

ESFERA PÚBLICA: ENCONTROS E DESENCONTROS NO BRASIL

Wallace Faustino da Rocha Rodrigues

Universidade do Estado de Minas Gerais

DOI: 10.25768/20.04.01.011

RESUMO: O texto procura fornecer bases para um olhar sobre as manifestações de junho de 2013 a partir da Teoria Social. Tenta-se, com isso, compreender os acontecimentos levando sempre em conta a realidade da formação brasileira, seus processos sociais e políticos a configurarem o espaço democrático hoje conhecido. Acredita-se que o ganho proporcionado por este tipo de reflexão esteja na compreensão de como esta sociedade se organiza e o que efetivamente a ida do povo às ruas pode significar para a constituição do Brasil, de maneira a orientar a percepção sobre a sua organização democrática. O norte, neste caso, não está em uma análise de conjuntura, dando-se no campo essencialmente teórico por meio das formulações de Habermas sistematizadas no dualismo Mundo dos Sistemas e Mundo da Vida. A partir disso, a tônica é a consideração quanto às ações humanas e a possibilidade, ou não, de se gerar uma esfera pública suficiente em si mesma, juntamente com os ganhos democráticos provenientes disso, tal como as perdas no caso de sua não efetivação.

Índice

Introdução	1
1 Razão, sociedade e Estado	2
Considerações finais	11
Referências Bibliográficas	12

Introdução

O objetivo do presente texto não é apresentar respostas quanto aos acontecimentos de junho de 2013, no Brasil, mas, pelo contrário, apontar dúvidas e, por conseguinte, problematizar os fatos segundo a ótica de um autor específico e que tem sido visto como fun-

damental nas Ciências Sociais, Jürgen Habermas. Parte-se do pressuposto de que as dúvidas orientarão os olhares de outros pesquisadores da Sociologia e Ciência Política, tidos como mais competentes para uma sistematização das manifestações através de argumentações congruentes com o momento histórico vivido pela sociedade brasileira. Assim sendo, o caminho escolhido para a reflexão objetiva uma despretenhosa abordagem que pode ser considerada como ampla. Logo, num primeiro momento, referenciando-se na dicotomia Mundo dos Sistemas e Mundo da Vida, de Habermas, far-se-á considerações quanto às manifestações propriamente ditas, circuns-

© 2020, Wallace Faustino da Rocha Rodrigues.
© 2020, Universidade da Beira Interior.
O conteúdo deste artigo está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra ca-

rece de expressa autorização do editor e do(s) seu(s) autor(es). O artigo, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

crevendo de forma clara um plano mais diretamente relacionado à sociedade. Num segundo momento, abordar-se-á a questão da constituição do Estado brasileiro a partir de sua democratização, década de 1980, como forma de indicar o formato adquirido por este Estado e a sua democracia segundo, novamente, a lógica Mundo dos Sistemas e Mundo da Vida, salientando sempre o formato adquirido pela sociedade atual e a forma como se posiciona diante de seus dilemas. Por fim, uma lacônica síntese dos argumentos acompanhada de uma visão geral das manifestações de junho de 2013 sob a ótica de tudo o que fora apresentado. Vale a pena destacar que destarte as referências bibliográficas e citações, o texto como um todo possui, em sua forma, um caráter essencialmente ensaístico.

1 Razão, sociedade e Estado

Pelos corredores da Academia, especificamente na Sociologia e Ciência Política, há a lenda de que, a uma semana da queda do muro de Berlim, em 1989, nem o mais otimista libertário – comunista ou não – imaginava o acontecimento como possível. Talvez, para o caso das manifestações de junho de 2013 possa-se dizer o mesmo. A forma como as próprias Ciências Sociais têm se debruçado sobre o Brasil é indicativo da descrença na ocorrência de fenômenos sociais como este. Como se sabe, os seus autores cânones, de alguma forma ou de outra, não são dos mais otimistas quanto aos rumos da modernização propriamente dita, assimilando o país como uma espécie de distúrbio. Aliás, recentemente, até mesmo o termo modernização é posto na berlinda e, em alguns momentos, subestimado quando acompanha de outro que durante muito tempo fora indicativo de pleonasmo: ocidental (Domingues, 1996). Na visão destes, o Brasil seria um país azarado.

Mas, o que dizer das manifestações populares de Junho de 2013? É possível imaginar uma forma de estudá-la daqui a 10 anos? Como ela será vista? Deixando de lado por um instante o Pensamento Social e Político

Brasileiro, uma orientação para a sua análise comumente percebida entre os principais teóricos embasa-se no princípio da democracia. Isto é, questiona-se até que ponto manifestações como estas poderiam ser classificadas como democráticas. Apropriando-se do contexto generalizado, qualquer manifestação social com cunho de apresentação de demandas sociais, políticas e econômicas é uma forma de anseio por democracia e adquire *status* de legitimidade democrática. Trata-se, grosseiramente, do reconhecimento de direitos e consequentes possibilidades de reflexão sobre tais direitos (Habermas, 1997a e 1997b). A democracia passa justamente por este processo de autoconsciência, denotando, portanto, uma entonação política quanto ao posicionamento ocupado pelo próprio cidadão e a sua inevitável inserção em uma esfera política. A partir disso, em termos normativos, atribuir-se-ia, de alguma forma, um princípio político ordenador quanto ao posicionamento do indivíduo na sociedade. Um olhar para os movimentos sociais guarda justamente esta riqueza de inescrutável alcance político, qual seja, a da não delimitação do papel do indivíduo a um plano puramente econômico.

