas sociedades multiculturais na atualidade. Na verdade, esses temas já começam a surgir na tematização sobre a constelação pós-nacional. Embora Habermas discorde de Kant em alguns pontos, ele tem grande proximidade com a filosofia kantiana e aproveita suas premissas para elaborar suas concepções.

.

4 O DIREITO INTERNACIONAL E O FUTURO DA CIDADANIA DEMOCRÁTICA

Habermas discute as chances para a instituição de uma cidadania mundial na sociedade contemporânea, marcada pelo multiculturalismo e pelo processo de globalização. Habermas identifica a configuração histórica da constelação pós-nacional, e partir daí tematizada a transição do direito internacional para o direito de cidadãos do mundo, que alinha o conceito de cidadania à ideia de direitos humanos. Habermas analisa a ideia kantiana de estado cosmopolita em que os cidadãos são sujeitos jurídicos de seus respectivos Estados e membros de uma entidade cosmopolita. Kant elabora o conceito de república mundial, que Habermas discorda, mas oferece o exemplo da União Européia para uma discussão sobre a realização de uma ordem internacional justa e pacífica. A partir da orientação kantiana de constituição de uma ordem de cidadania mundial, Habermas discute a conformação e a viabilidade dessa ideia na contemporaneidade. Para Habermas, é possível soletrar a ideia de cidadania cosmopolita. A partir da União Européia, a cooperação entre Estados e cidadãos mostra que se faz necessária uma comunidade cosmopolita em complementação a uma comunidade internacional de Estados.

4.1 DO DIREITO INTERNACIONAL CLÁSSICO AO DIREITO DE CIDADÃOS DO MUNDO

A ideia de transformação do direito internacional clássico em direito dos cidadãos do mundo visa a paz entre os países, com uma ordem cosmopolita juridificada. Existe o entendimento de que com base na política dos direitos humanos, uma intervenção militar em um país pode ser entendida como missão de paz. A domesticação do estado de natureza entre os Estados, à luz dos direitos humanos, pode ser interpretada como uma passagem do direito internacional clássico para o direito cosmopolita de uma sociedade de cidadãos do mundo. Segundo Habermas, existem

.

controvérsias quanto à alternativa dos ataques armados. Eles geram danos materiais e sofrimento, e temos um elo de responsabilidade para com eles. Se por um lado o direito internacional clássico protege a soberania dos Estados, por outro lado, limitar o princípio à não intervenção pode ser necessário. Mas a legitimidade de tais procedimentos por meio de uma política dos direitos humanos implica na institucionalização da cidadania cosmopolita.

Segundo David Held e Pietro Manffetone, a base para os direitos humanos é o respeito pela outra pessoa. Respeitar as pessoas como autoridades normativas no reino da moralidade, bem como no terreno da lei e da política é básico, e o respeito implica que toda pessoa tem o direito à justificação no contexto relevante da ação moral ou na ordem política normativa. É o que significa respeitar a dignidade dos seres humanos, um fim em si mesmo, para usar a linguagem kantiana. Não devemos entender os direitos humanos verticalmente, como privilégios concedidos a sujeitos através de regras ou governo. Mas horizontalmente, como diz Habermas, pois são direitos que os membros da sociedade reconhecem, determinam e asseguram. Os direitos humanos não são simplesmente direitos morais, são direitos constituídos num cenário de reciprocidade e generalidade, direitos justificáveis que estabelecem o status das pessoas com igual autoridade normativa, dentro de uma ordem normativa, e protege as pessoas de uma dominação política ou social. São direitos baseados no direito básico de justificação, que nesse contexto significa ser co-autor de todos os direitos justificáveis e deveres aplicáveis a si mesmo (HELD;MANFFETONE, 2016, p. 26-33).

Na obra *Sobre a constituição da Europa*, de 2011, Habermas diz que a declaração universal dos direitos humanos faz referência à dignidade. Esse é um conceito que entrou em cena desde a antiguidade e adquiriu em Kant sua acepção atual válida. Os direitos humanos surgiram em oposição à arbitrariedade, a opressão e a humilhação. O apelo aos direitos humanos alimenta-se da indignação dos humilhados, pela violação de sua dignidade humana. A garantia dos direitos humanos cria o *status* de cidadãos, sujeitos de direitos iguais que pretendem ser respeitados em sua dignidade. Independente do conteúdo moral, os direitos humanos possuem a forma de direitos subjetivos positivos e coercitivos que asseguram um espaço de liberdade e de pretensões aos indivíduos. O caráter jurídico dos direitos humanos protege uma dignidade humana que extrai sua conotação de autorrespeito e reconhecimento social

.

do *status* de cidadania democrática situada no espaço e no tempo. Os direitos humanos adquirem validade positiva de direitos fundamentais primeiro no interior do Estado nacional. Mas, devido a sua pretensão de validade universalista, só pode ser resgatada numa comunidade cosmopolita inclusiva.

No contexto do direito internacional clássico, uma intervenção militar, como a que houve em Kosovo (1998 -1999), com ação punitiva contra a Iguslávia, a fim de estabelecer regulamentação liberal para a autonomia de Kosovo, dentro da Sérvia, pode ser considerada uma intromissão em assuntos internos de um Estado soberano. Mas sob a premissa da política de direitos humanos, uma intervenção armada deve ser entendida como uma missão para a obtenção da paz. De acordo com essa interpretação ocidental, a guerra de Kosovo poderia significar um salto na passagem do direito clássico das nações para o direito cosmopolita de uma sociedade civil de cidadãos do mundo. Desde 1945 as intervenções humanitárias têm sido realizadas em nome da ONU (HABERMAS, 2003b, p. 41).

Habermas destaca a ambivalência que acompanha esses acordos para intervenções humanitárias. Por um lado, as decisões racionais, e por outro lado, as inquietações do coração. Persistem dúvidas quanto a alternativa dos ataques armados. Por detrás de cada bomba que atinge seus alvos e vítimas, “não se percebe apenas um tipo qualquer de contingência de guerra, mas um sofrimento que é necessário debitar na consciência de “nossa” intervenção” (HABERMAS, 2003b, p. 42-43).

> Cada criança que morre na fuga abala os nossos nervos, pois, apesar das relações de causalidade visíveis, entrelaçam-se agora os elos de responsabilidade. Na miséria da expulsão, as consequências da política brutal de um terrorista de estado formam um novelo junto com os efeitos indiretos de um ataque militar que, ao invés de acabar com sua obra genocida, ainda lhe proporciona mais um pretexto. E é difícil desembaraçar tal novelo (HABERMAS, 2003b, p. 44).

A guerra de Kosovo ilustra uma questão controvertida nos campos da ciência política e da filosofia. O Estado constitucional democrático pode atuar como um domesticador jurídico do poder político, baseado na soberania de sujeitos reconhecidos por um direito internacional. Mas “um estado de “cidadania mundial” coloca essa

.

independência dos Estados nacionais em banho-maria". Surge a questão acerca da possível tensão entre o universalismo do Iluminismo e o sentido próprio de um poder político que possui impulso à auto-afirmação de uma comunidade particular. Para Habermas, esse é o aguilhão fincado na carne da política dos direitos humanos (HABERMAS, 2003b, p. 45).

Os Estados cada vez mais têm que cooperar em resolver problemas globais. Instituições supranacionais, regimes e processos adquirem autoridade cada vez maior em várias áreas, como segurança coletiva. Há o embaçamento de fronteiras que separam a política interna da externa. Para Habermas, o princípio da não intervenção do direito internacional tem como pano de fundo o pessimismo humano e um conceito opaco de política. Nesse sentido, os Estados nacionais, na arena internacional, podem movimentar-se conforme seus interesses, pois aos olhos dos membros participantes, a segurança e a sobrevivência da coletividade constituem valores inegociáveis. Existe a perspectiva de que a auto-afirmação racional estratégica constitui a melhor medida para regular as relações dos atores coletivos. Considerando esse ponto de vista, um intervencionismo político justificado como em nome dos direitos humanos comete um erro conceitual, porque subestima e discrimina uma tendência para a auto-afirmação que em certa medida é natural. (HABERMAS, 2003b, p. 45-46).

A motivação que se atribui aos Estados Unidos de garantir e ampliar suas esferas de influência, a motivação atribuída à OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte) de buscar papel próprio, e a motivação atribuída à Europa, de prevenir-se contra ondas de imigração, não explicam a decisão de iniciar um ataque militar contra algum país. Os sujeitos do direito internacional, devido aos rastros de sangue deixados na história das guerras, levantam a presunção de inocência do direito internacional aos limites do absurdo. Mas a fundação da ONU e sua Declaração Universal dos Direitos Humanos, e a ameaça de sanções contra guerras de agressão, que de certo modo limita o princípio da não-intervenção, foram respostas necessárias e corretas ao holocausto e ao totalitarismo da política (HABERMAS, 2003b, p. 47).

Para Habermas, devido à falta de clareza conceitual, existe censura contra uma política moralizadora. A instauração de um estado de cidadania mundial significaria que violações dos direitos humanos não seriam combatidas em primeiro lugar

.

conforme a moral, mas perseguidas como ações criminosas dentro de uma ordem jurídica estatal. As relações internacionais precisam de uma juridificação abrangente e de procedimentos institucionalizados para a solução de conflitos. Tais procedimentos preservam o tratamento jurídico das violações dos direitos humanos e impedem a discriminação moral completa dos “inimigos”. Mesmo sem o poder de um Estado mundial, e sem governo mundial, essa situação, segundo Habermas, pode ser atingida.

> Mas é necessário ao menos um conselho de segurança, e a jurisdição coercitiva de um tribunal internacional, além da complementação da assembléia geral dos representantes governamentais por um “segundo nível” de representação de cidadãos do mundo (HABERMAS, 2003b, p. 47-48).

Em meio a Estados relativamente regulamentados pela ONU, os Estados Unidos da América assumiram papel de superpotência que mantêm a ordem. Nesse contexto, os direitos humanos servem de orientação moral aos objetivos políticos. Os Estados Unidos e outras nações por vezes atendem a interesses próprios, que podem não condizer com os objetivos normativos declarados (HABERMAS, 2003b, p. 49). Carl Schimitt considera a política de defesa dos direitos humanos, nas relações internacionais, um fundamentalismo dos direitos humanos, pois a apropriação de ideais da humanidade é uma ideologia que em parte traveste valores particulares em universais, e os nega aos seus adversários. Aquele que fala em nome da humanidade quer enganar (DURÃO, 2016, p. 390).

Os direitos humanos, além do sentido de orientação moral para a ação política, são tomados como direitos a serem implementados no sentido jurídico. Os direitos humanos, além do conteúdo moral, possuem características estruturais de direitos subjetivos, que tendem a obter validade positiva numa ordem jurídica. Apenas quando os direitos humanos funcionarem do mesmo modo que os direitos fundamentais, nas constituições nacionais, pode-se inferir que os destinatários dos direitos, em nível mundial, são seus autores. Não existe ainda uma situação de total institucionalização da cidadania cosmopolita (HABERMAS, 2003b, p. 50).

O estado de cidadania mundial está alinhado à ideia de direitos humanos. Para a institucionalização dos direitos humanos em nível global, sem Estado mundial, seria necessário um conselho de segurança e a complementação da assembleia geral dos

.

representantes de governo por um segundo nível de representação, dos cidadãos do mundo. Uma associação de cidadãos do mundo teria o efeito suplementar de proteger o cidadão das arbitrariedades de seu próprio governo. Conforme o direito internacional clássico, uma intervenção militar em um país pode ser considerada uma intromissão em assuntos de Estado soberano, mas sob a premissa da política dos direitos humanos, pode ser entendida como missão para obtenção da paz. Para Habermas tal legitimidade para uma ação militar é questionável e controversa. Segundo Habermas, somente quando os direitos humanos forem inseridos nas ordens jurídica e democrática do mesmo modo que os direitos fundamentais é que os cidadãos podem ser considerados seus autores.

4.2 UMA CRÍTICA AO PROJETO HABERMASIANO DE DIREITO COSMOPOLITA

O filósofo Giesen diz que Habermas, a partir de sua tematização sobre a constelação pós-nacional, elabora um projeto político de transição do direito internacional clássico ao direito cosmopolita. Os atores estatais continuarão a existir, mas os indivíduos serão igualmente admitidos.

Segundo Giesen, Habermas propõe um projeto político apropriado ao contexto contemporâneo mundial, marcado pelos processos pós-nacionais. Com o final da Guerra fria e do confronto ideológico do Leste-Oeste, surgiram tentativas de reconceber o sistema internacional a fim de preencher um vazio teórico. Entre outros conceitos, surge com força o conceito de sociedade civil internacional, um sinônimo de relações internacionais democráticas, associado aos conceitos de “governança global” e “democracia cosmopolita”. Filósofos relevantes promovem essas concepções, e talvez entre eles Jurgen Habermas seja o mais influente filósofo europeu da atualidade. Habermas percebe uma configuração histórica radicalmente nova que ele chama “constelação pós-nacional”. Isso justificaria um projeto político inédito, uma transição para um novo direito cosmopolita. A chave desse direito reside no fato de que ele diz respeito ao estatuto dos sujeitos individuais, embora considerando-os sujeitos coletivos do direito internacional, fundando para eles uma pertença direta à associação de cosmopolitas livres e iguais (GIESEN, 2001, p. 87-89).

.

Segundo Giesen, os atores estatais continuarão a participar como agentes da vontade coletiva, mas os indivíduos serão igualmente admitidos. A fim de reduzir a um número limitado a diversidade de posições, Habermas recorre à analogia dos processos de decisão internos. Entre cidadãos e o sistema (Estado e mercado) interpõe-se a sociedade civil (sindicatos, igrejas, associações, etc) onde se desenvolve uma luta em favor da proteção do mundo da vida em face do sistema. Uma luta que acontece no espaço público. Segundo Habermas[88], como essa luta se abre ao horizonte planetário, a mesma dinâmica precisa ser sancionada em âmbito internacional. Na sociedade civil internacional, as ONGs poderiam exprimir uma vontade política exterior à esfera estatal. Essa sociedade encarna a esperança de Habermas na transição para o direito cosmopolita. Sob a batuta de ONGs influentes como O Greenpeace, a Anistia Internacional, as ONGs com as organizações interestatais, são capazes de contribuir para uma "governança mundial" e para o funcionamento de "regimes internacionais e transnacionais" (GIESEN, 2001, p. 90).

Para Anne-Marie Slaughter[89], a participação institucionalizada de Organizações Não-Governamentais nos conselhos de negociação internacional geraria uma ordem mundial em que a Microsoft, a Igreja Católica e a Anistia Internacional estariam unidas em rede de governança com a União Européia, as Nações Unidas e a Catalunha. Essas estruturas privadas (ONGs, Igrejas, empresas multinacionais) herdaram, devido ao desmantelamento do Estado, algumas de suas funções redistributivas, caritativas, mas sem sufrágio universal. Então seria uma concepção antidemocrática, que estranhamente sairia de Habermas. Ele que elaborou em *Facktizitat und Geltung* uma teoria segundo a qual a sociedade civil (nacional), no seio do espaço público, estaria destinada a proteger o mundo da vida em face do sistema, podendo aperfeiçoar o sistema de direitos. Nos seus escritos pós-nacionais, a partir de 1992, Habermas simplifica esse quadro conceitual. A sociedade civil (transnacional) passa

---

[88] HABERMAS, Jurgen. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998. Apud GIESEN, Klaus-Gerd. *Habermas, a segunda modernidade e a sociedade civil internacional.* Tradução de Sebastião Nascimento. Novos Estudos CEBRAP, n. 60, jul. 2001, p. 87-96.

[89] SLAUGHTER, Anne-Marie. *The real new world order*. Foreign Affairs. v. 76, n. 05, 1997. Apud GIESEN, Klaus-Gerd. *Habermas, a segunda modernidade e a sociedade civil internacional.* Tradução de Sebastião Nascimento. Novos Estudos CEBRAP, n. 60, jul 2001, p. 87-96.

.

a ser ela mesma a fonte do direito cosmopolita. Isso modifica o esquema inicial. Por um lado, porque nenhuma mediação é realizada no espaço público propriamente dito, por outro lado, porque os atores da sociedade civil transnacional estão mais desconectados do mundo da vida do que aqueles ativos no âmbito estatal, o que revela um certo elitismo representativo (GIESEN, 2001, p. 91).

Segundo Giesen, a transição política para o direito cosmopolita deve dar forma a uma nebulosa governança mundial. As normas do direito internacional público clássico devem ser substituídas gradativamente por normas de comportamento aplicáveis em escala mundial. Não devemos esquecer que a soberania representa também a proteção dos Estados fracos em relação aos mais fortes. Poderia ser aplicada força militar, em caso de violação dos direitos humanos, sob o amparo de uma ONU reformada. Com isso seria justificada a violação ao direito internacional, e haveria uma antecipação do direito cosmopolita futuro (GIESEN, 2001, p. 92).

Negar o direito internacional vigente, sem um sistema novo instituído, é um exercício perigoso. A passagem de um ao outro ameaça dissolver a diferença entre moral e direito, e autoriza desvios. Como o direito de intervenção internacional é sempre do mais forte sobre o mais fraco, Giesen pergunta quem ousaria intervir militarmente nos Estados Unidos ou na China. Além disso, para Giesen, falta a Habermas uma tematização acerca de uma reestruturação da ordem distributiva mundial (GIESEN, 2001, p. 92).

Habermas[90] pensa numa solução de contraponto aos efeitos nefastos da globalização. Para ele, a globalização das trocas, da comunicação, da produção econômica, da transferência de tecnologias e armamento, também os riscos ecológicos e militares, põe-nos diante de problemas que não podem ser resolvidos no quadro do Estado-nação, nem através de acordos entre Estados soberanos. Na Europa, na América do Norte, e na Ásia, formam-se organizações supra-estatais - regimes continentais que poderiam fornecer a base para um sistema de Nações Unidas, que hoje se apresenta muito ineficiente (GIESEN, 2001, p. 93).

---

[90] HABERMAS, Jurgen. *Die Einbezieehung des Anderen,* Frankfurt, Suhrkamp, 1996. Apud GIESEN, Klaus-Gerd. *Habermas, a segunda modernidade e a sociedade civil internacional.* Tradução de Sebastião Nascimento. Novos Estudos CEBRAP, n. 60, jul. 2001, p. 87-96, jul. 2001.

.

Giesen investiga qual a visão ideológica por trás dessa construção política. Habermas se deixou enredar na trama de escritos contemporâneos sobre a democracia cosmopolita ou pós-nacional. Há um esforço heróico em salvar no âmbito internacional a pouca capacidade de regulação política que tenha resistido (GIESEN, 2001, p. 94).

Segundo Giesen, Habermas percebe uma configuração histórica nova, no contexto contemporâneo mundial, a constelação pós-nacional. Com isso Habermas elabora um projeto político novo, a transição do direito internacional clássico para o direito cosmopolita. Os atores estatais continuam agentes da vontade coletiva, e os cidadãos serão igualmente admitidos. A luta em favor do mundo da vida, que se estabelece entre o sistema e a sociedade civil, agora ocorre em âmbito internacional. Habermas recebe críticas. Ele apela à participação de ONGs (atores da sociedade civil internacional) nos processos de discussão e deliberação pública. A participação institucionalizada de ONGs, sem sufrágio universal, nos conselhos de negociação internacional, é considerada uma concepção antidemocrática. E a passagem do direito internacional clássico ao direito cosmopolita tem relação com uma busca por normas de comportamento aplicáveis em escala mundial, que ameaça dissolver a diferença entre moral e direito.

