

# **35º Encontro Anual da Anpocs**

## **GT 24 – O Pluralismo na Teoria Contemporânea**

### **Habermas e a teoria sociológica no Brasil: modos de usar**

Fernando Perlatto

Pedro Luiz Lima

2011

## **Habermas e a teoria sociológica no Brasil:**

### **modos de usar** \*

Fernando Perlatto \*\* e Pedro Luiz Lima \*\*\*

O processo de institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, consolidado ao longo das últimas três décadas, tem sido marcado por uma notável multiplicação das linhas de pesquisa e dos campos de investigação nas mais variadas áreas. No caso da Sociologia, mais especificamente, esta expansão vem ocorrendo de forma considerável, implicando em uma diversificação dos autores internacionais mobilizados para a reflexão sobre os problemas sociológicos mais relevantes, enfrentados tanto teórica quanto empiricamente. Se a geração de cientistas sociais brasileiros da década de 1970 voltou sua atenção principalmente para os autores “clássicos” da teoria sociológica – Marx, Durkheim e Weber – e para outros – como Barrington Moore, Gramsci e Lênin – que possibilitavam uma melhor compreensão do autoritarismo então vigente no país e da nossa “modernização conservadora”, nas duas últimas décadas a bibliografia sociológica brasileira vem sendo influenciada por autores como Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu e Anthony Giddens, que passaram a ocupar o panteão de referências obrigatórias dos trabalhos científicos no âmbito das ciências sociais em geral, e da sociologia em particular.<sup>1</sup>

---

\* Este artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla intitulada *Habermas e a teoria sociológica e política no Brasil: modos de usar*, na qual se busca analisar diferentes recepções da obra de Habermas no Brasil. Nesta pesquisa, além dos sociólogos e cientistas políticos trabalhados no presente artigo, estão sendo analisados os trabalhos de diferentes cientistas sociais, como Barbara Freitag, Gabriel Cohn, José Arthur Giannotti, Fábio Wanderley Reis, Marcelo Neves, Paula Montero e Rubem Barboza Filho. Além disso, uma pesquisa quantitativa e qualitativa sobre o uso de Habermas nas principais revistas da área – *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *Dados*, *Lua Nova*, *Novos Estudos Cebrap*, *Revista de Sociologia e Política* e *Tempo Social* – também será realizada. Agradecemos aos coordenadores do GT, Frederic Vandenberghe e Cynthia Hamlin, pela aceitação deste trabalho e pela abertura de possibilidade para sua discussão.

\*\* Mestre em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), doutorando em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ), Professor substituto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Pesquisador do Centro de Estudos Direito e Sociedade (CEDES/PUC-RJ).

\*\*\* Mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), doutorando em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP-UERJ) e Coordenador Adjunto do Observatório dos Países de Língua Oficial Portuguesa (OPLOP-UFF).

<sup>1</sup> Conforme destacado por Jeffrey Alexander (1987), em seu artigo “O novo movimento teórico”, o final dos anos 1970 e o início década de 1980, foram marcados pela aparição quase simultânea de diversas obras que, em um esforço de síntese teórica, buscaram reproblematicar a relação *estrutura/ação* – como *A distinção*, de Pierre Bourdieu (1979), *A Teoria da Ação Comunicativa*, de Jürgen Habermas (1981), *A*

Será justamente neste contexto de renovação teórica da produção sociológica que ocorrerá a consolidação da influência das idéias habermasianas no Brasil.<sup>2</sup> Autor de uma vastíssima obra, caracterizada por aliar rara densidade filosófica a uma abordagem que transita entre os mais diversos campos das ciências humanas, Habermas é protagonista involuntário de muito do que se produz no cenário da teoria social brasileira contemporânea. A tradução para o português de seus principais livros (com a inescusável ausência da obra magna *Teoria da Ação Comunicativa*) – em especial, *A crise de legitimação do capitalismo tardio* (1980), *Mudança estrutural da esfera pública* (1984), *O discurso filosófico da modernidade* (1990), *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1997), *A inclusão do outro* (1992) –, bem como de uma série de artigos publicados em diferentes revistas nacionais, somada à expansão da realização de doutoramentos de cientistas sociais brasileiros na Alemanha no decorrer da década de 1990 – que tiveram a possibilidade de ter os primeiros contatos com a produção do autor –, fizeram com que Habermas se destacasse como um interlocutor freqüente no ambiente da produção acadêmica do país.<sup>3</sup> A comprovar este processo, basta observar a profusão de artigos acadêmicos voltados para a discussão de sua obra ou de seus conceitos centrais publicados nas revistas de ciências sociais brasileiras<sup>4</sup>, coletâneas importantes<sup>5</sup>, além do comparecimento constante de suas idéias nos principais suplementos literários de revistas e jornais do país.

---

*constituição da sociedade*, de Anthony Giddens (1984) –, acabando por influenciar grande parte da produção sociológica em diversos países, inclusive no Brasil, nos anos subsequentes.

<sup>2</sup> Não cabe neste artigo uma análise mais detalhada sobre a produção de Habermas, na medida em que nos interessa aqui compreender diferentes possibilidades de *recepção* de sua obra no Brasil. Para uma discussão mais aprofundada sobre a trajetória intelectual de Habermas e seus principais conceitos – como esfera pública, ação comunicativa, mundo da vida, deliberação e sociedade civil –, ver: Vandenberghe (1998), Honneth (1999), Reese-Schäfer (2009), Specter (2010).

<sup>3</sup> Em artigo publicado no começo da década de 1990, Barbara Freitag realizou um importante balanço sobre a “entrada” de Habermas no Brasil, reconstruindo as diferentes etapas que marcaram a recepção de seu pensamento: “A absorção e divulgação das idéias de Habermas no Brasil se devem a um esforço conjugado de leitores críticos, editores com visão e sensibilidade, tradutores competentes, professores inovadores, alunos interessados, jornalistas e profissionais do direito abertos e intelectuais criativos” (Freitag, 2005, p.153).

<sup>4</sup> Em artigo recente, Sergio Costa (2010) analisa os representantes da teoria sociológica mais citados na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Habermas aparece na terceira posição, atrás apenas de Bourdieu e Weber.

<sup>5</sup> Entre as coletâneas sobre Habermas, podemos destacar, entre outras, além daquela organizada por Barbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet (1980) para a coleção *Grandes Cientistas Sociais*, as que apareceram como resultado das comemorações aos aniversários de Habermas de 60, 70 e 80 anos, organizadas por Barbara Freitag (1989, 1999 e 2009), que contêm diversos artigos de cientistas sociais nacionais e internacionais sobre o autor, além de textos do próprio Habermas.

Vale também destacar que a obra de Habermas terá fundamental importância na reflexão sobre os desafios colocados para a reconstrução da democracia brasileira, em um contexto marcado, por um lado, pelo fortalecimento da sociedade civil e de uma esfera pública mais porosa à reivindicação de direitos na década de 1980 e, por outro lado, pela crise do chamado “socialismo real” e pela hegemonia do neoliberalismo, na década de 1990. Tanto filósofos como José Arthur Giannotti e ensaístas como José Guilherme Merquior, quanto sociólogos como Gabriel Cohn, Bárbara Freitag e Luiz Werneck Vianna, antropólogos como Paula Montero, e cientistas políticos como Fábio Wanderley Reis, Leonardo Avritzer, José Eisenberg e Rubem Barboza Filho, além de acadêmicos vinculados ao mundo do direito, como Marcelo Neves e Gisele Cittadino, enfatizarão a relevância da perspectiva habermasiana para pensar a teoria social e a democracia brasileira. Não obstante as diferenças existentes quanto à adesão às principais idéias do autor alemão nestas diferentes recepções, é inegável sua consolidação como um autor fundamental para o enfrentamento dos desafios colocados na vida democrática contemporânea.

No presente artigo, procuraremos discutir algumas possibilidades de “leituras” de Habermas no Brasil, tomando como ponto de partida as obras de alguns importantes sociólogos e cientistas políticos brasileiros – Jessé Souza, Sergio Costa, Leonardo Avritzer, José Eisenberg e Luiz Werneck Vianna –, cujos trabalhos vêm procurando dialogar com algumas das categorias habermasianas. Nosso objetivo principal é tentar compreender como estes autores enfrentaram o desafio de pensar *com e contra* Habermas, interpretando e ressignificando seus conceitos, para a formulação de novas teorias capazes de problematizar a modernidade a partir do Brasil e apontar caminhos para o aprofundamento da democracia brasileira. A escolha desses autores não pretende esgotar a reflexão sobre o tema. Ela ocorre pelo fato de suas abordagens representarem caminhos diferenciados e produtivos de leituras de Habermas no Brasil: Souza concentra sua atenção na discussão sobre a *modernidade*; Costa nos debates sobre a *esfera pública* e o *cosmopolitismo*; Avritzer nas temáticas da *democracia* e da *sociedade civil*; Eisenberg e Werneck Vianna nas reflexões sobre a *democracia*, o *republicanismo* e o *direito*.

O exercício do entendimento da recepção de Habermas no Brasil é parte inicial de uma reflexão mais ampla que busca inquirir as possibilidades de mobilização das formulações habermasianas para a compreensão da modernidade brasileira. Contudo, este

esforço se faz necessário. Nas últimas décadas, diversos autores do “centro” têm sido lidos e mobilizados na “periferia”, sem que estes usos se tornem objetos de uma investigação mais sistemática. Compreender as interpretações e usos de Habermas, portanto, é fundamental para avançarmos em um diagnóstico não apenas sobre sua recepção, mas para pensarmos no diálogo – na maior parte das vezes consensual, mas em diversas ocasiões conflitivo – que se estabelece entre as sociologias produzidas no “centro” e aquelas formuladas na “periferia”.<sup>6</sup>

### **Jessé Souza: da leitura crítica de Habermas à interpretação do Brasil**

A relevância da sociologia de Jessé Souza no panorama contemporâneo de debates intra e extra-acadêmicos a respeito da dinâmica social brasileira é notável. Crítica ferrenha do que qualifica como “pobreza do debate político e acadêmico brasileiro contemporâneo”, a obra de Jessé pode ser lida como uma tentativa eloqüente de, via teoria social, amenizar esse quadro de uma suposta “extraordinária carência de perspectivas críticas” (Souza, 2006: 98).

