

Posfácio

José Geraldo A. B. Poker;
Fábio Metzger

Como citar: POKER, J. G. A. B.; METZGER, F. Posfácio. *In:* METZGER, F. **Egito e Turquia no século XXI:** das ilusões democráticas às autocracias reais. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018. p. 273-296. DOI: <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-013-9.p273-296>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

POSFÁSIO

A DEMOCRACIA E O PROBLEMA DA RACIONALIDADE

José Geraldo A. B. Poker e Fábio Metzger

Em duas de suas muitas obras, *A constelação pós-nacional* (2001) e *A inclusão do outro* (2002), Habermas insere-se no cenário do debate intelectual sobre os problemas a serem enfrentados no século XXI, e demonstra uma vez mais a viabilidade da *teoria da ação comunicativa* como recurso de compreensão e de superação dos descaminhos característicos desta fase complicada da história da humanidade.

A tentativa contida nas obras mencionadas não é gratuita. O conceito de *ação comunicativa*, desenvolvido exaustivamente em obras anteriores, é o que se pode chamar de conceito-chave na teoria social produzida por Habermas. Nesse sentido, a validação da teoria originalmente proposta no início da década de 1980, implica a possibilidade de ela servir de instrumento de interpretação e superação dos problemas sociais do mundo surgido no pós-1989.

Com a intenção de ser fiel ao raciocínio do autor, é preciso fazer uma interrupção na consideração do conteúdo das obras recentes e recorrer às antigas, nelas buscando a definição de conceitos retomados por Habermas para compreender as transformações pelas quais passaram Estado e Sociedade, atingidos pela ação da globalização e do capitalismo transnacional - fenômenos característicos da última década do século XX e que inauguraram precocemente o século XXI.

Em suas obras anteriores, Habermas classifica como *ação comunicativa* uma modalidade de interação social que possui características bem específicas, classificada da seguinte forma:

Chamo *ação comunicativa* àquela forma de interação social em que os planos de ação dos diversos atores ficam coordenados pelo intercâmbio de atos comunicativos, fazendo, para isso, uma utilização da linguagem (ou das correspondentes manifestações extraverbais) orientada ao entendimento. À medida em que a comunicação serve ao entendimento (e não só ao exercício das influências recíprocas) pode adotar para as interações o papel de um mecanismo de ordenação da ação e com isso fazer possível a ação comunicativa. (HABERMAS, 1997, p. 419, grifo do autor)

Ou ainda:

Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade... [que] os atores erguem com seus atos de fala... [N]o agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão – e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. Que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta [se explica] pela *garantia* assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida... Tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas *obrigações relevantes para a seqüência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito... Graças à base de validade da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode, por conseguinte, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão. (HABERMAS, 1989, p. 79-80, grifo do autor)

Retornando às obras recentes mencionadas de início, dentre os principais problemas que observa na atualidade, Habermas elege aqueles que se referem à ação desintegradora da globalização, que em princípio destrói as formas tradicionais de solidariedade e dissolve as formas consensuais necessárias à construção da identidade cultural sobre a qual se constitui o sentido de *interesse público*.

A globalização uniformiza pessoas do mundo todo em torno da produção e consumo de mercadorias materiais e simbólicas, criando a possibilidade de uma universalização cultural nunca antes existente. E ao mesmo tempo em que uniformiza culturalmente, a globalização também individualiza, à medida que sobrepõe a condição de *consumidor* a todas as outras formas de status de regulação de relações sociais em qualquer matriz cultural.

Por outro lado, na descrição de Habermas (2001, p. 100) a globalização também produz os fatores de enfraquecimento do Estado, à medida que as decisões de agentes econômicos transnacionais praticamente desconhecem as limitações estatais como parâmetros de regulação. Segundo Habermas, o modelo de Estado Social construído na modernidade está seriamente abalado pelas forças do mercado global, que atuam seguindo uma lógica contrária ao direito constitutivo do poder público, apontando sempre para a concentração e nunca no sentido da distribuição equitativa dos recursos e oportunidades necessária à manutenção de uma sociedade democrática.

A lógica inerente às decisões econômicas tomadas em âmbito global estabelece um padrão de concorrência que obriga todas as empresas a ajustes organizacionais constantes, cujas conseqüências imediatas são o aumento da produtividade com a diminuição dos postos de trabalho e demanda crescente por vantagens decorrentes da desoneração fiscal nos territórios em que se localizam. Disso, Habermas conclui não ser “mais possível o ‘keynesianismo’ em um país” (2001, p. 100). A agenda da globalização determina ao Estado a mudança de foco no planejamento e execução de políticas públicas. Afirmar Habermas:

Sob as condições de uma economia globalizada, o “keynesianismo em um país” não funciona mais. É mais promissora uma política antecipadora, inteligente e cuidadosa de adaptação das condições

nacionais à competição global. Fazem parte dessa política as conhecidas medidas de uma política industrial prospectiva, o incentivo a *research and development*, e, portanto às inovações *futuras*, a qualificação da força de trabalho com base em uma melhor formação e especialização, bem como uma “flexibilização” refletida do mercado de trabalho. (HABERMAS, 2001, p. 68)

A crise fiscal do Estado Social resultante da globalização se desdobra na crise de legitimidade e incapacidade de atender às demandas sociais produzidas pelas mudanças estruturais do capitalismo, em que o desenvolvimento econômico ocorre produzindo desemprego. A constante busca por melhores oportunidades de trabalho e vida provoca o deslocamento de pessoas entre países, acompanhando o fluxo de investimentos do capitalismo transnacional.

Soma-se a isto um outro fator de deslocamento populacional, qual seja aquele decorrente de guerras civis e conflitos diversos, que provoca a fuga massiva de cidadãos e cidadãs de seus territórios de origem, em busca de lugares em que se sintam seguros e sejam tratados com dignidade. Este é o caso dos chamados refugiados, que por causa de características pessoais, religiosas ou étnicas, tornam-se alvo de perseguição na terra natal, e recorrem à migração como única chance de continuarem vivos.