4.3 O FUTURO DA IDEIA KANTIANA DE UM ESTADO COSMOPOLITA

Habermas identifica a formação histórica da constelação pós-nacional. Kant elabora o esboço de um estado cosmopolita, e Habermas atualiza essa discussão. Kant tem em vista a manutenção da paz. A ideia de um estado cosmopolita transfere a positivação dos direitos humanos e da cidadania da esfera nacional à internacional. Então Kant pensa na reformulação do direito internacional clássico, enquanto direito de Estados, em um direito cosmopolita, enquanto direito de indivíduos. Para Habermas, Kant não concebeu a transição do direito internacional clássico para o direito cosmopolita de modo suficientemente abstrato, ele adotou de forma estreita a ideia de uma república mundial. Mas Habermas identifica premissas subjacentes ao argumento e pensa numa alternativa conceitual à república mundial kantiana.

.

Na obra A Paz Perpétua, de 1795, Kant diz que a federação da paz é uma realidade exequível. Essa federação se propõe a manter e garantir a paz de um Estado e também dos outros Estados federados, o que conduz à paz perpétua. Um povo forte e ilustrado pode formar uma república, que pode ser o centro da associação federativa, para que todos os Estados se reúnam à sua volta e assegurem a liberdade dos Estados conforme o direito das gentes[91], estendendo-se sempre, mediante uniões (KANT, 1900, p. 135).

Segundo Kant, os homens entregam sua liberdade selvagem (sem lei) para formar um Estado de povos. Há um avanço no estabelecimento de uma comunidade de povos na terra. Quando direitos são violados em uma parte da terra, isso pode ser sentido também em outras partes. A ideia de um direito cosmopolita, que não é nenhuma representação extravagante do direito, pode ser entendida como um complemento necessário, de código não escrito, seja do direito político, como do direito das gentes, num direito público da humanidade, e com isso um complemento da paz perpétua (KANT, 1900, p. 140).

De acordo com Kant, existe o direito à propriedade, mas originariamente todos têm direito a um lugar na terra. A natureza providenciou que os homens possam viver na terra. As guerras levaram os homens a lugares inóspitos a serem povoados. Por meio da guerra, da caça, da agricultura, do comércio, os povos estabeleceram relações pacíficas. Partes afastadas do mundo podem estabelecer relações pacíficas, e o gênero humano pode se aproximar de uma constituição cosmopolita. O direito cosmopolita é um direito a estar presente e manter contato com outras pessoas e estados. Sob o direito cosmopolita, o estrangeiro não deve ser tratado com hostilidade devido à sua chegada em território de outro povo. Quando uma pessoa busca refúgio e é recusada, isso pode levar à sua morte. O Estado deve admitir o estrangeiro até

[91] Direito centrado em Estados, sua institucionalização é um processo interpretado por Estados nacionais e uniões de Estados regionais, e impulsionado por contratos e organizações internacionais. Por outro lado, sua institucionalização é uma reação aos impulsos sistêmicos como da globalização econômica. A proibição de intervenção no estado soberano é inerente ao direito das gentes. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Entre naturalismo e religião.* Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007, p. 354-356.

.

que melhore a circunstância no exterior. Mas o estrangeiro pode ser rejeitado se ameaça causar dano a esse Estado (KANT, 1900, p. 137-144).

Kant parece antecipar os direitos dos refugiados, incluindo o direito à não expulsão, elaborado no século XX. Muitos comentadores não aceitam esse argumento, porque o fenômeno da crise dos refugiados é recente. Na Europa do século XVIII havia poucos que tinham que fugir da guerra, da intolerância religiosa, e da opressão política. A Prússia admitiu refugiados, mas foi uma estratégia para aumentar a população na época (KLEINGELD, 2013, p. 77).

Segundo Kleingeld, para Kant, o direito internacional se refere a um direito entre estados. Sob o direito cosmopolita, os indivíduos e estados se relacionam com o exterior, numa influência mútua, e os cidadãos são considerados cidadãos de um estado universal. Kant menciona "cidadãos do mundo", na sua obra Metafísica dos Costumes[92], como aqueles que possuem direitos cosmopolitas. Os cidadãos têm igual status sob o direito cosmopolita, que determina princípios normativos para a sua interação com estados estrangeiros, mesmo com diferentes filiações a Estados, e independente de tratados entre estados (KLEINGELD, 2013, p. 75).

O direito internacional teve sua concepção ampliada, quando passou a envolver direitos de refugiados e apátridas. Mas faz sentido demarcar essa parte do sistema legal que Kant indica com a categoria direito cosmopolita, que diz respeito à interação que atravessa fronteiras (KLEINGELD, 2013, p. 75).

Segundo Habermas, "o mundo dominado por Estados nacionais encontra-se numa transição para uma constelação pós-nacional da sociedade mundial". Kant deu um passo decisivo para além do direito internacional, restrito aos Estados, com o esboço de um "estado cosmopolita" (ancorado no direito cosmopolita). Mas o projeto kantiano de uma ordem cosmopolita é polêmico (HABERMAS, 2006, 117).

---

[92] Obra de Immanuel Kant, de 1797, sobre ética. A Metafísica dos Costumes completa a Crítica da razão prática, de 1788. A Crítica estuda o fundamento da legislação, quer natural ou moral. A Metafísica estuda a aplicação dessa legislação à experiência. Ela estuda deveres particulares e divide-se em Doutrina do direito e Doutrina da virtude. Ver: PASCAL, Georges. *Compreender Kant.* Petrópolis: Vozes, 2011, p. 154-155.

.

Idealistas kantianos e os realistas Schimittianos discutem os limites da regulamentação jurídica de relações internacionais. A essa discussão se sobrepõe na atualidade um conflito maior. O projeto de uma nova ordem mundial liberal perseguido por mentores intelectuais dos Estados Unidos levanta a questão acerca da regulamentação jurídica das relações internacionais, se seria substituída por uma eticização da política mundial determinada pela superpotência. Segundo Habermas, o governo dos Estados Unidos, na ocasião da guerra contra o Iraque, em março de 2003, ignorou a organização mundial para dar prioridade aos próprios interesses nacionais. Para a continuidade do projeto kantiano, os EUA deveriam assumir realmente o papel de precursores no caminho de evolução do direito internacional no sentido de um "estado cosmopolita" (HABERMAS, 2006, 117-119).

Habermas diz que "a filosofia pode tentar elucidar, à luz da constelação existente e das normas válidas, alguns aspectos relativos a conceitos básicos do desenvolvimento do direito como um todo. Somente assim pode contribuir para a discussão sobre o futuro do projeto kantiano". Habermas visa separar a ideia de um estado cosmopolita de sua imbricação conceitual com a figura concreta de uma república mundial (HABERMAS, 2006, p. 119).

No direito internacional clássico os Estados nacionais gozam de independência factual, podem agir autonomamente e seguem interesses nacionais. Podem formar coalizão com quem quiserem, com base no potencial de ameaça militar. O direito internacional estabelece regras e define qualificações para participação na coalizão. Um Estado soberano precisa controlar as fronteiras, manter a ordem, e não pode interferir nos assuntos internos dos outros Estados. "A igualdade de soberania é adquirida ao preço do reconhecimento da guerra como mecanismo de resolução de conflito". A eficácia do direito depende da vontade soberana das partes que estabelecem acordos (HABERMAS, 2006, p. 120-121).

.

Para Schimitti[93], a política demanda a possibilidade real de instauração do conflito. Em um mundo totalmente pacífico, sem chance de combate, não haveria a relação amigo/inimigo, e consequentemente não haveria política. Como a política exige a possibilidade real do inimigo, então deve haver sempre a pluralidade de estados. Mas caso os diferentes povos da Terra fossem reunidos em um império mundial que conseguisse exercer o monopólio da violência legal e afastasse até mesmo a possibilidade de guerra, não haveria mais a relação amigo/inimigo. Continuaria a existir uma civilização, uma cultura, etc., mas a política deixaria de existir (DURÃO, 2016, p. 382).

Segundo Kant[94], um mandamento da razão é a eliminação da guerra. A razão prática faz valer o veto da moral em relação a matar e a ser morto. Para Kant, o direito não é apenas um meio para manter a paz entre Estados, ele compreende a paz entre as nações enquanto paz jurídica. Kant insiste na correlação conceitual entre direito e manutenção da paz. Para Kant, a pacificação jurídica da sociedade não remonta à troca pragmática da obediência ao direito pela garantia de proteção do Estado. O direito cosmopolita não é desejável apenas por ter como consequência a paz, mas enquanto mandamento da razão prática. Para Kant, a instauração da paz duradoura constitui o fim último da doutrina do direito. A ideia de uma comunidade pacífica, mesmo que não amigável, é um princípio do direito, não apenas mandamento da moral. “O estado cosmopolita é o estado de paz permanente” (HABERMAS, 2006, p. 123).

Para Kant, o estabelecimento de uma constituição dos cidadãos depende do problema da relação externa do Estado conforme a lei. “Com a constituição cidadã, o direito internacional, que regula a relação entre Estados, precisa ser substituído pela constituição de uma comunidade de Estados”. Assim os Estados e seus cidadãos

---

[93] SCHIMITT, C. *Der Begriff des Politischen.* Duncker und Hunblod: Berlin, 1979. Apud DURÃO, A. *Os direitos humanos na democracia cosmopolita, segundo Habermas.* Griot: Revista de filosofia, v.14, n. 02, dez 2016, p. 375-392.

[94] KANT. *Rechtslehre,* in: Werke. Apud HABERMAS, Jurgen. *O ocidente dividido.* Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

.

estabelecem uma relação conforme a lei. Segundo Kant[95], a liberdade de cada um, em conformidade com as exigências da lei, existe junto com a liberdade de todos os outros segundo uma lei universal. Para Kant, assim como Rousseau, as leis possuem uma universalidade pragmática, não apenas semântica, quando realizadas por meio de discussão e com publicidade, num procedimento includente de representantes do povo. A formação da opinião e da vontade dos envolvidos previne o despotismo das leis impostas pela autoridade. Do mesmo modo, as leis da comunidade internacional atenderão igualmente os interesses dos Estados quando expressarem a vontade unida, por meio de um procedimento includente (HABERMAS, 2006, p. 124-125).

Para concretizar a ideia de constituição cosmopolita, Kant segue a analogia com uma constituição cidadã, no sentido de um "Estado universal dos povos". Kant se inspira nos atos revolucionários de seu tempo, que culminaram numa constituição. Nesse sentido, segundo Habermas, "só é possível imaginar uma comunidade internacional constituída como um republicanismo de todos os Estados, ou república mundial"[96] (HABERMAS, 2006, p. 125).

Na ideia de um Estado cosmopolita, a positivação dos direitos humanos e da cidadania é transferida da esfera nacional para a internacional, pois os direitos humanos e a cidadania devem envolver relações internacionais. Segundo Kant[97], para tanto, se faz necessária uma reformulação do direito internacional clássico em direito cosmopolita, ou seja, direito de Estados em direito de indivíduos. Os cidadãos são sujeitos jurídicos de seus respectivos Estados, e também membros de uma entidade cosmopolita sob um dirigente. Os Estados soberanos que se unem em um corpo estatal podem tornar seus cidadãos de Estado em cidadãos cosmopolitas. "A estatização das relações internacionais significa que o direito penetra e transforma inteiramente o poder político, mesmo nas relações externas do Estado". Segundo Habermas, Kant elabora a ideia de uma constitucionalização plena do direito internacional sob a forma de uma

---

[95] KANT. *Rechtslehre*, in:Werke. Apud HABERMAS, Jurgen. *O ocidente dividido.* Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

[96] KANT*, "Zum Ewigen Frieden".* Apud HABERMAS, Jurgen. *O ocidente dividido.* Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

[97] KANT, "*Uber den Gemeinspruch".* Apud HABERMAS, Jurgen. *O ocidente dividido.* Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

.

república mundial. Ele introduz concepção fraca de uma liga dos povos, e coloca sua esperança numa associação espontânea entre Estados pacifistas, que permanecem soberanos (HABERMAS, 2006, p. 126-127).

O projeto de liga dos povos está associado a ideia de uma federação de repúblicas que comerciam, repudiam guerras, e são moralmente obrigadas a submeter conflitos a um tribunal internacional de arbitragem. Com tal projeto de congresso permanente de Estados, Kant sustenta a ideia de um estado cosmopolita. Ele coloca sua esperança em três fatores: na natureza pacífica das repúblicas, na força pacificadora do livre comércio, e na função crítica de uma esfera pública mundial emergente (HABERMAS, 2006, p. 127-128).

Para Habermas, a ideia kantiana de desenvolvimento dos Estados de direito internacional em direção ao direito cosmopolita, não foi concebida de um modo suficientemente abstrato. Kant adotou de forma estreita a ideia de uma república mundial, ou Estado de povos, que diante da divisão assimétrica de poder e da complexidade de uma sociedade mundial, só poderia ser uma ideia ridicularizada. Habermas identifica que Kant considera “Estados” não apenas conforme conceitos jurídicos individualistas, enquanto associação de cidadãos livres e iguais, mas do ponto de vista ético-político, enquanto Estados nacionais, comunidades com mesma língua, religião e forma de vida. O povo perderia a sua autonomia se o Estado perdesse a soberania. Há uma contradição. Os cidadãos de uma república mundial teriam que pagar pela garantia de paz e liberdade, com a perda da liberdade enquanto membros de um povo organizado em Estado nacional (HABERMAS, 2006, p. 129-130).

Mas há uma premissa subjacente ao argumento. Kant baseia-se no exemplo da república francesa e na soberania estatal indivisível em termos de dogma. No Estado constitucional todo poder emana do povo. Mas o povo não governa diretamente, apenas através de órgãos especiais da legislação, do poder executivo e da jurisdição. O modelo dos Estados Unidos teria contribuído para Kant discernir melhor uma concepção de soberania popular e compreender que os povos de Estados independentes, que limitam sua soberania tendo em vista um governo federal, não precisam abrir mão de sua identidade cultural. Essa concepção não elimina totalmente

.

a dúvida em relação a possibilidade de povos unirem-se em uma república mundial. Algo como um temor de uma normalização pode estar ligado ao entendimento de que numa sociedade mundial complexa, o direito e a lei só podem realizar-se com base num despotismo desalmado. Como alternativa à dominação mundial de um único governante, Kant parece buscar a saída na liga dos povos (HABERMAS, 2006, p. 130-131).

Kant encontra a ideia de república ou governo mundial por meio de uma analogia. Outrora os indivíduos uniram-se em uma coletividade na forma de Estado, sacrificando sua liberdade natural, assim também os Estados, sacrificando sua soberania, podem convergir numa república cosmopolita. Entretanto, essa analogia é enganosa. Os cidadãos já percorreram grande caminho de formação das liberdades garantidas juridicamente. Haveria risco se admitissem restrição do poder estatal que garante o estado de direito. O currículo a ser percorrido pelos estados e cidadãos, na transição do direito internacional clássico para um estado cosmopolita, não é análogo, mas complementar ao currículo que os cidadãos de Estado de direito democrático concluíram no processo de legalização do poder estatal (HABERMAS, 2006, p. 131-132).

De acordo com Kleingeld, Kant considera o Estado, idealmente concebido, como república, ou seja, a união de indivíduos sob leis comuns. Os indivíduos deixaram sua liberdade selvagem e sem lei, para encontrar uma liberdade na dependência das leis. No entanto, quando os Estados saem do estado internacional de natureza, existe uma restrição normativa sobre as formas como eles podem fazê-lo. Essa restrição é a autonomia política dos povos envolvidos, que compõem os estados, que idealmente concebidos, garantem suas esferas de liberdade. Coagir um povo para um Estado de Estados seria contrário à idéia básica do povo como uma união política autodeterminada e auto-legislativa (KLEINGELD, 2013, p. 54).

O conceito kantiano de República Mundial está sujeito a interpretações. Segundo Kleingeld, Anacharsis Cloots (1755-94), um ilustre jacobino que viveu na França, argumentou que a tradição do contrato social deveria defender o cosmopolitismo de um Estado mundial. Cloots defendeu o estabelecimento de uma república dos indivíduos unidos no mundo. Com base na Declaração Universal dos Direitos do

.

Homem e do cidadão, de 1789, e nas ideias centrais da teoria dos contratos sociais, para Cloots, a única teoria política consistente exige apenas um Estado, uma república mundial, em que todos os indivíduos são cidadãos, ou seja, há uma cidadania mundial (KLEINGELD, 2013, p. 40).

Kant menciona, na Paz Perpétua, um "Estado de povos" ou "República mundial" como uma ideia da razão. Mas esse termo não se refere a uma república universal clootsiana, que substitui todos os Estados existentes. Isso é claro pelo fato de que Kant não argumenta que os Estados devem se dissolver, mas que eles devem se unir numa república mundial. Eles devem renunciar à soberania externa, deixando o estado internacional de natureza (sem leis em comum), e submeterem-se às leis públicas desta instituição internacional, a república mundial. O termo "povos" no "Estado dos povos" (Völkerstaat), refere-se ao que Kant chama de "povos como Estados", isto é, povos no sentido político de um grupo de indivíduos que estão unidos sob leis comuns, e então formam um Estado. "Povos" pode, portanto, ser usado de forma intercambiável com "Estados" e não se refere a uma nação no sentido nacionalista. O "Estado dos povos" pode ser usado como sinônimo de "Estado dos Estados". Isso também está implícito na observação de Kant na Metafísica das Costumes, onde ele afirma ser o "direito dos povos[98]" (Völkerrecht) enganador e que o "direito dos Estados" (Staatenrecht) seria mais apropriado. Em outras palavras, o "Estado dos povos" ou "República mundial", é um Estado federativo de Estados (KLEINGELD, 2013, p. 50).

Entretanto, Kant, defende o estabelecimento de uma liga voluntária de povos sem aplicação coerciva da lei. Comentadores afirmam que este argumento é um movimento não-kantiano. Kant argumenta, no ensaio em 1793, "Sobre a expressão corrente" que a idéia de um Estado de Estados é boa em teoria, mas irrealista na prática. Contra esta leitura padrão, Kleingeld gostaria de mostrar que a importância dos Estados quererem se unir a um Estado federativo de povos pode e deve ser

[98] O direito dos povos kantiano inspira o direito dos povos articulado na Carta das Nações Unidas, e assembleias da ONU, se refere à autodeterminação democrática, e proibição de ocupação de territórios de outros povos, além de fortalecer o *status* do indivíduo como pessoa, que vai além de sujeito de estado. Ver: KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship.* New York, Cambridge University Press, 2013, p. 88.

.

interpretada de maneira diferente. Dado os outros compromissos teóricos de Kant, especialmente o seu compromisso com a autonomia política dos povos envolvidos, os Estados que não desejam se unir realmente constituem uma boa razão para ele defender o estabelecimento de uma liga voluntária (KLEINGELD, 2013, p. 51).

Kant não afirma que os Estados nunca querem se unir a uma república mundial federativa. Uma liga, em vez de um Estado de povos, é necessária para deixar o estado de natureza e se mover para a paz (para deter a belicosidade). Kant apresenta uma visão sobre como iniciar a saída do estado internacional de natureza, mas ele não diz que devemos rejeitar a ideia de uma república mundial como tal (KLEINGELD, 2013, p. 51).

Na verdade, Kant defende o Estado dos Estados como um ideal final, em passagens muitas vezes ignoradas. Na Paz Perpétua, ele expressa a esperança de que possa haver entre partes diferentes do mundo relações mútuas. Relações essas que podem tornar-se publicamente lícitas e contribuir para tornar a humanidade cada vez mais próxima de uma constituição cosmopolita. Segundo Kant, o direito exige uma constituição interna do Estado conforme princípios do direito, e a união deste Estado com outros estados, vizinhos ou distantes, tendo em vista uma solução de conflitos (KLEINGELD, 2013, p. 52).

> Kant também diz, na Metafísica dos Costumes, que antes que os Estados deixem o estado de natureza, todos os direitos internacionais são provisórios e que o direito internacional pode chegar a deter e estabelecer uma verdadeira paz perpétua apenas em uma “união universal de Estados” [Staatenverein] (análogo a um povo se tornar Estado), um corpo que Kant aqui também chama de “Estado de povos” (Völkerstaat). Ele escreve que este ideal nunca será alcançado completamente, mas que pode e deve ser aproximado. Em outras palavras, o Estado federativo dos povos permanece como ideal (KLEINGELD, 2013, p. 52).