A própria História, por si só, já demonstrou que resumir o indivíduo social a um plano puramente econômico tende a promover prejuízos na própria forma como a sociedade será determinada. A pena, neste caso, envolve a sua caracterização essencialmente instrumental, sem uma porção teleológica fundamental da democracia (*Idem*). Como consequência, a despeito dos caminhos seguidos pela valorização de pressupostos formulados no Iluminismo, como a tricotomia *liberté, égalité et fraternité*, também não poderiam mais ser vistos como algo em si mesmo, mas sempre como um terceiro, sem fundamento próprio. Deixa-se claro não se tratar de simplismo vicejar fraternidade nas relações sociais, ou mesmo igualdade e liberdade em tais relações. Não se trata de conceber esses elementos como princípios ordenadores capazes de resolver todos os problemas imanentes à con-

figuração da sociedade contemporânea, alicerçados, mais do que nunca, em seu fracionamento, nos princípios da diferença. Trata-se, de certa forma, de tomar tais elementos como pressupostos normativos para a identificação de uma Sociedade plena e, por fim, livre em si mesma. E a liberdade, neste caso, independeria de demais instâncias diversas, sejam elas econômicas ou políticas ou quaisquer outras – como, por exemplo, uma noção de *Bem* universal. Isto é, em um rompante aristotélico, afirma-se que o fundamento da sociedade estaria nela mesma – talvez seja esse o mais proveitoso legado iluminista, presente em toda a modernidade e alvo de questionamentos precisos no formato adquirido pela sociedade contemporânea (Habermas, 2002).

[...] o esclarecimento histórico apenas reforça as cisões sentidas com as conquistas da modernidade; a razão, apresentada na forma de uma religião cultural, não desenvolve mais nenhuma força sintetizadora, capaz de renovar o poder unificador da religião tradicional. [...] à modernidade está barrado o caminho de volta à restauração. As imagens metafísico-religiosas das civilizações antigas são elas mesmas já um produto do esclarecimento, *demasiado racionais*, portanto, para ainda conseguir contrapor algo ao esclarecimento radicalizado da modernidade. (*Idem*, pp. 125-126).

Todo este intróito serve para, de alguma maneira, deixar claro que a despeito dos alicerces da sociedade contemporânea se encontrarem um tanto distantes do projeto inicial de modernidade, os fundamentos, ao se pensar na emancipação social por si mesma estariam na premissa da concepção da sociedade por si mesma – seja por uma perspectiva de valorização racional enquanto esfera de reconhecimento de potencialidades sociais dos sujeitos/indivíduos, conforme visualizado no procedimentalismo de Rawls (2008) e Haber-

mas (1997a e 1997b), seja por uma base substancialmente moral compartilhada pela comunidade, consoante comunitaristas como Taylor (2005). A sua liberdade, portanto, seria pensada somente por aí. Logo, a manifestação seria uma espécie de grito surdo a tornar evidente os anseios desta sociedade a circunscreverem claramente os anseios libertários. Homossexuais querendo demonstrar afeto em público, mulheres negando que a desenhem de forma exclusivamente sexual, desprovidos economicamente ambicionando comprar aquilo que há pouco tempo não poderiam, entre outras coisas, por fim, não passam de anseios, transformados em dilemas, se se pensar no formato assumido pela sociedade. A liberdade de agora passa a largo da liberdade das utopias universais prevalecentes do princípio da modernidade. O questionamento é: a forma como estes anseios/demandas se apresentam configurariam de maneira exata a possibilidade de liberdade da sociedade por si mesma? A sua manifestação democrática dada por meio dos levantes de junho de 2013, portanto, poderia ser classificada como uma manifestação a se sustentar em bases originalmente sociais, ou seja, cujos princípios de liberdades fundamentar-se-iam na própria sociedade? Resumidamente, a liberdade ansiada pelas manifestações seria a liberdade apresentada, até o presente momento, como a sua configuração mais originária e legítima, qual seja, pela própria sociedade, ou seria manifestação de indivíduos *pós-modernamente* (termo muito controverso) constituído por distintas e isoladas narrativas (Lyotard, 2000)?

Em termos políticos, o plano inicial para se discutir as respostas a tais questões, ou, no singular, a resposta, refere-se exatamente ao lugar ocupado pela sociedade e pelo Estado Nacional Brasileiro nas manifestações. Assim sendo, poder-se-ia caracterizar os elementos possivelmente democráticos existentes nos levantes de junho de 2013. Não seria de todo errôneo afirmar que o próprio sistema democrático brasileiro, presidencialista, com as manifestações desvelou a sua inoperância. Isso

é uma maneira de demarcar, no tempo e no espaço, que, em termos simbólicos, as manifestações seriam sintomas da falência de um conjunto de iniciativas políticas a englobar a sociedade civil brasileira, juntamente com as suas demandas e dilemas. Assim sendo, o sistema político-democrático instituído no Brasil na década de 1980, louvado essencialmente por uma Carta Magna adjetivada de *cidadã*, não contemplaria em termos representativos a sociedade como um todo. O resultado? As manifestações falam por si só – a democracia, mas não o sistema democrático, foi posta a prova.