Notadamente, o resultado do processo migratório acentuado é o aparecimento, concentrado em alguns países, mesmo periféricos, de aglomerados humanos configurados como coleção desconexa de matrizes e identidades culturais as mais diversas, e que precisam ser acertados de alguma forma para que os aglomerados possam tomar a forma de *sociedade*, quer dizer, de um sistema estável de relações sociais em que sejam possíveis a cooperação e as trocas. Por causa disto, acrescenta-se à crise do Estado Social o conjunto de demandas e as cobranças por políticas de *inclusão* ou *reconhecimento* decorrentes do surgimento das sociedades multiculturais. Quer dizer, coletividades constituídas por diferentes formas culturais entrecortadas e particulares de vinculação, que geram múltiplas formas de subjetividade, cada uma delas reivindicando legitimidade para si em relação às outras.

O resultado do enfraquecimento do Estado, da homogeneização das formas de produção e consumo e da diferenciação decorrente do processo migratório, segundo o raciocínio de Habermas, é uma enorme crise de legitimidade que atinge frontalmente o Direito, cujas bases lógica, formal e normativa não correspondem à complexidade dos novos conflitos sociais e inter-individuais, nem se prestam a fornecer a estrutura simbólica sobre as quais sejam formuladas novas demandas políticas.

A despeito do cenário montado ser altamente complexo e geral, porque todos os participantes das Nações Unidas são Estados e são atingidos da mesma forma pelos efeitos da globalização e do capitalismo transnacional, Habermas permanece otimista quanto à possibilidade da busca de solução para todos os problemas apontados. Segundo ele, de início as soluções podem ser buscadas na afirmação do princípio básico de legitimação do Estado Moderno, qual seja a conjugação entre *soberania popular e direitos humanos*. Isto significa que o Direito pode ser reconstruído mediante o processo de autolegislação, como defendeu Rousseau, mas isso deve ser feito tendo como parâmetro os direitos fundamentais contidos na Declaração dos Direitos Humanos, o que garantiria os elementos de justiça e de universalidade à regulamentação de situações de convivência na extrema diversidade cultural/subjetiva, na forma como ocorrem atualmente.

Para tanto, dois conjuntos de medidas são necessárias, um de ordem externa e outro de ordem interna nos Estados. No aspecto externo, recorrendo à fórmula de Kant, Habermas considera que, como os problemas provocados pela globalização e pelo capitalismo são planetários, o enfrentamento deles exige a construção de instituições políticas internacionais democráticas que permitam uma *governança supra-nacional*, alicerçada conceitualmente sobre uma *republica mundial*, cujas decisões reconheçam a condição de *cidadania cosmopolita* de todos as pessoas, por buscarem legitimação nos Direitos Humanos. E para atingir este objetivo, novas instituições supra-nacionais devem ser criadas. O modelo da Organização das Nações Unidas não serve, por não se constituir num espaço de debate e de deliberação verdadeiramente democrático, avalia Habermas.

No aspecto interno, quer dizer, dentro dos Estados, retomando as teses da *teoria da ação comunicativa*, Habermas sugere a criação de formas de exercício de cidadania deliberativa na esfera pública. Ou seja, devem ser estabelecidos lugares em que pessoas das mais diferentes vinculações culturais possam se encontrar para debater democraticamente acerca de um único problema: “cidadãos livres e iguais devem se conceder quais direitos fundamentais, se quiserem regulamentar a sua vida em comum por meio do direito positivo?” (Habermas, 2001, p. 147).

Para Habermas, em âmbitos assim constituídos, os discursos podem conduzir à formulação de um sistema de direitos e de uma vontade política racional vinculados à uma concepção de *solidariedade cívica* ou de *patriotismo constitucional*, que são necessários à elaboração de complexas soluções para os complicados conflitos decorrentes da convivência num contexto de diversidade multicultural.

Ao mesmo tempo em que os discursos proferidos em espaços destinados à ação comunicativa se constituem no exercício efetivo da soberania popular, eles também produzem concepções intersubjetivas de direitos fundamentais sobre as quais torna-se possível reconstruir a legitimidade dos Direitos Humanos na condição de serem afirmados como direitos fundamentais universais, superando a conotação de *direitos ocidentais* que pesa sobre eles.

Tendo em conta a diversidade como característica a ser mantida nas novas sociedades, sem que ocorra a reconstrução da pretensão de validade universal dos Direitos Humanos, muito dificilmente os diferentes modos de vida poderiam ser afirmados e reconhecidos como legítimos no interior de uma mesma coletividade. Na ausência de uma referência que permita substituir as formas de solidariedade de base étnicas pela solidariedade cívica, não há como produzir as categorias conceituais exigidas para fundamentar a atitude de reconhecimento diante das diversas formas de vida possíveis numa situação de convivência multicultural. Isto porque a solidariedade sustentada em fatores étnicos incide sobre a homogeneização de padrões estéticos e conceituais, criando identidades pessoais que se reconhecem reciprocamente apenas na condição de serem pertencentes a um mesmo conjunto de referências.

Em se tratando de sociedades multiculturais, as exigências de reconhecimento devem considerar a presença de referências culturais alternativas que se posicionam umas em relação às outras pretendendo a mesma legitimidade. A condição de igualdade pretendida nas democracias atuais depende da validação de inúmeras formas de diferenciação pessoal, evitando ao mesmo tempo que delas decorram discriminações ou quaisquer outros mecanismos sociais de inferiorização.

Por isso mesmo que as sociedades que se desenvolvem juntamente com os novos modelos de Estado não podem mais pretender-se como derivadas do sentimento de *nação*, da crença na existência de uma base cultural homogeneizadora que vincula todos os integrantes e da qual são obtidos os regulamentos norteadores de todas as atitudes e condutas. São os Estados pós-nacionais.