Quando Kant defende uma liga de Estados, há uma preocupação de que se um Estado de Estados for estabelecido por coasão aos Estados quanto à sua união, seria violada a autonomia política dos cidadãos dos Estados membros. Realmente, a verdade e a paz durável exigem que os Estados formem um Estado federativo de povos, em analogia aos indivíduos que formam um Estado, mas Kant nega que a maneira como esse objetivo deve ser alcançado é análoga à coação dos cidadãos,

.

uns aos outros, para a formação de um Estado de povos. Isso justifica a sua ideia em começar com uma liga voluntária, embora seu objetivo final continue sendo uma "República mundial" federativa (KLEINGELD, 2013, p. 58).

4.3.1 Uma alternativa conceitual à República mundial kantiana

Com base na teoria kantiana, pode-se imaginar uma constituição política destituída de caráter estatal, considerando a sociedade mundial descentralizada, e como sistema multidimensional. Uma organização mundial poderia cumprir, num plano supranacional, as funções vitais da garantia de paz e da política de direitos humanos, sem precisar tornar-se uma república mundial. No plano transnacional, grandes atores capazes de agir globalmente tratariam problemas de política interna mundial, como economia, ecologia, em conferências e sistemas de negociações constantes. No momento, exceto nos EUA, faltam atores adequados para negociação representativa. Nas diversas regiões do mundo, Estados nacionais teriam que se unir em regimes continentais, como a União Européia, para agir na política externa (HABERMAS, 2006, p.138-139).

A formação de compromisso entre as superpotências, para tratar de problemas de política interna mundial, serve para ilustrar uma alternativa conceitual à república mundial. Numa organização mundial, a ideia de uma política interna mundial, sem governo mundial, pode impor a paz e implementar os direitos humanos. Isso indica que “república mundial” ou “Estado dos povos” não representam as únicas instituições nas quais o projeto kantiano pode tomar forma. “O Estado constitucional ampliado globalmente não é o único a satisfazer as condições abstratas de um estado cosmopolita” (HABERMAS, 2006, p. 139).

De acordo com Habermas, a constitucionalização do direito internacional “só poderá satisfazer as condições de legitimação de um “estado cosmopolita” quando, seja no âmbito da ONU, ou em sistemas de negociação transnacional, houver respaldo em processos de formação da opinião e da vontade”. Processos que são institucionalizados em Estados constitucionais de direito, que possuem disposições jurídicas para inclusão equitativa dos cidadãos no processo legislador. Nas constituições supranacionais, onde não há essas disposições, existe o risco da

.

afirmação hegemônica dos interesses dominantes sob o véu de leis apartidárias. Grandes potências atenderão às expectativas de cooperação e de justiça, num plano transnacional, com mais facilidade, ao se perceberem como membros de uma comunidade de Estados, e assim forem vistas pelas esferas públicas nacionais nas quais têm de se legitimar (HABERMAS, 2006, p. 145).

Segundo Zolo, embora exigente do ponto de vista normativo, Habermas não constrói seu cosmopolitismo como um projeto de algum modo alternativo às práticas internacionais dominantes na atualidade, ele o apresenta como um desenvolvimento natural dessas práticas (ZOLO, 2005, p. 58).

A estrutura hierárquica e não liberal das Nações Unidas é interpretada por Habermas como uma nova forma de pacifismo kantiano. Habermas baseia-se na realização de uma ordem internacional justa e pacífica, sendo necessário confiar no altruísmo das políticas internacionais das grandes potências. Este é um ponto de vista controvertido e pouco respaldado pela história política do nosso século e também pouco compatível com a filosofia política e a filosofia do direito habermasiana. Conforme Habermas, a estrutura cosmopolita do mundo deve ser concebida como uma expansão da instância da soberania popular, que está na base do Estado democrático de direito. É difícil entender como essa expansão pode se realizar a partir de instituições como as Nações Unidas. Além disso, é pouco realista pensar a tutela das liberdades fundamentais como garantidas em âmbito internacional, a favor dos cidadãos de um Estado, se essa tutela não for garantida por instituições democráticas internas (ZOLO, 2005, p. 59).

De acordo com Zolo, a ideia de Habermas segundo a qual os sujeitos do direito internacional não são os Estados, mas os indivíduos, enquanto pessoas morais, é uma ideia inicialmente proposta por Kant. Mas Habermas radicaliza a proposta kantiana ao sustentar a tese de uma subjetividade internacional dos indivíduos que exclui a mediação dos Estados nacionais, inclusive na forma federalista proposta por Kant. A dificuldade parece residir na relação entre o individualismo democrático radical, dessa formulação do direito cosmopolita, e a apologia das instituições internacionais atuais, realizada por Habermas (ZOLO, 2005, p. 60).

.

Habermas, segundo Zolo, tem simpatia pelos fenômenos da globalização econômica e comunicativa, fenômenos que são interpretados como aspectos de um processo evolutivo de secularização e modernização, que é universal e não pode ser detido. Para Habermas, parece que a modernidade impôs modelos de racionalidade para todas as civilizações. E, apesar dos desequilíbrios e desigualdades, a modernidade possui vantagens. Ela gera uma esfera pública mundial e, a longo prazo, uma democracia transnacional (ZOLO, 2005, p. 61-62).

O cosmopolitismo e o pacifismo habermasiano parecem inspirados na ideia de uma ordem política que visa a paz universal, a justiça distributiva, o desenvolvimento econômico, a proteção internacional dos direitos, o equilíbrio ecológico. Hedley Bull levantou a hipótese de que em nível internacional é preferível apostar numa ordem política mínima, protegida por poderes limitados e pouco intervencionistas, com respeito à autonomia e integridade das diversas culturas (ZOLO, 2005, p.63).

> Em situações de elevada complexidade e de turbulência das variáveis ambientais, é menos arriscado conviver com um certo grau de desordem, em lugar de impor iluministicamente uma ordem perfeita (ZOLO, 2005, p.64).

Para Kant, a ampliação cosmopolita do direito não é desejável apenas por ter como consequência a paz, mas enquanto mandamento da razão prática. No estado cosmopolita os cidadãos são sujeitos jurídicos de seus respectivos Estados, e membros de uma entidade cosmopolita. Então os direitos humanos e a cidadania devem abarcar relações internacionais. Kant pensa na constitucionalização plena do direito internacional sob a forma de uma república mundial, segundo Habermas. Para isso, introduz uma concepção de liga dos povos, associada a uma ideia de repúblicas que negociam e repudiam guerras. Habermas visa separar o conceito de direito cosmopolita em Kant da sua imbricação com o conceito de república mundial. Para Habermas, no plano transnacional grandes atores tratariam de problemas de política mundial, em conferências e sistemas de negociações constantes. Mas no momento faltam atores adequados, exceto os Estados Unidos. Nas diversas regiões do mundo os estados teriam que se unir em regimes continentais a exemplo da União Européia.

A tematização de Habermas possui pontos controversos. Habermas entende a República mundial em Kant como uma ideia estreita, e considera que junto com a perda da soberania do Estado, o povo também perderia sua autonomia. Mas o

.

conceito kantiano de República mundial está sujeito a interpretações. Kant não argumenta que os Estados devem se dissolver, mas se unir, numa República mundial. Essa República, ou Estado de povos, é um Estado federado de Estados. Kant diz que esse ideal nunca será alcançado completamente, mas pode ser aproximado, e isso começa com a formação de uma liga voluntária dos povos. Conforme Habermas, para a realização de uma ordem internacional justa e pacífica seria necessário confiar no altruísmo das políticas internacionais das grandes potências. O sujeito do direito internacional é o indivíduo. Mas é difícil pensar o individualismo democrático radical conectado às instituições internacionais atuais.

4.4 A IDEIA DE UMA ORDEM DE CIDADANIA MUNDIAL

Habermas afirma que podemos considerar a orientação kantiana de uma constituição de cidadania mundial, mas para isso são necessários contornos abstratos. A garantia de paz, assegurada pelo direito constitucional é legitimada pelos cidadãos. Na filosofia kantiana, o direito internacional (direito de Estados), passa a ser entendido como “direito de cidadãos do mundo”, mas Kant mantém a ideia de república mundial, rejeitada por ser utópica. Na sociedade contemporânea, os cidadãos do Estado são também membros de uma sociedade mundial. Ao lado dos cidadãos, os Estados nacionais formariam o segundo sujeito constituinte da comunidade mundial. Para Habermas, a União Européia, integrada em nível de organização supranacional, pactuada internamente, é o melhor exemplo para lidar com os desafios da complexa sociedade. No âmbito europeu, o cidadão deve formar seu juízo e decidir politicamente como cidadão da União ou como membro de um Estado.

Com a ampliação cosmopolita do direito, surge a pergunta acerca da cidadania cosmopolita, se os cidadãos e estados podem se auto legislar e de que modo. Se os cidadãos pertencem a um estado universal da humanidade, de alguma forma todos teriam que co-legislar o direito cosmopolita. Isso não fica claro na teoria kantiana (KLEINGELD, 2013, p. 86).

Com um apelo à história recente é possível perceber que tais direitos cada vez mais são codificados e reconhecidos. Muitos dos requisitos do direito cosmopolita,

.

identificados por Kant, foram de fato adotados explicitamente em documentos e instituições jurídicas internacionais.

> O direito dos povos à autodeterminação, conforme articulado na Carta das Nações Unidas e em resoluções da Assembléia Geral da ONU, proíbe a conquista colonial e a ocupação de territórios de outros povos. Além disso, o status dos indivíduos "como pessoas" (e não apenas como sujeitos de estados particulares) foi fortalecido de forma significativa, especialmente, mas não apenas através do direito dos direitos humanos. Um exemplo proeminente é a Convenção de Genebra, de 1951, relativa ao Estatuto dos Refugiados e ao Protocolo de 1967, que declara os direitos dos refugiados, incluindo o direito a não repulsão (KLEINGELD, 2013, p. 88).

Em relação à cidadania cosmopolita, na teoria de Kant, os estados são aqueles que entram em acordos sobre direito cosmopolita e que aprovam as leis que afetam os direitos cosmopolitas dos indivíduos. Em repúblicas, no sentido kantiano, os indivíduos co-legislam indiretamente, elegendo representantes. Aqueles que determinam as leis são representantes eleitos e responsáveis perante seus eleitores. Assim, os cidadãos individuais podem, ao mesmo tempo, ser concebidos como cidadãos mundiais que co-legislam indiretamente, através de representantes que participam da formação e administração de instituições a nível global (KLEINGELD, 2013, p. 90).

> Além disso, os indivíduos podem exercer a cidadania cosmopolita através da participação em uma rede global de esferas públicas sobrepostas e organizações internacionais. Kant vê uma estreita ligação entre o exercício da cidadania e a participação na deliberação pública. Hoje, os meios de comunicação mais avançados fornecem as condições materiais para uma esfera pública global. Existe uma interação política, científica e cultural em todo o mundo, desde grupos de internet até conferências em grande escala, como das Nações Unidas. Isso também faz parte da cidadania mundial, na medida em que diz respeito à deliberação sobre questões de preocupação global e sobre a forma adequada de institucionalizar a regulamentação a nível global (KLEINGELD, 2013, p. 90).

Segundo Habermas, as chances para a promoção de um estado de cidadania mundial, cosmopolita, não são piores do que em 1945, após a catástrofe da 2ª Guerra Mundial. Não que as atuais chances sejam boas. O projeto kantiano entrou na agenda política duzentos anos após sua confecção, isto é, no momento em que foi criada a

.

Liga das Nações[99]. A ideia de uma ordem de cidadania mundial só assumiu forma institucional quando da fundação das Nações Unidas. Desde o início dos anos 90 as Nações Unidas têm importante peso político e expressão, em meio às controvérsias sobre política mundial (HABERMAS, 2007, p. 348).

Kant abandona a representação republicana segundo a qual a soberania interna do povo reflete-se na soberania externa do Estado. Uma autodeterminação dos cidadãos que se reflete numa auto-afirmação diplomática, e até militar, da própria forma de vida. Para Kant, a força de vontade democrática enraizada no etos de um povo, que constitui poder, não significa um confinamento da força racional do poder de uma constituição democrática a um Estado nacional. Os princípios constitucionais de um Estado nacional têm sentido universalista, que aponta para além das fronteiras nacionais (HABERMAS, 2007, p. 350).

O cruzamento da ideia de paz com a ideia de estado de liberdades garantidas juridicamente, e o "desligamento da autodeterminação democrática interna de uma autodeterminação belicista voltada para o exterior", abre caminho para projetar a constituição cidadã (engendrada pela Revolução Francesa e Americana, na época de Kant) do plano nacional ao plano global. Isso abre espaço para o conceito de constitucionalização dos direitos das gentes. Uma inovação que reside principalmente na reformulação do direito internacional, tido como um direito de Estados, em "direito de cidadãos do mundo". Os cidadãos do Estado nacional agora são também membros de uma sociedade mundial organizada politicamente (HABERMAS, 2007, p. 350).

A constitucionalização dos direitos das nações Kant entende como traslado de relações internacionais para relações intra-estatais. Ele mantém a ideia de uma república mundial, mesmo quando dá passo rumo a um Estado de povos. Kant propõe como sucedâneo uma federação de povos, concepção de associação voluntária de Estados desejosos de paz, que para Habermas parece fraca (HABERMAS, 2007, p. 351).

[99] Organização internacional que antecedeu a ONU.

.

Segundo Habermas, Kant representa a situação de uma cidadania mundial através da figura institucional de um Estado devido a uma dificuldade conceitual, ante o entrelaçamento complexo das organizações internacionais. O republicanismo na França mostra força racionalizadora da juridificação do poder político, apoiado na vontade popular. O contrato social de Rousseau, sugere a unidade do Estado e da constituição, já que ambos procedem da vontade do povo. Kant está situado nessa tradição, ele "passa por alto uma tradição constitucional concorrente que desconhece tal entrelaçamento conceitual entre Estado e constituição". Na representação liberal, a constituição não pode ter nenhuma função de constituição da dominação, ela tem apenas uma função de limitação do poder. Desde o início da modernidade toma corpo a limitação e o balanceamento dos poderes dominantes, da nobreza, do clero, e das cidades. O liberalismo elabora essa ideia no sentido de uma divisão de poderes do Estado de direito. Uma constituição política assim torna possível uma distinção conceitual entre constituição, poder do Estado e cidadania (HABERMAS, 2007, p. 352).

Uma constituição do tipo liberal abre a perspectiva conceitual de uma constitucionalização não-estatal do direito das gentes na figura de uma sociedade mundial sem governo mundial, organizada de forma política (HABERMAS, 2007, p. 353).

> Com a passagem do direito das gentes, centrado em Estados, para o direito de "cidadãos do mundo" o espaço de ação dos atores estatais é circunscrito, sem que a característica de sujeitos de uma ordem jurídica que abarca o mundo seja marginalizada pelos "sujeitos individuais do direito de cidadãos do mundo". Estados estruturados de forma republicana podem continuar sendo, ao lado dos "cidadãos do mundo", sujeitos de uma constituição mundial sem núcleo estatal (HABERMAS, 2007, p. 354).

A institucionalização do direito das gentes é um processo interpretado como portado por Estados nacionais e uniões de Estados regionais. Esse processo é impulsionado por contratos e organizações internacionais, e por outro lado, como reação aos impulsos sistêmicos e aos efeitos colaterais indesejados. Uma mistura de agir intencional e espontaneidade que pode ser percebida no exemplo da globalização econômica, que é resultado da vontade política, e na construção e reconstrução de um regime econômico global que representa uma resposta à necessidade de

.

regulação e de coordenação, gerada pela globalização. Quando o controle político se liga ao crescimento sistêmico, faz supor a necessidade de graus de constitucionalização. Para Habermas, a União Européia é o melhor exemplo na atualidade. Mas ainda não se sabe se a União Européia vai se desenvolver no sentido de um Estado de nacionalidades, estruturado de modo federalista, ou se continuará com uma integração no nível de uma organização supranacional, pactuada internacionalmente, sem assumir qualidades estatais (HABERMAS, 2007, p. 354-355).

Para Habermas, a ideia kantiana de uma situação de cidadania cosmopolita antevê a realidade, mas já mantém algum contato com ela. Habermas entende a sociedade mundial como um sistema de vários níveis, estruturado politicamente, que poderia viabilizar uma política interna mundial, principalmente nas áreas da economia e de meio ambiente. Na sociedade de "cidadãos do mundo", constitucionalizada, a arena supranacional é ocupada por apenas um ator. A comunidade internacional projeta sua figura institucional numa organização mundial, que poderia agir em campos políticos, sem assumir caráter estatal (HABERMAS, 2007, p. 359).

A Organização das Nações Unidas preenche duas funções fundamentais que consistem em preservar a segurança internacional e implementar os direitos humanos globalmente, mas não tem autonomia para determinar ou ampliar suas próprias competências. Sua iminente reforma não deve visar apenas fortalecer instituições nucleares, mas desentrelaçar um emaranhado de organizações que a compõem (HABERMAS, 2007, p. 359-360).

Para Habermas, numa organização mundial, a formação da opinião e da vontade deve estar conectada aos fluxos de comunicação dos parlamentos nacionais, estar aberta à participação de Organizações Não-Governamentais, e exposta à observação de uma esfera pública mundial. Porém, mesmo uma organização mundial reformada compõe-se de Estados nacionais, não de cidadãos do mundo. Atores coletivos não podem se dissolver, mediante o direito internacional das gentes. Se a organização mundial pretende portar um pacifismo legal, precisa estar apoiada em centros de poder organizados na forma de Estados. Então os Estados continuam sendo, ao lado dos indivíduos, sujeitos de um "direito de povos" transmutado em "direito de cidadãos

.

do mundo". Assim, a comunidade internacional pode proporcionar a proteção dos direitos fundamentais, mesmo se isso consistir em uma posição contra o seu próprio governo (HABERMAS, 2007, p. 360).

Por meio dos pactos dos direitos humanos, os cidadãos do mundo contam com uma proteção que vai além dos direitos fundamentais liberais e políticos, ela se estende às condições de vida materiais autorizadas. Os sobrecarregados e sofredores do mundo podem fazer uso fático dos direitos garantidos formalmente (HABERMAS, 2007, p. 361).

4.4.1 Os dois modos de participação política dos cidadãos

Na sua obra *Sobre a constituição da Europa*, elaborada em 2011, Habermas reitera seus argumentos acerca dos dois modos de participação dos cidadãos na formação de uma comunidade política superior. Eles têm papel como cidadãos da União, e como membros da população de um Estado. A constituição da União Européia se sustenta num pilar coletivo, mas preserva também um caráter individualista. A União, como outras ordens jurídicas modernas, se baseia nos direitos subjetivos dos cidadãos. Seria mais conseqüente reconhecer como o outro sujeito do processo constituinte o próprio povo, e não os Estados membros (HABERMAS, 2012, p. 72).

São as mesmas pessoas que participam no processo constituinte simultaneamente nos papéis de cidadãos da União e dos Estados membros. Os cidadãos constituintes precisam estar conscientes de que nos dois caminhos de legitimação percorridos pelo Parlamento e pelo Conselho adota-se alguma perspectiva de justiça, ou a do cidadão europeu, ou a de um membro do Estado nacional. A orientação ao bem comum que há num Estado nacional, no âmbito europeu se transforma numa generalização de interesses particulares exclusivos de um povo, que pode entrar em conflito com a generalização de interesses em comum a toda Europa e capaz de atender às expectativas dos cidadãos da União. Assim, ambos os papéis do sujeito constituinte ganham significado institucional. No âmbito europeu, o cidadão deve formar seu juízo e decidir politicamente como cidadão da União ou também como membro de um Estado (HABERMAS, 2012, p. 73-74).

.