A discussão acerca da implementação da democracia brasileira após o obscuro e desordenado período autoritário induz a necessidade de se clarear que, com a Constituição há a implantação de instituições tidas como classicamente democráticas, tais como os partidos políticos, a legitimação dos sindicatos – em ininterrupta operação pelo menos desde o final da década anterior – e os movimentos sociais e, até mesmo, entre outros, o voto obrigatório (Ribeiro, 2012). As expectativas não poderiam ser melhores. As crises políticas, desde então, e o melhor exemplo seria o *impeachment* do primeiro presidente eleito, estavam sendo resolvidas no interior da própria política, qual seja, o sistema político propriamente dito, nos termos de Luhman (2010). A frequência eleitoral é patente e inquestionável. O quadro, portanto, pressupõe um cenário extremamente propício para o funcionamento institucional de uma democracia plenamente, podendo, de alguma forma, funcionar como modelar até mesmo para países classificados como desenvolvidos – ainda mais se se pensar na possibilidade de mecanismos de inclusão política auferidas por elas, cujo exemplo máximo é o pluripartidarismo. A exportação da tecnologia eleitoral das urnas eletrônicas, por exemplo, acaba sendo um símbolo do sucesso institucional da democracia brasileira. Então, por que falar em falência da representação política no Brasil? Uma falência tornada mais clara, ainda, quando se observa que as

manifestações sociais vigentes no último mês de junho ocupam um lugar tido como clássico dos próprios movimentos de esquerda, as ruas (Perlatto, 2013). Além disso, não se trata somente de uma ocupação geográfica. Pelo contrário, vai além ao atribuir prerrogativa a eixos historicamente refletidos pelos próprios partidos de esquerda, supostamente em diálogo mais próximo com os movimentos sociais.

Embora as reivindicações vigentes nas manifestações esboçassem anseios sociais normalmente abraçados pelos partidos de esquerda, para quem esteve presente, notava-se um repúdio aos próprios partidos que supostamente deveriam estar representando a mencionada sociedade fragmentada. Aliás, a tônica peculiar era a *a-partidarização*. De forma alguma admitia-se, nas ruas durante o mês de junho, a presença de militantes políticos com suas bandeiras e partidos. Os defensores da democracia, de modo geral, tendem a enxergar esta manifestação como arroubos ou impulsos e, portanto, como algo negativo apoiando-se normalmente em princípios a sustentarem a idéia de monopólio da representação político-democrática como sendo dos próprios partidos políticos. Isso incide diretamente no segundo ponto para a reflexão do presente artigo: como perceber o sistema político-democrático conforme descrito anteriormente? Supondo a existência de instituições plenamente democráticas, tal como observado pelos fatores caracterizados como os da Nova República, por que esta sociedade não se sente plenamente representada? Aqui, diferentemente de alguns analistas, atenta-se para a clareza quanto à distinção da peculiaridade das manifestações, tidas como de massa, claro, mas muito longe do que veio a ser o totalitarismo das décadas de 1920 e 1930, o nazi-fascismo. É preciso ter consciência de que os expoentes a sustentarem este movimento encontrar-se-iam entranhados em peculiaridades histórico-sociais não mais tão claras nos dias de hoje, como pode sinalizar muito bem Hannah Arendt (2000). Esta afirmativa é apenas uma tentativa de fugir ao simplismo das reflexões – que, obviamente,

deixam de ser reflexões se forem extremamente simplistas.

Pois bem, dois são os fatores a tomar em consideração: 1) As manifestações, no formato adquirido, podem ser classificadas como democráticas por si mesmas, uma vez que orientam-se por premissas libertárias? Filosoficamente, a sociedade, da maneira como se fez visível em junho de 2013, seria capaz de encontrar os fundamentos de sua existência em si mesma? 2) O sistema político brasileiro, com todas as instituições desejadas pela democracia representativa, pode ser classificado realmente como representativo a ponto de conseguir englobar as demandas sociais apresentadas? Em um determinado momento, os dois questionamentos se cruzam, flexionando o raciocínio para uma conclusão. Não obstante, suas respostas encontrar-se-iam limitadas se não se tomar como eixo analítico uma base teórica bem constituída. A opção, neste caso, são as formulações habermasianas e os seus pressupostos quanto à formação da sociedade e da política.