Para a empreitada, auto-imposta, de enriquecer o cenário das discussões conceituais e políticas no país, o autor apreende o grandioso projeto teórico de Jürgen Habermas como uma de suas fontes fundamentais. Desde sua tese de doutoramento (*Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*, defendida na Universidade de Heidelberg, em 1991, e publicada no Brasil, em 1997), passando por aquela que é talvez sua principal obra (*A modernização seletiva*, de 2000), e culminando em alguns de seus trabalhos posteriores e mais recentes (*A construção social da subcidadania*, de 2003, e *A invisibilidade da democracia brasileira*, de 2006), é forçoso reconhecer em Habermas um dos aportes decisivos tanto da leitura e exegese críticas da meta-teoria por ele realizadas, quanto de sua busca por uma teoria crítica da modernidade brasileira.

No contexto do presente artigo, em que importa destacar os diferentes modos através dos quais o pensador alemão se faz determinante para a teoria social de

---

<sup>6</sup> O diálogo que se estabelece entre as sociologias “centrais” e “periféricas” tem sido objeto de relevantes discussões, impulsionadas sobretudo pela crítica pós-colonial. Sobre este ponto, ver: Tavoraro (2005), Costa (2006), Chernilo (2010) e Domingues (2011). Mais recentemente, na *Global Dialogue*, publicada pela International Sociological Association (ISA), este debate ganhou grande repercussão. Para posições polares sobre o tema, ver: Beck (2010) e Connel (2010).

importantes autores de nosso contexto acadêmico, a inclusão de uma análise da obra de Souza se impõe não apenas pela centralidade que o diálogo com Habermas detém em seus escritos, mas também pela agudeza de sua leitura crítica da teoria da ação comunicativa – ponto de partida para seu esforço de refundação da sociologia brasileira, para além dos personalismos e culturalismos atávicos que, a seu ver, deformariam nossa consciência sociológica.

No que segue, pois, abordaremos alguns elementos desta apropriação crítica do arsenal teórico-conceitual de Habermas por Souza, com destaque para (I) os traços característicos de sua interpretação da obra habermasiana e (II) a vinculação, explícita e implícita, desta interpretação com sua *démarche* rumo a uma teoria crítica da modernidade periférica. Por fim, (III) ressaltaremos alguns limites internos a essa teorização.

(I) Pelo evidente protagonismo de Habermas dentre os autores que compõem o repertório de Jessé Souza, parece redundante afirmar que este último confere desvelada importância à obra do primeiro – “um dos maiores pensadores desse século” (Souza, 2008: 181). É preciso, no entanto, matizar essa afirmação com uma análise mais detida do lugar que ocupa o filósofo alemão no arcabouço teórico-conceitual de Souza; análise, esta, que nos propiciará identificar a maneira como essa recepção manifesta, por um lado, a necessidade de aproximação, para qualquer perspectiva sociológica atual digna do nome, com relação ao vocabulário habermasiano, sem deixar, por outro lado, de submeter esse novo léxico a uma rigorosa crítica.

Em primeiro lugar, é preciso notar o recorrente elogio, na prosa de Souza, ao esforço habermasiano de superação das aporias que enredariam os diversos paradigmas da teoria crítica da sociedade (de Marx a Adorno, passando por Weber e alguns autores célebres do marxismo ocidental, como Georg Lukács). Tal empenho consistiria em, absorvendo o vigor crítico legado por aquele rol de teóricos na consideração das patologias do mundo social moderno, não fazer sucumbir, em uma interpretação unilateralmente negativista, as potencialidades enraizadas no “conteúdo normativo da modernidade” (Habermas, 2002). Se a leitura unilateral, acima referida, implicaria um solapamento das possibilidades de fundamentação racional de uma solidariedade pós-tradicional (isto é, alheia a conteúdos religiosos ou metafísicos) – através ora da hipertrofia do paradigma da produção (em Marx), ora do individualismo trágico-metodológico (de Weber), ora, ainda, da hipóstase weberiano-marxista da razão

instrumental (em Adorno e Horkheimer) –, em Habermas, por seu turno, todo o gigantesco empreendimento teórico visaria um *telos* oposto, qual seja, a consolidação de uma teoria social capaz tanto de reconstruir o sentido, imanente ao mundo moderno, de uma *solidariedade racional*, quanto de criticar os desenvolvimentos históricos de formas de sociabilidade enfeixadas pelas *patologias da modernidade*.

Em Habermas, portanto, enxerga Jessé uma crucial restauração da modernidade em suas ambigüidades constitutivas (Souza, 1998: 32-3) – e, ao menos por essa razão, o autor da *Teoria da Ação Comunicativa* deve ser louvado e, mais do que isso, utilizado. Restituindo à teoria habermasiana um componente emancipatório que por muitas vezes desaparece nas tão freqüentes leituras rasteiras que sofre a obra do alemão, a instrumentalização positiva desta por Souza se dá a partir deste primeiro reconhecimento:

Eu vejo precisamente a contribuição de Habermas para a renovação do paradigma da teoria crítica da sociedade nessa ligação entre um ponto de partida teórico sem vínculos com as premissas da filosofia da história, segundo o exemplo weberiano, e um conceito enfático de emancipação – ou seja, de um conceito que se guia pela idéia regulativa de uma vida social isenta de relações de dominação injusta (Souza, 1997: 87).

Nesse sentido, um dos principais méritos da teoria da ação comunicativa habermasiana residiria na realização de uma crítica imanente das sociedades modernas. Tal crítica, contudo, precisa se esgueirar entre, de um lado, o risco hegeliano de uma racionalização apologética do real e, de outro, o viés essencialmente anti-democrático de uma dialética que precisa se ancorar no paradigma do sujeito. Esse, por sua vez, situa o teórico crítico em uma posição de transcendência com relação à modernidade cujos fundamentos últimos permaneceriam escamoteados. Neste sentido, cabe lembrar que, tanto em Lukács quanto em Adorno/Horkheimer, o próprio ponto de observação de onde fala a teoria crítica é um “mais além”, pouco explicitado, com relação à modernidade – “mais além”, este, que parece repor um patamar metafísico de todo incongruente com o imperativo imanentista de um mundo moderno secularizado.

Em Habermas, o imperativo de teorizar nessa linha tênue induz ao formalismo de uma racionalidade que, em um contexto pós-metafísico, deve a um só tempo se inscrever nos contextos sociais particulares, e neles se manifestar, e lhes ser universalmente anterior, dado seu caráter de forma generalizável. O caminho encontrado pelo teórico frankfurtiano encontra na intersubjetividade o portador desta razão e na comunicação o

seu *conteúdo formal*. Contra uma longeva tradição filosófica de inscrição da razão no sujeito – e, aqui, sem maiores compromissos com o estabelecimento de uma linhagem rigorosa, podemos apenas lembrar a *episteme* platônica, o *cogito* cartesiano, e a *razão prática* kantiana como constituintes célebres de tal tradição –, Habermas formula em sua razão comunicativa um novo conceito que lhe permite *filosoficamente* superar o primado da interioridade nas relações humanas, *sociologicamente* apontar para as vicissitudes e patologias de um processo de modernização automatizado por relações mercantis e de dominação, e *politicamente* enraizar a razão na democracia.

Essa breve reconstrução da grande narrativa habermasiana melhor nos situa frente à crítica, entretecida por Jessé Souza, a respeito de seus limites. Com a suposta subtematização habermasiana da passagem da teoria da ação para a teoria dos sistemas (Souza, 1998: 36), teríamos na separação *mundo-da-vida/subsistemas* um correlato da distinção entre racionalidade estratégica (a *Zweckrationalität* weberiana) e razão comunicativa – e, com isso, seria gerada a ilusão dualista de que a cada âmbito corresponderia exclusivamente uma das formas de ação social. De fato, Souza revela com perspicácia um dos pontos mais nebulosos da teoria da ação comunicativa de Habermas, ainda que essa lacuna tenha sido admitida no próprio texto da *opus magnum* habermasiana, onde se afirma que “o problema fundamental para a teoria social reside na maneira de vincular, de modo satisfatório, as duas estratégias conceituas indicadas pelas noções de ‘sistema’ e de ‘mundo-da-vida’” (Habermas, 1987: 152).

Identificada essa primeira incidência da incursão crítica de Souza pelos meandros da teoria habermasiana, observamos que aquela confere sentido a outros dois focos de objeção, referentes à suposta negligência, por Habermas, da questão da subjetividade, efeito de seu formalismo hiper-racionalista (Souza, 1995), e ao presumido “dualismo” de sua teoria social, efeito da distinção mundo-da-vida/subsistemas.

Ora, a demanda de Souza por um “conceito conteudístico de personalidade individual” (Souza, 1998: 48) em sua interpelação da teoria habermasiana é, aparentemente, de todo estranha ao cerne comunicativo e intersubjetivo de sua compreensão de racionalidade. Em outros termos, trata-se da inferência falaciosa de uma *falsa lacuna*, posto que é, de partida, para além do sujeito e da consciência que pretende Habermas construir um novo paradigma de crítica social. Nesse sentido, parece-nos que o frutífero realce das “limitações do ponto de partida unilateralmente racionalista da teoria habermasiana” (1997: 22) é conduzido pelo autor a um mau termo, à medida que



deságua em uma valorização da noção goetheana-weberiana de personalidade – com uma relativa ode à “renúncia secular” e à “laica vocação” do indivíduo *espiritoso* que se encarnaria nas figuras do “especialista com espírito” e do “homem de prazer com coração” (Souza, 1997: 118 e 122).

Já a crítica de Souza ao dualismo habermasiano, a despeito de aparecer como formulação preliminar em seus primeiros livros, adquire maior vigor a partir de *A construção social da subcidadania* (2003). Sintoma do progressivo deslocamento do protagonismo da obra habermasiana em prol de uma maior influência de autores como Charles Taylor e Pierre Bourdieu, neste trabalho o filósofo alemão é descrito como portador de uma “concepção tendencialmente reificada de Estado e mercado como grandezas sistêmicas” (Souza, 2003, p.15) e como teórico de uma “sofisticada” naturalização da “ideologia espontânea do capitalismo” (Idem, p.23). Curiosamente, contudo, aqui também a frutífera crítica – ademais reconhecida como um obstáculo teórico pelo próprio Habermas, como mostramos acima – parece caminhar por termos imprecisos. Pois se, de fato, é preciso questionar a aparente “rasteira teórica” que a razão funcionalista aplica quando um de seus maiores críticos admite relativa autonomia e funcionalidade a subsistemas livres de mediações normativas, tal questionamento, todavia, ao enfatizar o aspecto individualizado do enraizamento de “imperativos sistêmicos”, recai numa reafirmação sociologizante, em termos pouco inovadores, com os quais o próprio Habermas não veria problema em concordar:

Taylor certamente não admitiria a possibilidade da separação entre sistema e mundo da vida efetuada por Habermas. Essas duas dimensões refletem meramente horizontes de significação distintos e devem ser analisadas enquanto tais. Desse modo, os imperativos sistêmicos não se confrontam com as identidades individuais como algo externo. Ao contrário, eles são componentes desta mesma identidade e adquirem eficácia precisamente por conta disto. Os imperativos sistêmicos são objetivos coletivos que se tornaram autônomos, e o desafio, ao invés de naturalizá-los, como faz a perspectiva sistêmica, é precisamente revificá-los (Souza, 2003: 24).