Para Habermas, “uma Assembléia Geral de representantes dos cidadãos e dos Estados asseguraria que as perspectivas concorrentes sobre a justiça fossem levadas em consideração pelos cidadãos do mundo, por um lado, e pelos cidadãos do Estado, por outro lado, alcançando equilíbrio”. Os cidadãos do mundo exigem igualdade distributiva e de tratamento. Os cidadãos dos Estados reclamam pela conservação de suas liberdades e conservação do modelo de Estado de bem estar social. “O Parlamento mundial teria que considerar ambas as perspectivas, sobretudo como intérprete da Carta das Nações Unidas, capaz de aperfeiçoar questões jurídicas” (HABERMAS, 2012, p. 95-96).

> Ao lado de suas competências no interior da estrutura organizacional das Nações Unidas (sobretudo na constituição e no controle do Conselho de Segurança e das Cortes globais), uma Assembléia Geral renovada teria a tarefa de criar padrões obrigatórios mínimos para a criação da Carta, dos pactos dos direitos humanos e do direito das gentes (HABERMAS, 2012, p. 96).

Estes são instrumentos, para entre outras coisas, formar base da política dos direitos humanos, auxiliar no comprometimento dos Estados nacionais com a concretização dos direitos fundamentais, impor limites normativos às decisões de política interna mundial no âmbito transnacional (HABERMAS, 2012, p. 96).

Para Habermas, a afirmação dos direitos humanos e da democracia, no plano internacional, só é possível através da atualização do projeto cosmopolita kantiano de constitucionalização do direito internacional (SOUSA, 2016, p.158).

O discurso pacifico de legitimação da democracia e dos direitos humanos gera desconfiança ao ser conduzido pelo poder ocidental. Quando a opinião pública é dominada pela ideologia dominante, através da mídia, o sujeito é um mero consumidor, e não real participante do jogo político. Com isso é impossível um ponto de vista moral intersubjetivamente válido, com caráter universalista. A neutralidade do ponto de vista moral, em Habermas, parece a expressão de um etnocentrismo ou eurocentrismo disfarçado em valores universalistas (SOUSA, 2016, p. 159).

.

Para Sousa, o projeto cosmopolita habermasiano é idealista, porque apesar da análise acurada da realidade contemporânea, acaba por descambar num dever ser inatingível no momento histórico presente. É também um projeto ideológico, na medida em que justifica o uso da força internacional em nome da defesa dos direitos humanos, e da democracia, disfarçando os reais interesses das potências internacionais no jogo político (SOUSA, 2016, p. 160).

Habermas defende um sistema de governo global em vários níveis. Um parlamento mundial, a ampliação da estrutura jurídica mundial e a reorganização do Conselho de Segurança. Propostas que não parecem viáveis no sentido da construção de uma democracia mundial. A proposta de Habermas carrega consigo o *status quo* do poder ocidental imperial no âmbito internacional. Com a institucionalização de um direito cosmopolita, o mundo parece dominado pelas potências capitalistas que impõem seus interesses aos Estados nacionais mais fracos, através de consenso forjado entre elas. O projeto de Habermas converte a globalização no melhor caminho para a unidade do gênero humano, para a realização da paz e da justiça universal. Contudo, temos uma crescente concentração do poder político internacional num grupo de grandes potências lideradas pelos Estados Unidos, os países divididos em pobres e ricos, guerras praticadas pelas grandes potências, e alteração do equilíbrio ecológico do planeta (SOUSA, 2016, p. 163).

Na contemporaneidade, a teoria kantiana acerca da cidadania mundial se reflete nas grandes redes de comunicação mundial, onde cada vez mais assuntos internacionais são debatidos. Kant identifica a ligação do exercício da cidadania com a participação na deliberação pública. A filosofia de Kant sempre esteve voltada para a paz mundial. Para Habermas, podemos considerar a ideia kantiana de cidadania mundial, mas são necessários contornos abstratos. Segundo Kant, a paz é garantida pela constituição, que por sua vez é legitimada pelos cidadãos. Mas os princípios da constituição têm sentido universalista, ou seja, vão além das fronteiras nacionais. As operações de cruzamento da ideia de paz abrem caminho para projetar a constituição cidadã no plano global. Com isso há uma reformulação do direito internacional que passa a ser entendido como “direito de cidadãos do mundo”. Mas Kant afirma a ideia de uma república mundial, uma concepção fraca de associação de Estados desejosos de paz, segundo Habermas.

.

O direito das gentes, centrado em Estados, é impulsionado por contratos e organizações internacionais, mas também como reação aos impulsos sistêmicos, principalmente da globalização econômica. Para Habermas, a União Européia é o melhor exemplo para o controle político ligado ao crescimento sistêmico. A proibição de intervenções é inerente ao direito das gentes. O Estado deve conservar a forma de vida e identidade da coletividade política. Na sociedade mundial interdependente se faz necessária a cooperação de outros Estados para garantir a segurança e bem estar social. A comunidade internacional pode transferir a uma organização mundial o poder de impor sansões, sem conferir a ela o monopólio global do poder. As Nações Unidas têm função de preservar a segurança nacional e implementar a política dos direitos humanos. O poder de decisão quanto a intervenções militares é cedido ao Conselho de Segurança.

Para Habermas, é possível soletrar a ideia de cidadania cosmopolita. A sociedade mundial poderia viabilizar uma política interna mundial, especialmente nos planos econômico e de meio ambiente. A formação da opinião e da vontade, da organização mundial, deve ser ligada aos fluxos de comunicação dos parlamentos nacionais, estar aberta à participação de ONGs, e exposta à observação de uma esfera pública mundial. Mas a organização mundial precisa estar apoiada em centros de poder organizados na forma de estados. Os Estados continuam sendo, ao lado dos indivíduos, sujeitos de um “direito dos povos” transmutado em “direito de cidadãos do mundo”.

Segundo Habermas, há dois modos de participação dos cidadãos na formação de uma comunidade política superior. Eles têm papel de cidadãos da União, e de membros da população de um Estado. A constituição democrática da sociedade mundial exige a constituição de uma comunidade de cidadãos do mundo. A cooperação entre Estados e cidadãos, desenvolvida a partir da União Européia, mostra que se faz necessária uma comunidade cosmopolita em complementação a uma comunidade internacional de Estados. Não haveria uma república mundial, mas uma associação supraestatal formada por cidadãos e Estados.

.

Habermas recebe críticas ao seu desenvolvimento. Habermas afirma os direitos humanos e a democracia a partir da análise do projeto kantiano da passagem do direito internacional ao direito cosmopolita. O discurso sobre os direitos humanos gera desconfiança ao ser conduzido da perspectiva ocidental, que pode ser tendenciosa e estar disfarçando uma ideologia dominante. O projeto cosmopolita de Habermas é idealista, pois visa um dever ser inatingível, é também ideológico, pois na medida em que defende a intervenção militar em nome dos direitos humanos, pode mascarar interesses de potências internacionais. A globalização seria um caminho natural para a realização da paz e justiça internacional, mas vários problemas a que os Estados estão submetidos indicam o contrário.

O capítulo quatro da presente pesquisa mostra perspectivas para a instauração de um estado de cidadania mundial, que envolve a participação de cidadãos do mundo em processos de deliberação pública que influenciam a tomada de decisões em nível internacional. A ideia de cidadania cosmopolita está ligada à ideia de direitos humanos. A base dos direitos humanos é o respeito pela outra pessoa, faz referência à dignidade. São direitos que os membros da sociedade reconhecem e asseguram. Eles são justificáveis, e surgiram em oposição à arbitrariedade, à opressão e à humilhação. A instauração de um estado de cidadania mundial significaria que violações dos direitos humanos não seriam combatidas em primeiro lugar como infração moral, mas perseguidas como ações criminosas no âmbito no âmbito de uma ordem jurídica estatal.

A defesa dos direitos humanos pode mascarar ideologias que escondem reais interesses particulares. A intervenção militar sempre é realizada pelo país mais poderoso e rico. Quando Habermas elabora o projeto político novo, de participação política dos cidadãos da sociedade civil internacional, ele apela à participação de ONGs, que podem atender a interesses de grupos e não ter sufrágio universal.

Habermas discute sobre o direito cosmopolita em Kant. Na ideia de estado cosmopolita a positivação dos direitos humanos é transferida da esfera nacional à internacional. Os cidadãos são sujeitos jurídicos de seus Estados e membros de uma entidade cosmopolita. Os direitos humanos e a cidadania devem abarcar relações internacionais. Kant pensa a constitucionalização do direito internacional sob a forma

.

de uma república mundial, e elabora a concepção de liga dos povos, uma concepção de repúblicas unidas em repúdio à guerra, que Habermas considera fraca. Mas o conceito de república mundial kantiana é passível de interpretações. Kant considera a república mundial como um ideal, um Estado federativo de Estados. Esse ideal não seria alcançado completamente, mas aproximado, através do estabelecimento de uma liga voluntária de povos.

Para Habermas, no plano transnacional, grandes atores podem discutir problemas de política mundial, em conferências e outros sistemas, mas faltam atores adequados. Os Estados teriam que se unir em regimes continentais como a União Européia. Habermas é acusado de confiar no altruísmo político das grandes potências.

Para concluir a discussão sobre o futuro da cidadania democrática, foi considerada a ideia de uma ordem de cidadania mundial em Kant, discutida por Habermas. A ideia de cidadania mundial, na filosofia de Kant, está vinculada à ideia de paz mundial. A paz é garantida pela constituição, que é legitimada pelos cidadãos. A transposição dessa ideia para a esfera internacional significa uma reformulação do direito internacional clássico em “direito de cidadãos do mundo”. Habermas valendo-se da análise das ideias kantianas e suas premissas, em torno do tema cidadania mundial, elabora suas considerações e concepções.

Habermas sustenta argumentos em defesa de uma associação supraestatal formada por cidadãos e Estados. A União Européia é o melhor exemplo que temos na atualidade para pensar uma política democrática na qual Estados e cidadãos têm participação ativa frente ao crescimento sistêmico, principalmente a globalização econômica. A comunidade internacional pode transferir para uma organização mundial o poder de impor sanções, sem conferir a ela o monopólio global do poder. A organização das Nações Unidas, na atualidade, assegura e implementa a política de direitos humanos. A formação da opinião e da vontade, da organização mundial, deve conectar-se aos fluxos comunicativos dos parlamentos nacionais, das esferas públicas, e estar aberta à participação de ONGs. Para alguns autores, o discurso sobre os direitos humanos seria uma universalização forçada do modelo ocidental. Habermas entende a globalização como um caminho natural para a manutenção da paz e a promoção da justiça internacional. Mas problemas em vários países, como as

.

guerras civis, a pobreza, a discriminação de grupos, o desequilíbrio ecológico, faz com que a elaboração teórica de Habermas seja vista com certa desconfiança.

5. UMA DISCUSSÃO CRÍTICA GERAL SOBRE O CONCEITO DE CIDADANIA EM JURGEN HABERMAS

Na Grécia antiga os homens livres têm interesse em assuntos da cidade e participam de discussões e deliberações públicas, em espaços públicos. O Estado identifica-se

.

à cidade, onde os indivíduos possuem cultura e modo de vida em comum. No mundo moderno, as comunidades políticas têm dimensão demográfica muito maior do que das antigas cidades-estados gregas, e a consciência de coletividade muda.

Com a formação do Estado-nação, o status de súdito muda para o status de cidadão. A autoconsciência nacional estimula a participação política dos cidadãos. Laços corporativos das primeiras sociedades modernas são rompidos, e gradativamente os direitos políticos abrangem toda a população europeia. Com a ampliação da participação política, o Estado passa a contar com uma nova fonte secular de legitimação, entendida em termos de cidadania.

Originariamente, a sugestiva unidade de um povo, mais ou menos homogêneo, proporcionou uma acomodação cultural da cidadania definida juridicamente. Com o multiculturalismo e a globalização, cada vez mais nos afastamos do modelo de cidadania ligado à nacionalidade, em que há uma homogeneidade cultural na sociedade.

Na contemporaneidade o sujeito exerce sua cidadania num contexto social cada vez mais amplo e multicultural, pois tem a possibilidade de conexão com pessoas do mundo inteiro, presencialmente ou via meios de comunicação. Aumenta o intercâmbio de mercadorias e de informações entre os Estados, assim como ficam evidentes problemas mundiais que demandam de participação política e responsabilidade social global.

Em países democráticos as ações políticas e o sistema de direitos são legitimados pela opinião pública. Surge o problema da legitimação da ação política internacional, dos direitos aceitos internacionalmente, e da construção de uma base para a integração social internacional solidária. Seria o problema da reconstrução ou atualização do conceito de cidadania, historicamente conectado às origens do Estado nacional, tendo em vista o multiculturalismo e o processo de globalização.

Na filosofia de Habermas, é possível delinear os contornos de uma cidadania democrática contemporânea, frente aos desafios do multiculturalismo e da globalização, mas esse desenvolvimento não é apresentado de forma sistematizada.

.

O problema geral descrito, na perspectiva da filosofia de Habermas, envolve outros problemas. Para promover uma solidariedade mundial está em jogo uma compreensão intercultural cujas dificuldades reintroduz o tema clássico da racionalidade com pretensões de universalidade. O universalismo do Iluminismo e a auto-afirmação de uma comunidade em particular. O problema que se coloca, é se o universalismo do Iluminismo não se choca com o sentido próprio de um poder político no qual está inscrito o impulso à auto-afirmação de uma comunidade em particular. Existe tensão entre os princípios universalistas do Estado, fundamentados e garantidos pelos direitos humanos, e as formas de vida particulares dentro de cada Estado. Há também o problema da migração e o *status* de cidadão.

Segundo Habermas, a discussão e deliberação pública, em esferas públicas nacionais, se desenrolam em associações e instituições informais da sociedade civil, o que pode impedir que imperativos do sistema colonizem o mundo da vida. O processo deliberativo, idealmente inclusivo e passível de renovação, promove a integração social. Numa constelação pós-nacional, com sociedade civil ampliada, Habermas propõe o patriotismo constitucional em substituição ao nacionalismo. A adesão aos princípios constitucionais se dá por meio da deliberação pública e também por uma solidariedade que tem como pano de fundo a ideia de direitos humanos. Fica a questão da legitimidade da universalização dos direitos humanos nesse sentido, ou se seria apenas a imposição forçada de um modelo ocidental para o resto do mundo.

O conceito de cidadania mundial, com base no direito cosmopolita, envolve a polêmica relação entre o individualismo democrático e uma representação democrática através da participação de instituições e ONGs internacionais nos processos deliberativos mundiais.

Na filosofia de Habermas, o conceito de cidadania pode ser compreendido a partir de sua elaboração sobre os conceitos de esfera pública, racionalidade comunicativa, ética do discurso e democracia deliberativa. Ele transpõe essas categorias iniciais de sua filosofia ao plano internacional, quando identifica uma constelação pós-nacional. As sociedades contemporâneas se afastam do modelo de cidadania democrática inicialmente ancorada no conceito de Estado-nação. Há uma intensificação das

.

relações mundiais através dos meios de comunicação e circulação, e problemas globais. A política democrática precisa ser pensada internacionalmente, e a cidadania, com significado político e cultural, deve ser ampliada como força de integração social.

5.1 AS CATEGORIAS INICIAIS QUE EMBASAM O CONCEITO DE CIDADANIA NA FILOSOFIA DE JURGEN HABERMAS

5.1.1 O conceito de esfera pública

Na teoria habermasiana, a esfera pública é um conceito chave para a discussão em torno do conceito de cidadania democrática. A esfera pública pode ser descrita como um espaço de formação da opinião e da vontade, discussão, deliberação, e justificação pública. Uma rede de comunicação sobre os mais variados assuntos de interesse em comum. A princípio todos podem participar, desde que tenham capacidade de argumentação e crítica. A esfera pública com função política se refere à influência da opinião pública no sistema político. Para isso, o Parlamento assegura a participação pública, em países democráticos, e a imprensa dá publicidade aos temas e opiniões.

O ideal de esfera pública está ligado à Filosofia do Esclarecimento. A racionalidade comunicativa, inerente à esfera pública, possui significado normativo de auto-regulação da sociedade. A opinião pública, formada na esfera pública, é fonte legítima das leis e liberdades garantidas constitucionalmente aos cidadãos, e também das leis à quais o Estado de Direito está vinculado. A opinião pública, portanto, é a base normativa para os procedimentos políticos em países democráticos.

A esfera pública tem origem na sociedade burguesa. Na atualidade, a sociedade civil é constituída por organizações e associações livres que captam os problemas sociais da esfera privada e os transmite para a esfera pública política. Muitos interesses circulam na esfera pública, e a mídia por vezes dá publicidade a opiniões que não visam o bem comum. Há controvérsias quanto à autenticidade da opinião pública, devido aos interesses que pode estar representando, de atores sociais e grupos com poder econômico ou de influência, incluídos partidos políticos, que podem não representar a vontade coletiva.

.

Alguns grupos sociais têm dificuldade de acesso à esfera pública em condição de igualdade participativa. São classes marginalizadas ou subjugadas por relações de dominação. Além disso, em sociedades pluralistas (diversidade de crenças, religiões, visões de mundo), há dificuldade em se constituir uma orientação em comum, conforme diz Fraser. Ela destaca a exclusão de mulheres na esfera pública.

Habermas reconhece a complexidade da sociedade, mas permanece ligado aos ideais do conceito. Interessa a racionalidade comunicativa, o seu potencial para a integração social, a possibilidade de participação inclusiva. Ele não desconsidera o aspecto instrumental e estratégico da esfera pública, mas mantém o foco na recuperação da dimensão epistêmica da democracia, ou seja, a aceitabilidade das razões por meio de uma prática argumentativa voltada ao entendimento.

O conceito de esfera pública é o nosso princípio democrático. Não há democracia sem participação política ativa dos cidadãos. Embora haja grupos sociais com dificuldade de acesso à esfera pública, ou seja, grupos que não são valorizados socialmente, e que não têm sua opinião e necessidades divulgadas com relevância pelos meios de comunicação, cada vez mais as opiniões são difundidas via internet, os cidadãos podem se expressar, se organizar em associações, e legalmente ninguém pode ser excluído. Todos os cidadãos têm seus direitos assegurados pela constituição democrática. Tendo em vista a valorização social, poder de influência, e visibilidade das necessidades, mais vale um grupo social potencializar suas capacidades intelectuais e argumentativas, e fortalecer a união solidária, do que deixar-se subjugar por grupos que arrogam a si mesmos relevância e superioridade.

5.1.2 A racionalidade comunicativa

A partir do conceito de esfera pública Habermas tematiza sobre a racionalidade comunicativa. Ele explicita o potencial da razão, que tem como base o discurso. Habermas sugere que o paradigma da filosofia da consciência seja substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir. Na filosofia da consciência há um estudo em torno da afirmação da autonomia do sujeito, que estrutura cognitivamente a realidade. O sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como às entidades no mundo, ou seja, como objeto. Quando o saber é concebido

.

como mediado pela comunicação, os participantes agem segundo pretensões de validade assentadas no reconhecimento intersubjetivo. Vale assinalar que o discurso exige dos participantes a auto-consciência, espécie de subjetividade integral, que serve de base para as tomadas de posição.

Os participantes dos discursos podem descentrar suas perspectivas iniciais ao ouvirem uns aos outros. Na comunicação intersubjetiva há uma normatividade para o comportamento e o entendimento entre os sujeitos, devido aos pressupostos morais e éticos. No convívio em comunidade, para haver organização, justiça, cada um deve se justificar e não prejudicar os outros. A auto-regulação dos sujeitos, na sociedade complexa, precisa ser complementada pelas leis.

Alguns filósofos argumentam e tentam mostrar que a razão se tornou instrumental, perversa, obtusa, que ela atende aos interesses monetários, capitalistas, que subjuga e marginaliza grupos e classes sociais. Mas Habermas ancora sua teoria da ação comunicativa no conteúdo racional de estruturas antropológicas profundas, estruturas da ação e do entendimento reveladas pelo saber intuitivo de sujeitos competentes da sociedade. Habermas discerne os contornos da esfera pública após o modelo burguês. Ele analisa a racionalização social tendo em vista a sociedade em duas perspectivas, como mundo da vida e como sistema.