Partindo do princípio da dicotomia *Mundo dos Sistemas* e *Mundo da Vida*, de Habermas, voltando-se para o primeiro dilema, referente às manifestações, assegura-se a inexistência da elaboração sólida de uma esfera pública, consistente ao ponto de conseguir gerar uma situação favorável à deliberação pública dos temas abordados pelos manifestantes (Habermas, 2003; 2012a; 2012b). A diversidade de propostas defendidas entre os indivíduos que foram para as ruas é sintomática, como dito, da sociedade fragmentada. O peculiar neste caso é atestar a impossibilidade de conseguir, por meio de uma razão comunicativa, criar bases para uma reflexão conjunta dos temas propostos. Há, pelo contrário, o transporte indiscriminado de demandas provenientes de uma esfera privada e, conseqüentemente, de uma razão instrumental a condicionar a maneira como estas demandas são e serão apropriadas pelos indivíduos em questão. Não se nota o processamento destes elementos até então restritos à esfera privada por uma razão comu-

nicativa capaz de conferir-lhes características suficientemente sólidas para uma deliberação. A própria reivindicação pela redução da passagem de ônibus – ou, pelo menos, pelo seu não aumento – restringe-se a um plano do universo do trabalho, a da possibilidade de o indivíduo chegar ou não ao seu emprego e conseguir realizar as suas operações individuais cotidianas. Mesmo os movimentos sociais, consoante apresentados, como as reivindicações de movimentos GLBT, supõem a apresentação de demandas unilaterais. Daí a aparência de esquizofrenia, pois, se de um lado alguém defendia a união homoafetiva, do outro lado alguém se manifestava a “favor da família”, da bisonha “cura gay” e, portanto, contra a possibilidade de uma concepção mais ampla de família. Não havia diálogo, apenas manifestação.

No conceito do sistema de ação, os atores não aparecem como sujeitos agentes; eles passam a ser unidades abstratas às quais são atribuídas decisões e, desse modo, efeitos de ações. E, à medida que as ações são consideradas em sua estrutura interna e interpretadas como resultado de um conjunto complexo de aportes específicos de sistemas parciais, os atores são tidos como guardadores de lugar abstratos, que cuidam dos aspectos do organismo capaz de aprender, do estoque de motivos de uma pessoa, dos papéis e parcerias de um sistema social e das tradições de uma cultura, as quais são capazes de determinar uma ação. (Habermas, 2012b, pp. 429-430).

De certa forma, a aparente esquizofrenia retrata a inexistência de canais plenos, pelo menos no Brasil, de manifestação de tais identidades e – por que não? – individualidades. Não se pode dizer que “sair do *Facebook*”, frase comum utilizada pela juventude durante as manifestações, esboça clareza quanto a uma esfera mais ampla e comum.

Pelo contrário, segundo as formulações habermasianas, as redes sociais configurar-se-iam, com as suas muitas exceções, como espaços para a manifestação de tais individualidades sem a existência de um ambiente consistentemente sólido para a criação de uma esfera pública. Ou seja, os mesmos jovens que foram para as ruas não tinham suas demandas capitaneadas a ponto de transformarem-nas, de processos individuais e de individuação, em processos socialmente compartilhados e propícios de serem partilhados em uma esfera de-liberativa.

Quando partimos do princípio de que o gênero humano se mantém por meio das atividades socialmente coordenadas de seus integrantes, e que essa coordenação precisa ser gestada por meio da comunicação, e em algumas áreas centrais por uma comunicação que almeja o comum acordo, então a reprodução do gênero *também* exige que se cumpra as condições de uma racionalidade inerente ao agir comunicativo. Na modernidade – com a descentralização da compreensão de mundo e a diferenciação e autonomização de diversas pretensões universais –, essas condições tornam-se palpáveis. Na mesma medida em que as imagens de mundo religioso-metafísicas perdem em credibilidade, também o conceito de autopreservação se altera em função disso, e não apenas sob o aspecto destacado por Blumenberg: o conceito perde seu direcionamento teleológico segundo propósitos objetivos, de tal modo que uma autopreservação que se tornou intransitiva pode alçar-se ao patamar de um propósito supremo para a cognição e o agir orientado ao êxito. Na medida em que se distende a integração normativa da vida cotidiana, também o conceito assume um direcionamento ao mesmo tempo uni-

versalista e individualista. Um processo de autopreservação que precisa satisfazer as condições de racionalidade do agir comunicativo torna-se dependente das realizações interpretativas dos sujeitos que coordenam seu agir por meio de pretensões de validade criticáveis. (Habermas, 2012a, pp. 683-684).

Permanecendo ainda no âmbito da reflexão de Habermas, reconhecendo a distância de elementos puramente restritos ao plano do privado e dignos de manifestação nas ruas do Brasil de algo claramente compartilhado e possível de ser posto em deliberação, questiona-se sobre o tipo de racionalidade que movimenta iniciativas deste tipo. Segundo o eixo teórico aqui proposto, seria possível caracterizá-la como uma racionalidade essencialmente instrumental e visivelmente distante de guardar as características comunicativas apreoadas pela teoria do agir comunicativo como essenciais para a configuração de uma sociedade plena em si mesma e livre por si mesma. Tratar-se-ia, portanto, de uma lógica sistêmica, cujos arranjos e dilemas não obedecem a um ordenamento plenamente humano, de finalidade humana, mas a princípios outros, mais próximos de um mundo dos sistemas como o da economia de mercado a exigir a reflexão a partir de indivíduos com o seu plano privado muito bem caracterizado.