A inexistência de um sentimento de *nação* se torna um problema para os Estados porque afeta diretamente a legitimação da ordem política. Como demonstra Habermas (2001, p. 143), a legitimação dos Estados nacionais se baseia na legalidade sustentada no pressuposto de atender a uma vontade unificada pelos mesmos objetivos e ratificada pela soberania popular. Mas a ausência do sentimento de *nação* se torna problema também do ponto de vista do exercício convencional da soberania popular, que encontra obstáculos para se compor como tal devido à dificuldade de se chegar a um consenso, dada a quantidade de referências culturais e suas discrepâncias presentes no interior da sociedade. Isso dificulta a composição da *esfera pública* e a busca de soluções para os problemas e conflitos por intermédio da política.

Embora tudo pareça conspirar contra a manutenção das conquistas históricas ocidentais, efetivadas pelo Estado de Direito e Social, Habermas apresenta uma saída teórica. Isto começa com a associação do exercício da soberania popular, por meio da ação comunicativa em ambientes democráticos, ao desenvolvimento dos meios adequados à construção de uma sociedade para que ela possa se constituir para além das vinculações decorrentes de mecanismos identitários derivados do sentimento de comunidade próprio do conceito de *nação*. A ação comunicativa tem a potencialidade de produzir uma *cultura política*, por meio da qual as pessoas se vinculem umas às outras, consigam conviver e ter

o domínio dos rumos da coletividade sem precisarem compartilhar de tradições e memória comuns.

Para que isto aconteça, isto é, para que a *cultura política* criada pela ação comunicativa substitua o sentimento de nação, é preciso ampliar os espaços democráticos no interior da sociedade. Na concepção de Habermas, a democracia é a configuração do ambiente ideal à ação comunicativa, porque proporciona a possibilidade de que a comunicação ocorra livre de coações de quaisquer naturezas.

De outro modo, superar a legitimidade dependente apenas da nacionalidade implica liberar a sociedade de amarras que impedem a expansão do conceito de igualdade. Quando isso ocorre, o resultado obtido é o do nascimento de sociedades mais democráticas, quer dizer, mais aptas ao reconhecimento recíproco de variações nas formas do ser social dos integrantes, uns em relação aos outros. É isto propriamente que Habermas nomeia como *sociedade inclusiva*, um tipo específico de sociedade que busca a construção da legitimidade necessária às práticas normativas da convivência apenas nas qualidades procedurais do processo democrático. Ou, nas palavras do próprio Habermas (2001, p. 93-94):

Observando-se normativamente, calcar o processo democrático em uma cultura política comum não possui o sentido excludor de efetivação de um modo de ser próprio nacional, mas antes o sentido *inclusivo* de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para abarcar os cidadãos de qualquer origem sem fechar esse *outro* na uniformidade de uma nação. Pois um consenso de fundo, anterior e assegurado pela homogeneidade cultural, torna-se supérfluo como um dado pressuposto da democracia – temporário e catalisador –, à mesma medida que a construção da vontade e da opinião estruturada publicamente na forma de uma discussão torna possível um entendimento racional e político também entre desconhecidos. (grifos do autor)

As vantagens de uma sociedade assim constituída são várias. Primeiro, pode-se citar a característica de abertura provocada pela extensão da igualdade que resulta no grau de reconhecimento exigido pela convivência entre seres sociais marcados por diversidades culturais. A multiculturalidade deixa de ser um problema, porque na sociedade abre-se consi-

deravelmente a possibilidade de escolhas válidas que indivíduos possam fazer sobre si mesmos e sobre a coletividade. Depois, há que se pensar que a ausência de fatores de homogeneidade cultural podem ser totalmente substituídos pela condição de racionalidade que designa a igualdade contida nas qualidades procedurais do processo democrático, que nomeia os participantes como companheiros de direitos, ao invés de companheiros de destino.

Por fim, se for assegurada a manutenção do processo democrático incrementado pela ação comunicativa, realizada sob o entorno da moldura dos Direitos Humanos, os fatores desintegradores da globalização e da multiculturalidade podem ser revertidos positivamente.

A expansão do conceito de igualdade requerida pelo reconhecimento das diversidades existentes no interior de sociedades multiculturais e possibilitada pela lógica contida nos Direitos Humanos, proporciona não apenas a liberação da coletividade em relação às muitas prisões advindas da identidade sustentada nos elementos tradicionais compartilhados em situações de homogeneidade cultural. Implica isto no desenvolvimento de formas de convivência, estratégias de relacionamento e práticas de deliberação que somente são possíveis pelo desenvolvimento da racionalidade.

A racionalidade que libera a sociedade e que proporciona a abertura para experiências multiculturais de existências pessoais não se restringe à fórmula weberiana.

Neste ponto, é preciso novo recuo. Na teoria de Weber, Habermas (1997b, p. 197-198) identifica três tipos de racionalidade: a racionalidade instrumental (técnica, adequação fins e meios), a racionalidade valorativa (escolha dos fins) e a racionalidade científica.

Apreciando a teoria weberiana, Habermas salienta que a racionalidade do Direito tornou-se fundamental para a construção das instituições típicas da sociedade ocidental. O Direito possibilitou à civilização ocidental desenvolver saídas para as limitações lógico-organizacionais presentes nas formas tradicionais de dominação ao conseguir afirmar a legalidade como fundamento de legitimidade.

Esse artifício tornou possível a edificação de instituições sociais e políticas que funcionam mediante a burocracia, quer dizer, o conjunto formado por um quadro de funcionários que cumprem determinadas tarefas seguindo regras que lhes são impostas. A burocracia garante a igualdade à medida que permite a distribuição impessoal do Direito, e esta é a marca própria das instituições da sociedade ocidental, incluindo o Estado, que para Weber também é uma instituição.

No entanto, apesar de a definição de Weber abranger aspectos importantes, como a extensão da razão do campo do conhecimento para a aplicação, decorrendo disto a organização de regulamentos e instituições, a definição não é suficiente para deslocar a centralidade da razão, que continua sendo um predicado exclusivo do sujeito, que pode fazer suas escolhas orientado pela racionalidade, pela afetividade ou pelas tradições.

Não é essa a racionalidade observada por Habermas como componente intrínseco da ação comunicativa. Segundo ele (HABERMAS, 1997, p. 506), “a teoria da ação comunicativa se propõe a investigar a ‘razão’ inscrita na própria prática comunicativa cotidiana e reconstruir a partir da base de validade da fala um *conceito não reduzido de razão*” (grifo do autor). A racionalidade centrada no sujeito não seria suficiente para possibilitar a busca de soluções adequadas aos problemas decorrentes da globalização num contexto de multiculturalidade. Para tanto, não basta a oferta do Direito na forma institucional da impessoalidade, e emanado das instâncias do Estado. Trata-se de algo para além disso: da possibilidade de produção de novos tipos de Direito, provenientes dos espaços democráticos instituídos dentro da sociedade para esse fim, adequados à convivência na diversidade e que sejam correspondentes às delimitações propostas pelos Direitos Humanos, para não permitir inferioridades.

A razão e a racionalidade para Habermas são uma propriedade da inteligência humana, cuja definição contém a dimensão intersubjetiva, quer dizer comunicativa, dialógica. Diferentemente de Kant que, como Weber, situa a razão no âmbito exclusivo do sujeito e da transcendentalidade, na concepção habermasiana a razão é concreta, desenvolvida mediante a reflexão do sujeito envolvido em processos de compreensão por ser participante de relações de compartilhamento de problemas reais.

Neste aspecto, a razão contém a dupla condição de ser ao mesmo tempo subjetiva (atributo do sujeito) e intersubjetiva (dependente das formas pelas quais o sujeito participa da ação comunicativa com outros sujeitos).

Não se trata portanto, de uma razão deduzida da relação sujeito-objeto, exclusivamente. Trata-se, mais do que isso, da razão desenvolvida mediante a complexidade da relação do sujeito com outros sujeitos mediada pela linguagem e tendo como *plano de fundo* um contexto cultural dentro do qual emergem problemas concretos e objetivos a serem resolvidos – o *mundo da vida*.

A racionalidade também é constituída no sujeito, mas não deslocada das relações entre sujeitos que buscam um entendimento. Devido a isso é que o desenvolvimento da lógica necessária à razão e sua aplicação, a racionalidade, somente se completam nas situações concretas definidas pela práxis comunicativa. Segundo Habermas (1990b, p. 291),

Chamamos “racionalidade” em primeiro lugar à disposição por parte do sujeito falante e atuante de adquirir e utilizar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência impuseram que se compreenda o saber, exclusivamente como saber de algo no mundo objetivo, a racionalidade limita-se ao modo como o sujeito isolado se orienta em função dos conteúdos das suas representações se dos seus enunciados. [...] Quando, pelo contrário, entendemos o saber como transmitido de forma comunicacional, a racionalidade limita-se à capacidade de participantes responsáveis em interações de se orientarem em relação às exigências de validade que assentam sobre o reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra os seus critérios no procedimento argumentativo da liquidação direta ou indireta de exigências de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e coerência estética.

Dessa forma, o que é paradigmático para a racionalidade comunicativa, segundo Habermas (1987a, T.1, p. 395):

[...] não é mais a relação do sujeito isolado com algo no mundo objetivo, representável e manipulável; o que é paradigmático, é ao contrário a relação intersubjetiva que se instaura entre os sujeitos capazes de falar e de agir, assim que eles se entendem entre si sobre alguma coisa.

Embora a racionalidade, no sentido empregado por Habermas, possa ser observada pela produção de um saber, ela é algo que não pode ser medida ou avaliada exclusivamente por isto, tendo em vista que ela se desenvolve no processo argumentativo e se constitui tanto no sujeito quanto na relação intersubjetiva estabelecida entre os participantes de uma ação comunicativa.

Conforme Habermas (1990a, p. 69-70):

A racionalidade não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e de agir empregam o saber. Ora, tanto as atividades não-linguísticas como as ações de fala encarnam um saber proposicional; contudo, o modo específico de empregar o saber decide o sentido da racionalidade, que serve como medida para o sucesso da ação. Se tomarmos como ponto de partida o uso não-comunicativo do saber proposicional em ações teleológicas, iremos detectar a idéia da racionalidade orientada para um fim (*Zwekrationalität*) tal como foi elaborada na teoria da escolha racional. E se partirmos do uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, descobriremos a idéia da racionalidade orientada para o entendimento (*Verständigungsrationaliät*), que numa teoria do significado pode explicitar apoiando-se nas condições para a aceitabilidade de ações de fala.

Especificamente quanto à produção dos tipos de saber contingentes e subsidiários à vida humana efetiva, para Habermas (1987a, T. 2, p. 151-152) a relação entre ação comunicativa e desenvolvimento da razão, em toda sua abrangência de elemento construtor do ser social, pode ser compreendida da seguinte forma:

Em relação ao aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; em relação ao aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade; e, por fim, em relação ao aspecto da socialização, serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela via da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder as suas ações. O processo de reprodução enlaça novas situações com os estudos do mundo já existentes. [...] A estes processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade.

Tanto quanto em qualquer outro modelo de sociedade, nas sociedades multiculturais também é possível estabelecer lugares nos quais se realizem ações comunicativas. Movimentos sociais, ONGs, sindicatos, associações diversas, clubes, condomínios, escolas, universidades, em todos estes ambientes de relacionamento ocorrem trocas comunicativas que produzem elementos normativos na forma de autolegislação. No interior destes campos, devidamente apropriados à práxis comunicativa e ao exercício da razão intersubjetiva, é que torna-se possível produzir as referências conceituais que vinculem os participantes a uma *esfera pública*.

Vale destacar que na concepção de Habermas, a *esfera pública* se diferencia da *esfera privada* da seguinte forma: a esfera privada comporta a sociedade civil burguesa em sentido específico, portanto o âmbito da troca de mercadorias e do trabalho compartilhado socialmente, abrangendo também a família, com sua *esfera íntima*. A “esfera pública política provém da literária; ela intermeia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade” (Habermas, 1984, p. 46).

A esfera pública é algo que não se confunde com as instituições políticas do Estado, que não é produzida pela legalidade nem sequer controlada pela burocracia. Do mesmo modo, a esfera pública também não corresponde ao campo da sociedade civil. É algo além disso, um *terceiro momento*, conforme definiu Jessé Souza (2000: 59-60):

Talvez a maior contribuição de Jürgen Habermas ao pensamento sociológico tenha sido a análise, que perpassou toda a sua carreira acadêmica, das estruturas específicas de funcionamento da esfera pública. Para ele, a esfera pública não se confunde com a interpretação clássica da sociedade civil como “reino de necessidades” oposto ao Estado. Esfera pública passa a designar a partir da sua obra, seminal para o pensamento sociológico deste século, um “terceiro momento” das sociedades modernas, o qual não se confunde nem com o mercado nem com o Estado.

A devida compreensão do que se chama *terceiro momento* pode ser conseguida mediante o acréscimo do conceito de *interação*, que consiste no conteúdo das relações entre atores sociais em condições de comunicação por meio de um processo intersubjetivo de mútuo reconhecimento. A esfera pública é constituída pelas interações existentes numa

situação de comunicação direcionada ao entendimento, e que para isso exige a capacidade de descentração dos participantes, à medida que consiste numa situação dialógica presumida na relação *eu-outro*. Isto é, a consecução de toda interação implica forçosamente numa situação em que um *eu* se constitui como tal em referência a existência reconhecida de um *outro*. Isto significa que as interações provocam situações que terminam por explicitar a diversidade de pontos de vista que em maior ou menor grau sempre está contida nas ações comunicativas, e que é evidenciada pela descentração.

É por intermédio da descentração exigida pela interação que os argumentos proferidos nos atos de fala são avaliados pelos participantes, que podem chegar a acordos ou colocar em dúvida as pretensões de validade reclamadas por qualquer falante.

Um acordo qualquer na prática comunicativa da vida cotidiana, diz Habermas (1989, p. 167-168), “pode se apoiar ao mesmo tempo num saber proposicional compartilhado intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca”. Por outro lado, quando alguém “rejeita uma oferta inteligível de ato de fala contesta a validade do proferimento sob pelo menos um desses três aspectos da *verdade*, da *correção* e da *sinceridade*” (idem, p. 168 (grifos do autor).

Na forma descrita por Habermas, as características das interações ocorridas numa ação comunicativa orientada para o entendimento mútuo praticamente exigem que os participantes profiram seus argumentos imprimindo neles toda a carga de subjetividade possível. A composição dos argumentos deve obrigatoriamente permitir a expressão dos interesses, das preferências e de todos os outros atributos da subjetividade do falante a serem aceitos ou recusados pelos participantes. Como estão submetidos à livre avaliação dos envolvidos, o grau de coerência na racionalidade das proposições será evidenciado pela possibilidade de crítica recíproca, que é inerente a um processo argumentativo democrático, em que a única força válida é a força do melhor argumento.

É nesta característica que se constitui a principal diferença entre as proposições de autolegislação de Habermas e Rawls. Se para Habermas todos os argumentos devem ser passíveis de contestação, e por

isso podem conter carga subjetiva, para Rawls (2002) a racionalidade no processo deliberativo é atingida à medida que os participantes concentram-se no interesse público, ignorando os interesses próprios. Esta é a situação que Rawls nomeia de *posição originária* ou *véu da ignorância*.

Habermas mantém sua esperança na probabilidade de que os desafios da sociedade possam ser superados pela construção de espaços democráticos, em que se desenvolveriam as ações comunicativas e as interações sociais. Isso possibilitaria a formação de uma *esfera pública* apta à discussão dos interesses presentes na sociedade de modo racional, com a finalidade de produzir normas ético-jurídicas universais, as únicas possíveis de serem aplicadas na solução pacífica dos complicados conflitos derivados da complexidade da convivência em âmbito multicultural.

Somente assim o contexto de multiculturalidade pode ser desdobrado na condição da *interculturalidade*, quer dizer, na maneira pela qual sujeitos constituídos em diferentes culturas possam conviver uns com os outros sem se fechar dentro das próprias referências. Do mesmo modo, o diálogo intercultural presente nas situações de interação nos espaços de ação comunicativa permite a definição de itens para uma agenda de demandas *transculturais*, demandas que sejam referidas a necessidades, valores e interesses *universais*, ou que traduzam o sentido de *público* para uma sociedade em que não há o conceito de *nação*.

Melhor dizendo, pode-se afirmar que a construção conceitual intercultural, resultante da ação comunicativa realizada nos espaços existentes dentro de organizações e instituições da sociedade, têm a potencialidade de permitir a superação das tentativas de afirmação de *particularidades*, que é algo típico das demandas centradas apenas nas especificidades de cada cultura, feitas sem considerar a condição de *universalidade* das normas ou da distribuição de benefícios exigida para contextos de *diversidade*, isto é, na situação inevitável de *relação* entre várias culturas que porventura venham a constituir uma mesma sociedade.

E depois de percorrido o caminho teórico aqui apresentado, torna-se possível compreender as razões que levam Habermas a permanecer otimista quanto às chances de construção de sociedades adaptadas ao Estado pós-nacional, resultante da globalização e dos impactos do capitalis-

mo transnacional, sem que disso decorram a barbárie, as injustiças generalizadas, a ampliação dos abismos sociais provocados pelas desigualdades ou a completa ausência de formas pacíficas de solução de conflitos, que são os cenários prováveis vislumbrados pelos céticos e pessimistas.

A pretexto de uma conclusão, acompanhando a coerência do raciocínio de Habermas, pode-se concordar com ele na aposta de que a melhor fórmula de superação de todos os problemas enfrentados por qualquer sociedade, não apenas a multicultural, consistirá sempre numa variação em torno da combinação de elementos de racionalidade com práticas de democracia, tudo isto protegido pelo invólucro dos Direitos Humanos.

A NOVA ORDEM DEMOCRÁTICA E AS CONDIÇÕES DE LIBERDADE, SEGUNDO GELLNER

A ideia de uma ordem democrática liberal é construída a partir da experiência empírica original da experiência europeia ocidental. Onde o iluminismo é peça central argumentativa. Neste sentido, a base social que dá o dinamismo necessário para democracias liberais funcionarem é a ideia de sociedade civil. Mas, afinal, em que contexto, tal conceito pode ser definido? Gellner localiza o desenvolvimento de tal ideia, inicialmente na crítica aos antigos regimes absolutistas, estabelecidos por monarcas, onde Estado e religião estavam associados. No caso, a religião era o clero da Igreja Católica, dentro de um contexto, onde ocorria a reforma protestantes, em que as bases tradicionais do catolicismo estavam sendo questionadas. É apenas no rompimento com esses regimes, que a definição de sociedade civil se desenvolve. De onde o Estado com regime democrático liberal passa a se construir. Sendo a sociedade civil o aparato de instituições capazes de se contrapor ao Estado, de tal forma, que este acaba sendo levado a evoluir junto com ela (GELLNER, 1996, p. 9-20; p. 49-74).

O ponto de partida da análise de Gellner é a concepção de sociedade civil. E o que seria seu oposto, a “comunidade de crentes”, a *Umma*, a base social do Islã. A ideia básica é a de que Gellner verifica a *Umma* original, criada a partir do Mundo Muçulmano, que permanece resiliente até hoje. O universo ocidental, onde se criou uma versão bem

sucedida da *Umma*, quando as revoluções dos séculos XVII e XIX foram levada a cabo. E a *Umma* malsucedida, que é o marxismo, segundo ele, uma nova religião secular, de natureza material e dogmática, que faliu, quando o seu Estado base, a URSS deixou de atender as expectativas que prometia aos seus “féis” (GELLNER, 1996).

A base de um Estado liberal que vivia o paradoxo de sua construção, que era estabelecer a distância dos diferentes, a fim de minimizar os extremismos dentro da sociedade civil. O que exigiu um endurecimento com determinados setores. Por exemplo, dentro da construção da Inglaterra protestante, onde os puritanos foram enquadrados. Os que não aceitaram, migraram para a América, fundar outras sociedades. Os que se submeteram, se resignaram ao seu trabalho enquanto núcleo familiar (GELLNER, 1996, p. 44-48; p. 72). É a esta forma de construção sócio-religioso-política, que ele denomina de *Umma* bem sucedida. O sucesso dela se dá pelo fato de ter sido capaz de separar os seus assuntos religiosos da política cotidiana. E atuar na política cotidiana, de acordo com a liberalização das instituições que eram levadas adiante pelos Estado que se modernizava. Por outro lado, esse Estado acabou se subdividindo e modernizando a si mesmo e às suas atividades internas. Assim, a racionalização das tarefas burocráticas pode ser atribuída em grande parte à evolução deste Estado moderno liberal, onde a ideia de sociedade civil gera tal nível de subdivisões internas, que é possível notarmos as distinções das esferas militar, civil e religiosa bem mais nítidas que o seu modelo antecessor. Perante o desenvolvimento da economia da classe burguesa em ascensão, essas esferas passaram a ganhar uma autonomia cada vez maior (WEBER, 1997).

No entanto, tais desenvolvimentos geraram contradições e questionamentos. A ideia de uma sociedade civil em interação com um Estado democrático liberal não teve necessariamente aprovação em todos os locais e épocas. E este é um dado importante. É preciso compreender melhor os por quês de, na Europa Ocidental e na América do Norte, tal modelo ter tido tão amplo sucesso, e em outras localidades existirem questionamentos fortes. Historicamente, o ambiente da própria democracia dá espaço para que seja questionada, e este é um ponto que pode gerar, de tempos em tempos, instabilidades institucionais. No

entanto, sociedades civis que compartilham valores democráticos podem inibir com maior sucesso o avanço de movimentos autoritários.

Duas possibilidades a se pensar imediatamente são: o momento em que, ou a força militar interna com apoio de grupos antidemocráticos, ou a política externa podem extrapolar a defesa democrática da maioria da população de um país específico. Se for levado em conta tais casos em cenários extremos, uma sociedade civil bem desenvolvida pode não resistir. Só que estes são dois cenários hipotéticos, que afinal, dificilmente se realizam isoladamente. No entanto, há outras nuances que precisam ser levadas em conta. Que formas outras de sociedades existem, para além daquelas que se entende como sociedade civil. E Gellner aponta duas, uma que, segundo os termos dele, “fracassou”, o marxismo, outra, que se mantém resiliente, o Islã. O que distingue ambas do conceito de sociedade civil de Estados democráticos liberais? A base de definição é que ambas se estabeleceriam a partir do que são dogmas imutáveis.

Aqui, abrimos um parêntese. Gellner escreve nos anos 1990, no contexto do final da URSS e do que se entendia como socialismo real. Naqueles tempos, uma abordagem filosófica estava muito forte: a de Francis Fukuyama, que entendia que a história teria acabado com o fim da URSS, e junto com ela, o marxismo-leninismo, com a vitória definitiva da democracia liberal (FUKUYAMA, 1992). Gellner define o fracasso do marxismo como um todo, e não apenas o modelo marxista-leninista, diante do vazio político gerado pela ausência do bloco socialista. A teoria do “fim da história” influenciou diversos filósofos. Não se sabe até que ponto, e se Gellner foi influenciado direta ou indiretamente por esta teoria.

De qualquer forma, a crítica sobre o marxismo que Gellner faz é sobretudo a partir de Lenin e seus seguidores. A ideia da formação de uma sociedade socialista de perspectiva comunista, que pressupõe um Estado a estabelecer regras de cima para baixo a toda a população. O que não foi feito por Lenin por este ter morrido jovem, em 1924, sim, por Stalin, por quase três décadas, e depois os seus sucessores, até a chegada de Gorbachev. O Estado construído pela URSS, segundo Gellner, passou a constituir uma espécie de conjunto de dogmas, onde a socie-

dade estaria se submetendo; fosse à total secularização das instituições, de modo que a prática religiosa ficava restrita; fosse ao enrijecimento do programa econômico, que restringia fortemente as atividades e a criatividade do cidadão soviético; fosse a restrição à liberdade de expressão e opinião. De uma certa forma, foi criada a ideia de uma “comunidade de crentes” (em árabe, *Umma*) da ideologia socialista, como se ela fosse uma religião. E o insucesso econômico e político da URSS leva à aquilo que Gellner denomina de a *Umma* malsucedida (GELLNER, 1996, p. 33-43; p. 131-142). A “*Umma*” socialista que malogrou perante à natureza de suas promessas, construídas dentro do mundo terreno. E que só se realizam dentro do mundo terreno. Se as expectativas não são verdadeiramente atingidas, o descrédito se dá, na mesma medida, uma vez que as promessas terrenas esvaziadas levam consigo a perda de expectativas dos que nela acreditaram.

Por outro lado, o pós-Guerra Fria proporcionou a ascensão de uma situação paradoxal para aquela que Gellner denomina de sociedade civil: a expansão em direção ao Islã. E aqui, a questão ganha um novo contorno. É dentro das sociedades islâmicas que o conceito de *Umma* se originou. Desde que a primeira comunidade muçulmana foi criada no século VII, após o êxodo de Maomé de Meca para Yatribé, fundando a cidade de Medina. Ora, se é dentro do conceito da *Umma*, que se pensa uma “comunidade de crentes”, então, é possível pensarmos, não uma sociedade civil, mas sim uma sociedade inerentemente religiosa, que foi se expandindo ao longo de 13 séculos, pelo Norte da África, Sudeste europeu e ao longo de todo o continente asiático. Dentro de uma religião fundada ela mesma a partir de um pacto político que se definia, a partir da pacificação de grupos em disputa. O próprio significado da palavra *islam* deriva de “submissão” (a Deus). Um pacto onde a assimilação à religião e à vida cotidiana são bastante simples e acessíveis, estabelecidos a partir de cinco pilares básicos: o testemunho da unicidade de Deus e de Maomé como o profeta derradeiro; as cinco orações diárias; a peregrinação a Meca (aos que têm condições de fazê-lo); a caridade de 2,5% da renda mensal (o *zakat*) e o jejum no mês sagrado de Ramadan.

Por outro lado, a *Umma* original tem uma característica que a sustenta: como a crença na defesa em Terra de revelação divina, não será

o governo em um plano terreno que irá desacreditar as crenças no plano metafísico. E, quando uma religião se constrói por pilares simples e acessíveis e, ela pode, depois, estabelecer-se em outras dimensões, inclusive em um plano concreto. No caso das sociedades islâmicas, o universo jurídico foi capaz de extrapolar o ambiente da mesquita, e adentrar o espaço público, a partir de um arcabouço jurídico, onde os textos sagrados e a interação com o mundo real ganha dimensão incomparável a de países cristãos. Desenvolveu-se por séculos uma hierarquia, onde o texto sagrado do Alcorão é aproveitado dentro de seus aspectos jurídicos (o *Fiqh*); das tradições escritas atribuídas a Maomé (o *hadith*); do consenso entre os jurisconsultos da lei islâmica (o *idjman*) e, em última análise, a analogia, caso a caso. Tudo isso dentro da literalidade de textos fundados dentro do dogma histórico da epopeia de Maomé e os quatro califas que o sucederam (DAVID, 2002, p. 511-544).

A sociedade civil gestada entre a Europa Ocidental e a América do Norte pode ganhar formas adaptadas em países do Hemisfério Sul, da África Subsaariana, do Pacífico, da Índia, onde as dimensões do civil e do religioso se flexibilizam, e os dogmas são reinterpretados de maneira que não adentram o espaço, pelo menos não de forma a comprometer a relação entre Estado e sociedade. Já nas sociedades muçulmanas, a concepção de uma sociedade religiosa, com o dogma definido pela constituição de sua própria formação cria um novo elemento limitador para as democracias liberais. Isto quer dizer que todos os países muçulmanos são refratários à assimilação da democracia liberal? Há inúmeros casos de países e sociedades muçulmanas, que se adaptaram à sua maneira, com as suas peculiaridades. Até porque o Islã não é uma entidade fechada, mas sim um sistema de pensamento que perpassa Estados e sociedades das mais variadas matizes.

No entanto, chega determinado momento em que a expansão das democracias liberais atinge um núcleo duro dentro do Islã. Núcleo duro este que diz respeito a sociedades mais ortodoxas nos seus ritos e interpretações da religião e da convivência desta com a formação do espaço público. Onde estão Estados árabes e muçulmanos vizinhos. Onde leigo e religioso estão dados dentro da base do que seria, em tese, a sociedade civil. Por outro lado, a ideia de Estado e governo também

se confundem no topo do que seria, em tese, a sociedade política. De modo que, quando se começa um processo de liberalização destes Estados, as fissuras institucionais se manifestam, e ocorrem retrocessos; seja para evitar o avanço de partidos religiosos antidemocráticos; seja para evitar o avanço de partidos democráticos seculares e progressistas. E aí, verificamos a predominância de Estados-leviatás que se sobrepõem ao pacto liberal das elites, ou à vontade popular inerente à democracia. Egito e Turquia são dois exemplos de países seculares que se equilibram entre neste pêndulo institucional, tendo como instituições básicas um corpo estatal com clero oficial ou oficioso, um empresariado aliado, e Forças Armadas nacionais. Arábia Saudita e Irã são os exemplos de sociedades baseadas diretamente em um arranjo misto teocracia-monarquia, no caso, ou teocracia-república, no caso iraniano, onde clero oficial e cúpula de Estado (família real saudita e guarda revolucionária iraniana) se apresentam como forças hegemônicas.

De qualquer forma, essas sociedades não estão refratárias à expansão das ideias democráticas e liberais, tendo inclusive uma ampla circulação de ideias nesse sentido entre e dentro dos países. A questão que se faz presente é que, da mesma forma que existiu um processo longo de construção de um modelo de sociedades civis modernas em países da Europa e América do Norte, isso se faz possível também em países muçulmanos. No entanto, é preciso se levar em conta que a concepção de democracia liberal foi criada justamente dentro do continente europeu, e expandida para o americano há dois séculos e meio atrás. Em países onde, mesmo que Estado e religião estivessem associados, sempre foram instituições distintas. Assim, o poder civil de um Rei não se confunde com o poder religioso de um Papa, apesar da forte influência que o Papado exercia no Reino em questão, fosse no âmbito meramente simbólico, fosse no arranjo institucional mais amplo. Já no Islã, com o fim do Califado nos anos 1920, não há mais distinção entre o poder religioso e o temporal. E mesmo quando o Califado estava instituído, o poder do Califa sobre os religiosos era bem menor do que aquele que o Papa tinha sobre os reis. Até porque, ao contrário do cristianismo, não existe um clero marcadamente distinto da população civil no islã. Além disso, a própria distinção de civil e religioso não está dada no Islã, tampouco a noção construída dentro das concepções europeias de sociedade de divi-

são do conhecimento, tendo a experiência dos textos sagrados islâmicos um lugar destacado, antes mesmo da ciência moderna.

Desta forma, pensar uma ideia de sociedade civil exige uma perspectiva, não apenas de defender e compartilhar os valores do iluminismo. Mas também de levar em conta as peculiaridades de cada sociedade. Gellner aponta, fazendo uso de um antigo pensador do Islã da Idade Média, Ibn Khaldoun, no caso das sociedades muçulmanas, uma tendência de muitos séculos, que é a dicotomia de um baixo Islã e um alto Islã. De um lado, o baixo islã, afastado das cidades, sincrético, e popular, que se articula com as crenças de divindades locais das tribos beduínas. De outro lado, existe um alto Islã, mais ortodoxo, rígido, e proveniente de elites locais, que, a fim de se buscar se distinguir de outras populações, não admite tal sincretismo, predominante nas cidades. Com o tempo, os usos e costumes destas cidades vai se relaxando. Em determinado momento, o poder estabelecido decai, a tal ponto que são justamente estas tribos beduínas que entram nas cidades, restabelecem a ordem, e enrijecem, mais uma vez, os usos e costumes locais (GELLNER, 1996, p. 21-32).

Esta lógica se repete claramente em muitos dos Estados árabes. No entanto, muito mais com repúblicas islâmicas ou monarquias conservadoras do que com repúblicas seculares. As repúblicas seculares restabelecem a autoridade justamente a partir de uma renovação da lei religiosa, mas submetida a uma interpretação de hábito leigos. A Arábia Saudita foi fundada por uma dinastia de origem beduína, os Saud, que se uniram com um clérigo Al-Wahabbi, intérprete bastante ortodoxo do Islã. Do outro lado, o Egito, que teve a queda de seu monarca, Faroukh, viu um conjunto de oficiais republicanos restabelecer a autoridade do país, mas não com um Islã tradicional, e sim com uma interpretação mais secularizada. Em ambos os casos, é possível se notar um enrijecimento e restabelecimento de autoridade. No entanto, enquanto no caso saudita, confirma-se a tendência de retornar a autoridade do Islã ao que se imagina ter sido um modelo medieval, no Egito, o caminho foi o de adaptar-se, pelo modo não liberal, às ideias iluministas do Ocidente.

É a tal resiliência da *Umma* original que os defensores dos valores democráticos liberais precisam compreender melhor, antes de esta-

belecer como os países do Mundo Muçulmano devem se comportar. Se, no passado, as sociedades ocidentais foram mais violentas que as muçulmanas, por outro lado, o Cristianismo vem perdendo poder, manifestando a literalidade de seus textos sagrados em ambientes mais limitados e privados (DEMANT, 2004, p. 342). Há, sem dúvida, um desejo entre estes países de avançar e desenvolver sociedades civis. No entanto, existe também uma realidade política e social, e a expansão democrática tem um ritmo próprio de acontecer, que independe das vontades europeias e norte-americanas. Mas, se isto pode parecer um impeditivo, a boa notícia, é que agora sabemos que, mesmo com todos os retrocessos dos últimos tempos, as populações destes países estão mais cientes daquilo que desejam, e cada vez mais próximas das ideias e ideais da democracia enquanto valor, mesmo que, em muitos casos, o que prevalece é a democracia enquanto instrumento.

Apenas o tempo e o passar das gerações darão a clareza de como a racionalidade democrática ganhará formas nos países muçulmanos. Em relação aos países do Leste Europeu, alguns se integraram à órbita europeia. Outros, como a Rússia, resistem à antiga tradição do despotismo oriental, que é bem anterior à URSS. A Federação Russa de Putin, aliás, parece ser um caso bem claro de como uma democracia pode ser exercida como instrumento, e não como valor. Para a China, nem mesmo a democracia é exercida, valendo-se de um despotismo de partido hegemônico e esmagadoramente predominante, o Partido Comunista. Paradoxalmente, as potências ocidentais e seus aliados estão mergulhados em uma profunda crise de credibilidade do sistema democrático do qual levaram séculos para desenvolver. Crise refletida nas preferências de muitos de seus eleitores a candidatos e partidos autoritários. Em suma, a reconquista dos valores iluministas é, hoje em dia, uma luta compartilhada, não apenas por uma, mas por diversas formas de sociedade civil.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS:

DAVID, R. *Os grandes sistemas do direito contemporâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GELLNER, E. *Condições da liberdade – A sociedade civil e seus rivais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- _____. *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1 – Rationalité de l'agir et rationalisation de la société; Tome 2 – Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Paris: Fayard, 1987a.
- _____. *Direito e democracia II: Entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987b.
- _____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990b.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990c.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- KAMEL, N. “Islã e identidade cultural”. *Revista de Estudos Orientais*, nº 4, p. 47-55, São Paulo, USP, 2003.
- MCCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SOUZA, J. *A modernização seletiva: Uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- WEBER, M. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.