Na sociedade como mundo da vida, as instituições são integradas por meio de normas aceitas em consenso. Na sociedade como sistema, as instituições respondem ao requerimento funcional imposto pelos poderes econômico e administrativo. A “colonização” do mundo da vida pelo sistema pode ser impedida por meio do acesso a informações, e do crescimento de fóruns e debates em associações e instituições livres da sociedade civil. As opiniões formadas devem ser fixadas na agenda da representação parlamentar.

Na Teoria da ação comunicativa, Habermas percebe a criação do Estado de Direito e sua forma democrática, após as Revoluções Francesa e Americana, como processos que asseguram o controle jurídico do mercado e do Estado, em nome dos interesses do mundo da vida. Mas, paradoxalmente, o Estado de Direito democrático exerce controle excessivo sobre os cidadãos, na forma de Estado providência, e o direito

.

parece transformado em meio sistêmico. Em *Direito e Democracia*, de 1992, Habermas revê a transformação do direito em meio sistêmico. Uma política de contenção das tendências sistêmicas pode ser concebida, inclusive através do direito.

Habermas parece convencido de que as escolhas na sociedade são claras e que as tendências sistêmicas podem ser contidas, ele não pensa que o paradoxo da racionalização pode ser imperceptível, segundo Rochlitz.

Parece exagerado pensar a sociedade em perspectivas tão distintas. Na sociedade como mundo da vida instituições são integradas por normas consensuais. Penso ser distante a possibilidade de integração exclusiva por valores. Na sociedade como sistema, a integração por meio de imperativos do poder administrativo e econômico, encarna um sentido exclusivamente negativo. Uma oposição acentuada entre perspectivas que talvez possuam uma linha de divisão mais tênue.

5.1.3 A ética do discurso

Habermas ancora a teoria da ação comunicativa na teoria da ética do discurso. O discurso intersubjetivo é o lugar próprio da argumentação. Na comunicação entre os homens cada um assume pressupostos argumentativos, sem perceber, intuitivamente, quando entra num discurso. Tais pressupostos reclamam validez para o que é comunicado. Há uma normatividade universal que regula a comunicação e o entendimento mútuo.

A racionalidade comunicativa constitui um potencial inerente aos seres humanos. Todos têm capacidade para o diálogo. Através dos pressupostos dialógicos universais pode haver comunicação e entendimento entre os homens. Habermas propõe uma ética na esfera do discurso, tendo em vista o diálogo como instrumento para o entendimento e resolução de conflitos em amplitude universal.

O entendimento requer validez, tem pretensões de verdade e correção, através da linguagem. Os participantes das interações procuram expressar suas razões, ter credibilidade, e podem fazer acordos, após o ato de fala seguem as obrigações. Pretensões de verdade residem em atos de fala. As pretensões de validez normativas

.

têm sede primeiro em normas, depois em atos de fala, essas pretensões remetem a convicções e sanções. Deve haver razões para que as normas sejam legítimas a todos os participantes do diálogo, elas devem exprimir uma vontade universal que possibilita consenso. A ideia de universalização significa que as normas são aceitas por todos os concernidos.

O princípio de universalização “U” pode ser compreendido como uma reconstrução das intuições morais do cotidiano, que estão na base da avaliação imparcial de conflitos de ações morais. A validez desse princípio ultrapassa uma cultura específica.

Segundo a ética do discurso, uma norma pode pretender validez quando todos estão de acordo. Esse é o princípio do discurso “D”. Normas de ação que correspondem a interesses universalizáveis correspondem a ideias de justiça. Os valores que regulam nossa convivência não podem ser revisados monologicamente. Isso demonstra a validade da comunicação dialógica entre os sujeitos, e não apenas no contexto de uma comunidade, mas na esfera universal.

Os homens em sua subjetividade têm a liberdade das diferenças, para alguns autores, a teoria da ética do discurso envolve uma ideia de universalização que pode ser entendida como sinônimo de uniformização. Além disso, críticos entendem a ética do discurso como representando um etnocentrismo ocidental, e pelo seu caráter universalizante a consideram repressiva.

A ética do discurso em Habermas entendo que não representa um etnocentrismo ocidental. Concordando com Apel, o contexto argumentativo é próprio da vida racional humana, e quando alguém entra numa discussão, ainda que seja para se opor ao outro, aceita regras inerentes ao jogo da argumentação. Apel utiliza o conceito de contradição performativa baseado em pressuposições não contingentes, cujo conteúdo proposicional contradiz um enunciado, por exemplo, quando alguém diz “eu não existo”.

A compreensão de cidadania deve-se à participação política dos cidadãos enquanto sujeitos com capacidade dialógica. Segundo Young, a cidadania é um conceito virtuoso, porque através da participação pública as pessoas são convidadas a

.

transcender uma motivação auto-centrada, e a reconhecer sua dependência e responsabilidade para com os outros. Tal responsabilidade tem relação com a justiça. O problema da universalidade é quando ela é entendida em termos de transcendência da vontade geral, com isso os indivíduos não teriam suas vontades e necessidades consideradas.

Mas a proposta de Habermas se refere a exposição de argumentos, ao debate, visando o entendimento e o consenso. Todos os participantes têm oportunidade de fala, um pressuposto do diálogo. E nem sempre a necessidade de um suprime a necessidade do outro, em termos gerais, todos os concernidos precisam ser comtemplados em suas individualidades, desde que não haja prejuízo ao outro, ou seja, infração de normas válidas (legitimadas por eles mesmos).

Os argumentos apresentados sobre o conceito de esfera pública, a racionalidade comunicativa, e a ética do discurso, fundamentam o conceito de democracia deliberativa, também compreendida como cidadania ativa. A partir da década de noventa Habermas identifica a formação de uma constelação pós-nacional, e então discute o problema da construção de uma democracia na complexa sociedade mundial, multicultural e globalizada, considerando as categorias iniciais de sua filosofia. Nesse escopo filosófico pode ser identificado os contornos de um conceito de cidadania mundial.

5.1.4 Democracia deliberativa

O modelo de democracia deliberativa, é discutido em dois momentos na filosofia de Habermas. Em 1990, no texto *Soberania popular como procedimento*, e 1992 em Direito de Democracia. Em ambas as tematizações Habermas inicialmente baseia-se no conceito de soberania popular em Rousseau, para refletir sobre um modelo de democracia para a sociedade. Para Habermas, o discurso racional deve legitimar todo o domínio político. Rousseau entende a liberdade como autonomia do povo, e todos têm igual chance de participação na prática da auto-legislação. Kant, com influência de Rousseau, diz que todo direito tem de emanar do povo, a vontade conjunta é legisladora. Essa vontade deve excluir todo interesse que não possa ser generalizado.

.

Habermas pensa numa soberania popular autônoma e intersubjetiva tendo em vista a complexa sociedade contemporânea. O sistema político lida com o direito de forma instrumental, mas o poder político permanece dependente de fundamentos normativos, devido ao seu caráter jurídico. Tais fundamentos normativos constituem a cotação onde o poder comunicativo, extraído dos discursos, se faz valer. O poder comunicativo dos discursos públicos atua sobre premissas de processos decisórios do sistema administrativo sem intenção de conquista.

Em *Direito e Democracia*, de 1992, o modelo de democracia deliberativa surge a partir da comparação entre os modelos normativos de democracia, o liberal e o republicano. Na interpretação liberal, o processo democrático se realiza na forma de compromissos e interesses, passa pelo direito ao voto, e pela formação de representação parlamentar. As regras de formação de compromisso são baseadas em última instância nos direitos liberais fundamentais. Na interpretação republicana, a formação democrática da vontade se realiza na forma de um auto-entendimento ético-político. O conteúdo da deliberação tem como base um consenso entre sujeitos privados e deve ser exercitado por vias culturais. A teoria do discurso em Habermas assimila elementos de ambas as perspectivas e os integra em um modelo ideal de deliberação e decisão. O processo democrático deliberativo envolve considerações pragmáticas, compromissos, discursos argumentativos que extraem seu conteúdo normativo da validade do agir orientado pelo entendimento, da estrutura da comunicação linguística, e da ordem da socialização comunicativa.

Na visão republicana, a formação da opinião e da vontade das pessoas privadas constitui um meio através do qual a sociedade se auto-determina politicamente. A democracia torna-se sinônimo de auto-organização política da sociedade, o que resulta numa compreensão de política voltada contra o Estado. Na visão liberal, a separação entre sociedade e Estado tem que ser superada pelo processo democrático. A formação democrática da vontade constitui um elemento no interior de uma constituição que disciplina o Estado, ela avalia as realizações da atividade do Estado. A teoria do discurso atribui ao processo democrático conotações mais normativas do que o modelo liberal, e menos normativas do que o modelo republicano, sem considerar secundária a constituição do Estado democrático de direito.

.

A teoria do discurso depende da institucionalização dos processos comunicativos, do jogo das deliberações informais e institucionais. Baseia-se em processos intersubjetivos de entendimento que se realizam em procedimentos democráticos ou numa rede de esferas públicas políticas. As comunicações constituem arenas onde temas importantes podem ser discutidos. O fluxo comunicativo que circula entre a formação pública da vontade, deliberações legislativas, e decisões institucionalizadas, com a publicidade ganha poder, que pode ser aplicado administrativamente através da legislação. A sociedade civil é a base social das esferas públicas, e distingue-se do sistema econômico e da administração pública.

A solidariedade extraída dos processos discursivos e deliberativos nas esferas públicas, institucionalizadas através da constituição, pode atingir mecanismos sistêmicos de integração, como o dinheiro e o poder administrativo, através do direito. Os processos e pressupostos comunicativos da formação da opinião e da vontade são um meio para a racionalização discursiva das decisões dos governos e administrações ligadas às leis do direito. A formação democrática da opinião e da vontade pode modificar a composição do poder administrativo, direcioná-lo, e de certo modo programar o exercício do poder político.

A ideia de democracia, com base no conceito de discurso, parte da imagem de uma sociedade descentrada que prescinde dos conceitos oriundos da filosofia do sujeito. A soberania não precisa concentrar-se no povo, e a comunidade jurídica tem a identidade absorvida pelas formas de comunicação sem sujeito. Permanece a intuição de base da soberania popular, mas ela passa a ser interpretada de modo intersubjetivista. A soberania do povo, inserida no anonimato dos processos democráticos, pode implementar pressupostos comunicativos, para se fazer valer como poder comunicativo.

A teoria do discurso considera o sistema político como um sistema ao lado de outros. A política se comunica, através do *medium* do direito, com todos os domínios de ação legítimos. O sistema político depende de realizações fiscais e do sistema econômico, enquanto a política deliberativa se realiza por meio de procedimentos institucionalizados da opinião e da vontade, assim como de modo informal, através da

.

esfera pública política, conectada com o mundo da vida. A deliberação é uma categoria normativa que confere legitimidade aos procedimentos democráticos. As exigências normativas do processo democrático seriam a publicidade, a racionalidade e a igualdade. Tal princípio procedimental da democracia visa estabelecer uma normatização, um processo de institucionalização da formação racional da opinião e da vontade, que garante formalmente a igualdade de participação nos processos discursivos. O aumento na participação dos cidadãos fomenta uma cultura política democrática.

Numa sociedade multicultural, a esfera pública precisa contar com uma base social em que os direitos iguais dos cidadãos têm eficácia social. Embora os sujeitos permaneçam estranhos entre si, a regulação da convivência pode se dar por meio da comunicação. Os participantes da argumentação podem ter diferentes procedências, pois em todas as comunidades linguísticas conceitos como verdade, racionalidade e consenso têm o mesmo sentido. A política deliberativa, que consiste numa rede de discursos e negociações, deve possibilitar a solução racional de questões pragmáticas, morais e éticas.

Na concepção de política deliberativa, são discutidos os conceitos de “cidadão do Estado” e “direito”, através da comparação entre as perspectivas liberal e republicana de democracia. Na perspectiva liberal, o status de cidadão é determinado de acordo com os direitos individuais. Cidadãos e Estado submetem seus interesses aos limites da lei. Os cidadãos unem seus interesses por meio de votação, formam corporações parlamentares, e assim a vontade política pode influenciar a administração. Na perspectiva republicana, os cidadãos, com direito à participação política, tornam-se responsáveis politicamente por uma comunidade. A existência do Estado se justifica como garantia de um processo inclusivo da opinião e da vontade pública, através do qual os cidadãos chegam a acordos sobre assuntos em comum.

Devido à polêmica em relação ao conceito da pessoa do direito, portadora de direitos subjetivos, há controvérsia em torno do conceito de direito. Na concepção liberal, a ordem jurídica tem sentido de constatar, em cada caso, os direitos individuais cabíveis. Na concepção republicana, a ordem jurídica garante os direitos para o convívio equitativo e autônomo, com respeito mútuo.

.

Para Habermas, o dissenso quanto ao papel de cidadão e do direito tem raízes na natureza do processo político. Na concepção liberal, a política é uma luta por posições no poder administrativo. Há uma concorrência dos agentes coletivos. O êxito do processo ocorre pelo voto. Na concepção republicana, a política, no sentido da práxis da autodeterminação dos cidadãos, tem como paradigma a interlocução. A vontade política, seja em meio à opinião pública ou parlamento, não segue as regras do processo de mercado, obedece às estruturas de uma comunicação pública orientada ao entendimento.

Para Habermas, a vantagem do modelo republicano seria a auto-organização da sociedade através do acordo mútuo entre cidadãos que dialogam. Mas a política não se constitui apenas em acordo de caráter ético. Quando há diversidade cultural, os interesses e orientações de valor não são constitutivos para uma só coletividade ou forma de vida partilhada. Os conflitos podem ser compensados na forma de acordo entre partidos apoiados em potencial de poder e sanções. Acordos que precisam de justificação racional e até normativos, do ponto de vista da justiça. Se por um lado as questões de justiça não estão relacionadas desde sua origem a uma coletividade em particular, por outro lado, o direito precisa estar firmado em consonância a princípios morais que reivindicam validade para além de uma comunidade jurídica. O conceito de política deliberativa visa equilíbrio entre interesses divergentes e estabelecimento de acordos, assim como coerência jurídica.

Norberto Bobbio ressalta que o único modo para se chegar a um acordo, em se tratando de democracia, seria adotar regras para procedimentos de tomada de decisão coletiva, e autorizar alguns indivíduos a tomar decisões vinculatórias para todos os membros. As decisões são consideradas coletivas com base na regra da maioria, uma regra fundamental da democracia. Se é válida a tomada de decisões pela maioria, mais válida seria a decisão unânime. Mas como a unanimidade é possível apenas num grupo restrito e homogêneo, para Bobbio, não bastam regras de procedimento, como a regra da maioria, para uma mínima definição de democracia. É preciso que os cidadãos possam escolher entre alternativas, sendo necessários direitos de liberdade de reunião, de opinião e de expressão.

.

O Estado democrático de direito já dispõe de tais garantias. No modelo procedimental de democracia, que possui a deliberação como categoria normativa, o processo democrático institucionaliza discursos e negociações, fundamentados em pressupostos da argumentação, há uma suposição de racionalidade para os resultados obtidos. A política deliberativa possui função social integradora, devido à expectativa da qualidade dos resultados. Norberto Bobbio parece expressar uma compreensão restrita da regra da maioria, que não se resume à escolha individual, por votação, a partir das garantias de liberdade. E o processo democrático deliberativo não exclui a retomada das discussões a partir de novos pontos de vista.

Segundo Lubenow, alguns teóricos entendem que a democracia deliberativa possui pontos frágeis, como um incansável procedimentalismo e um caráter idealista. E há dúvida quanto à capacidade do modelo deliberativo em suspender as disparidades econômicas, sociais, culturais, etc, e promover resultado satisfatório, de igualdade e justiça.

Segundo Audard, a democracia deliberativa confia na deliberação pública, no uso público da razão, para democratizar as práticas e instituições políticas. Ela se recusa a confiar apenas em experts ou instituições para corrigir defeitos dos regimes democráticos. Para Habermas, os cidadãos precisam se reconhecer como autores dos direitos aos quais estão submetidos. O modelo de discussão e deliberação pode substituir o modelo de contrato. Há uma passagem da concepção de razão centrada no sujeito, para uma concepção de razão comunicativa, ou dialógica. Na democracia deliberativa, o direito ao voto retomaria a sua dignidade se exercido no âmbito de uma ética da discussão, com instituições correspondentes. A deliberação pública pode neutralizar pontos de vista irracionais, ameaçadores aos princípios democráticos, como liberdade e igualdade.

Para Audard, a deliberação pública permitiria uma verdadeira “política da razão”, que devido às paixões do *demos* seria incompatível com a democracia. Ela tem dúvidas quanto à capacidade da deliberação pública em chegar a decisões boas e eficazes. Indiretamente, o modelo deliberativo tem a ambição de ser fonte de transformação dos próprios cidadãos, que se tornariam mais educados, racionais e justos. Audard questiona sobre porque os cidadãos entrariam num debate visando o bem comum, e

.

não a satisfação dos próprios interesses. Também sobre a validade (do discurso) como uma categoria satisfatória para descrever a natureza do consentimento político. Audard supõe a crença no procedimento da justiça, para um acordo. Uma justiça que pode ser atestada por cada um, de acordo com sua concepção do que é justo e equitativo.

A deliberação pública, categoria normativa que fundamenta o modelo procedimental de democracia, na teoria de Habermas, baseia-se nos pressupostos argumentativos que reclamam validez para aquilo que é comunicado, e cada um assume intuitivamente quando participa de um discurso. São pressupostos normativos que regulam a comunicação e o entendimento mútuo, e isso é universal. Portanto, tais pressupostos são um meio para a racionalização discursiva das decisões. A medida em que um sujeito argumenta e se justifica racionalmente, para que possa haver aceitabilidade racional de suas razões, são afastadas as motivações irracionais, ou passionais, não justificáveis racionalmente. Incompatível com a democracia seria a prevalência de argumentos movidos por paixão.

A participação em processos deliberativos requer capacidade de argumentação e crítica. Se faz necessário que o sujeito tenha esclarecimento acerca dos assuntos e elabore argumentos nessa base, para isso Habermas defende um livre acesso às informações, a formação de fóruns de debates, e uma educação em alto nível. Habermas diz que o processo deliberativo afasta o alvo do interesse próprio porque submete o sujeito a uma justificação racional de suas razões. Mas quando interesses e orientações de valor permanecem em conflito, podem ser compensados por acordo, e o seu estabelecimento pode não ocorrer por meio de discurso racional, que neutraliza poder e exclui ação estratégica. A justiça e honestidade dos acordos são medidas por justificação racional e também normativa do ponto de vista da justiça.

Segundo Audard, a concepção de democracia deliberativa habermasiana é anti-individualista. Apenas a participação em deliberações públicas não define uma boa cidadania. É preciso haver lugar para o não conformismo, a negatividade, a distância e a abstenção. Por isso ela invoca por uma cidadania socrática, com lições atuais. Sócrates tinha preocupação consigo e com os outros, o que indiretamente contribuía para o bem da cidade. Sócrates respeitava a natureza do debate político, e o seu fim,

.

o bem comum, respeitando as exigências da reflexão e da crítica racional. Para Sócrates, a solidão do pensamento é o melhor meio para conhecer a pluralidade humana. A relação que temos com os nossos pensamentos contraditórios são a base para a relação com os outros. A amizade cívica é fundada na capacidade de conviver consigo mesmo.