Essa passagem sintetiza um sentido possível para uma interpretação, apenas iniciada nesse artigo, da leitura que Souza faz da obra habermasiana: a aparente crítica corrosiva de elementos centrais do *tour de force* de Jürgen Habermas termina se revelando, em uso, uma reiteração de seus conceitos e de alguns dos fios estruturadores de sua teoria.

(II) Habermas é referência central para a sociologia política da modernidade periférica empreendida por Jessé Souza. Apesar de uma crescente marginalização das referências diretas, no transcorrer da obra do sociólogo brasileiro, e da correlata maior constância, supracitada, nas remissões a Taylor e Bourdieu, parece-nos possível afirmar essa centralidade de temáticas e de perspectivas habermasianas em dois registros. Em primeiro plano, há uma explícita defesa, por Souza, da necessidade de tomar Habermas como ponto de partida para o entendimento crítico da modernidade em todas as suas manifestações – inclusive naquela que mais lhe importa, a periférica. Em segundo plano, é preciso salientar o lugar destacado que ocupa Habermas em sua obra-chave de crítica de certa sociologia brasileira e de tentativa de reconstrução de um elevado patamar teórico-sociológico de interpretação do Brasil (*A modernização seletiva*).

Em artigo intitulado “Habermas e o Brasil: alguns mal-entendidos” (2008), Souza desconstrói alguns argumentos que se tornaram clichês anti-habermasianos no contexto acadêmico brasileiro. Por um lado, diz-se, há uma incompatibilidade profunda entre teoria habermasiana e o estudo crítico de sociedades periféricas, uma vez que aquela seria apenas afeita e adequada à percepção da modernidade nos países centrais desenvolvidos. Por outro, apregoa-se que o racionalismo habermasiano se sustentaria em uma vã ilusão a respeito de pressuposta benevolência nas interações sociais que não encontraria respaldo na realidade injusta e brutal da jaula de ferro da modernidade.

Com relação à primeira crítica, Souza apreende como mais uma manifestação da hegemonia teórica daquilo que ele chama de “sociologia da inautenticidade” brasileira, para cujos autores (Sérgio Buarque de Hollanda, Raymundo Faoro, Roberto DaMatta, Simon Schwartzman) a especificidade de nossa sociabilidade residiria na pré-modernidade de relações tradicionais, personalistas e patrimonialistas. Por isso, atestar a infertilidade de um uso do arcabouço teórico-conceitual de Habermas para a reflexão sociológica sobre o Brasil seria sintoma do erro daqueles que insistem em interpretar o Brasil na chave do atraso, perdendo de vista que “o Brasil participa da herança ocidental comum” (Souza, 2008: 196).

No que diz respeito à imputação de um idealismo à perspectiva da ação comunicativa, Souza responde, de maneira precisa, indicando a má-fé de uma argumentação que confunde, propositadamente, a defesa habermasiana, via pragmática universal, de uma racionalidade universal ancorada na concretude dos atos de fala com o que seria uma interpretação da modernidade enquanto berço plácido de uma razão

comunicativa apaziguadora do núcleo conflitivo das sociedades contemporâneas. Em suas próprias palavras:

A crítica mais comum e a mais injusta é a que usa a obviedade da situação fática de violência, manipulação, irracionalidade, egoísmo e interesse pessoal como fatores dominantes no mundo 'real' e cotidiano como refutação da hipótese habermasiana. Não existe nenhum escrito de Habermas onde ele perceba o mundo real e cotidiano como um paraíso utópico de entendimento mútuo e compreensão (Idem, 2008: 194).

Em *A modernização seletiva*, a *bête noire* da discussão de Jessé Souza é a “sociologia da inautenticidade”. Contra essa interpretação hegemônica que, pelo prisma do atraso, conceitua a sociabilidade brasileira na chave de um excessivo resíduo tradicional com relação ao qual a modernidade seria, entre nós, uma mera “influência inautêntica” (Souza, 2000: 128 e 236), Jessé Souza mobiliza a obra de Habermas em três movimentos: para fundamentar a própria noção de *modernização seletiva*; para fornecer, com o conceito de *esfera pública*, o marco normativo de avaliação da modernidade periférica; e para consolidar uma conseqüente crítica a análises de viés personalista.

Em primeiro lugar, é a partir do conceito dual de sociedade (conceito que, alhures, é objeto de severas críticas, conforme notamos acima) que o autor concebe a “seletividade do desenvolvimento ocidental” (Idem: 83). Seletivo, aqui, significa que não se trata de um processo monolítico, unidimensional, em que a eficiência institucional do mercado e do Estado seriam os principais termômetros do nível de modernização do país. Trata-se, efetivamente, de apreender a pluralidade histórica de processos modernizadores, em uma *concepção inclusiva* a partir da qual as aparentes disfunções patológicas do mercado ou do Estado na periferia importam menos, por si só, como critérios de um suposto déficit modernizador. A relevância daquelas duas instâncias recai, assim, em seu aspecto relacional: se mercado e Estado apresentam tendências patologizantes que lhes são intrínsecas, então a atenção deve se voltar para a maneira como esses subsistemas se relacionam com o *mundo-da-vida* lingüisticamente mediado. Dessa forma, o conceito de modernização seletiva permite, primeiro, situar o Brasil no panorama da modernidade e, segundo, questionar algumas concepções sociológicas que permaneceriam órfãs de uma modernização concebida linear e idilicamente como a sacração de um mercado dinâmico e de um Estado eficiente.

É, pois, a própria seletividade da modernização que, ancorando-se na noção habermasiana de modernidade como projeto inacabado, pressupõe o conceito de esfera

pública como o *locus* de formação de uma “vontade geral” volátil e em perpétuo devir. Esfera pública que, por sua vez, exigiria “uma base social de igualdade material e simbólica por meio da superação das barreiras criadas pela estratificação social e pela exploração sistemática” (Idem: 89). Ao lembrar desse decisivo pré-requisito *concreto* embutido na noção de esfera pública, Jessé Souza aproxima, de maneira definitiva, o *topos*, habermasiano por excelência, da democracia deliberativa à questão-chave da desigualdade da sociedade brasileira.

Não nos falta, portanto, modernidade – como parece supor a assim chamada “sociologia da inautenticidade”. Muito pelo contrário. Uma interpretação sociológica densa da realidade periférica do Brasil, assim como a prática política conseqüente, requerem a compreensão de que, longe de estarmos aquém da modernidade, encontramos, com efeito, embebidos na modernidade (e nas suas patologias). Eis a contribuição decisiva (mas não inédita, no panorama de nossa sociologia) que Jessé Souza, *habermasianamente*, nos lega.

(III) Não obstante, é preciso atentar para certas conclusões entretecidas por Souza a respeito da modernização brasileira que, se não são de todo contraditórias com seu intento original de desmistificação da sociologia da inautenticidade, parecem ao menos induzir o autor à reiteração de alguns movimentos analíticos que se pretendia superar.

Por um lado, a utilização do modelo dual habermasiano e a ênfase na importância da esfera pública levam Jessé Souza a questionar, certamente, algumas versões despropositadamente ufanistas de tal esfera no Brasil. O argumento, nesse ponto, é simples: a abissal desigualdade brasileira não se deveria apenas a uma precária institucionalização do mercado e Estado entre nós, mas antes se relaciona diretamente a uma fragilidade estrutural da esfera pública. Em suas próprias palavras,

No entanto, Estado e mercado não são as únicas realidades fundamentais das sociedades modernas, sejam centrais ou periféricas. A esfera pública seria, como demonstrou Habermas, uma terceira instituição fundamental da modernidade, destinada precisamente a desenvolver a crítica reflexiva e as possibilidades de aprendizado coletivo. No entanto, como o próprio Habermas aponta, uma esfera pública efetiva pressupõe, dentre outras coisas, um mundo da vida ‘racionalizado’, ou seja, no contexto do vocabulário que estou usando neste texto, uma efetiva generalização do *habitus* primário nas suas virtualidades de comportamento público e político. Isso implica que no nosso caso específico, brasileiro, a esfera pública seria tão segmentada internamente quanto Estado e mercado. Esse aspecto vai de encontro a certas análises excessivamente otimistas acerca das virtualidades desta instituição fundamental entre nós (Souza, 2006 :49).

Por outro lado, contudo, esse deslocamento da especificidade do caso brasileiro para o plano da esfera pública e de um *mundo-da-vida*, em tese, subracionalizado, parece por vezes induzir o sociólogo a um movimento que poderíamos denominar de *retorno da sociologia da inautenticidade por outros meios*. Detenhamo-nos neste ponto.

Um dos componentes centrais da crítica de Jessé Souza à sociologia da inautenticidade brasileira se volta contra a alegação de um suposto personalismo culturalmente enraizado em nossos costumes que seria, nessa narrativa, fundamento de um suposto atraso e de uma ilusória pré-modernidade. O antídoto para a superação desses resíduos de tradição seria a superação desta sociabilidade baseada em vínculos pessoais através do estabelecimento das instituições modernas por excelência, o mercado e o Estado, tal como idealmente concebidos. Quando Souza, adotando o modelo dual habermasiano (modelo este contra o qual o próprio autor levantara pesadas críticas em sua obra inicial), desloca o eixo da análise para um terceiro plano, do *mundo da vida*, ele termina por replicar simetricamente o *sentimento de ausência* que tanto critica no modelo da inautenticidade. Desta vez, contudo, trata-se de apontar para a falta de um contexto valorativo igualitário, que teria precedido a modernização ocidental alhures, como causa da desigualdade brasileira e da correlata construção de uma subcidadania.