Ora, diante deste diagnóstico é possível compreender a qual patamar pertence a crítica feita a estas manifestações no que tange ao caráter plenamente democrático das instituições políticas. Ou seja, a percepção e assimilação da política dar-se-ia no plano igualmente instrumental, vicejando a democracia não em suas possibilidades deliberativas orientadas por uma razão comunicativa, mas, pelo contrário, pelo seu potencial de instrumento e de capacidade de resolução das demandas privadas publicizadas nas ruas – e a noção de esfera pública em Habermas torna-se fundamental neste caso por indicar que presumir que algo se torna público, é divul-

gado, não necessariamente indica sê-lo público, podendo se tratar de algo privado tomado como conhecimento de todos pela incapacidade de exercício de uma razão comunicativa como apta a pensá-lo como público e, portanto, deliberá-lo (Habermas, 2003). Ou seja, o público, aqui, não depende de algo puramente geográfico, do local de sua exposição, mas da capacidade de reflexão a ponto de atribuir legitimidade aos que participam de sua deliberação, aqueles que o pensam e expõem seus argumentos, tornando-os públicos. O caráter de público das demandas de grupos conforme apresentado nas manifestações o é de forma efetiva não pelo indivíduo que o traz a tona, mas pela razão utilizada para costurá-lo. Grosseiramente, se for uma razão instrumental, permanece como um fato privado, caso contrário, sendo-o por uma razão pública, adquire legitimidade de deliberação, podendo ser compartilhada e, então, contribuindo para a efetivação da emancipação da sociedade por si mesma, uma sociedade orientada pela razão comunicativa (Habermas, 2007).

Por fim, em termos comunicativos, qual seja, de gerar potenciais argumentativos e, por conseguinte, deliberativos, o discurso das massas que foram às ruas em junho assemelhar-se-ia àqueles ecos em que somente a última palavra se faz reproduzida e propagada, mas que permanecendo longe do contexto geral da frase perde completamente o seu sentido. Todos os *indivíduos-movimentos* presentes nas ruas em junho último não criaram canal expressivo de diálogo – e as instituições políticas, talvez por cansaço, também não o conseguiram. A lógica a comandar os impulsos humanos ali presentes era outra completamente diferente, uma lógica racional. Entretanto, a necessidade para a canalização, o direcionamento dos argumentos, fez-se presente a todo instante e chegou até mesmo a esboçar possibilidades para o exercício de formas de consenso entre os manifestantes. Um exemplo claro dessa característica imanente ao ser humano de busca de consenso, conforme visualizada e argumentada pelo próprio

Habermas (*Idem*), um traço essencialmente moral a conduzi-lo para o entendimento que é prejudicado por cálculos puramente racionais, é o novo dilema surgido quanto ao *vandalismo*. Quebrar ou não o patrimônio público ou particular tornou-se uma espécie de tônica das manifestações, cujo consenso era o de não fazê-lo. De toda forma, o que importa, aqui, é perceber a existência de uma necessidade imanente ao sujeito-indivíduo do entendimento por via da comunicação quando encontrado em grandes manifestações como as vistas em junho.

Prosseguindo a reflexão, o Estado deve ser concebido como um sistema autopoiético a operar segundo a própria lógica do mundo dos sistemas. Portanto, os dilemas e conflitos do sistema bastar-se-iam a si mesmos, orientando os indivíduos a eles pertencentes para a substancialização dos processos ocorridos em seu interior. Assim sendo, pensando no caso do Brasil, as saudáveis instituições políticas implantadas durante o processo de democratização e sacramentadas pela Constituição de 1988 sustentar-se-iam segundo princípios coerentes a uma dinâmica racional própria. Os atores-indivíduos pertencentes à sua lógica igualmente tendem a subscrever esta lógica, não havendo, de um modo geral, a possibilidade de realização de uma esfera pública plena e, então, de uma razão comunicativa emancipadora. Por trás desta elaboração, encontrar-se-ia de fato o prenúncio para a forma como o sistema político deveria ser concebido. Notavelmente, há, nas elaborações habermasianas, a apropriação inegável dos pressupostos inerentes às concepções econômicas da democracia elaboradas e desenvolvidas por Downs (2002) e Dahl (2005) ao longo do século XX. O diagnóstico, agora, refere-se à impossibilidade de desconsiderar a presença de categorias como a de economia e mercado na caracterização da política e da democracia de um modo geral. Noções tradicionais a orientarem as sociedades e suas formas políticas igualmente tradicionais, como concepções de *Bem*, por exemplo, perdem espaço para ou-

tras formas de caracterização da sociedade. Por conseguinte, o que merece destaque neste enquadramento refere-se propriamente às exigências do sistema político em termos de operacionalidade e, por conseguinte, à capacidade de a razão instrumental conseguir atender a esses pressupostos. Habermas, de certa forma, a partir de sua clara dicotomia *Mundo dos Sistemas e Mundo da Vida*, sinaliza para a autorização da razão instrumental em direção à resolução de questões impossíveis de serem desprezadas e que, de alguma forma, não se orientam por uma categorização tradicional, das utopias libertárias ocidentais visíveis na aurora da modernidade (Werneck Vianna, 2003). Isso, de certa forma, sinaliza, por outro lado, para a incapacidade de a razão comunicativa conseguir fazê-lo.