Para Audard, a experiência do pensamento é a verdadeira fonte da consciência que é o terreno para uma cidadania autêntica. E o sujeito pode revisar seus engajamentos em nome do senso de justiça ou dever de civilidade. Um exercício intrapessoal de justificação, um diálogo consigo mesmo, seria preliminar à deliberação pública. A deliberação pública é exclusivamente centrada na argumentação, uma concepção que pode ser enriquecida. Um espaço público revitalizado pode proteger a democracia das paixões coletivas do *demos,* mas a individualidade precisa ser reconhecida como a última fonte de avaliação moral. É mais importante estar de acordo consigo mesmo do que com a maioria. A fonte da normatividade democrática se encontra na individualidade moral, não nas virtudes do diálogo.

Entendo que a deliberação pública, baseada na racionalidade comunicativa, não exclui o autoconhecimento e o diálogo consigo mesmo. Quando Habermas diagnostica o esgotamento do paradigma da razão centrada no sujeito, e propõe uma passagem para o paradigma do entendimento recíproco, sustentado por uma ética da discussão, surge a questão se estaria sendo abolida toda referência ao paradigma kantiano da subjetividade, mesmo no contexto de uma filosofia da comunicação baseada no viés linguístico[100].

A transição da reflexão monológica para o diálogo, segundo Habermas, explica uma característica do procedimento de universalização que permaneceu implícita até a virada do século XVIII ao XIX, quando passamos a ter consciência de que a história e a cultura são fontes de várias formas simbólicas, assim como de várias formas de identidades individuais e coletivas. Há o desafio do pluralismo epistêmico. E o multiculturalismo também significa que o mundo se revela e é interpretado de modo

[100] No pensamento de alguns autores, como Alain Renaut, uma discussão encontrada na obra *A ética da Discussão e a questão da verdade*, de Jurgen Habermas.

.

diferente pelos diversos grupos devido às percepções de valores e interesses baseados em tradições.

A multiplicidade de perspectivas interpretativas explica porque o sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica em que máximas sejam aceitas como leis universais do meu ponto de vista. Enquanto participantes do diálogo voltado ao consenso, somos convidados a exercer a virtude da empatia em relação às diferentes percepções quanto a uma situação. Aqueles que participam de um tal discurso não podem chegar a um acordo, que comtempla o interesse de todos, a menos que todos adotem os pontos de vista uns dos outros. Seria um exercício de descentralização da compreensão egocêntrica e etnocêntrica que cada um tem de si e do mundo. O discurso prático exige dos participantes autoconsciência, uma espécie de subjetividade integral, que serve de base para a tomada de posição que cada participante atribui a si mesmo. São aspectos complementares da subjetividade e intersubjetividade.

A democracia deliberativa, na filosofia de Habermas, baseada em pressupostos universalistas da comunicação intersubjetiva, não exclui, portanto, o pensamento reflexivo e crítico, da autoconsciência. A concepção de democracia deliberativa habermasiana não é anti-individualista, como afirma Audard. Porém, para Habermas, como afirma Nietzsche, a razão não é sem seu outro, e torna-se necessária mediante esse outro. E como afirma Hegel, o sujeito está sempre situado em contextos e em permanente encontro e troca. O sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro, pois só no relacionamento com o outro ele forma a consciência de si mesmo.

5.2 CIDADANIA E IDENTIDADE NACIONAL

Habermas ao discutir o conceito de cidadania e sua relação com o conceito de identidade nacional, tematiza sobre o conceito de autolegislação em Rousseau e Kant, que fundamenta o conceito clássico de cidadania, e demonstra as duas interpretações da filosofia do direito, a liberal e a republicana, acerca da cidadania ativa, quando o sujeito entra no campo de ação concreta do Estado. Esse conteúdo teórico já sinaliza

.

alguns problemas que serão posteriormente discutidos, que envolve os conceitos de multiculturalismo e de globalização.

Para Rousseau e Kant, soberania significa autolegislação. Há um contrato social, um modelo abstrato para a constituição de autoridade que se legitima através da autolegislação democrática. O consenso discutido e obtido entre livres e iguais repousa na unidade de um processo consentido. O processo democrático de formação da opinião e da tomada de decisão transforma-se na constituição do estado de direito.

Na linguagem dos juristas cidadania teve sentido de nacionalidade. O conceito foi ampliado no sentido de status de cidadão com direitos civis. O conceito de cidadania, na atualidade, tem sentido de pertença a uma organização estatal, e daquilo que caracteriza direitos e deveres do cidadão.

Na interpretação liberal, a cidadania é compreendida de acordo com o modelo de uma pertença organizacional que pode fundamentar posição jurídica. Os indivíduos permanecem exteriores ao Estado, contribuindo de certa forma para a sua reprodução, através do voto e do pagamento de impostos, visando obter benefícios. Na interpretação republicana, a cidadania é vista através do modelo de pertença a uma comunidade ético-cultural que determina a si mesma. Os cidadãos, integrados numa comunidade política, necessitam do horizonte de tradições em comum e instituições políticas reconhecidas.

Na atualidade, a complexa relação entre cidadania e identidade nacional é influenciada por acontecimentos históricos como o futuro do Estado nação após a unificação alemã, a formação da União Européia, e os fluxos migratórios em regiões da Europa. Surgem em certos países associações voluntárias que aprofundam a cidadania democrática, mas em outros há conflitos étnicos, guerras civis, problemas ambientais. Com o avanço do processo de globalização e do multiculturalismo, surge o problema da reconstrução do conceito de cidadania aplicado ao contexto internacional.

.

Para Habermas, não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo. A cidadania exige a socialização numa cultura política em comum, prescindindo das diferentes formas de vida e cultura. Em sociedades multiculturais como Estados Unidos e Suiça, a cultura política, construída sobre princípios constitucionais, não depende de origem em comum com relação a etnia, língua e cultura.

Concordando com Zolo, mesmo nas sociedades multiculturais acima citadas ainda resiste o racismo e a intolerância, a despeito da mediação do direito. A solidariedade democrática requer alguma forma de proximidade e intimidade entre os membros de uma sociedade.

A União Européia abrange várias nacionalidades e idiomas. Para Habermas, o seu futuro pode lançar nova luz sobre a relação entre cidadania e identidade nacional. Cresce cada vez mais a necessidade de coordenação, em nível supranacional, de políticas para o meio ambiente, política de impostos, política social. Segundo Habermas, diferentes formas de comunicação podem ser organizadas de modo a ligar a administração pública a premissas racionais, além de disciplinar o sistema econômico sob pontos de vista sociais e ecológicos. Seria o modelo de política democrática deliberativa. Nele não há um macrossujeito de uma totalidade social, mas discursos encadeados anonimamente na esfera pública política. A cidadania pode ser vista como algo que ultrapassa o nível dos interesses individuais pré-políticos, e do privilégio de direitos conferidos de forma paternalista.

Na atualidade, as imigrações de fugitivos das guerras civis e de indivíduos que buscam melhores condições de vida na terra acentua a tensão entre os princípios democráticos universalistas do Estado, fundamentados e garantidos pelos direitos humanos, e as formas particulares de vida. Um problema que agudiza a dificuldade de conservação da cultura e das formas de vida dentro dos Estados nacionais, e faz pensar uma cidadania para além do modelo nacional.

O conceito de cidadania democrática foi inicialmente assentado no conceito de Estado nação, que requer uma população culturalmente homogênea. As sociedades contemporâneas cada vez mais se afastam desse modelo. Há uma interdependência

.

entre as sociedades mundiais, intensificada pelas relações de mercado, pelos problemas mundiais em comum, pela necessidade da troca de conhecimento, tudo isso possibilitado pela evolução dos meios de transporte e comunicação. O processo de globalização permite que o cidadão mantenha contato com outros povos, seja presencialmente ou virtualmente, e tenha informações em tempo real. Além da globalização, a imigração que ocorre conduz ao caminho da formação de sociedades multiculturais. A cidadania, conceito central da democracia, nas condições atuais das sociedades complexas e multiculturais, suscita uma reflexão filosófica a fim de sua revisão.

5.3 UM CONCEITO DE CIDADANIA EM CONSONÂNCIA COM O CONTEXTO SOCIAL MUNDIAL CONTEMPORÂNEO

5.3.1 Multiculturalismo e globalização

A partir da década de noventa Habermas identifica a formação de uma constelação pós-nacional. Ele tematiza a transposição das categorias iniciais de sua filosofia, como esfera pública, racionalidade comunicativa e a ética do discurso, para o nível mundial. Nesse desenvolvimento filosófico, Habermas discute conceitos como patriotismo constitucional, solidariedade, direitos humanos, e culmina na discussão sobre as chances da ideia de cidadania mundial, com base em Kant.

Pensar o conceito de cidadania democrática no contexto das sociedades contemporâneas, na atualidade, requer uma compreensão da questão do multiculturalismo e do processo de globalização. Habermas discute a capacidade de ação política do Estado, e as condições para a legitimação democrática, considerando que a solidariedade civil se forma no âmbito do Estado nacional. A viabilidade da institucionalização da autodeterminação democrática conta com a integração política dos cidadãos. Para Habermas, a formação da vontade e da opinião pública, na forma de discurso, torna possível o entendimento entre desconhecidos, portanto prescinde da homogeneidade cultural.

O tema do multiculturalismo está presente na filosofia de Habermas desde que ele entrou no debate filosófico contemporâneo. A sua posição aparece principalmente

.

quando ele compara os modelos liberal e republicano de democracia, e elabora o conceito de democracia deliberativa. O alvo principal da discussão é o sistema de direitos fundado no indivíduo. Está em jogo uma compreensão intercultural que reintroduz o tema da racionalidade com pretensões de universalidade. A globalização Habermas compreende como uma remoção de fronteiras entre os países e entre as pessoas e a consequente intensificação das relações mundiais em diversos âmbitos.

Habermas recebe críticas no sentido de não considerar o peso real das identidades culturais e sua importância para a política, além de não reconhecer a profundidade da diversidade e dos conflitos de valores nas sociedades multiculturais.

Mas Habermas apoia-se no potencial normativo das regras argumentativas do discurso, que tem caráter universal, sua validade, portanto, vai além do contexto de uma comunidade de destino pré-político. O ato de fala levanta uma pretensão de validade, ou seja, o falante deseja que o ouvinte aceite como válido o que é dito. Então cada um ao entrar no discurso se vê obrigado a justificar racionalmente as suas razões. É possível transcender as razões ancoradas em culturas e tradições.

5.3.2 Patriotismo constitucional e solidariedade

Historicamente, o conceito de cidadania esteve ancorado na homogeneidade cultural de um povo pertencente ao Estado nacional. Houve a transição do Estado Absolutista para o Estado nacional democrático, os direitos conferidos de forma paternalista transformaram-se em direitos humanos e civis. Com a passagem do status de súdito para o status de cidadão, a consciência nacional ativou a participação política e com isso emergiu uma solidariedade entre os cidadãos. A autoridade política precisava de legitimação distinta da visão religiosa de mundo. Com a implementação dos procedimentos democráticos, o Estado passa a contar com uma nova fonte secular de legitimação, entendida como cidadania, que possui significado político e cultural de pertencimento a uma comunidade de cidadãos que contribuem para a preservação do Estado. O Estado constitucional é uma ordem política concebida pela vontade do povo, portanto os destinatários das leis devem se reconhecer como seus autores.

.

Nas condições atuais de sociedades cada vez mais complexas e diversificadas, é preciso que a cidadania se torne o foco de uma cultura política compartilhada. A constituição representa a cristalização da cultura política de um país. Cada cultura nacional, de acordo com a sua história, interpreta princípios como soberania popular e direitos humanos. Com base nisso, Habermas propõe que um patriotismo constitucional substitua o nacionalismo original, pois torna-se urgente pensar condições para prover uma cultura política liberal adequada ao contexto multicultural e globalizado.

Habermas entende que o Estado nacional tem que livrar-se do nacionalismo naturalista, que originariamente possibilitou sua criação, porque hoje o Estado tem dificuldade em buscar sua legitimidade através da homogeneidade cultural. O patriotismo constitucional é um conceito importante, na teoria de Habermas, no que diz respeito à superação do nacionalismo naturalista, e na reflexão sobre um conceito de cidadania em consonância com a sociedade contemporânea.

O patriotismo constitucional alemão significou orgulho com a superação do passado nazista. Houve uma contenda histórica acerca da questão do nazismo, após Auschwitz, Habermas denunciou a tentativa de continuidade histórica da identidade alemã. Foi estabelecida uma ordem baseada no Estado de direito, ancorada numa cultura política liberal. A identidade política alemã pode transcender o passado traumático com uma apropriação crítica da história e uma adesão aos princípios constitucionais.

A partir da década de noventa Habermas discute o patriotismo constitucional no âmbito Europeu. A lealdade aos princípios constitucionais e às instituições políticas, legitimadas por esses princípios, pode gerar uma coesão política independente de uma concepção étnico cultural de cidadania.

O termo nação tem sentido ambíguo de nacionalismo e republicanismo. O nacionalismo se refere a um caráter pré-político que envolve aspecto étnico cultural, o republicanismo tem caráter político ligado a uma nação de cidadãos com participação política ativa. Os princípios constitucionais de direitos humanos podem resolver a tensão entre particularismo e universalismo cultural. A fonte para a unidade

.

dos Estados multiculturais seria uma integração política que inclui cidadãos baseada no compromisso com princípios constitucionais e procedimentos discursivos.

O conceito de patriotismo constitucional envolve uma concepção de identidade pós-convencional, ligada à teoria da evolução moral, que Habermas desenvolve a partir da teoria de Piaget e Kohlberg. Há um processo de aprendizagem em que o sujeito, com capacidade de linguagem e ação, evolui percorrendo estágios e ganhando autonomia, até alcançar uma ética universal de linguagem. Essa concepção é compatível com a ideia das sociedades democráticas se organizarem em torno de valores centrais.

Uma cidadania democrática capaz de gerar solidariedade entre sujeitos de diferentes culturas, serve de base para o patriotismo constitucional. Habermas entende a solidariedade universalista como realização do projeto iluminista.

Para estabelecer processos de deliberação e decisões legítimas na política global se faz necessário o princípio da inclusão, que requer recursos normativos para uma democracia solidária. Há uma globalização do poder, da lei e do dinheiro, ou seja, dos imperativos sistêmicos, em contrapartida é preciso haver a correspondente globalização da solidariedade.

Habermas cita Brunkhorst ao discutir elementos a serem incorporados numa comunidade democrática, como a solidariedade. O conceito de solidariedade é inerente a uma sociedade, ele combina dialeticamente diferenças, contradições, oposições. É um conceito sólido e robusto, adequado para fazer a ponte entre os modos de integração da sociedade, o social e o sistêmico. A solidariedade alimenta-se em fontes do mundo da vida, e pode ser realizada pelo meio sistêmico da lei e da burocracia.

Os direitos humanos correspondem a elementos básicos de uma constituição. As esferas públicas globais não têm autoridade para a tomada de decisões, elas têm poder de influência, geram debates. Mas os direitos humanos conferem legitimidade democrática às decisões dos representantes legais das pessoas, quando se baseiam

.

neles. Uma solidariedade que possui os direitos humanos como pano de fundo tende à universalidade.

Críticos consideram que a ideia de patriotismo constitucional não pode substituir a consciência nacional. A lealdade dos cidadãos precisa estar ancorada na consciência de pertença natural em comum, precisa haver ao menos uma relativa homogeneização em uma cultura política. A sociedade que tende a se atomizar, novamente se agrega. Outros estão convencidos de que o processo democrático pode assumir uma integração social em sociedade culturalmente diversificada.

Concordando com o filósofo canadense Shabani, que estuda a filosofia política de Habermas, a homogeneidade cultural, na atualidade, está longe de ser uma suposição para a concepção de cidadania. O conceito de pertencimento, da teoria política clássica, retarda a radical mudança do mundo. Hoje prevalece o cidadão heterogêneo do mundo multicultural. Uma comunidade pode se tornar hospitaleira aos exilados e imigrantes. As pessoas podem aceitar regras humanas e democráticas.

Shabani entende a ideia de patriotismo constitucional não meramente como passagem da identidade nacional para uma identidade pós-nacional. O senso de identidade que a deliberação pública promove é diferente do tradicional senso de identidade, centrado em características pré-políticas. A deliberação pública suporta frequente renovação, e revisa aquilo que vincula os cidadãos. As tendências da globalização exigem uma concepção de solidariedade, que envolve o projeto para uma lei universal, baseada em deliberação e negociação de assuntos, que deve seguir para um alto grau de inclusão social.

O patriotismo constitucional é compreendido por alguns comentadores como uma liga fraca para promover a integração social e prover os princípios e direitos na sociedade complexa. A solidariedade conectada à ideia de direitos humanos parece uma universalização forçada de valores ocidentais.

A deliberação pública envolve a concepção de uma racionalidade com pretensões de universalidade, em virtude dos pressupostos argumentativos universais, que não podem ser contestados, e cada um adere intuitivamente. O processo deliberativo

.

idealmente é aberto, inclusivo, passível de contestação e renovação. Isso promove a integração social. Mas Habermas também baseia a adesão aos princípios constitucionais por meio de uma solidariedade que tem como pano de fundo a ideia de direitos humanos.

A solidariedade, propriamente, é uma virtude. Como explicou Aristóteles, a virtude é uma maneira de ser, mas não sem os outros homens. A virtude ocorre no cruzamento da hominização (como fato biológico) e da humanização (como exigência cultural). É nossa maneira de ser e de agir humanamente, nossa capacidade de agir bem. A virtude de um homem é o que o faz humano. É o poder específico de afirmar sua excelência própria, ou seja, sua humanidade, no sentido normativo da palavra.

Na teoria de Habermas, o patriotismo constitucional envolve compromisso com princípios constitucionais e procedimentos discursivos e deliberativos. A comunicação dialógica entendo que promove a integração social, não necessariamente a solidariedade. Parece que o ser humano precisa de laços afetivos ou de identidade para estabelecer uma relação de solidariedade com os outros, muito embora haja uma sensibilização quanto aos problemas humanitários internacionais, que envolve os direitos humanos. Creio que a adesão e a lealdade do cidadão aos princípios constitucionais devem-se à identificação de que os seus direitos essenciais estão dispostos e assegurados por meio da Constituição sob a qual ele vive. Vale assinalar que tais direitos têm conexão direta com os direitos humanos, que correspondem a elementos básicos de uma constituição.

5.3.3 Uma democracia deliberativa para além dos Estados nacionais

Na maioria dos países da Europa avançou a tendência a uma autocompreensão pós-nacional da coletividade. Foram criados sistemas de seguridade, houve reformas em áreas como educação, e o *status* de cidadão melhorou em substância jurídica. A constituição revelou-se uma moldura institucional eficiente em termos de uma dialética entre igualdade jurídica e fática, que fortalece a autonomia do cidadão no âmbito do Estado. Com a globalização, entendida como intensificação das relações mundiais, os mercados financeiros, de capitais e de trabalho, se internacionalizam, há perigos globais crescentes, como problemas de meio ambiente e ameaças de guerra. Os

.

Estados têm menos capacidade de controlar suas economias, e precisam adaptar seus sistemas de bem-estar social. E não se sabe ao certo se nesse universo maior de significados compartilhados, a expansão de consciência será capaz de abarcar os sistemas ampliados e promover uma solidariedade internacional.

Para Habermas, a emergência de regimes supranacionais como a União Européia é uma maneira de escapar aos impasses descritos. Segundo Habermas, a força integrativa da cidadania requer a participação dos cidadãos em processos de discussão e deliberação em esferas públicas pós-nacionais e ação política por meio de organismos supranacionais. A dinâmica da União Europeia pode desenvolver a imagem de uma futura Europa que resulte numa discussão pública ampla. A formação democrática da razão e da vontade, em termos europeus, não pode prescindir da solidariedade. A expansão da ação política deve caminhar ao lado da expansão da base de legitimidade das instituições europeias.

Habermas fala em um governo europeu, e numa Carta em forma de constituição. Um Estado político constituído não pode prescindir de um procedimento de legitimação democrática comum. Existe o prognóstico de que não haverá povo europeu, mas a solidariedade de um povo não depende da base pré-política de uma comunidade. Se por um lado pode haver o compromisso enquanto companheiros de destino, por outro lado, há o potencial de compromisso devido à autocompreensão normativa do Estado constitucional moderno como associação de companheiros dos direitos. Os cidadãos se percebem como autores das leis às quais se submetem.