Nesse sentido, a ineficácia do sistema de direitos no país se deveria à *ausência* de uma internalização da “percepção da igualdade na dimensão da vida cotidiana” (Souza, 2003: 166). A *ausência* de “heranças religiosas e culturais compartilhadas” (Idem: 100) estaria na base de um processo perverso de modernização que não encontraria os anteparos culturais à colonização do mundo da vida pelos subsistemas. E, enfim, seria a *ausência* deste “*contexto cognitivo e moral explícito, articulado e autônomo*” (Ibidem) legaria à modernização brasileira um diferencial, com relação aos países desenvolvidos, cristalizado na perpetuação de uma estrutura social profundamente desigual. A inautenticidade retorna, assim, por meio de uma apropriação weberianamente enviesada da habermasiana distinção entre sistemas e mundo-da-vida: o contexto religioso-valorativo específico da Europa ocidental na aurora da modernidade explicaria, assim, por negação, os casos heterodoxos de modernização. E com isso se explicaria porque o Brasil, importando práticas institucionais sem possuir o “*lastro ideal e valorativo que lhe permita articulação, reflexividade e consciência de longo prazo dos dilemas e contradições*” (Ibidem), constituiria esse monumento vivo das patologias da modernidade.

## **Sergio Costa: da discussão sobre esfera pública brasileira à crítica ao cosmopolitismo habermasiano**

Sergio Costa tem se consolidado nos últimos anos como um dos principais nomes da teoria sociológica nacional, tendo escrito diversos artigos com impacto relevante no debate teórico do país. Atualmente trabalhando como Professor da Universidade Livre de Berlim, na Alemanha, sua reflexão vem ocorrendo principalmente no âmbito do debate teórico com as produções internacionais relacionadas à democracia, à esfera pública, aos movimentos sociais e à política transnacional, tomando como temas as diferenças culturais e a questão do racismo, em uma reflexão que busca relacionar as teorias sociológicas internacionais contemporâneas com o contexto brasileiro. A presença de Habermas nas obras de Costa é constante, merecendo especial destaque nos seus dois livros de maior impacto – (I) *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais* (2002) e (II) *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo* (2006) –, que serão objetos de análise mais detalhada no presente artigo.

(I) Centrada na discussão sobre a categoria de esfera pública e nos debates concernentes à sociedade civil e à democracia deliberativa, Costa procura estabelecer, em *As cores de Ercília*, um diálogo com a obra de Habermas para refletir sobre a realidade sociopolítica brasileira e as possibilidades existentes para a constituição de um espaço público pós-nacional. Assumindo como metáfora a cidade de Ercília, imaginada por Ítalo Calvino em *As cidades invisíveis* – na qual os habitantes, para se comunicarem e orientarem a vida da cidade, estendiam fios de diferentes cores entre as arestas das casas –, o autor ancora sua análise principalmente nas formulações habermasianas contidas em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), na teoria dos dois níveis de sociedade apresentada em *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) e em sua teoria discursiva da democracia, exposta principalmente em *Direito e Democracia, entre Facticidade e Validade* (1992).

A discussão em torno da idéia de esfera pública realizada por Habermas configura-se como o ponto de partida para que Costa desenvolva suas reflexões. Ainda que discutida pela primeira vez de forma mais sistemática em sua tese de livre-docência, *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962, a noção de “esfera pública” passará por

uma série de modificações e revisões com o passar dos anos.<sup>7</sup> Não obstante essas reformulações, é possível dizer que a esfera pública habermasiana refere-se ao mundo do debate e da discussão livre sobre questões de interesse comum entre os cidadãos considerados iguais, política e moralmente. É a arena por meio da qual a vontade coletiva é processada e por onde se justificam as decisões políticas, transformando-se, por conseguinte, em uma instituição constitutiva do mundo moderno. Ela pode ser percebida como uma “rede” de circulação de conteúdos e de tomadas de posição, guiadas pela “racionalidade comunicativa”, as quais são filtradas e sintetizadas, de sorte a constituírem “opiniões públicas” topicamente definidas. A esfera pública não se refere, portanto, a uma topografia social específica, mas diz respeito a um contexto de relações difuso no qual se condensam trocas comunicativas geradas nos diversos espaços da vida social.

Costa procura demonstrar, a partir do diálogo com a obra de Habermas, que as transformações que ocorreram no Brasil recentemente, sobretudo a partir do final da década de 1970 e no decorrer dos anos 1980, levaram à constituição de uma esfera pública que, embora marcada pela instrumentalização e manipulação simbólica, vem possibilitando o estabelecimento de intercâmbios discursivos, “caracterizados pela busca de convencimento por meio da força vinculante, de fundo moral ou cognitivo, dos argumentos” (Costa, 2002: 181). Em uma formulação às vezes demasiadamente otimista, Costa procura demonstrar que a construção desta esfera pública – constituída pelo espaço público parlamentar-estatal, os meios de comunicação de massa, a sociedade civil e os espaços comunicativos primários – vem permitindo que fluxos comunicativos nascidos nas diferentes órbitas sociais possam convergir para o âmbito daquilo que se poderia chamar de uma esfera pública nacional.

Costa mobiliza os argumentos de Habermas para analisar a dinâmica das esferas públicas locais mediante trabalho empírico e para se colocar criticamente a uma série de estudos produzidos principalmente no âmbito da comunicação social que apontam a esfera pública brasileira como exclusivamente marcada pela manipulação, visto que controlada exclusivamente “pelos atores mais poderosos da sociedade” (Idem: 30). De acordo com ele, a esfera pública que se constituiu no contexto da redemocratização do país, ainda que sustentada por controles e relações assimétricas de poder, permitiu que, a partir da mobilização da sociedade civil, a temática do racismo pudesse ser

---

<sup>7</sup> Para uma análise sobre as transformações da idéia de esfera pública, ver: Calhoun (1992) e Maia (2007).

problematizada e contestada discursivamente em âmbito nacional, acabando por perder parte de sua legitimidade “natural”. Segundo Costa, é no contexto deste espaço público brasileiro que as alianças internacionais anti-racistas, tecidas pelos diversos movimentos sociais, ganham legitimidade, a partir da mobilização de um conjunto diverso de segmentos portadores de reivindicações, argumentos e posições contestatórias da ordem vigente.

(II) Em sua obra *Dois Atlânticos*, Sergio Costa prossegue no debate com a obra habermasiana, aprofundando um tema que já apresentara em *As cores de Ercília*, mas que ganha maior sistematicidade neste trabalho, que diz respeito ao conceito de “constelação pós-nacional”, a partir do qual Habermas procura compreender os desafios colocados para a democracia em um contexto no qual o Estado nacional enfraquece sua capacidade de ação como decorrência do adensamento de problemas que transcendem as fronteiras nacionais. Tanto em textos produzidos para a “intervenção” no debate político conjuntural – em especial seus posicionamentos em relação à intervenção da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) na antiga Iugoslávia em março de 2009 e ao processo de unificação europeu –, quanto em textos mais “teóricos”, como *A constelação pós-nacional*, Habermas aponta as possibilidades existentes na idéia daquilo que define como “sociedade mundial de cidadãos” para a superação do déficit de integração social não apenas no âmbito da União Européia, mas também no âmbito mundial.

De acordo com Habermas, as possibilidades de vigência da democracia neste novo contexto não podem depender exclusivamente da integração sistêmica via mercado e Estados nacionais, devendo haver em contrapartida uma integração social transnacional, mediante a emergência de um espaço público poroso e a consolidação de meios de comunicação transnacionais, bem como de um sistema educacional que habilite os cidadãos ao multilinguismo. Apenas com cidadãos capacitados para buscar discursivamente a fundamentação racional das normas sociais, mobilizados por uma cultura política comum e ancorados em um conjunto de estruturas, instituições e procedimentos capazes de assegurar a articulação adequada entre as esferas sociais e sistêmicas, nos termos de uma formação democrática da opinião e da vontade, seria possível que a democracia no sentido enfático da teoria discursiva pudesse prosperar.

A Europa, de acordo com Habermas, encontraria condições para a superação do déficit de integração social e de legitimidade democrática, reconstituindo, por toda a União Européia, “equivalentes funcionais” das esferas públicas nacionais, as quais



possibilitariam as condições culturais e institucionais para a reestruturação da solidariedade entre estranhos por toda a Europa e para a garantia da possibilidade de existência de processos democráticos de validação das normas. Habermas aposta, portanto, na consolidação em âmbito europeu de “equivalentes funcionais” das estruturas existentes nos contextos democráticos nacionais para promover a integração social e política nesta conjuntura “pós-nacional”. Já em relação aos países não pertencentes à Europa, marcados pela ausência de Estados democráticos consolidados, Habermas defende a ampliação da fórmula europeia dos direitos humanos para o interior de suas fronteiras, na medida em que estes não possuiriam uma dimensão ético-política necessária para constituição de uma comunidade global.

Sergio Costa busca dialogar criticamente com a obra habermasiana sobre a globalização da democracia e dos direitos humanos, tanto no âmbito europeu, quanto mundial, para tratar de questões relacionadas aos problemas de legitimação do anti-racismo transnacional, objeto de sua investigação na obra *Dois Atlânticos*. Tomando como base o diagnóstico de Habermas sobre a dissociação entre os processos globais de integração sistêmica e o caráter nacional das arenas de formação da opinião e da vontade política, Costa estabelece uma série de críticas às concepções habermasianas, formuladas tanto para o contexto europeu, quanto para o plano mundial.

Em relação às concepções de Habermas sobre a integração europeia, Costa procura destacar que ao contrário de uma esfera pública internacional ou “equivalentes funcionais” para aquelas peças-chave do modelo comunicativo da democracia, este processo tem produzido “uma multiplicidade de redes e espaços comunicativos transnacionais, desconectados uns dos outros” (Costa, 2006: 31), configurando um quadro marcado pela crescente segmentação e descentralização dos fluxos comunicativos. Este processo também se verificaria no âmbito da sociedade civil, não havendo qualquer indicação de que “equivalentes funcionais” a elas encontrem-se em processo de formação no âmbito europeu. Ancorado em estudos empíricos, o autor busca demonstrar que a existência de um processo crescente de formação de culturas transnacionais setorializadas – formadas por empresários, fãs de *techno* ou *hip-hop*, turistas etc. – não induz a uma convergência para a formação de uma cultura política europeia comum.

Já em relação à concepção habermasiana da existência de um “equivalente funcional” à sociedade civil dos contextos nacionais em âmbito mundial representadas

pela “sociedade mundial de cidadãos”, que contribuiria sobremaneira para a expansão dos direitos humanos e da democracia para os países fora do mundo europeu, as críticas de Costa são ainda mais duras. De acordo com o autor, a definição de Habermas da “sociedade mundial de cidadãos”, ancorada em forças identificadas com uma “consciência cosmopolita”, estaria distante de se constituir como um conceito sociológico, estando mais próxima a “um guarda-chuva moral arbitrário de aplicação *ad hoc*, conforme as conveniências e preferências políticas do momento” (Idem: 33). Abarcando desde cidadãos cosmopolitas e governos democráticos até a OTAN, esta ampla aliança estaria legitimada previamente para a realização de todas as ações tomadas como necessárias para a construção de uma ordem cosmopolita.

Segundo Costa, além de abrir possibilidades para toda sorte de intervenções tidas como “humanitárias”, esta “sociedade mundial de cidadãos” estaria permanentemente sob o risco da hegemonia das organizações e movimentos sociais situados nos países hegemônicos, que teriam a prioridade “na definição dos temas, do repertório de estratégias e das prioridades” (Idem: 34) de sua agenda, acabando por reproduzir no âmbito da sociedade civil as hierarquias consolidadas entre os diferentes países. Outro ponto crítico em relação à proposta normativa habermasiana destacado pelo autor refere-se ao fato de que, ao contrário do que pressupunha sua teoria de democracia circunscrita à esfera nacional – na qual a legitimidade política estaria ancorada no conjunto de procedimentos capazes de permitir a problematização dos temas levantados pela sociedade civil –, a “sociedade mundial de cidadãos” já possuiria por si só uma legitimação imanente, com todos os riscos daí advindos para a construção de uma ordem democrática pós-nacional.

Por fim, vale destacar aqui a crítica que Costa faz à concepção de direitos humanos contida na obra de Habermas. Seu argumento central, sustentado nas discussões trazidas pelo pós-colonialismo, ancora-se na problematização da concepção antinômica habermasiana, que coloca de um lado, um centro da sociedade mundial, “como precursor e difusor dos direitos humanos” e, de outro, “o resto do mundo, receptor dos ideais universalistas europeus” (Idem: 37). Costa levanta três níveis de objeção a esta concepção: (1) em relação à abstração existente na obra de Habermas quanto à existência de mecanismos de poder que operam na produção dos discursos sobre direitos humanos, em decorrência da influência dos países hegemônicos e do complexo industrial-militar para a definição das “intervenções humanitárias”; (2) em relação à teleologia da história

presente nesta concepção, que acaba por assumir acriticamente os países europeus como reservatório de valores, instituições e formas de vida que acabarão por serem expandidas para outros países “retardatários”; (3) em relação à teoria da democracia que sustenta esta argumentação, na medida em que “a idéia dos direitos humanos como procedimento, quando transposta para a política mundial, parece perder sua consistência” (Idem: 43).

Seja mobilizando a categoria habermasiana de esfera pública, como *As cores de Ercília*, seja problematizando suas formulações sobre a “constelação pós-nacional” e a “sociedade mundial de cidadãos”, como em *Dois Atlânticos*, Costa logra sucesso em construir um trabalho exemplar do ponto de vista do diálogo com a obra de Habermas. Conforme procuramos demonstrar neste tópico, a influência das obras habermasianas sobre o autor brasileiro não ocorre de maneira acrítica. Pelo contrário. Apesar de alguns problemas existentes na formulação do autor – que não temos espaço para destacar aqui –, é inegável o esforço de Costa para pensar *com* e *contra* Habermas objetivando a construção de uma teoria social na “periferia” que não encerra suas formulações em âmbito nacional, mas que busca dialogar criticamente com aquilo de mais relevante que vem sendo produzido em âmbito internacional para pensar a realidade brasileira.

### **A questão da democracia em Leonardo Avritzer e José Eisenberg: entre a pauta liberal e a crítica republicana**

Um *pathos* democrático atravessa a obra de Habermas. Não há, portanto, como tratar de sua obra, como apropriar-se dela, sem que essa angústia perene com as formas e as possibilidades de aprofundamento (e preservação) da democracia não transpareça, mesmo que às vezes de maneira subtematizada. O filósofo alemão, desde seus primeiros escritos, mais frankfurtianos, construiu boa parte de sua gigantesca obra com o objetivo precípua de atribuir uma fundamentação filosófica e sociológica para a defesa da democracia enquanto *forma* e *conteúdo* de uma estruturação justa, solidária e, no limite, emancipatória das sociedades modernas.

Mais ainda do que isso, em verdade, trata-se para Habermas de inscrever a democracia no âmago mesmo do percurso histórico da modernidade. Com o autor de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, democracia deixa de ser, portanto, mero ideal ao qual a realidade deve obedecer, e passa ao *status* de potência constitutiva

do real. Nesse movimento, a tarefa do observador histórico, e do teórico social, ganha em complexidade: para além da *construção* de um modelo justo e legítimo de organização da vida social, voltado para a formação idealista de uma *norma*, é preciso *reconstruir* a forma como um princípio democrático e igualitário esteve (e está) pulsante na própria trajetória *factual* de patologias e reificações da modernidade.

Os caminhos de tal reconstrução se esgueiram, dessa forma, em meio à tensão inelutável entre fatos e normas – e é preciso dobrar o cuidado para que não se confundam, tanto na teoria habermasiana, quanto em sua utilização crítica, distinções empíricas com dualismos meramente analíticos. Risco esse que é tanto maior na medida mesma em que o próprio Habermas se deixa flagrar, em diversos momentos da *Teoria da ação comunicativa*, incorrendo em tais imbrólios (Vandenberghe, 1998: 264 e ss).

A teoria reconstrutiva também inspira cautela a seus leitores, apropriadores e continuadores devido à possibilidade, sempre presente, de que, confundindo-se norma e fatos, recaia-se em uma postura apologética do real. Se a razão comunicativa se inscreve na dinâmica histórica da modernidade, ainda que como potência, torna-se fácil incorrer em uma atualização habermasianamente condicionada do mote hegeliano de que “o real é racional”.

Com isso em vista, abordaremos na seqüência duas maneiras de *ler e utilizar* a concepção de democracia de Habermas. Primeiramente, (I) veremos como Leonardo Avritzer busca, a partir da interpretação de algumas categorias-chaves da obra do filósofo germânico, analisar a democracia brasileira através de *lentes habermasianas* e termina por deflacionar o componente crítico em prol de uma valorização, categorial e empírica, da *esfera pública*. Em seguida, (II) atentaremos para a reapropriação crítica das concepções de Habermas por José Eisenberg, num movimento teórico talvez simetricamente oposto ao de Avritzer, em que se busca reforçar, a partir *de e contra* Habermas, um patamar normativo de crítica das insuficiências liberais que caracterizam a realidade contemporânea tanto da prática quanto da teoria política. As seções abaixo possuem, evidentemente, caráter introdutório, consistindo mais em apontamentos iniciais para uma futura investigação exaustiva dessas duas interpretações da obra habermasiana do que em um tratamento acabado de suas minúcias e complexidades – feito que transcenderia os propósitos do presente artigo.

(I) Autor de vasta obra que abrange distintos temas da teoria política, Leonardo Avritzer é um importante expoente daquilo que poderíamos denominar de *momento habermasiano* da teoria política e social brasileira. Vejamos, brevemente, a partir de alguns de seus artigos e livros, em que medida sua acrítica adesão ao modelo dual habermasiano o induz a, abstraindo da vinculação entre esfera pública e sistemas, empreender uma teorização que, a um só tempo, reforça a auto-imagem liberal da política brasileira contemporânea e replica algumas das estratégias conceituais e analíticas daquela teoria social definida por Jessé Souza com o termo irônico *sociologia da inautenticidade*.

Em certo sentido, toda sua teoria política posterior pode ser relacionada a uma tomada de posição fundamental: atestando o esgotamento da via rousseauiana-marxista de concepção da política (Avritzer, 1993: 214), o autor entende que a contemporaneidade enseja um imperativo de retraimento da política para os limites de um espaço intersticial, entre o Estado e o mercado. E é dessa avaliação que partirá sua ulterior compreensão de esfera pública e do processo de democratização brasileiro:

O que torna as revoluções de 1989 peculiares é a percepção de que o fim último das revoluções já não é mais a reestruturação do Estado a partir de um novo princípio mas a redefinição das relações entre Estado e sociedade sob o ponto de vista desta última. Trata-se, portanto, da aceitação da diferenciação social como uma característica necessária das formações sociais modernas, o papel da política e dos movimentos sociais limitando-se à organização da sociedade e à determinação de novas formas de relação entre sociedade e Estado, sociedade e mercado. (Idem: 213).

Partindo, portanto, de uma concepção em que o lugar da democracia permanece *ao lado* das instituições do mercado e do Estado, sem ameaçá-las e, no máximo, resistindo a seus impulsos colonizadores, Avritzer retoma o dualismo Estado-sociedade civil, conferindo ao último termo a função de limitar democraticamente, a partir dos consensos formados na esfera pública, os avanços do Estado sobre o ambiente lingüisticamente mediado do mundo-da-vida. Isso tendo como pressuposto, como se depreende da citação destacada acima, o *fato* da diferenciação social.

Aderir, assim, à separação habermasiana “dos fundamentos da integração social e da integração sistêmica” (Avritzer, 1996: 25, 50 e 141) leva o cientista político a instigantes críticas dos modelos elitista e utilitarista de compreensão da democracia. Mas, por outro lado, fundamenta também uma reiteração teórica da validade de uma

*formalização da democracia*, em que a figura-chave permanece sendo o *indivíduo*. Curioso notar como em Avritzer, assim como em Habermas, a superação do paradigma da filosofia do sujeito e a vinculação da soberania popular a um procedimento discursivo igualitário não impedem que o indivíduo permaneça sendo o ator principal da trama democrática, o que se entrevê quando se defende que “a validade da democracia está inerentemente ligada ao processo de argumentação através do qual um indivíduo reconhece ao outro enquanto igual na utilização da linguagem” (Idem: 122).

Ademais, reificando as “mudanças estruturais da modernidade” (Idem: 139), nomeadamente, o desacoplamento entre sistemas e mundo-da-vida, Avritzer pode limitar o escopo da democracia a uma esfera específica e limitada desta essencialmente, e inelutavelmente, complexa sociedade. Concebendo a democracia e a cidadania como “parte de um *trade-off* no qual a introdução de restrições no nível do trabalho e das práticas administrativas são compensados pelo estabelecimento de limitações à ação dos agentes econômicos e administrativos” (Ibidem), o autor não apenas parece nos oferece a fundamentação para um conceito de *democracia negativa*, à la Isaiah Berlin, como ainda pode abrir caminho para uma consideração da história recente da política brasileira que retoma a distinção tradicional/moderno.

Avaliando que o processo de democratização brasileira, no estertores da ditadura militar (1964-1985), deu origem a duas culturas políticas distintas, uma democrática e outra apegada a práticas tradicionais (Idem: 148), Avritzer parte do modelo dual de Habermas para reforçar outra dualidade, esta perversamente enraizada no pensamento social brasileiro, entre sociedade civil e Estado. Concebida abstratamente como o *lócus* plácido e desprovida das estratificações e fissuras sociais que a caracterizam no contexto de outras teorias, a sociedade civil passa a ser na narrativa de Avritzer a entidade una em favor da qual tenderia, em última instância, o processo de democratização. É apenas nesse sentido que ele pode, tratando das possibilidades da democratização brasileira, defender uma solução e um desfecho “favoráveis à sociedade” (Ibidem).

Ganha lugar de destaque em sua teorização, por conseguinte, uma incorporação da concepção toquevilliana de que a democracia, assim como a democratização, reside no associativismo civil. Por vezes identificando as “associações voluntárias desvinculadas do mercado e do Estado” à sociedade civil (Avritzer e Costa, 2006: 61), Avritzer concebe a história brasileira anterior a esse impulso associativista como império das práticas tradicionais de dominação.

Antes da democracia contemporânea, que vicejaria graças ao suposto espraiamento daquelas associações civis e à introdução de práticas institucionais como o “orçamento participativo” (Avritzer, 2002), “o modo predominante de prática democrática na América Latina do pós-guerra era o populismo democrático” (Idem: 24). Haveria, pois, uma série de “obstáculos ao pleno florescimento da democracia na América Latina” (Idem: 69), e o cientista político se põe a perscrutar as raízes culturais de tais obstáculos. Ele as encontra, por suposto, com as noções de “hibridismo cultural”, da damattiana ‘superposição do público com o privado’ (Idem: 73) e, por fim, com o carro-chefe da *sociologia da inautenticidade*, o “patrimonialismo” (Idem: 120).

Vale destacar, em suma, como sintoma de uma adesão acrítica ao modelo dual habermasiano, o agravamento de um entrelaçamento não-tematizado entre o plano analítico e o plano empírico, e a limitação do potencial crítico dos conceitos utilizados ao horizonte estreito da política liberal contemporânea; como sintoma, pois, desses três movimentos, Avritzer termina por tematizar “as possibilidades não-elitistas para superação da tradição de hibridização” (Idem: 167) próprias do contexto latino-americano, repudiando a “desigualdade deliberativa” que aquela tradição geraria (não há menção às desigualdades materiais), e apregoando a emergência de uma “autonomia organizacional” para além do Estado. Não há palavra sobre o mercado – e esse ocultamento se nos afigura como típico de certa tradição liberal brasileira que, agora com o significativo impulso de uma apropriação da obra habermasiana, hipostasia o dualismo sociedade civil-Estado e tende a ignorar que essa própria sociedade civil é enfeixada, como sabemos ao menos desde Hegel, pelos interesses particularistas e pela lógica do mercado.

(II) Por sua vez, a leitura que José Eisenberg faz da obra de Habermas, especialmente de *Facticidade e Validade*, em seu *A democracia depois do liberalismo* (2003), nos conduz talvez para um ponto extremo oposto daquele a que somos levados pela teoria de Avritzer. Trata-se, para Eisenberg, de interpelar Habermas a partir do próprio potencial de radicalidade democrática posto pela teoria do alemão. Mais do que aplicar Habermas ao estudo do processo brasileiro ou latino-americano de modernização, trata-se, para o teórico político, de buscar superá-lo, na medida em que os esforços reconstrutivos de Habermas implicam limitações para aquela mesma democracia radical que por vezes se manifesta em sua obra. Segundo os próprios termos de Eisenberg, “superar Habermas significa retomar e dar continuidade ao empreendimento radical e

democrático iniciado por ele em seu diálogo com o marxismo, e encontrar uma alternativa teórica para a engenharia institucional excessivamente liberal e acanhada que ele propõe” (Eisenberg, 2003: 29).

Sem a pretensão de esgotarmos os potenciais de crítica e de debate que se encerram no livro de Eisenberg, podemos, contudo, identificar três momentos determinantes de sua argumentação: o reconhecimento da tensão, interna à obra habermasiana, entre liberalismo e republicanismo; a defesa republicana da necessidade de superação de um paradigma político baseado no conceito de interesses; e a conseqüente ênfase na prioridade que a autonomia pública deve deter com relação à esfera privada.

Em primeiro lugar, é forçoso reconhecer que a densa compreensão habermasiana do fundamento normativo da democracia liberal constitui o lugar teórico mais bem acabado, a partir do qual se faz possível a pretendida superação do liberalismo. A longa passagem seguinte indica precisamente tal identificação, além de insinuar o esforço dialético proposto pelo autor:

Chamar este arcabouço de um liberalismo antiliberal é, no fundo, uma provocação, um convite a refletir com Habermas contra ele mesmo. O liberalismo de Habermas é melhor que o liberalismo político de Rawls porque é mais republicano e mais democrático. O liberalismo de Habermas é melhor que o liberalismo quase-existencialista de Foucault porque é mais público e mais político. O liberalismo de Habermas é melhor do que o liberalismo dos comunitaristas porque é mais adaptado às sociedades plurais e complexas. Resta a dúvida se o liberalismo de Habermas é melhor do que o republicanismo por ele tantas vezes insinuado e que, se levado às últimas conseqüências, implicaria abandonar alguns dos argumentos centrais ao seu liberalismo” (Idem: 45).

É, portanto, de uma perspectiva republicana que Eisenberg toma Habermas como interlocutor. E ao reconhecer os limites da distinção entre ação comunicativa/ação estratégica (Idem: 126) e da fundamentação de uma co-originalidade entre autonomia pública e autonomia privada, o autor argumenta que a tensão liberalismo/republicanismo da obra habermasiana se resolveria em prol do primeiro termo, com o primado de uma noção de sistema de direitos a salvaguardar a esfera privada, e com a permanência de uma concepção liberal que atrelaria a democracia à disputa de interesses. A despeito daquela tensão, portanto, a teoria discursiva da democracia de Habermas “não consegue se libertar de uma tradição moderna de interpretação da política como esfera de



articulação de interesses, diminuindo dessa maneira a dimensão propriamente republicana para a qual o seu liberalismo potencialmente aponta” (Idem: 47-8).

Para além do que denomina de “prisão elástica dos interesses”, Eisenberg defende que a prioridade da autonomia pública deve fundamentar, sem ambigüidades, uma concepção de democracia porosa a novas utopias sociais. Contra o formalismo habermasiano e sua suposta adequação a um mundo regido pelo fato da complexidade e do pluralismo, o teórico político aponta para o imperativo de uma “concepção voluntarista de consenso” que seja capaz de desmanchar a ambigüidade co-determinação da autonomia pública e privada “em favor da prioridade da autonomia pública” (Idem: 99).

Com Eisenberg, em suma, temos um resgate crítica das energias utópicas que sobrevivem dialeticamente como sintoma do *pathos democrático* habermasiano que identificamos acima. Trata-se de uma reapropriação instigante da teoria de Habermas que, do campo da teoria política, busca entrelaçar elementos filosóficos, sociológicos e políticos para uma suprassunção do potencial emancipatório do *corpus* habermasiano. O que resta claro quando se afirma que “as sociedades modernas descobriram que não há igualdade sem liberdade – esta foi a grande missão histórica do liberalismo político. Entretanto, muito mais séria é a descoberta de que não há liberdade sem igualdade, e que a obtenção da igualdade requer, muito possivelmente, a superação dos ideais liberais modernos” (Idem: 244).

### **Luiz Werneck Vianna: da crítica à concepção restrita de soberania em Habermas à formulação da idéia de *soberania complexa***

Em 1992, Habermas publicou sua monumental obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Assim como ocorrera com *A Teoria da Ação Comunicativa*, este trabalho – que sistematiza e amplia os argumentos defendidos em alguns dos seus livros anteriores, ao discutir questões relacionadas à legitimidade do Direito e da sua relação com a moral, assim como a tensão entre os fatos sociais e sua validade normativa – logrou exercer, nos anos seguintes, enorme influência na agenda de pesquisas daqueles preocupados em investigar as conexões existentes entre Direito, democracia e república. No caso do Brasil, em particular, as reflexões habermasianas têm sido bases de sustentação de obras fundamentais para a formulação de hipóteses acerca do Estado

Democrático de Direito no país, como aquelas elaboradas por Marcelo Neves (1996, 2001) – que, em diálogo com a perspectiva sistêmico-funcionalista de Niklas Luhmann, preocupa-se em compatibilizar as noções de autonomia sistêmica com a autonomia fundada ético-procedimentalmente – e Gisele Cittadino (1999) – cujo trabalho, diretamente influenciado pelas formulações habermasianas, busca, a partir da compreensão do debate contemporâneo entre liberais contratualistas, comunitaristas e crítico-comunicativos, compreender como suas proposições teóricas foram incorporadas na Constituição de 1988.<sup>8</sup>

A obra de Luiz Werneck Vianna pode ser tomada como paradigmática de uma maneira de mobilizar Habermas e suas reflexões para pensar as complexas relações existentes entre o Direito, a democracia e a república no Brasil. Autor de uma vasta produção, na qual tema do Direito sempre desempenhou um papel de destaque, Werneck Vianna tem desenvolvido uma série de reflexões sobre esta temática nos últimos anos, cujas publicações merecem uma atenção especial não somente pelo interesse que elas ensejam por si mesmas, mas pela agenda de pesquisa que influenciaram nos últimos anos.<sup>9</sup> Nestes trabalhos, como veremos, a obra de Habermas – sobretudo suas reflexões presentes em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* – aparece com papel de destaque, principalmente pelo fato de o autor considerar o modelo procedimental do direito habermasiano como “uma construção persuasiva da república moderna, mesmo que não se aceite todos os seus termos, como a recusa em admitir, no contexto do *judicial review*, a ação das minorias contra a vontade da maioria” (Werneck Vianna & Rezende de Carvalho, 2000: 340).

Dialogando com diversos autores contemporâneos dedicados à reflexão sobre o Direito e sua relação com a democracia – como R. Dworkin, M. Cappelletti, A. Garapon, C. Tate & T. Valinder, P. Nonet & P. Selznick, além do próprio Habermas –, bem como

---

<sup>8</sup> Diversas publicações têm sido produzidas buscando a compreensão das conexões entre Direito e democracia, a partir da obra de Habermas. Para uma interessante abordagem dos diversos aspectos relacionados a este debate, ver: Moreira & Frankenberg (2009).

<sup>9</sup> Desde *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, publicado em 1976, o tema do Direito vem assumindo papel protagônico na produção de Werneck Vianna. Mais recentemente, o autor publicou alguns trabalhos seminais para aqueles que se preocupam com a relação entre o Direito, suas instituições e procedimentos, e a democracia no Brasil: *Corpo e Alma da Magistratura Brasileira* (1996), *A Judicialização da Política e das relações Sociais no Brasil* (1999) (em conjunto com Maria Alice Rezende de Carvalho, Manuel Palácios Cunha Melo e Marcelo Baumann Burgos), “Revolução Processual do Direito e democracia progressiva” (2002), (em conjunto com Marcelo Baumann Burgos), contido no livro *A Democracia e os Três Poderes no Brasil*, e “O Terceiro Poder na Carta de 1988 e a tradição Republicana: mudança e conservação” (2008), publicado na obra *A Constituição de 1988 na Vida Brasileira*.

com a produção de autores clássicos – como Max Weber e Antonio Gramsci –, Werneck Vianna tem se preocupado em compreender as razões e as consequências da crescente expansão do Direito, seus procedimentos e instituições sobre a política e a sociabilidade da vida contemporânea. Este processo, que ganhou maior impulso a partir da emergência do constitucionalismo democrático no segundo pós-guerra, reforçado pela democratização, nos anos 1970, do mundo ibérico europeu e americano – que levaram à universalização do *judicial review* e à afirmação dos direitos fundamentais, limitadores da regra da maioria –, teve impacto direto sobre a vida democrática, estimulando, segundo o autor, uma discussão mais sistematizada no campo do Direito e das Ciências Sociais sobre o próprio conceito de *soberania*, na medida em que as instituições do Judiciário passaram a abrir novos lugares de *representação* da vontade dos cidadãos.

A Carta de 1988 é tomada por Werneck Vianna como elemento fundamental de sua análise, na medida em que ela aparece como representante deste processo de expansão e abertura das instituições do Judiciário como novos espaços para o exercício da democracia. Além de ter assegurado a transição formal do regime militar para a democracia representativa e de ter aberto novas possibilidades para o exercício da democracia participativa, esta Carta, diretamente influenciada pelo constitucionalismo democrático, também logrou criar novos canais de participação funcional por meio das instituições do Judiciário, recuperando o tema da pedagogia cívica exercida pelo Direito e suas instituições, de modo a ampliar as formas da representação da sociedade civil com vias próprias para chegar à esfera pública. Dessa forma, para Werneck Vianna, a Carta de 1988 retomou a tradição de fazer da dimensão pública um lugar de pedagogia do civismo, agora, porém, animada pelo princípio da auto-organização e não mais pela presença tutelar do Estado, como ocorrera, por exemplo, na Era Vargas (Werneck Vianna, 2008). Longe de conflitar com a democracia representativa, os mecanismos de representação funcional abririam, segundo o autor, caminhos para sua reanimação, a partir da recriação da república “por baixo”, configurando novas possibilidades para o exercício daquilo que denomina, em diálogo com Pierre Rosanvallon, de uma *soberania complexa* (Werneck Vianna & Burgos, 2002).

Habermas é presença forte e constante na reflexão de Werneck Vianna sobre as relações entre Direito, democracia e república. Importa destacar, contudo, que não obstante a sua admiração pela obra habermasiana – tomada como elemento central para o desenvolvimento do seu argumento, principalmente pela ênfase que este autor confere ao

tema da participação cidadã no debate público –, Werneck Vianna a mobiliza como contraponto crítico das idéias que pretende sustentar. Enquanto que para ele a expansão do Direito, suas instituições e procedimentos teria implicado na abertura de novas possibilidades para o exercício da soberania e, conseqüentemente, para o aprofundamento da democracia, para Habermas, esta expansão sistêmica do Direito sobre as diferentes dimensões da vida social – como a economia, a família, a escola e o mundo do trabalho – poderia conduzir a uma patológica colonização do *mundo da vida*. O processo crescente de juridificação das relações sociais teria como resultado a consolidação de uma cidadania passiva, composta por clientes dependentes da ação administrativa e paternalística da burocracia estatal.

Seria um equívoco, contudo, não observar que Habermas compreende a importância da expansão do Direito e, inclusive, valoriza seu papel – ao contrário de percebê-lo como instrumento exclusivo de dominação – como elemento garantidor daquilo que intitula como “núcleo dogmático” da vida democrática contemporânea, que estaria referido a um sistema de proteção da autonomia privada e da autonomia pública, sem as quais não seria possível o estabelecimento da livre comunicação entre os cidadãos. Este “núcleo dogmático” – estrutura, de certa forma, metafísica de uma obra que se pretende pós-metafísica, na medida em que busca deslocar o problema da fundamentação última das normas para o plano da formulação intersubjetiva dos princípios (Eisenberg, 2003) – configura uma espécie de estrutura de direitos fundamentais, isto é, um conjunto de princípios positivados, do qual nenhum legislador político teria a faculdade para restringir ou abolir. Entretanto, embora tenha um lugar fundamental para a própria existência da democracia, não cabe ao Direito dirigir a sociedade, atropelando as atribuições do Poder Legislativo, a partir da institucionalização aleatória de quaisquer valores, finalidades e concepções de justiça.

Percebe-se, portanto, que, não obstante a importância que confere ao Direito para a manutenção deste “núcleo dogmático”, fundamental para assegurar a formação e reprodução dos valores democráticos, o paradigma procedimentalista do Direito mostra-se preocupado com a preservação do princípio da *separação entre os Três Poderes* e o da *soberania popular pela regra da maioria*. O valor procedimental de uma estrutura básica de direitos deve substituir a função paliativa dos atores do Judiciário, contribuindo para a reorganização e o fortalecimento de uma cidadania ativa no âmbito da sociedade civil, recuperando o sentido original da idéia de soberania popular, que está na base do modelo

democrático constitucionalista vigente no Ocidente (Eisenberg, 2002, p.45). Como bem destacado por Werneck Vianna e Marcelo Burgos (2002: 364):

Sob essa inspiração, o paradigma procedimentalista apóia-se em uma concepção estrita de soberania, admitindo apenas limitá-la por meio de direitos constitucionais, no sentido de assegurar a todos livre acesso aos direitos de comunicação e de participação, e, como derivação disso, preconiza uma clara separação entre os Três Poderes a fim de isentar qualquer intervenção externa o complexo processo legislativo que vai da forma deliberativa da opinião à formação da vontade. A referência histórica do paradigma procedimentalista é, então, a Revolução Francesa de 1789 – evidente nos comentários de Habermas, no seu texto clássico sobre a soberania popular, acerca da filosofia política de Fröbel –, e não a Revolução Americana, que, se deu início a uma trajetória ‘feliz’ para o sistema republicano, não seria passível de universalização pela excepcionalidade do seu caso institucional.

Werneck Vianna, diferentemente de Habermas, não encara o legado da Revolução Americana – que trouxe consigo a institucionalização dos mecanismos de *checks and balances* e do *judicial review* – como uma excepcionalidade, mas sim como uma alternativa ao paradigma francês, que pode ser expandido para outros países. Assim como Gramsci encarava o *americanismo* como uma nova possibilidade de construção da hegemonia a partir da sociedade civil que tendia a se tornar universal, Werneck Vianna encara o processo de expansão do Direito, suas instituições e procedimentos como um movimento que, não obstante impulsionado principalmente a partir da Revolução Americana e das transformações pelas quais a aplicação do Direito passou neste país ao longo do tempo – renovados pela interpretação dos seus políticos e juristas à base de vigorosos movimentos sociais e da opinião pública, como nos anos 1950 e 1960 –, pode se universalizar. Este movimento, inclusive, deve ser potencializado em países como o Brasil que, apesar de oriundo de matriz e tradição diversa daquela vigente nos Estados Unidos – de um lado, a *civil law*, do direito romano, e de outro lado, a *common law*, do direito inglês – já conta com um Judiciário historicamente identificado com o público e com uma Constituição, a de 1988, que traz em seu bojo mecanismos e instrumentos capazes de potencializar a participação das minorias na vida democrática.

O que se percebe na obra de Werneck Vianna, portanto, é a busca por pensar *com* Habermas e *contra* Habermas. Para tanto, ele estabelece um diálogo produtivo entre dois eixos de reflexão sobre a judicialização da política, analisados com clareza por José Eisenberg (2002), em artigo intitulado “Pragmatismo, direito reflexivo e judicialização

da política”. De um lado, o eixo representado por Habermas e também por Garapon, que aponta para a relevância da participação cidadã no debate público e para a reafirmação do valor procedimental de uma estrutura básica de direitos, mas que alerta para os riscos da nova forma de cidadania clientelista que tais avanços da judicialização produziram. Não obstante o reconhecimento da importância das instituições e dos operadores do Direito na vida democrática, o objetivo aqui é o de recuperar o sentido original da própria idéia de soberania popular. De outro lado, o eixo representado por autores como Cappelletti e Dworkin, para o qual os limites institucionais da democracia representativa devem ser flexibilizados pela abertura do Direito à representação de demandas sociais. O Judiciário aparece aqui, por sua vez, como uma espécie de substituto funcional necessário à recuperação do sentido original da própria idéia de uma ordem jurídica formada por direitos constituídos e compartilhados por todos os cidadãos.

Como bem observado por Maria Alice Rezende de Carvalho (2004: 28), a crítica de Habermas à expansão do poder judicial é relativizada na reflexão de Werneck Vianna mediante a incorporação de argumentos extraídos sobretudo do modelo hermenêutico de Dworkin. A solução apresentada resulta em uma interessante combinação entre o paradigma da vontade geral “pós-metafísica” de Habermas – que, prescindindo de concepções apriorísticas de *bem* ou de *boa sociedade*, remete apenas a procedimentos garantidores da livre participação da sociedade na formação da opinião e na sua tradução em uma vontade majoritária –, ancorada na idéia de democracia deliberativa, com as proposições de Dworkin, centradas na confiança na tradição e nos valores comuns incorporados na trajetória ocidental do Direito. O concerto que resulta da conexão entre os dois eixos da reflexão sobre a judicialização da política permite a Werneck Vianna valorizar a institucionalidade republicana concebida como construção histórico-processual, que deve, por sua vez, ser dinamizada por inovações jurídico-políticas capazes de potencializar o processo de democratização crescente da esfera pública, tornando-a cada vez mais permeável aos interesses e à participação de todos os indivíduos.

### **Considerações finais**

Em artigo intitulado “Weber e a interpretação do Brasil”, Luiz Werneck Vianna afirma que a maturidade de uma universidade, sobretudo em uma situação periférica,

pode ser indicada “pela sua capacidade de apropriar-se do pensamento clássico, e, de modo ainda mais seguro, quando a interpelação aos fundadores de uma certa tradição disciplinar não se limita às traduções, mas pretende, por esforço próprio, estabelecer o sentido da sua obra” (Werneck Vianna, 1999: 173). Podemos estender esta afirmação para pensarmos acerca das leituras que vêm sendo realizadas dos “clássicos” da teoria sociológica contemporânea. Não apenas a mera apropriação de autores como Habermas, Bourdieu, Giddens e Luhmann, mas também a interpretação de suas obras para pensar a realidade brasileira, dialogando, criticando e reinterpretando conceitos e categorias para a compreensão da nossa realidade social, podem ser parâmetros importantes para avaliarmos a qualidade da situação em que se encontra a teoria sociológica e política nacional.

Ao centrarmos a discussão no presente artigo sobre alguns importantes sociólogos e cientistas políticos brasileiros – Jessé Souza, Sergio Costa, Leonardo Avritzer, José Eisenberg e Luiz Werneck Vianna – buscando compreender suas apropriações e leituras da obra de Habermas, percebemos que, apesar dos vários problemas e lacunas – as quais não tivemos condições de explorar mais detalhadamente –, seus trabalhos oferecem possibilidades e abrem novos caminhos para pensarmos o Brasil dialogando *com* e *contra* as categorias habermasianas. Podemos perceber, portanto, que importantes cientistas sociais brasileiros têm levado em consideração a formulação de José Eisenberg (2003: 26) segundo a qual a reflexão sobre os desafios do projeto da modernidade devem partir do diálogo com esta espécie de “papa laico” da modernidade, tomando-o como “ponto de partida para uma reflexão que busca superar os limites da sua teoria, tanto da lógica interna de seus argumentos quanto da aplicabilidade de seu modelo para os múltiplos contextos da modernidade contemporânea”.

Importa observar que a análise realizada neste trabalho sobre os *modos de usar* Habermas no Brasil insere-se em uma preocupação maior acerca das relações de diálogo e conexões que são estabelecidas entre as ciências sociais dos países “periféricos” e aquelas dos países “centrais”. Não obstante a existência de diversos problemas nas formulações dos autores aqui analisados, é possível dizer que este diálogo não se dá de forma passiva e inerte, isto é, orientado por uma absorção acrítica na “periferia” da reflexão proveniente do “centro”. Habermas é, na maior parte dos casos, lido a partir de uma perspectiva crítica e problematizadora, em um exercício de interpretação que busca

dialogar com suas idéias para pensar *com* e *contra* elas e, fundamentalmente, para refletir sobre a modernidade e a democracia no Brasil.

A vasta obra de Habermas coloca-se, dessa maneira, como um ponto de partida fundamental para se refletir criticamente da “periferia” acerca das variadas questões colocadas na conjuntura política e social contemporânea. Se o repto posto na atualidade diz respeito à necessidade da renovação da teoria crítica – que tem se mostrado incapaz de dar conta de responder aos desafios para a democracia e às novas configurações globais desiguais do capitalismo contemporâneo (Domingues, 2011) –, a obra de Habermas e seus diferentes modos de usar no Brasil merecem uma maior atenção para que, em um diálogo crítico com as mesmas, seja possível avançar no sentido da formulação de alternativas que, sem abdicar do projeto da modernidade, impliquem no aprofundamento radical da democracia política e social do país.

### **Referências bibliográficas**

ALEXANDER, Jeffrey. “O novo movimento teórico”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, n. 4, v. 2, jun., 1987, p.5-25.

AVRITZER, Leonardo. “Além da dicotomia Estado/mercado”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, vol.36, 1993, p.213-222.

\_\_\_\_\_. *A moralidade da democracia: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo, Perspectiva; Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1996.

\_\_\_\_\_. “Teoria Crítica e Teoria Democrática: da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública”. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 53, 1999, p.161-187.

\_\_\_\_\_. *Democracy and the public space in Latin America*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

AVRITZER, Leonardo & COSTA, Sergio. “Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina”. In: José Maurício Domingues; María Maneiro (Org.). *América Latina hoje: conceitos e interpretações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BECK, Ulrich. (2010), “Kiss the frog: The cosmopolitan turn in Sociology”. *Global Dialogue. Newsletter*. International Sociological Association. Vol. 1, Issue 2, November, p.1-2.



- CHALHOUN, Craig. "Introduction: Habermas and the public sphere". In: *Habermas and the public sphere*. Cambridge; London: MIT Press, 1992, p.1-49.
- CHERNILO, Daniel. (2010), *Nacionalismo y cosmopolitismo: ensayos sociológicos*. Santiago, Ed. Universidad Diego Portales.
- CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva. Elementos da filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 1999.
- CONNELL, Raewyn. (2010), "How can we weave a world Sociology?". *Global Dialogue. Newsletter*. International Sociological Association. Vol. 1, Issue 2, November, p.1-2.
- COSTA, Sergio. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Teoria por adição". In: Martins, Heloisa H. T. S. (Org.). *Horizonte das Ciências Sociais: Sociologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010, p.25-51.
- DOMINGUES, José Maurício. "Vicissitudes e limites da teoria crítica hoje". *Núcleo de de Estudos de Teoria Social e América Latina*. 2011, p.1-28. Disponível em: <http://netsal.iesp.uerj.br/pdf/bancodeartigos/IFCS.pdf>
- EISENBERG, José. "Pragmatismo, Direito Reflexivo e Judicialização da Política". In: Werneck Vianna, Luiz (Org.). *A Democracia e os Três Poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p.43-62.
- \_\_\_\_\_. *A Democracia depois do Liberalismo: ensaios de ética, direito e política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- FREITAG, Barbara (Org.). *Jürgen Habermas: 60 anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Jürgen Habermas: 70 anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Jürgen Habermas: 80 anos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.
- \_\_\_\_\_. "A recepção de Habermas no Brasil". In: *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p.141-160.
- FREITAG, Barbara & ROUANET, Paulo (Orgs.). *Jürgen Habermas*. São Paulo: Atica, 1980.
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action, volume 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston: Beacon Press, 1985.

- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HONNETH, Axel. “Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra”. *Revista Tempo Brasileiro*, jul.-set., nº138, Rio de Janeiro: Trimestral, 1999, p.9-32.
- MAIA, Rousiley. C. M. “Política deliberativa e tipologia de esfera pública”. *BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 63, 2007, p.91-116.
- MOREIRA, Luiz & FRANKENBERG, Günter (Orgs.). *Jürgen Habermas 80 anos: Direito e Democracia*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009.
- NEVES, Marcelo. “Luhmann, Habermas e o Estado de Direito”. *Lua Nova*, São Paulo, n.37, 1996, p.93-106.
- \_\_\_\_\_. “Do consenso ao dissenso: o Estado democrático de Direito a partir e além de Habermas”. In: Souza, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, Ed. UNB, 2001, p.111-163.
- REESE-SCHÄFER, Walter. (2009), *Compreender Habermas*. Rio de Janeiro, Editora Vozes.
- REZENDE DE CARVALHO, Maria Alice. “Uma reflexão sobre a civilização brasileira”. In: Luiz Werneck Vianna. *A Revolução Passiva: iberismo e americanismo no Brasil*, 2.ed., Rio de Janeiro: Revan, 2004, p.7-37.
- SOUZA, Jessé. “Uma pedra no caminho da teoria comunicativa: a subjetividade em Jürgen Habermas”, *Revista Dados*, v.38, n.2, 1995, p.291-307.
- \_\_\_\_\_. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Marx e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.
- \_\_\_\_\_. “De Goethe a Habermas: auto-formação e esfera pública”. *Lua Nova*, n.43, 1998, p.25-59.
- \_\_\_\_\_. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte e Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Habermas e o Brasil: alguns mal-entendidos”. In: Waizbort, Leopoldo (Org.). *A ousadia crítica: ensaios para Gabriel Cohn*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p.181-200.
- SPECTER, Matthew. *Habermas: An intellectual biography*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.

TAVOLARO, Sergio. (2005), “Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, p. 5-22.

VANDENBERGHUE, Frédéric. *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification. II, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Paris : Découverte, 1998.

WERNECK VIANNA, Luiz. (1999), “Weber e a interpretação do Brasil”. In: Souza, Jessé (Org.), *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade brasileira*. Brasília, UNB, p.173-194.

\_\_\_\_\_. “O Terceiro Poder na Carta de 1988 e a tradição Republicana: mudança e conservação”. In: Oliven, R. G. Ridenti, M. Brandão, G. M. (Orgs.). *A Constituição de 1988 na Vida Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 2008, p.91-109.

WERNECK VIANNA, Luiz & REZENDE DE CARVALHO, Maria Alice. *República e civilização brasileira*. In: Bignotto, Newton. (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p.339-362.

WERNECK VIANNA, Luiz & BURGOS, Marcelo. (2002), *Revolução processual do direito e democracia progressiva*. In: Werneck Vianna, Luiz (org.). *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj / Faperj, p. 337-492.