[...] a função atribuída à “comunidade social”, tida como um dos sistemas parciais (ao lado da economia, da política, da reprodução cultural e da socialização), adquire agora o sentido abstrato de uma “integração” no sentido de uma garantia da coesão de um sistema ameaçado em seus elementos pelo entorno supercomplexo, que o obriga a evitar o risco de se desintegrar decompondo-se em seus elementos. Nesse ponto, torna-se preponderante a idéia que Parsons ligara anteriormente à expressão “integração funcional”. Os imperativos funcionais, em que a “comunidade social” se especializa a partir de agora, *podem* continuar sendo preenchidos pelo caminho do consenso normativo; porém, nas sociedades modernas, os espaços da “sociabilidade vazia de conteúdo normativo” se ampliam a tal ponto que a necessidade de integração *tem de* ser suprida por um caminho que evita, cada vez mais, o mecanismo do entendimento. De um lado, a “comunidade social”, como núcleo de uma sociedade, é introduzida tendo

em conta aspectos culturais; de outro lado, os subsistemas, extraídos desse todo difuso, são determinados exclusivamente sob aspectos funcionais [...]. Seus subsistemas podem ser ilustrados por meio de instituições significativas, tais como a empresa (economia), a administração do Estado (política), o direito (subsistema integrador), a Igreja e a família (manutenção de modelos culturais); porém, não podem ser identificados com essas ordens institucionais prototípicas. (Habermas, 2012b, pp. 440-441).

Assim sendo, olhando para esta apresentação, questionar-se-ia sobre a possibilidade de a maneira como as manifestações foram apresentadas, distantes de uma lógica racional comunicativa, conseguir manter diálogos efetivos com o sistema político propriamente dito. Seguindo a linha reflexiva proposta, embora se reconheça a atuação constante e plena da razão instrumental e as ações dos indivíduos que foram às ruas em junho, assegura-se do insucesso imanente da resolução de seus conflitos no interior do Estado, pelo menos seguindo a forma como tais conflitos foram apresentados. Isso porque o próprio sistema político, por ser um sistema, exige um conjunto de instrumentos e regras racionais a imprimir uma conduta específica dentre os atores-indivíduos pertencentes a este universo. Trata-se, portanto, da delimitação plena e consistente de uma lógica precisa e claramente definida. Os indivíduos presentes nas manifestações, de alguma forma, ignoravam tais regras e, como se sabe, era comum até mesmo condená-las enquanto práticas políticas – aliás, não seria de todo errado classificar tais regras no plano da prática política, do fazer político propriamente dito.

Entretanto, deve-se destacar que as possibilidades do sistema político em seu universo racional não o restringem a uma condenação ao *status* de resolver os problemas de seu campo. O objetivo de se teorizar desta

forma consiste exatamente em conseguir conferir ao universo político, segundo uma lógica de sistemas, a possibilidade de resolver muitas das demandas no interior da própria sociedade. Isso porque é considerado como inevitável – mas não desejável – a presença constante de uma razão instrumental no interior da sociedade de maneira a condená-la a uma espécie de aprisionamento a este plano exclusivamente racional. Ou seja, quanto mais preso a este universo racional, semelhante àquele observável no sistema econômico ou mesmo político, menores são as possibilidades de uma emancipação social por meio da própria sociedade e atingida somente pelo exercício puro da razão comunicativa – a única possibilidade de emancipação social possível na atualidade. Trata-se, de alguma maneira, da preocupação em fazer o que é justo e não necessariamente fazer a justiça – eis em uma pequena frase como pode ser resumido o debate em Habermas e Rawls (2008).

Assim sendo, o esforço habermasiano caminha em direção à construção de um sistema teórico a abranger necessariamente as possibilidades de emancipação da sociedade em direção a uma ação comunicativa – orientada por uma razão igualmente comunicativa – quando posto diante da inevitável racionalidade exigida pela modernidade, uma racionalidade instrumental tendente a aprisionar o ser humano no interior de uma esfera privada sem muitas possibilidades para a alteridade. Projetando tal reflexão, novamente, para os últimos acontecimentos de junho, pensando diretamente na questão do Estado brasileiro, poder-se-ia afirmar que, embora exista um conjunto de instituições políticas plenamente caracterizadas como democráticas, as ações dos grupos de interesses e a lógica a orientar as ações no interior do sistema político para um alcance puramente instrumental – similar ao modelo econômico da herança weberiana – induz a consideração quanto à insuficiência deste mesmo sistema na possibilidade de atender às demandas da sociedade. Diria Habermas que, para o seu sucesso no plano

de emancipação da sociedade como um todo – de maneira a obedecer às próprias dinâmicas sociais – far-se-ia necessário, desde o princípio, a apresentação de ações correspondentes aos anseios da própria sociedade, o que deveria obedecer, mais uma vez, a uma lógica semelhante à razão comunicativa. Portanto, a inexistência de tal lógica no seio da sociedade funciona como impedimento para que seja sacramentada a emancipação desta sociedade de forma consistente, amarrando-a, pelo contrário, ao plano puramente instrumental.