Segundo Habermas, a legitimação democrática da ação política pode se formar em debates políticos nas arenas nacionais, até articular interesses que ultrapassam fronteiras. Uma discussão em esferas públicas interconectadas em âmbito europeu. Seriam grupos de interesses e organizações não estatais versando sobre os mesmos temas. Se faz necessária uma mesma língua em comum.

Atores políticos poderiam fortalecer redes de negociações transnacionais no âmbito da ONU e com isso tornar possível uma mudança na política interna mundial, sem governo mundial. A participação institucionalizada de Organizações Não

.

governamentais nos conselhos de negociação internacional elevaria a legitimação do procedimento democrático.

O procedimento democrático retira sua força de legitimação não apenas da formação da vontade e da participação, mas do acesso universal ao processo deliberativo. Uma compreensão de democracia com base na teoria do discurso. A formação da opinião e da vontade, na esfera pública, não substitui procedimentos de representação convencionais, mas a personificação da vontade, através do voto, tem seu peso deslocado para a exigência de procedimentos comunicativos e decisórios.

5.3.4 Do direito internacional clássico ao direito cosmopolita

Habermas identifica a formação histórica da constelação pós-nacional, e a partir daí discute a transição do direito internacional clássico para o direito cosmopolita, e com isso as chances para a instituição de uma ordem de cidadania mundial. No projeto político novo, de transição do direito internacional para o direito cosmopolita, em consonância com a contemporaneidade, marcada pelo multiculturalismo, pela diversidade de modos de vida, e pelo processo de globalização, os atores estatais continuarão a existir, mas os indivíduos serão igualmente admitidos.

Quando os cidadãos livres e iguais visam administrar legitimamente suas vidas em comum, tal legitimidade pode ser alcançada por meio dos direitos humanos, que institucionalizam situações de comunicação favoráveis à formação racional da vontade. Os direitos humanos possuem conteúdo moral universal, e ao mesmo tempo pertencem a uma ordem legal positiva e coercitiva. Chantal Mouffe entende que para Habermas os direitos humanos são uma resposta do ocidente às ameaças apresentadas pela modernidade social. Todos os países enfrentando um mesmo desafio adotariam um padrão de legitimidade, com base nos direitos humanos, que seria a universalização forçada de um modelo ocidental. Poderia haver reações sangrentas e destruição de culturas e modos de vida.

Segundo Giesen, no projeto habermasiano de transição do direito internacional clássico ao direito cosmopolita os atores estatais continuam agentes da vontade coletiva, e os cidadãos serão também admitidos. A luta em favor do mundo da vida,

.

que havia entre o sistema e a sociedade civil, agora ocorre em âmbito internacional. Ele apela à participação de ONGs (atores da sociedade civil internacional) nos processos de discussão e deliberação pública. Mas as ONGs podem ser dirigidas por membros que visam atender aos seus interesses particulares, e podem ser lugar de corrupção e cobiça. A participação institucionalizada de ONGs, sem sufrágio universal, nos conselhos de negociação internacional, é considerada uma concepção antidemocrática.

Habermas elabora um desenvolvimento filosófico otimista, em que visa os ideais de uma sociedade livre e justa. Habermas vincula seu nível de confiança no alcance e poder normativo da racionalidade comunicativa, no qual há um caráter emancipatório para a sociedade. A solidariedade cosmopolita, para Habermas, deve apoiar-se no universalismo moral dos direitos humanos. A base dos direitos humanos é o respeito pelo outro, em sua dignidade. Os direitos humanos não devem ser entendidos verticalmente, como privilégios concedidos a alguns. Os direitos humanos não são simplesmente direitos morais, mas direitos justificáveis e recíprocos. Todas as pessoas têm igual *status* de autoridade normativa. O caráter jurídico dos direitos humanos, que protege a dignidade humana, extrai sua conotação de auto-respeito e reconhecimento social do *status* de cidadania democrática.

Não creio que a adoção dos direitos humanos, como base para a legitimidade da ação política internacional, seja a imposição de um modelo ocidental para o resto do mundo. A racionalidade comunicativa é uma capacidade inerente aos seres humanos, em todas as partes do mundo, e os direitos humanos são universais e independentes da cultura de um povo, como o direito à vida.

Pensar na participação de ONGs em assembleias internacionais, seria uma saída para a representação das esferas públicas nacionais no âmbito institucional da política internacional. O sufrágio universal das ONGs também está conectado a uma participação democrática ampliada, que pode legitimar organizações internacionais. Para tal representatividade, por meio de ONGs, existe o mesmo padrão de exigência de justificação racional que obrigatoriamente deve atender aos pressupostos da ação comunicativa. Aquele que se comunica procura se entender a respeito de algo com seus interlocutores. Há uma pretensão de validade naquilo que é proferido, ou seja,

.

existe dependência de reconhecimento intersubjetivo. Em tese, portanto, um interesse escuso não será aceito pelos concernidos.

5.3.5 A ideia de cidadania mundial

Habermas analisa a ideia kantiana de estado cosmopolita, que tem como base um direito cosmopolita. A ideia de estado cosmopolita transfere a positivação dos direitos humanos, e da cidadania, da esfera nacional à internacional.

Para Kant, a federação da paz é uma realidade possível. Essa federação se propõe a manter a paz dos estados federados. Um povo forte e ilustrado pode formar uma república, que pode ser o centro de uma associação federativa. A ideia de direito cosmopolita se refere a um direito público da humanidade em geral, não escrito. O direito cosmopolita é um direito de estar presente e manter contato com outras pessoas e estados. Os cidadãos são considerados cidadãos de um estado universal.

Habermas considera o projeto kantiano polêmico, porque Habermas entende que Kant defende a formação de uma República mundial, com risco de um governo único e despótico. Habermas visa separar a ideia de um estado cosmopolita de sua imbricação conceitual com a figura concreta de uma República mundial. Habermas entende que Kant deseja que os povos renunciem à sua identidade cultural, tendo em vista a República mundial.

Para Kant, um Estado de povos ou República mundial é uma ideia da razão. O termo povos pode ser intercambiável com Estados, ele tem sentido político de grupo de indivíduos unidos sob leis em comum. República mundial seria uma ideia racional, um Estado federativo de Estados, não estados dissolvidos e unidos em uma República mundial. Kant expressa a esperança de que possa haver relações mútuas em diferentes partes do mundo. Relações que podem aproximar a humanidade de uma constituição cosmopolita.

Inspirado na ideia kantiana de República mundial, Habermas pensa na constituição de uma política de sociedade mundial descentralizada como sistema multidimensional, sem caráter estatal. Uma organização mundial que possa cumprir

.

no plano supranacional as funções de garantia da paz e dos direitos humanos. A união de Estados nacionais, em regimes continentais, como a União Europeia, pode ilustrar uma alternativa à República mundial ou Estado de povos. Para Habermas, a constitucionalização do direito internacional somente deve satisfazer as condições de legitimação de um estado cosmopolita com base em processos de formação da opinião e da vontade. Processos esses institucionalizados em Estados constitucionais de direito, onde há disposições jurídicas para inclusão equitativa dos cidadãos no processo legislador.

Habermas considera a orientação kantiana de constituição de uma cidadania mundial, mas ele entende que são necessários contornos abstratos. O direito constitucional, legitimado pelos cidadãos, assegura a paz. Na filosofia kantiana, o direito internacional ou direito de estados, passa a ser entendido como direito de cidadãos do mundo. Habermas rejeita a ideia de República mundial, mas pensa na União Européia, integrada em nível de organização supranacional, como alternativa para lidar com os desafios da complexa sociedade contemporânea. No contexto Europeu, o cidadão forma seu juízo e decide politicamente como membro de um estado ou como cidadão do mundo. Assim como Kant, Habermas vê uma estreita ligação entre o exercício da cidadania e a participação em deliberações públicas. Kant já pensava na formação de uma esfera pública mundial.

Para Habermas, é possível vislumbrar os contornos da ideia de situação de cidadania mundial kantiana. Construções jurídicas em arenas supra-estatais, e a modificação de consciência, seria algo que tende a realizar-se por si mesmo. A auto-compreensão de atores coletivos que decidem transforma-se em consciência de membros de uma organização, detentores dos direitos e submetidos a deveres. Do mesmo modo os Estados soberanos podem subordinar seus interesses nacionais às obrigações que assumiram enquanto membros de uma comunidade internacional.

Para Habermas, a sociedade mundial, como um sistema de vários níveis, pode viabilizar uma política mundial principalmente nos planos econômico e de meio ambiente, independentemente de haver governo mundial. Na sociedade de cidadãos do mundo, a arena supra-nacional é ocupada por um ator. A comunidade internacional projeta sua figura institucional numa organização mundial, sem caráter estatal. A

.

formação da opinião e da vontade da organização mundial deve ser conectada a fluxos comunicativos de parlamentos nacionais, estar aberta à participação de ONGs e exposta à observação de uma esfera pública mundial. Uma organização mundial, portadora de pacifismo legal, precisa da base de poder na forma de estados. Então Estados e indivíduos são sujeitos de um direito dos povos, transmutado em direito de cidadãos do mundo.

Cada cidadão participa do processo político como cidadão da União, e como cidadão do Estado membro, ele forma seu juízo em ambas as posições. A partir do exemplo da União Europeia, a cooperação entre cidadãos e Estados sugere a complementação da comunidade de Estados com uma comunidade cosmopolita. Não seria uma República mundial, mas uma comunidade constituída como associação supra-estatal formada por cidadãos e povos do Estado.

Numa Assembleia Geral de representantes de cidadãos e dos Estados, questões de justiça podem alcançar equilíbrio. Uma Assembleia com a competência de constituição e controle do Conselho Segurança e das Cortes Globais, pode criar padrões para uma Carta (algo que antecede uma constituição), para os pactos dos direitos humanos, e direito das gentes.

Segundo Zolo, Habermas não apresenta um projeto alternativo às práticas internacionais vigentes. Ele apresenta seu cosmopolitismo como um desenvolvimento natural das práticas internacionais dominantes. Ele confia no altruísmo das potências mundiais para a realização de uma ordem pacífica e justa. Na reformulação do direito internacional em direito cosmopolita há uma difícil relação entre o individualismo democrático radical e uma apologia das instituições internacionais atuais, como as Nações Unidas, garantindo liberdades fundamentais em âmbito internacional.

O processo de globalização é compreendido por Habermas, segundo Zolo, como um processo evolutivo e natural de secularização e modernização universal, que não pode ser detido. A modernidade impôs um modelo de racionalidade a todas as nações do mundo, e apesar dos desequilíbrios e desigualdades, possui vantagens. A racionalidade comunicativa gera uma esfera pública mundial que segue para uma democracia transnacional. A teoria de Habermas visa a paz, a justiça, a proteção dos

.

direitos, mas, nas sociedades complexas, para Zolo, melhor uma ordem política pouco intervencionista, que respeita as diversas culturas mundiais, do que a imposição de uma ordem iluminista perfeita.

Para Sousa, a opinião pública é influenciada pela ideologia dominante, através da mídia. O sujeito é um consumidor, não real participante do jogo político. Seria impossível um ponto de vista moral, com caráter universal, válido intersubjetivamente. O ponto de vista moral neutro, ligado aos direitos humanos, é a expressão de um etnocentrismo ou eurocentrismo disfarçado em valores universais. O projeto cosmopolita habermasiano é idealista, devido a um dever ser inatingível, e é ideológico porque justifica o uso da força internacional em defesa dos direitos humanos, quando na verdade há interesses das potências mundiais dominantes.

Habermas teoriza sobre um governo global em níveis, que para Sousa não parece viável. Há um parlamento mundial, uma estrutura jurídica mundial ampliada, e a reorganização do Conselho de Segurança. Sousa entende que existe o *status quo* do poder ocidental no âmbito internacional. Na institucionalização do direito cosmopolita o mundo parece dominado pelas potências capitalistas que impõem seus interesses aos Estados nacionais mais fracos. A globalização, Habermas entende como um caminho para a realização da paz e da justiça, mas o poder político mundial na atualidade é dominado por potências mundiais lideradas pelos Estados Unidos. Há desníveis sociais, ameaças de guerra, desequilíbrio ecológico.

O processo de globalização e a aproximação de culturas distintas afetam a capacidade de controle do Estado nacional, em áreas como segurança, economia, assim como a legitimidade democrática. Habermas discute uma capacidade de ação política em nível global que possa superar as desigualdades, promover a justiça, e manter a paz. Uma tematização que envolve um novo conceito de cidadania, desvinculado das tradições culturais e históricas de uma comunidade, em consonância com o tempo em que as comunicações políticas ocorrem em escala planetária. A adaptação das novas formas de governar, para além do Estado nacional, prepara o caminho para um *status* de cidadania mundial, ou cosmopolita, para usar nomenclatura kantiana.

.

A nova cidadania, mundial, não exclui as identidades nacionais dos cidadãos. Seria uma adição ao papel de cidadão, um novo papel que o cidadão assume frente à realidade contemporânea. O sujeito é cidadão em seu país, e também cidadão do mundo. Problemas mundiais como a imigração, o desequilíbrio ecológico, a ameaça de destruição, encontrariam na nova cidadania, com solidariedade ampliada, um possível apoio para a sua superação.

Segundo Habermas, já podemos falar em uma sociedade mundial, com base no exemplo da União Europeia, hoje o melhor exemplo para pensar uma política democrática em que Estados e cidadãos têm participação política ativa, diante do crescimento sistêmico, principalmente a globalização econômica. Habermas considera a necessidade da existência de organizações internacionais, como as Nações Unidas, que assegura e implementa a política dos direitos humanos, e que através de cúpulas mundiais discute temas fundamentais para a vida dos seres humanos. A formação da opinião e da vontade, de uma organização mundial, deve conectar-se aos fluxos comunicativos dos parlamentos nacionais, das esferas públicas mundiais, e estar aberta à participação de ONGs.

Uma sociedade mundial, economicamente interligada, sem barreiras, requer a existência de forças, em nível internacional, que possam negociar globalmente e participar de procedimentos institucionalizados de formação da vontade, para manter um nível social adequado e eliminar disparidades sociais extremas.

Numa ordem política mundial, o cidadão deve se compreender como membro de uma comunidade, e nessa consciência agir em defesa dos interesses em comum, assim como se compreender como membro de uma sociedade mundial e agir em defesa de interesses universais. O processo democrático deliberativo, socialmente inclusivo, e conectado à teoria do discurso, seria transferido ao nível internacional.

.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa buscou apresentar a atualização habermasiana do conceito de cidadania democrática, frente aos desafios do multiculturalismo e da globalização, no contexto da sociedade contemporânea, e a discussão crítica sobre o tema em seus aspectos conceituais, basicamente com respeito a legitimação da ação política internacional, a universalidade da racionalidade comunicativa, os direitos humanos como pano de fundo para uma solidariedade mundial, e a viabilidade da ideia de cidadania mundial.

A pesquisa teve início com uma abordagem do conceito de esfera pública, de racionalidade comunicativa, do paradigma de entendimento entre os sujeitos e da ética do discurso, que embasam o conceito de democracia deliberativa, entendido como implicando uma cidadania ativa. Habermas tematiza transpor para o nível internacional essas categorias iniciais de sua filosofia, tendo em vista o multiculturalismo e o processo de globalização.

O Estado nacional democrático clássico adquire legitimidade por meio da ideia de cidadania. Há uma relação que foi estabelecida entre cidadania e nacionalidade. Na atualidade, o multiculturalismo e a globalização forçam a adaptação do conceito de cidadania ao contexto da complexa sociedade contemporânea e aos processos pós-

.

nacionais. Para Habermas, a legitimidade democrática pode se formar nos debates políticos em esferas públicas nacionais que ultrapassam fronteiras. Ele baseia-se na experiência da União Européia. A integração social pode ser pensada para além da consciência nacional, através de uma cultura política comum, formada em adesão aos princípios constitucionais, do Estado democrático, por meio de uma solidariedade que tem como base os direitos humanos.

A ideia de cidadania mundial está conectada à ideia de direitos humanos, reconhecidos internacionalmente. Uma associação de cidadãos do mundo, protegida pelos direitos humanos, ficaria livre até mesmo das arbitrariedades do governo de seu próprio país. Haveria a transição do direito internacional clássico ao direito cosmopolita, um assunto já tematizado por Immanuel Kant, que Habermas atualiza. Os cidadãos são sujeitos jurídicos de seus Estados e membros de uma entidade cosmopolita. Segundo Habermas, Kant pensa na constitucionalização do direito internacional sob a forma de uma República mundial, Habermas pensa na união de Estados em regimes continentais, como a União Européia. Não haveria República mundial, mas uma associação supraestatal formada por cidadãos e Estados, que projeta a sua figura institucional numa organização mundial, sem caráter estatal.

O conceito de esfera pública é um conceito básico para uma atualização do conceito de cidadania. Segundo Habermas, o conceito de esfera pública se refere à formação da opinião e da vontade pública em discursos que podem influenciar decisões políticas institucionalizadas. Na esfera pública, em sua formação burguesa, poucos podem participar, mas Habermas atém-se ao ideal de entendimento, formação de consenso, e inclusão social. Segundo Habermas, a racionalidade comunicativa, capacidade inerente à esfera pública, que se exprime na discussão dialógica entre os sujeitos, tem potencial para impedir que imperativos do sistema colonizem o mundo da vida.

O modelo de democracia deliberativa, baseado na ética do discurso, equaciona características dos dois modelos de cidadania ativa da filosofia do direito, o liberal e o republicano, com vistas a uma participação política inclusiva e plural. Habermas pensa uma alternativa à legitimação dos procedimentos políticos democráticos nos Estados pós-nacionais, sem ancorar a solidariedade na consciência nacional. Ele elabora o conceito de patriotismo constitucional, ligado à solidariedade com base nos direitos

.

humanos, quando discute sobre a constelação pós-nacional. Em escritos posteriores, a discussão sobre a ideia de uma ordem de cidadania mundial está vinculada aos direitos humanos e a uma revisão do projeto kantiano de cidadania mundial. Para Habermas, podemos vislumbrar os contornos de uma ordem de cidadania mundial em que o sujeito seria cidadão do seu país e cidadão do mundo. Um projeto que visa a manutenção da paz, a justiça, a solidariedade, a aceitação das diferenças culturais e de modos de vida, a igualdade de direitos e a liberdade.

Há muitos pontos polêmicos na teoria de Habermas em torno do conceito de cidadania. Desde sua exposição histórico-filosófica do conceito de esfera pública há críticas. Vários grupos são excluídos da participação na esfera pública, a mídia influencia na formação da opinião pública, que, portanto, pode não ser legítima. O discurso não está livre de motivos ocultos. A ética do discurso em seu caráter universal pode ser compreendida como sinônimo de uniformização. Em certos países surgem associações voluntárias que ampliam a cidadania democrática, mas em outros há conflitos étnicos, divisões territoriais, guerras civis, o problema do refugiado.

A democracia deliberativa possui pontos frágeis. O incansável procedimentalismo, e o caráter idealista. Há dúvida quanto à sua capacidade de promover a igualdade e a justiça. Não se sabe ao certo porque os cidadãos entrariam em um debate visando o bem comum, e não a satisfação dos próprios interesses. A boa cidadania pode não se resumir à participação pública em processos deliberativos, mas também na preocupação consigo mesmo e com os outros.

O multiculturalismo e a globalização afetam a relação entre cidadania e identidade nacional. A racionalidade com pretensões de universalidade e a compreensão intercultural pressupõem uma consciência para além de uma comunidade de destino pré-político. Seria problemático transpor as categorias inicias da filosofia de Habermas para um plano internacional e reconstruir o conceito de cidadania.

Habermas tematiza a cidadania como algo que ultrapassa os interesses pré-políticos. Mas ele subestima o peso das identidades culturais para a formação da opinião e da vontade pública. O patriotismo constitucional é considerado uma liga fraca para promover a integração social. Habermas fala na participação de ONGs no sistema

político internacional, mas as ONGs podem não ter sufrágio universal, e podem ser lugar de corrupção e cobiça.

A ideia de cidadania mundial tem relação com os direitos humanos. A defesa dos direitos humanos pode mascarar ideologias que escondem reais interesses particulares. Uma intervenção militar é sempre realizada pelo país mais poderoso e rico, o que ameaça a soberania dos Estados mais pobres. O discurso sobre os direitos humanos seria uma universalização forçada do modelo ocidental.

Habermas apresenta seu projeto de cidadania cosmopolita, ou mundial, como um desenvolvimento natural das práticas internacionais dominantes. A passagem do direito internacional clássico ao direito cosmopolita implica numa difícil relação entre o individualismo democrático e uma apologia das instituições internacionais atuais, como as Nações Unidas. Habermas entende a globalização como um caminho natural para a manutenção da paz e a promoção da justiça internacional, mas problemas em vários países na atualidade, como guerras, discriminação de etnias, geram desconfiança em relação a esse otimismo. Para autores como Zolo, uma ordem política pouco intervencionista, que respeita a diversidade cultural mundial, seria melhor do que um projeto de uma ordem mundial iluminista perfeita.

A cidadania clássica foi moldada na homogeneidade cultural do Estado-nação. Na atualidade, o multiculturalismo e da globalização ameaçam a soberania do Estado, afetam sua capacidade de controle, principalmente econômico. Há perigos globais crescentes que lentamente unificam nações do mundo em uma comunidade de risco involuntário. Se faz necessário pensar em atores para a coordenação da política interna mundial, e nas condições para a legitimação das ações e instituições políticas, dos países democráticos, no nível internacional. É preciso um novo conceito de cidadania democrática.

Habermas elabora um desenvolvimento filosófico político favorável à inclusão e ao entendimento, e pensa numa ação política, legitimada pelos cidadãos, que acompanhe o ritmo da globalização. A nova cidadania, cosmopolita, mundial, não exclui as identidades nacionais dos cidadãos. Trata-se de uma adição ao papel de cidadão, um novo papel que o cidadão assume frente à realidade contemporânea. O

.

sujeito é cidadão em seu país, e também cidadão do mundo. Problemas mundiais como a imigração, o desequilíbrio ecológico, a ameaça de destruição, encontrariam na nova cidadania, com solidariedade ampliada, um possível apoio para a sua superação.

O conceito de esfera pública, ligado à Filosofia do Esclarecimento, serve de base para o conceito de cidadania na filosofia de Habermas. A racionalidade comunicativa, potencial inerente à esfera pública, tem significado normativo de auto-regulação da sociedade. A opinião pública, formada na esfera pública, é fonte das leis constitucionais às quais os cidadãos e o Estado estão vinculados, e legitima a ação política em sociedades democráticas. Embora alguns grupos tenham mais dificuldade em ter suas necessidades veiculadas pela mídia, e consideradas pelo sistema político, todos os cidadãos, com capacidade de argumentação, podem participar da esfera pública. Penso que as críticas quanto à exclusão poderiam ser substituídas pela busca de esclarecimento e potencialização das capacidades intelectuais e argumentativas, pois legalmente ninguém está excluído.

Habermas evolui em sua filosofia aprofundando a análise do potencial da racionalidade comunicativa, e desenvolve a teoria da ação comunicativa, com base na teoria da ética do discurso. Ele tematiza sobre a sociedade em duas perspectivas, como mundo da vida e como sistema. Parece exagerado pensar a sociedade em perspectivas tão distintas. Por um lado, uma integração social exclusivamente por meio de valores, e por outro lado, uma integração somente por meio de imperativos do dinheiro e do poder administrativo.

A ética do discurso tem em vista o diálogo como instrumento para o entendimento e resolução de conflitos. O entendimento requer validez para aquilo que é proferido, há uma normatividade universal que regula a comunicação entre os homens. A ética do discurso não representa um etnocentrismo ocidental, como consideram alguns autores. Em uma discussão os interlocutores aceitam intuitivamente regras inerentes ao jogo argumentativo, isso é universal, ultrapassa qualquer cultura específica.

A compreensão de cidadania envolve a participação política dos cidadãos com capacidade dialógica. A deliberação pública, categoria normativa que fundamenta o

.

modelo de democracia deliberativa em Habermas, baseia-se em pressupostos argumentativos que cada um assume sem perceber, quando entra num discurso. Tais pressupostos viabilizam a racionalização discursiva das decisões. Devido à exigência de justificação racional das posições, motivos e opiniões, são afastadas razões movidas por paixões e interesses escusos. Embora esse modelo seja acusado de não deixar espaço para a revolta, para as paixões, é incompatível com a democracia a prevalência de argumentos por motivos irracionais, passionais, não justificáveis racionalmente.

A concepção de democracia deliberativa é acusada de ser anti-individualista, na medida em que coloca o diálogo como centro do processo democrático, e considera de certa forma, com isso, que a deliberação pública define uma boa cidadania. Mas a deliberação pública não exclui o diálogo consigo mesmo. Habermas tematiza sobre a passagem da razão monológica para a razão dialógica, mas não significa que está sendo abolida toda a referência ao paradigma kantiano da subjetividade. O sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica. Uma máxima não é aceita como lei universal apenas do meu ponto de vista. Os participantes do discurso, para chegar a um acordo, precisam compreender o ponto de vista um do outro. Mas o discurso exige auto-consciência, uma subjetividade integral, que serve de base para a tomada de decisões. A democracia deliberativa não exclui o pensamento reflexivo e crítico.

O conceito clássico de cidadania democrática, inicialmente baseado no conceito de Estado nação, requer uma população com cultura homogênea. Com o avanço do processo de globalização e do multiculturalismo, surge o problema da sua reconstrução. Algumas sociedades multiculturais como os Estados Unidos e Suiça mostram que a cidadania pode ser construída prescindindo das diferentes formas de vida e de cultura, com base numa cultura política em comum. Segundo Habermas, é preciso que a cidadania se torno o foco de uma cultura política compartilhada. A constituição representa a cristalização da cultura política de um país. Habermas propõe um patriotismo constitucional, em substituição ao nacionalismo. Uma ideia rejeitada por vários comentadores, pois o patriotismo constitucional é considerado uma liga fraca para promover a integração social. A solidariedade, conectada a ideia

.

de direitos humanos, base do patriotismo constitucional, parece uma universalização forçada dos valores ocidentais.

O conceito de patriotismo constitucional envolve compromisso com princípios constitucionais e procedimentos discursivos e deliberativos. O processo deliberativo, no meu entendimento, pode promover uma integração social, não necessariamente a solidariedade, embora haja certa sensibilização em relação aos problemas humanitários internacionais, que envolve os direitos humanos. A lealdade dos cidadãos aos princípios constitucionais creio que requer o reconhecimento de que os direitos essenciais do cidadão estão dispostos e assegurados na constituição. Sendo que os direitos humanos correspondem a elementos básicos de uma constituição.

Concordando com Shabani, a homogeneidade cultural, na atualidade, não pode mais ser considerada um pressuposto da cidadania. Hoje o cidadão faz parte de um mundo multicultural. Shabani diz que a solidariedade não é prevista apenas em termos de identificação com uma cultura local. Laços afetivos podem ser estabelecidos fora da comunidade de origem. Mas o que está em questão não é a afetividade, estabelecida entre conhecidos, é aquilo que sustenta a solidariedade enquanto os cidadãos são desconhecidos um para o outro, o que para Habermas pode ser alcançado por meio dos direitos humanos. Afetos inclusive dificultam a imparcialidade das argumentações.

Depois que Habermas identifica a formação histórica da constelação pós-nacional, ele discute a transição do direito internacional clássico ao direito cosmopolita, que envolve a ideia de cidadania mundial. Nesse projeto político atores estatais continuarão a existir, mas indivíduos serão igualmente admitidos. Os cidadãos podem obter legitimidade para administrar suas vidas em comum através dos direitos humanos, que institucionalizam situações favoráveis à formação da opinião e da vontade, pois além de conteúdo moral, os direitos humanos fazem parte de uma ordem legal e coercitiva. Nessa discussão Habermas cita eventos em que a política de direitos humanos justifica intervenção militar em algum país. Habermas não defende intervenção militar com base na política dos direitos humanos, mas uma política de direitos humanos resgatada e legitimada por uma cidadania ampliada, cosmopolita.

.

Os direitos humanos têm caráter universal, protegem a dignidade humana. Têm reconhecimento social internacional e são independentes da cultura de um povo. Não creio que os direitos humanos como base para a legitimação da ação política internacional seja uma imposição de valores do ocidente para o resto do mundo. Os direitos humanos não são apenas direitos morais, mas direitos justificáveis e recíprocos.

O cerne da normatividade da filosofia política de Habermas, que envolve a teoria da ação comunicativa, quer dizer, o sentido transcendental do agir comunicativo, não se baseia em princípios morais, nem requer um dever ser kantiano. É o aspecto normativo da linguagem que Habermas teoriza. Se você não respeita as exigências normativas da linguagem o outro poderá cobrar a validade de sua fala. No uso da linguagem existe uma obrigação intrínseca de respeito às intenções de validade, e isso é universal. Não há um ideal moral qualquer. Você pode usar sua linguagem de modo estratégico, instrumental. Mas a lógica interna da linguagem tem uma normatividade que faz com que haja críticas, comentários, os argumentos podem ser rebatidos, o que implica no constrangimento à obrigação de coerência na fala, na escolha do argumento. Nos atos de fala residem pretensões de verdade e validez normativa, que podem remeter a convicções e sanções. Ao entrar num discurso cada um assume intuitivamente pressuposições argumentativas, e isso é universal. Normas são legítimas para os participantes do discurso quando todos concordam com a sua validez.

Habermas transfere ao âmbito da ação política internacional o conceito de democracia deliberativa, entendida como implicando uma cidadania ativa, baseado na ética do discurso. Habermas toma como exemplo a formação da União Européia, para pensar numa organização mundial, sem caráter estatal, que possa cumprir as funções de garantia de paz e dos direitos humanos. Habermas considera importante a existência de organizações internacionais como as Nações Unidas, que garante a política dos direitos humanos, e forma cúpulas mundiais para discutir assuntos relevantes. Também pensa na participação de ONGs em assembleias internacionais. Para entidades e organizações internacionais há o mesmo padrão de exigência de justificação racional da teoria do agir comunicativo aplicado aos cidadãos participantes

.

do discurso. As ONGs podem ter sufrágio universal, alcançado por meio da deliberação pública de uma cidadania ampliada.

Habermas discute a ideia de cidadania mundial em Kant, vinculada à ideia de paz mundial. A paz é garantida pela constituição, legitimada pelos cidadãos. A transposição da ideia de cidadania para a esfera internacional significa uma reformulação do direito internacional clássico em direito cosmopolita, ou direito dos cidadãos do mundo. Segundo Habermas, Kant elabora uma ideia de República mundial, uma concepção fraca de estados que desejam a paz.

Quando Kant menciona na Paz Perpétua um “Estado de povos” ou “República mundial”, esse termo não se refere a uma república universal que substitui os Estados existentes. Os Estados não devem se dissolver, mas se unir numa República mundial. Segundo Kleingeld, a teoria de Kant mantém o compromisso com a autonomia dos povos envolvidos, os Estados que não desejam se unir constituem uma razão para Kant defender o estabelecimento de uma liga voluntária.

Para Habermas, a União Européia seria o melhor exemplo de associação supra-nacional na atualidade para pensar uma política democrática na qual Estados e cidadãos têm participação política ativa frente aos imperativos sistêmicos, principalmente a globalização econômica. Cada cidadão participa do processo político como cidadão da União, e como cidadão do Estado membro. O exemplo da União Européia sugere a complementação da comunidade de Estados com uma comunidade cosmopolita.

O conceito de cidadania mundial, na filosofia de Habermas, não é apresentado de forma sistematizada, do mesmo modo o conceito de multiculturalismo. Em todo o desenvolvimento exposto surge também o termo pluralismo que diz respeito à convivência de várias pessoas com crenças, concepções de mundo, religiões, diferentes. Não é o mesmo problema da coexistência dentro de um mesmo Estado de várias nações, ou do reconhecimento da identidade étnica dos imigrantes e consequente acomodação das diferenças culturais.

.

A teoria de Habermas é favorável à inclusão social, busca o entendimento e o consenso, visa a paz, a justiça, a igualdade, a liberdade, nas esferas nacional e internacional. Habermas mostra que podemos ir além da consciência nacional, que as nossas intuições morais básicas brotam de algo mais profundo do que as características contingentes de nossa tradição cultural, nomeadamente os pressupostos normativos da comunicação intersubjetiva. Podemos transcender a perspectiva egocêntrica e reconhecer que no relacionamento com os outros conhecemos melhor a nós mesmos. A nossa solidariedade precisa acompanhar o ritmo da globalização para fazer frente aos processos sistêmicos em escala mundial. A hospitalidade aos povos estrangeiros, a que Kant se refere, na Paz Perpétua, seria compatível com os ideais de uma cidadania democrática habermasiana na atualidade.

O conceito de cidadania mundial, na filosofia de Habermas, seria uma ideia de cidadania transnacional, própria para comunidades supra-estatais como a União Européia, como referência para uma cidadania mundial. A ideia de cidadania mundial permanece ainda, portanto, como um ideal. Porém, mesmo considerando as desigualdades econômicas, sociais e políticas dentro dos Estados, e entre os Estados, o projeto kantiano de cidadania mundial, mediante as novas bases da teoria comunicativa de Habermas, o processo de globalização, e o reconhecimento cada vez maior dos direitos internacionais, a realização aproximada desse ideal não é inviável.

.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Marco Antônio Sousa. *Habermas e os desafios de uma sociedade multicultural.* Intuitio. Porto Alegre, v. 02, n. 01, junho 2009, p. 124-139.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Habermas e a questão do multiculturalismo.* In: SIEBENEICHLER, Flavio Beno*. Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas.* Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

AUDARD, Catherine. *Cidadania e democracia deliberativa.* Tradução de Walter Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

AUDARD, Catherine. *O princípio da legitimidade democrática e o debate Rawls-Habermas.* Fribourg, 2001. In: ROCHLITZ, Rainer. *Habermas o uso público da razão.* Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2005.

BAYNES, Kenneth. *The normative grounds of social criticism: Kant, Rawls, and Habermas.* Albany: State University of New York, 1992.

BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia:* em defesa das regras do jogo. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community.* London: The MIT Press Cambridge, Massachusetts, 2005.

.

BUNCHAFT, Maria Eugênia. *Patriotismo constitucional.* Jurgen Habermas e a reconstrução da ideia de nação na filosofia política contemporânea. Curitiba: Juruá, 2015.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory.* Cambridge: Mit Press, 1997.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo.* Para uma teoria da democracia. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

DURÃO, Aylton. *Os direitos humanos na democracia cosmopolita, segundo Habermas.* Griot: Revista de filosofia, v.14, n. 02, dez 2016, p. 375-392.

FRASER, Nancy. *Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy.* In: CALHOUN, Craig. *Habermas and the public sphere.* London The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

GIESEN, Klaus-Gerd. *Habermas, a segunda modernidade e a sociedade civil internacional.* Tradução de Sebastião Nascimento. Novos Estudos CEBRAP, n. 60, jul 2001, p. 87-96.

HABERMAS, Jurgen. *A constelação pós-nacional:* ensaios políticos. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____ *A inclusão do outro*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002.

_____ *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada.* Tradução de Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002b.

_____ *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003a.

.

_____ *Direito e democracia:* entre facticidade e validade. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003, v. 2.

_____ *Entre Naturalismo e Religião:* Estudos filosóficos. Tradução de Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007.

_____ *Era das transições.* Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003b.

_____ *Inclusão: Integrar ou incorporar?* Sobre a relação entre nação, Estado de direito e democracia. Tradução de Luciano Codato. Novos Estudos CEBRAP, n. 52, 1998, p. 99-120.

_____ *Mudança estrutural da esfera pública.* Tradução de Flavio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003c, p. 58.

_____ *O discurso filosófico da modernidade.* Tradução de Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____ *O Estado-Nação Europeu frente aos desafios da globalização.* Tradução de Antônio Sergio Rocha. Novos Estudos CEBRAP, n. 43, nov. 1995, p. 87-101.

_____ *O ocidente dividido.* Tradução de Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

_____ *Soberania popular como procedimento:* um conceito normativo de espaço público**.** Tradução de Marcio Suzuki. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 26, nov. 1990, p. 100-113.

_____ *Sobre a Constituição da Europa.* Tradução Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo, Unesp, 2012.

_____ *Verdade e justificação.* Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

.

HELD, David; MAFFETTONE, Pietro. *Global Political Theory*. Polity Press, 2016.

KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e outros opúsculos.* Tradução Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1900.

KLEINGELD, Pauline. *Kant and Cosmopolitanism.* The philosophical ideal of world citizenship. New York: Cambridge Press, 2013.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship.* Oxford: Claredon Press, 1995.

LUBENOW, Jorge Adriano. *As críticas de Axel Honneth e Nancy Fraser à filosofia política de Jurgen Habermas.* Veritas. Porto Alegre, v. 55, n. 1, abr 2010, p. 121-134.

LUBENOW, Jorge Adriano. *Hauke Brunkhorst e o conceito de solidariedade democrática como crítica à esfera pública pós-nacional de Jurgen Habermas.* Veritas, Porto Alegre, v. 58, n. 01, abr. 2013, p 118-130.

MENDES, Sérgio. *O Patriotismo constitucional como médium entre as liberdades dos antigos e dos modernos:* o comunitarismo liberal no ambiente do multiculturalismo. In: SIEBENEICHLER, Flavio Beno. *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas.* Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2006.

MENEZES, Anderson. *Ética e cidadania multicultural na perspectiva de Jurgen Habermas.* Problemata, v. 04, n. 03, 2013, p. 157-176.

MELO, Rúrion. *O uso público da razão:* pluralismo e democracia em Jurgen Habermas. São Paulo: Loyola, 2011.

MILLER, D. *The Ethical Significance of Nationality*. University of Chicago Press. Ethics, v. 98, n. 4, jul. 1988, p. 647-662.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político.* Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

.

OLIVEIRA, Manfredo. *Ética e racionalidade moderna.* São Paulo: Loyola, 1993.

ROCHLITZ, Rainer. *Habermas o uso público da razão.* Tradução Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2005.

SHABANI, Omid A. Payrow. *Democracy, power and legitimacy. The critical theory of Jurgen Habermas.* Toronto: University of Toronto Press, 2003.

SOUSA, Francisco. *Critica ao direito cosmopolita habermasiano.* Problemata: R. Intern. Fil., v. 7, n.3, 2016, p. 157-177.

TORRES, João Carlos. *Figuras do Estado moderno.* Representação política no ocidente. São Paulo: Brasiliense, 1989.

VALÉRIO, Raphael Guazelli. *Estado-nação, Cidadania e Direitos Humanos: o problema do refugiado.* Intuitio, Porto Alegre, v. 05, n. 01, jul 2012, p. 229-250.

WALZER, Michael. *The Moral Standing of States: A response to four critics.* Philosophy and Public Affairs, vol. 9, n. 3, 1980, p. 209-229.

WERLE, Denilson. *Razão e democracia – uso público da razão e política deliberativa em Habermas.* Trans/Form/Ação, Marília, v.36, 2013, p. 149-176.

YOUNG, Iris. *Polity and Group Difference: A critique of the Ideal of Universal Citizenship.* In: BEINER, Ronald. *Theorizing Citizenship.* State University of New York Press, 1995.

ZOLO, Danilo. *Do direito internacional ao direito cosmopolita:* observações críticas sobre Jurgen Habermas. Política & Trabalho, n.22, 2005, p. 49-66.

.

.