As chamadas jornadas de junho, de alguma forma, simplesmente endossam a maneira de se conceber o Mundo da Vida como algo constantemente colonizado pelo *Mundo dos Sistemas*. Ou seja, haveria a insistente presença dos elementos racionais-instrumentais do *Mundo dos Sistemas* dentro do próprio *Mundo da Vida*, o que, de certa forma, tende a representar uma ameaça ao desenvolvimento de uma esfera comunicativa e, conseqüentemente, de uma razão comunicativa emancipada (Habermas, 2012a; 2012b). Parte-se do princípio de que esta inevitabilidade dar-se-ia pela comensurável presença dos indivíduos no mundo como um todo. Logo, assegurar-se-ia que o comportamento dos sujeitos-indivíduos integrantes das manifestações inclinam-se a uma classificação distinta daquilo que se desejaria como o ideal para o próprio *Mundo da Vida* e as prerrogativas coerentes ao ideal comunicativo por ele exigido. Portanto, preserva-se no interior da própria sociedade uma lógica distinta a ela, a fugir de sua natureza, mas amparada pela exigência fundamentalmente do racionalismo instrumental requisitado pelo *Mundo dos Sistemas*. Este é o ponto a permitir assegurar a impossibilidade de se afirmar uma emancipação política de caráter essencialmente democrático, com embasamento em princípios de direitos e justiça compartilhados entre os indivíduos-sujeitos, no interior das próprias manifestações (Habermas, 1997b). A sua existência, da maneira como originalmente configurada, portanto, tende somente a repro-

duzir a mesma lógica sistemática essencial para a preservação do racionalismo evidente no mundo dos sistemas.

A idéia da autolegislação de cidadãos não pode, pois, ser deduzida da autolegislação *moral* de pessoas *singulares*. A autonomia tem que ser entendida de modo mais geral e neutro. [...] A idéia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. Eu vejo esse entrelaçamento como uma *gênese lógica de direitos*, a qual pode ser reconstruída passo a passo. Ela começa com a aplicação do princípio do discurso ao direito a liberdades subjetivas de ação em geral – constitutivo para a forma jurídica enquanto tal – e termina quando acontece a institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política, a qual pode equipar retroativamente a autonomia privada, inicialmente abstrata, com a forma jurídica. Por isso, o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um sistema de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção de direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de *modo co-originário*. (Habermas, 1997a, p. 158).

E, mais:

O código do direito não pode ser instaurado *in abstracto* e sim, de modo a que os civis, que pretendem regular legitimamente sua convivência com o auxílio do direito positivo, possam atribuir-se reciprocamente determinados direitos. [...] esses direitos singulares preenchem a função de instauração de um código do

direito, somente quando eles podem ser interpretados como uma explicação das categorias jurídicas assinaladas. Os direitos liberais clássicos à dignidade do homem, à liberdade, à vida e integridade física da pessoa, à liberalidade, à escolha da profissão, à propriedade, à inviolabilidade da residência, etc. constituem interpretações e configurações do direito geral à liberdade no sentido de um direito a iguais liberdades subjetivas. (Habermas, 1997a, pp, 162-163).

Entretanto, a conclusão acima não significa necessariamente uma forma de condenação dos indivíduos presentes nas manifestações. Mais do que isso. Objetiva-se deixar claro a inevitabilidade do processo da maneira como se encontrou configurado em seu tempo espaço. O formato final, na verdade, corresponde a ausência de caminhos a possibilitarem o desenvolvimento do plano da razão comunicativa e, então, do consenso almejado pela democracia deliberativa. Por conseguinte, a ausência de caminhos deliberativos fundamentais para a criação de bases para uma democracia plena implica construção de horizontes outros a reproduzirem, de alguma forma, uma lógica mais conveniente aos princípios excepcionalmente racionais exigidos por sistemas e subsistemas como a economia, o mercado, a política etc. Os motivos – tema talvez para a elaboração de um outro artigo – talvez repousem justamente na interferência das instituições político-democráticas clássicas, erigidas no Brasil ao longo da década de 1980. Presume-se que tal interferência tende a proporcionar uma lógica limitada ao plano exclusivo de uma racionalidade instrumental, a representar uma colonização constante do *Mundo dos Sistemas no Mundo da Vida*, suplantando possibilidades de desenvolvimento de uma racionalidade plenamente comunicativa.

Portanto, a negação das instituições políticas e, conseqüentemente, da maneira como a democracia é apresentada ao brasileiro, far-se-

ia segundo a manifestação plena de uma razão instrumental, distante de quaisquer possibilidades de exercício de consenso e, portanto, de uma razão comunicativa. Não obstante, enveredar por este caminho argumentativo permite transcender à simples exposição dos fatos, como a da suposta ojeriza ao sistema político, complementando as argumentações quanto às formas como este sistema político, igualmente racional-instrumental, é visto. A impossibilidade de desenvolvimento de uma razão comunicativa promove, exatamente, a dificuldade de se criar formas de direitos políticos que possam ser suficientemente eficazes e, portanto, interferir na maneira como o sistema político pode e deve operar. Na verdade, o que se evidencia é uma espécie de vazio entre a sociedade e o Estado, entre a sociedade e o agir político, pela incongruência entre as duas instâncias, não no que diz respeito à racionalidade, mas sim no que se refere à geração de potenciais deliberativos suficientes para a operação no interior do sistema político através da concepção dos direitos em seu formato normativo (Habermas, 1997b).

Considerações finais

Resumidamente, para os manifestantes, utopias libertárias clássicas da modernidade encontrar-se-iam dissolvidas em apelos pela justiça, o que implica a consideração de razões isoladas e, portanto, conceitos de razoabilidade da maneira como fora configurada por John Rawls. Entretanto, o próprio sistema político brasileiro, a partir da redemocratização, é configurado obedecendo à chamada lógica “pós-moderna”, em que a perda das narrativas referentes às utopias libertárias tradicionais em nome de conceitos racionalmente definidos como de justiça e razoabilidade se fazem presentes. O desafio de Habermas é conseguir configurar uma noção de democracia deliberativa a partir do reconhecimento de uma razão comunicativa no interior da sociedade e que, portanto, valorize não exatamente elementos propriamente privados e diretamente relacionados às concepções par-

ticulares dos sujeitos a constituírem-na – pois isso seria uma sobreposição da razão instrumental e, por conseguinte, de suas irresoluções. O fato é que, observando as manifestações de junho de 2013 assegura-se a inexistência de possibilidades de deliberação entre as massas, ansiosas não pelo compartilhamento de ideais, mas simplesmente por falarem e expressarem incômodos situados no plano privado. Portanto, partindo da consideração da teoria habermasiana, tornar-se-ia impossível a eclosão de uma democracia deliberativa – talvez a única forma possível de democracia na contemporaneidade se se pensar na dicotomia mundo dos sistemas e mundo da vida – a partir das manifestações.

A formulação de Habermas, de alguma forma, tenta preservar as individualidades, tão características da contemporaneidade. Alça-se como consistentes e fundamentais, também, os pressupostos de justiça que, por sua vez, relacionam-se diretamente às noções de indivíduos – aliás, faz-se imprescindível por permitirem a preservação desta individualidade e a manifestação clara, no âmbito do privado, dos anseios particulares. Não obstante, como forma de fugir a uma caracterização puramente econômica da democracia, e julgando igualmente a instrumentalidade da razão como uma forma de aprisionamento a categorias semelhantes àquelas delimitadas pelo plano da economia – o filósofo elabora a razão comunicativa e os consensos possíveis através desta razão como uma forma de configurar uma espécie de sistema político democrático, fundamentalmente deliberativo, para a efetivação da convivência social, preservando a justiça e a razoabilidade. As manifestações, de modo geral, passariam a largo das possibilidades de emancipação conferidas pela razão comunicativa, embora sejam consistentes enquanto forma de expressão de anseios pessoais, sobretudo individuais. Mas, de forma, alguma, em termos político-democrático, não conseguiriam suprir as necessidades sociais a não ser filiando-se a uma razão igualmente instrumental, conforme o próprio sistema polí-

tico no qual o Estado brasileiro encontra-se imerso.

Enfim, as manifestações da maneira como ocorreram, em termos de deliberação e de democracia, encontrar-se-iam distantes de possibilidades de emancipação dos sujeitos/indivíduos no interior das sociedades. As suas conseqüências, em termos políticos, diria Habermas, afetariam o plano puramente individualista ao conferir direitos aos sujeitos sem, contudo, promover uma fundamentação desses direitos em princípios expressivamente razoáveis de justiça, originários do consenso. Os problemas serão equacionados em termos de individualidade, com a preservação de fórmulas absolutamente distantes da comunicabilidade racional, restringindo-se ao plano da equação individual – até onde um indivíduo pode ir orientando-se exclusivamente por seus próprios valores. A normativa fórmula habermasiana de reflexão da democracia não é a solução para os problemas sociais, mas, pelo contrário, uma maneira de se pensar a própria sociedade e o sistema democrático – este sim um valor universal – propriamente dito.

Referências Bibliográficas

- Arendt, H. (2000). *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bignoto, N. (org.) (2002). *Pensar a república*. Belo Horizonte: UFMG.
- Dahl, R. (2005). *Poliarquia – participação e oposição*. São Paulo: EDUSP.
- Domingues, B. (1996). *Tradição na modernidade e modernidade na tradição – A modernidade Ibérica e a Revolução Copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ.
- Downs, A. (2002). *Uma teoria econômica da democracia*. São Paulo: EDUSP.
- Habermas, J. (1997a). *Direito e democracia – entre facticidade e validade I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1997b). *Direito e democracia – entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2002). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Habermas, J. (2003). *Mudança estrutural da esfera pública – investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (2007). *A inclusão do outro – estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola.
- Habermas, J. (2012a). *Teoria do agir comunicativo – racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes.
- Habermas, J. (2012b). *Teoria do agir comunicativo – sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes.
- Luhman, N. (2010). *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes.
- Liotard, J.-F. (2000). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Perlatto, F. (2013). *Desmobilizados e desorganizados?*. Disponível em: <http://revistapittacos.org/2012/03/05/desmobilizados-e-desorganizados/>. Acessado em: 21 de junho de 2013.
- Rawls, J. (2008). *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ribeiro, R. (2012). *Sobre o voto obrigatório*. Disponível em: www.renatojanine.pro.br/brasil/sobreovoto.html. Acessado em 20 de agosto de 2012.
- Taylor, C. (2005). *As fontes do self – a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola.
- Werneck Vianna, L. (org.) (2003). *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG.