

Direito e democracia: Retorno sobre a abordagem processual de Habermas¹

Law and Democracy: A Recap on Habermas's Procedural Approach

Bjarne Melkevik²

Resumo: O trabalho desenvolve a tese habermasiana do 'condicionamento mútuo' entre direito e democracia, em uma unidade de compreensão e ação, objetivando contribuir para sua elucidação. A partir da 'teoria kantiana do direito', Habermas conjuga a autonomia individual com a autonomia pública e elabora uma versão comunicacional na qual a comunidade política moderna, formada por todos os atores sociais, se percebe como uma intersubjetividade mútua de po-

-
- 1 Traduzido desde « Droit et démocratie : retour sur l'approche procédurale de Habermas » dans Alexandre Viala, dir, La démocratie: mais qu'en disent les juristes? Forces et faiblesses de la rationalité juridique, coll. Grands Colloques, Paris, LGDJ, 2014, 185 pelo Professor Doutor Fernando Gonzaga Jayme, do Departamento de Direito do Processo Civil e Comercial da FDUFG.
 - 2 Professor titular da Faculdade de Direito de Laval University, Quebec – Canada. Doutor em Direito pela Université Paris II e membro do programa de pesquisa “Regroupement : Droit, changements et gouvernance”. Atualmente conduz pesquisa na área de Teoria e Filosofia do Direito e Epistemologia legal. ORCID-iD: <https://orcid.org/0000-0002-4299-546X>

sições a fim de afirmar, de fazer crescer e desenvolver a liberdade individual. A ação comunicativa garante que os plurais se combinem “anonimamente” para não prejudicar o indivíduo ou a liberdade individual, reconhecendo, todavia, a tensão existente nesse agir comunicativo haja vista que o espaço público acessível a todos deve autonomamente possibilitar a todos expressarem suas opiniões. Habermas reconhece a impossibilidade do “consenso” perfeito em uma sociedade construída sobre a autonomia plena dos co-societários, o que mantém permanentemente ativa a ação comunicacional. A legitimidade do “direito e democracia” se forma no espaço público com a igual participação de todos os atores sociais, a fim de ‘significar’ uma legalidade legítima. Com efeito, o agir comunicacional proporciona uma democracia livre de todas as formas de instrumentalização que tomarão o lugar uma vez ocupado pelo contratualismo.

Palavras-chave:

Abstract: The paper develops the Habermasian thesis of “mutual conditioning” between law and democracy, in a unity of understanding and action, aiming to contribute to its elucidation. From the Kantian theory of law, Habermas combines individual autonomy with public autonomy and elaborates a communicational version in which the modern political community, constituted by all social actors, perceives itself as a mutual intersubjectivity of positions in order to affirm, to make individual freedom grow and develop. Communicative action guarantees that plurals combine “anonymously” so as not to harm the individual or individual freedom, recognizing, however, the tension existing in this communicative action, since the public space accessible to all must autonomously enable everyone to express their

opinions. Habermas acknowledges the impossibility of perfect “consensus” in a society built on the full autonomy of the co-societarians, which keeps communicational action permanently active. The legitimacy of “law and democracy” is formed in the public space with the equal participation of all social actors in order to ‘signify’ a legitimate legality. In effect, communicational action provides a democracy free from all forms of instrumentalization that will take the place once occupied by contractualism.

Keywords:

Introdução

É correto, em nossa opinião, dizer que o filósofo alemão Jürgen Habermas se identifica, intelectual e filosoficamente, com a tese de um “condicionamento mútuo”, homologia ou intercambiabilidade, modernidade filosófica (e jurídica) entre o direito e a democracia. Ele defendeu com vigor esse “condicionamento mútuo” (ou interrelação, ou ainda “equivalência modernista”) entre essas duas instituições, direito e democracia, em uma unidade de compreensão e ação, jamais considerando-as em um “bloco fechado” - e o fez em benefício dos donos do poder e em benefício de qualquer sociedade que opte lucidamente pelo direito e pela democracia como meio de resolver conflitos. Se Habermas se refere repetidamente ao “direito” e à “democracia” particularizando-os em diferentes tipos de discursos (sobre constitucionalismo, sobre a Europa, sobre direitos humanos, etc.), é seguramente nesta homologia³ que se enraízam suas múltiplas reflexões e

3 HABERMAS, Jürgen . *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997; *id.*, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt, 1992. N.T. HABERMAS,

a explicação da sua teoria. Nosso ensaio, portanto, é dedicado à elucidação desta tese.⁴

Focamos a análise no trabalho seminal de Habermas, *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*⁵, procederemos ao exame de algumas afirmações que ilustram e explicam a conexão íntima, ou equivalência modernista, entre direito e democracia. Em nossa avaliação, para Habermas, a questão da autolegislação é a que melhor explica a equivalência entre “direito e democracia”. Uma vez que Habermas admite apoiar-se “na teoria kantiana do direito”⁶, parece então apropriado começar com o diálogo e o reposicionamento que ele faz sobre a auto-legislação kantiana, a fim de afirmar a referida homologia modernista. Consigna-se que nenhuma equivalência entre “direito e democracia” foi defendida ou mesmo prevista pelo kantianismo (muito menos pelo kantianismo legal, nem por Kelsen, que sustenta o contrário), Habermas precisa necessariamente se explicar a respeito.⁷

Jürgen. *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Trad. Flavio Beno Siebenneichler Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997

- 4 Veja nosso trabalho anterior MELKEVIK, Bjarne. *Habermas, légalité et légitimité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2012. Cf. ainda : *id.*, *Habermas, droit et démocratie délibérative*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2010 ; *id.*, *Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2001/2; *id.*, *Droit et agir communicationnel : Penser avec Habermas*, Paris, Buenos Books International, 2012.
- 5 HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Op. Cit.
- 6 *Idem* p. 9.
- 7 KELSEN. Hans. *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit*, Neuchâtel, La Baconnière, 1953, p. 162-163 : « (...) la science du droit n'est pas en mesure de justifier l'État par le droit ou, ce qui revient au même de justifier le droit par l'État. Elle ne pense pas d'ailleurs qu'il appartienne à une science de justifier quoi que ce soit. Une justification est un jugement de valeur qui a toujours un caractère subjectif et relève de l'éthique ou de la politique. Si les théoriciens du droit veulent faire de la science et non de la politique, ils ne doivent pas sortir du domaine de la connaissance objective. » : “(...) a ciência do direito não pode justificar o Estado pelo

Em seguida, desenvolveremos nossa abordagem a partir de quatro afirmações que guiarão nossas análises e argumentos. Ou seja, a autolegislação moderna:

1. entende - ou nega - a si mesma como uma cooriginariedade moderna entre autonomia individual e pública;
2. é confirmada - ou negada - na medida que o espaço público permite;
3. é evidenciada - ou negada - pela função inegociável do espaço público de garantir a intersubjetividade argumentativa;
4. é apreendida - ou negada - conforme mentalidades que dão “significado” ou “realidade” à “democracia” e ao “direito”.

Em cada uma dessas afirmações, é possível perceber a complexidade do pensamento jurídico moderno, de modo que nossa explicação será “jusfilosófica”, seguindo passo a passo a razão de ser das afirmações acima e as explicações dadas por Habermas.

direito ou, o que equivaleria a justificar o direito pelo Estado. Além disso, não acredita que uma ciência justifique qualquer coisa. A justificação é um juízo de valor sempre subjetivo e de natureza ética ou política. Se os juristas querem fazer ciência e não política, eles não devem abandonar o domínio do conhecimento objetivo.” Como se constata nesta citação, Hans Kelsen está convencido de que está fazendo “ciência” (sic) onde o termo “construção racionalista” é mais apropriado. p. 162-163.

Cooriginariedade entre autonomia individual e pública

Nossa primeira afirmação é de que a auto-legislação moderna é entendida - e negada - como uma cooriginariedade entre autonomia individual e pública. Essa afirmação é explicada pela observação de que, tradicionalmente, a tese da auto-legislação foi entendida - especialmente em Kant - como uma operação individual, ou seja, um ato único e monológico realizado apenas pelo indivíduo, no nível de sua consciência, e que se relaciona com uma operação intelectual (e moral) racionalmente aberta e disponível, “em princípio”, para cada indivíduo. Habermas tenta reformular essa tese substituindo o aspecto monológico pelo suporte dialógico, e o faz sob o argumento de que a autonomia individual conjuga com a autonomia pública pois uma e outra representam apenas posições na escala da gramática da modernidade. Em suma, as duas simbolizam laços que são estabelecidos e criados para verificar, fazer e compreender “direito e a democracia” como um par, como um todo social. Em consequência, esta posição vigorosa de Habermas deve ser examinada e explicada.⁸

Para compreendê-la, vamos examinar minuciosamente como Habermas formula a exigência da autolegislação. Ele afirma que “os destinatários do direito devem ser capazes de se reconhecerem mutuamente como autores do direito”, bem como “os cidadãos são politicamente autônomos apenas na medida em que possam coletivamente se compreenderem como autores das leis às quais estão sujeitos como

8 Cf. KANT, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs. Tome 2 : Doctrine de droit. Doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 129. Sobre o kantianismo jurídico, cf. Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1995, ou *id.*, *La Philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin, 1996.

destinatários”⁹. Aparentemente, Habermas apenas subscreve a tese geralmente aceita da autolegislação do Iluminismo, sem inovar a esse respeito. Entretanto, com a teoria da ação comunicativa, Habermas busca explicitamente fazer um sentido dialógico da autolegislação que desloca seus significados e escopo. É o que se evidencia ao examinar as teorias modernas antagonicas e as críticas a elas endereçadas por Habermas. Sucintamente, na atualidade, filosoficamente falando, há dois modelos rivais da tese da autolegislação: a versão liberal e a versão republicana. Condorcet¹⁰ nos deu a imagem - historicamente imprecisa e filosoficamente deficiente - de um duelo entre a liberdade dos modernos (liberais) e dos antigos (republicanismo) para retratar as duas teses. O objetivo da Habermas se resume em oferecer uma versão comunicacional ou intersubjetiva que as substitua.

Lembremos primeiro, no que diz respeito à afirmação liberal da autolegislação que representamos pelo filósofo inglês John Locke¹¹ (e pelo liberalismo clássico), que se baseia

9 HABERMAS, Jürgen . «La réconciliation grâce à l’usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme public de John Rawls », In, COURTOIS, Stephane. *Débat sur la justice politique Jürgen Habermas et John Rawls Traduit de l’américain et de l’allemand par Rainer Rochlitz* Collection «Humanités» Paris, Éditions du Cerf, 1997, 190 p

10 CONDORCET, Benjamin .*De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), Paris, Mille et une nuits, 2010, n° 566. Condorcet resume sua concepção da Modernidade da seguinte forma: « (...) nous ne pouvons plus jouir de la liberté des Anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l’indépendance privée » (p. 21). « Le but des Modernes est la sécurité dans les jouissances privées; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances » (p. 22). (« não podemos mais desfrutar da liberdade dos Antigos, que consistia na participação ativa e constante no poder coletivo. Nossa liberdade deve consistir no gozo pacífico da independência privada ”(p. 21). “O objetivo dos Modernos é a segurança na fruição privada; e chamam de liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses prazeres ”(p. 22).)

11 LOCKE, John. *Deuxième Traité du gouvernement civil* (1690), Paris, Vrin,

em uma lógica de “liberdade negativa”. Concretamente, a liberdade é pensada como uma naturalidade individual que se torna social, que é externalizada socialmente e da qual a comunidade (ver o Estado político) se beneficia. Consequentemente, a liberdade é, *in se*, um fato individual e um valor específico para o indivíduo socializado engajado em um processo de formação e fundação de uma comunidade política (o Estado)¹². Nesse sentido, a “liberdade pública” que surge de (ou é garantida por) uma “comunidade politicamente organizada” (o Estado) é secundária e depende da liberdade individual originária. Em última análise, a “liberdade pública” - que se materializará em uma Constituição e na legislação - pode se revelar inimiga mortal da liberdade individual se ela (ou seja, a liberdade proporcionada pela Constituição ou pela legislação) não for limitada e circunscrita a partir da “liberdade negativa” originária.

Habermas critica o papel “estreito” desempenhado pela

coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1977. Identificamos, *grosso modo*, “liberalismo clássico” com o período histórico de 1650 a 1850 - e seu declínio (ou reformulação) com a fusão entre “utilitarismo” e “liberalismo” ocorrida entre 1850 e 1900. O novo “liberalismo” É retratado por nomes como James Mill e John Stuart Mill.

-
- 12 LOCKE, John. *Deuxième Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, p. 87 : « La liberté naturelle de l'homme consiste à vivre affranchi de tout pouvoir supérieur sur terre, sans dépendre de la volonté, ni de l'autorité législative, d'aucun homme et à ne connaître d'autre règle que la loi de la nature. La liberté de l'homme en société consiste à ne relever d'aucun autre pouvoir législatif, que celui qui a été établi dans la République d'un commun accord et à ne subir l'empire d'aucune volonté, ni la contrainte d'aucune loi, hormis celles qu'institue le législatif, conformément à la mission dont il est chargé. » (A liberdade natural do homem consiste em viver livre de todos os poderes superiores da terra, sem depender da vontade ou da autoridade legislativa de homem algum e em não conhecer outra regra senão a lei da natureza. A liberdade do homem em sociedade consiste em não se submeter a nenhum outro poder legislativo, senão aquele que foi estabelecido na República de comum acordo e em não ser submetido ao império de qualquer vontade, nem à coação de nenhuma lei, exceto as instituídas pelo legislador, de acordo com a missão que lhe incumbe)

“liberdade negativa” no liberalismo clássico, observando que ela é construída sobre um “eu” monológico sendo que a perspectiva da ação comunicativa nos mostra que o “eu” só faz sentido em um posicionamento gramatical, a saber, a insistência de que o “eu” encontra seu significado por um “tu”, um “ele e ela”, um “nós”, um “vós” e “eles”¹³. Em um mundo construído pela linguagem (e compreendido praticamente pelos recursos linguísticos), o “eu” monológico deve logicamente se prolongar e ser compreendido como um “eu” dialógico, como um “eu” que domina a ordem gramatical de posicionamentos sociais que pode ser ocupada pelo locutor. A “liberdade” do “eu” é um posicionamento gramaticalmente compartilhado por qualquer interlocutor e locutor e que é intercambiado por sua vez pelo benefício linguístico de qualquer pessoa envolvida na comunicação. Uma comunidade política moderna, portanto, não deve se considerar como uma “estranheidade” em relação ao indivíduo, devendo se perceber como uma intersubjetividade mútua de posições a fim de afirmar, de fazer crescer e desenvolver a liberdade individual por meio da e na ação comunicativa com “todos” os atores sociais. Investir como indivíduo em uma comunidade política, constitucional e jurídica não é perder algo, mas tornar o mesmo “eu” rentável ao nível de uma gramática de posicionamento em benefício do que pode ser compartilhado “em liberdade” e em “tu”, “ele e ela”,

13 Cf. as obras de HABERMAS, Jürgen Habermas sobre o agir comunicacional: *id.*, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, et *Tome 2 : Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987; *id.*, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 1987; *id.*, *Sociologie et philosophie du langage (Christian Gauss Lectures, 1970/1970)*, Paris, Armand Colin, 1995. A respeito da relação entre o pensamento jurídico e o agir comunicacional cf. MELKEVIK, Bjarne. *Droit et agir communicationnel : Penser avec Habermas, op. cit.*, ou *id.*, *Habermas, légalité et légitimité, op. cit.*, p. 363-433.

“nós”, “vós”, “eles e elas”. Essas posições serão assumidas por qualquer indivíduo em uma sociedade moderna.

Acompanhando o raciocínio de Habermas, o modelo de autolegislação liberal logicamente se demonstra excessivamente incompleto e estreito. Este modelo “bloqueia”, “coisifica” o “eu”, onde uma gramática de posicionamento comunicacional nos ensinará que uma posição gramatical (e, portanto, social) tem pouco significado e escopo levando em consideração apenas os outros posicionamentos. É, portanto, uma falha teórica (e moral) negligenciar a alternância de papéis, ignorar a intercambiabilidade entre eles e como isso pode servir para enriquecer a compreensão da autolegislação na prática e na troca com outros co-societários.

Em relação à articulação republicana (ou agora devemos dizer “republicanismo continental” para distingui-lo da nova corrente do neo-republicanismo filosófico?¹⁴) que nos apresenta o filósofo francês Jean-Jacques Rousseau e o estatismo de estilo francês, a exigência da autolegislação se insere em uma lógica de “liberdade positiva”. A autolegislação se expressa inteiramente “acima”, por um imaginário coletivista (ou seja, a República) que alega a existência de um “interesse comum” dos indivíduos, no qual, subseqüentemente, para aqueles que nele acreditam se expressa o sentido político da comunidade e a qualidade do cidadão (e do sujeito de direito).

Aqui, a comunidade política se apodera do indivíduo e da liberdade individual para estabelecer uma “liberdade concedida” pela Constituição ou então pela legislação política de uma comunidade historicamente estabelecida

14 No que concerne à nova corrente filosófica ‘neorepublicana’, cf. PETTIT, Philip. *Républicanisme*, Paris, Gallimard, 2004, et SKINNER, Quentin. *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000. Note que os termos “pensamento neo-romano”, “republicanismo romano”, “republicanismo atlântico”, etc., também foram propostos por esta corrente filosófica.

que, como resultado, tem aristocrática precedência sobre a liberdade dos indivíduos. O que é atraente nessa forma de pensar a “liberdade positiva” é que ela permite o indivíduo aproveitar os recursos materiais - sobretudo pecuniários ou de um sistema de privilégios ou de direitos - que o Estado (a República) possui e redistribui para fortalecer essa mesma “liberdade” (ou “igualdade”) (sic).

É essa mesma lógica gramatical de posicionamentos que Habermas mobiliza contra o republicanismo continental, advertindo que não é conveniente investir demais no “nós”, uma vez que esse “nós” (político, democrático, legal e constitucional) pode se tornar muito forte e particularmente liberticida. Desta maneira, como em uma gramática, é necessário distinguir racionalmente as formas gramaticais da ordem do “singular” e da ordem do “plural”, e acima de tudo garantir que os plurais se combinem “anonimamente” e sem qualquer substancialização que possa prejudicar o indivíduo (ou a liberdade individual que se realiza no modo de “eu”, “você” e “ele e ela”). A ordem dos “plurais” deve, portanto, ser circunscrita e entendida como uma instituição “sem substância”. Consequentemente, os plurais devem ser usados como “ferramentas anônimas” (ou mesmo “autoridades anônimas”) para respeitar a forma gramatical do singular, ou seja, as vontades expressas pelo modo do “eu”. Em outras palavras, o “nós” anônimo se refere à autonomia dos “eu” e ao seu “patriotismo constitucional” unificado.

Com efeito, tanto as formulações liberais quanto republicanas da autolegislação são inteiramente reformuladas por Habermas por uma gramática de posicionamento (e compreensão) enfatizando a “mutualidade” do “eu”, “você”, “ele e ela”, “nós”, “vocês” e “eles e elas”. Daí a introdução por Habermas do conceito-chave da “competência comunicacional” dos indivíduos, lembrando que “a própria forma de

vida comunicacional depende, ela mesma, da gramática dos jogos de linguagem”¹⁵. A proficiência linguística e, portanto, sua “gramática”, é a competência comunicacional - daí, logicamente, se combinam a socialização e a personificação do indivíduo - e o fato de que toda compreensão (e ação) deve se referir, ou corresponder, a um “teste” (compreensão de uma “situação”) realizado por indivíduos que se utilizam da linguagem. De acordo com Habermas, a “compreensão” (ou mesmo o reservatório cultural e simbólico que se manifesta em termos de valorização e julgamento realizável pelo indivíduo com autonomia) então se materializa em termos de uma “ação comunicativa” e pode, posteriormente, ser demonstrado e justificado apenas dentro de uma intersubjetividade linguística sempre a ser feita, refeita e “desfeita”.

Quando Habermas insiste com tanta ênfase na ação comunicativa como uma gramática de posicionamentos, segue racionalmente que o indivíduo engajado empírica, factualmente ou “em carne e osso”, dentro e por meio de atos de linguagem, pode, juntamente com os “outros”, assumir a tarefa de dar sentido à “democracia” e ao “direito”¹⁶. Direito e democracia são confirmados, casados, repudiados, renegados, conforme as posições gramaticais ocupadas pelo indivíduo dentro da modernidade jurídica e política, e é entendida por “eu”, “você”, “ele e ela”, “nós”, “vocês”, “eles e elas” construindo instituições como ferramentas a seu serviço.

O modelo de autolegislação que Habermas prestigia é, em suma, uma gramática de posicionamento do “eu”, “você”, “ele e ela”, “nós”, “vocês” e “eles e elas” como um testemunho linguístico da complexidade da sociedade moderna. É uma lógica de autolegislação complexa em que *um*

15 HABERMAS, Jürgen. *Sociologie et théorie du langage*, op. cit., p. 80.

16 Cf. MELKEVIK, Bjarne. *Habermas, légalité et légitimité*, op. cit.

posicionamento deve ser avaliado em relação a outro, em uma apreciação moderna e comunicacional, e sempre com respeito à complexidade intrínseca de uma sociedade moderna, multifacetada e em constante mudança. A avaliação é realizada de modo que em cada uma das posições mencionadas nenhuma é favorecida, e com espírito modernista onde não cabe nunca prejudicar a gramática das posições dos co-societários, caso contrário, nos arriscamos a mutilar o próprio significado da “modernidade”. É por vontade de “todos” que “direito e democracia” prevalecem, que são alcançados (ou negados), vamos repetir, por uma gramática de “eu”, “você”, “ele e ela”, “nós”, “vocês” e “eles e elas”.

Se Habermas tiver razão, a homologia “direito e democracia” é confirmada - ou negada - na “realidade” das pessoas de carne e osso que se libertam individualmente “em autonomia” e que fazem isso uns com os outros na gramática de posicionamentos com e para os outros. O momento volitivo (que é a participação) anunciado pelo “direito e democracia” não se reporta apenas ao indivíduo (o “eu” do liberalismo) ou a uma coletividade excludente (o “nós” jurídico ou constitucional do republicanismo continental), mas sim a uma gramática complexa na qual o indivíduo deve realmente - entre facticidade e validade -, ser capaz de se afirmar mutuamente perante os outros, como autor e destinatário do direito. Nesse sentido, a modernidade jurídica jamais se reduz a um jogo clássico de “materialidade” versus “formalidade”, mas se confirma como um “projeto moderno inacabado”¹⁷ baseado em uma gramática de vozes e “ações” no espaço público.

17 Cf. HABERMAS, Jürgen. « La modernité: un projet inachevé », dans *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, n° 413, octobre 1981, p. 950-967.

Espaço público e autonomia auto-legislativa

Nossa segunda assertiva defende que a autolegislação moderna seja confirmada - ou negada- na medida em que a livre implantação de autonomias no espaço público seja reconhecida e verdadeiramente atestada. Enquanto para os jusfilósofos da Modernidade especialmente Kant) a exigência da autolegislação era geralmente, um ato individual e uma questão de consciência sem qualquer “externalidade real”, Habermas substitui a “consciência” pelo espaço público, confirmando este último como o lugar “externo” da afirmação verdadeira da autonomia. O espaço público logicamente representa o segundo tijolo para a compreensão de “democracia e direito” que serão examinados quanto ao: 1) espaço público como implantação da gramática de posicionamentos (sobretudo do “eu”); 2) espaço público como construção do significado democrático correspondente a uma gramática de posicionamentos; 3) espaço público como arena de tematizações do “eu” e de seus interesses.

Vamos focar, *primo*, sobre a problemática do espaço público compreendido como um lugar de afirmação (e visibilidade comunicacional) de autonomia. Baseado na observação feita por Habermas, de uma democracia construída (e compreendida) a partir de uma gramática de posicionamentos e particularmente com, por e para o “eu” capaz de praticamente formar um “nós”. São seus acordos (ou seja, os “eu”) e seus compromissos a favor da democracia (e do direito) que permitem que uma democracia se realize, exista (e avalie o grau em que ela “existe” ou “não existe”) e de afirmá-la (ou contestá-la em suas imperfeições ou negações). Segue-se, em termos concretos, que a gramática de posicionamentos necessita do espaço público para ir além do estágio hipotético (e do platonismo moderno de Kant a

Kelsen, e dos diferentes avatares do platonismo jurídico e constitucional em vantagem hoje) e confirmar a lógica dos locutores e ouvintes em ação inseridos em uma comunicação soberanamente gerenciada por eles. É o que se constata na descrição feita por Habermas do espaço público:

O espaço público é mais bem descrito como uma rede para comunicar conteúdo e posições e, portanto, opiniões; os fluxos de comunicação são aí filtrados e sintetizados de forma a condensar em opiniões públicas agrupadas de acordo com um tema específico. Assim como o mundo vivido como um todo, o espaço público também se reproduz por meio da atividade comunicacional, bastando o conhecimento de uma língua natural para dela participar; é importante para ele que a prática diária da comunicação esteja ao alcance de todos. (...) Mas o espaço público não se especializa em nenhum desses aspectos; na medida em que se estende a questões de natureza política, é ao sistema político que abandona o tratamento especializado dessas questões.¹⁸

O espaço público não é meramente um “em si”, ou uma entidade ontológica ou sociológica, mas sim um lugar de comunicação, de troca de opiniões, informações e assentimentos. Um lugar onde os “eu” encontram o “você”, “ele” ou “ela” falam e discutem com o propósito de estabelecer o que convém ser “contado” (no plural)

18 HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie*, op. cit., p. 387. «L'espace public se décrit le mieux comme un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des *opinions*; les flux de la communication y sont filtrés et synthétisés de façon à se condenser en opinions *publiques* regroupées en fonction d'un thème spécifique. Tout comme le monde vécu dans son ensemble, l'espace public se reproduit lui aussi par le moyen de l'activité communicationnelle, la connaissance d'une langue naturelle étant suffisante pour y participer; il lui importe que la pratique quotidienne de la communication soit à la portée de tous. (...) Mais l'espace public ne se spécialise par rapport à aucun de ces aspects; dans la mesure où il s'étend à des questions d'ordre politique, c'est au système politique qu'il abandonne le traitement spécialisé de ces questions»

(a “eles ou elas”), para “vocês” e especialmente para “nós” (ou para “todos”). Tal entendimento é, em última análise, realizado pela apreciação dos co-societários quanto à qualidade ou então, à ausência de “direito e democracia” por suas características tendenciosas ou praticamente negadas.

Em Habermas, o guardião da democracia e da possibilidade jurídica – para evocar Kelsen¹⁹ – é o indivíduo que, mutuamente com os outros, as defende cultural, social, política e jurídica/constitucionalmente. A democracia é julgada a partir da liberdade dos “eu”, assim como a liberdade é avaliada e apreciada em relação aos “eu”.

Daí, segundo Habermas, a importância da “desobediência civil” que constitui o “teste crucial para a democracia” e o momento revelador para julgar e avaliar o estado político, constitucional e jurídico de uma situação, de um país. Como ele afirma:

O Estado de Direito deve proteger e manter essa desconfiança de uma injustiça que se manifesta de forma legal, embora essa desconfiança não possa tomar uma forma institucionalmente garantida. Com essa ideia de desconfiança de si mesmo, o Estado de Direito supera até mesmo todas as suas próprias ordens legais positivas. O paradoxo encontra sua solução em uma cultura política que equipa os cidadãos com a sensibilidade, a capacidade de compreender e a vontade de assumir os riscos; essas atitudes são necessárias em situações transitórias e excepcionais para reconhecer violações legais de legitimidade e agir de uma perspectiva moral, inclusive ilegalmente.²⁰

19 KELSEN, Hans. *Qui doit être le gardien de la Constitution?*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, coll. «Le sens du droit », 2006. Cf. BEAUD, Olivier, PASQUINO, Pasquale (dir.), *La controverse sur « le gardien de la Constitution » et la justice constitutionnelle : Kelsen contre Schmitt*, Paris, Édition Panthéon-Assas Paris II, coll. « Colloques », 2007.

20 HABERMAS, Jürgen. « La désobéissance civile : un test crucial pour la démocratie », *op. cit.*, p. 29. « [L'État de droit] doit protéger et maintenir en éveil cette méfiance envers une injustice se présentant sous une forme légale, bien que cette méfiance ne puisse prendre une forme

Secundo, segue-se logicamente que se o espaço público serve para confirmar as autonomias (individual e pública), esse mesmo lugar assume, assim, o papel de produzir, na medida do possível, o significado democrático dentro e para uma sociedade moderna. Isso pode ser constatado (ou negado) na prática e qualquer “fundação racional” (como defendido pelo constitucionalismo atualmente dominante) pode rivalizar ou substituir essa constatação. Se Habermas estiver certo, o posicionamento gramatical de um indivíduo no espaço público serve, sozinho, como uma legitimidade democrática não disponível e anônima, e sobretudo como uma conexão prática à apreciação do “eu” entendido como ponto de partida para toda gramática social (e, conseqüentemente, jurídica e constitucional).

Lembremos que qualquer compreensão do social se relaciona inteiramente com a comunicação, o diálogo, onde ninguém deve, em princípio, ser excluído, sob pena de mutilar a própria realidade. A compreensão (e a ação que a acompanha) é feita por indivíduos que dialogam entre si, que expressam mutuamente seus medos, preocupações, desejos, crenças e idiosincrasias, mas acima de tudo submetem aos outros os resultados de suas aspirações e apreciações para constituir juntos, mutuamente e empiricamente, uma comunidade comunicacional pronta e capaz de testar argumentos no espaço público a fim de estabelecer, se possível, um entendimento compartilhado.

institutionnellement garantie. Avec cette idée d'une méfiance non institutionnalisée envers lui-même, l'État de droit excède même l'ensemble de ses propres ordonnancements légaux positifs. Le paradoxe trouve sa solution dans une culture politique qui munit les citoyennes et les citoyens de la sensibilité, de la capacité d'entendement et de la disposition à assumer les risques; ces attitudes sont nécessaires dans des situations transitoires et exceptionnelles pour reconnaître les violations légales de la légitimité et pour agir dans une perspective morale y compris de manière illégale »

Consequentemente, o espaço público é concebido, em Habermas, como um lugar publicizado, onde todos devem, livremente e sem medo, poder falar, tematizar, criticar, interpretar, narrar e argumentar. Se nossas respectivas situações factuais traem ou comprometem nossa liberdade, o que muitas vezes é o caso – por não se poder dizer nada em regimes totalitários, autoritários ou “bloqueados” – insistamos que isso prejudica principalmente nossa capacidade de afirmar nossa “autonomia” e, assim, de construir sociedades saudáveis a serviço dos indivíduos, eliminando idiosincrasias prejudiciais à construção do “direito e da democracia”. Um olhar lúcido sobre a situação do nosso mundo hoje é mais caracterizado pelo registro de limitações da liberdade, o que é evidenciado na maioria dos países do mundo, e pela cegueira intencional que é observada em outros lugares tendo em vista o valor da liberdade; e se o otimismo é permitido, é sobretudo um tom de desespero que se manifesta.

Uma das funções do espaço público consiste na lucidez, a nos libertar de um “eu-centrista” restrito e limitado e abrir o horizonte da força de uma gramática rica em posicionamentos capazes de servirem a compreensão da complexidade social e do papel (e da responsabilidade) do meu “eu”. Segundo Habermas, abstrair ou negligenciar os indivíduos de carne e osso, os atores empíricos, representa uma violência e objetificação contraproducentes, haja vista que os “eu” abrem o leque de um reservatório argumentativo mais amplo que vai da narrativa à interpretação, para encontrar-se na argumentação e reconstrução. Daí a insistência de Habermas ao ressaltar que “enquanto o argumento *moral* servir de modelo para a discussão constituinte, a ruptura com a tradição do direito racional permanece (...) incompleta”²¹.

21 HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie, op. cit.*, p. 479. Quanto às questões ‘moral’ e ‘ética’ i, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, et *id.*, *De l’éthique*

Isto é, o argumento moral no nível do “eu” que invoca “uma moral” dá apenas uma adesão (por exemplo a uma concepção pré-estabelecida do direito natural), sendo que o espaço público requer um diálogo ampliado de opiniões e argumentos abordando todo o espectro da gramática de posicionamentos.

Tertio, no que concerne ao espaço público, compreendido, agora, como uma arena de tematizações, que enfatizamos, nos serve para apreciar os “eu” como engajados (positiva ou negativamente) por “opiniões” e argumentos. A razão de ser dessas “opiniões” é expressar as preocupações, “dificuldades” e “esperanças” dos co-societários. Como resultado, o espaço público é visto como “uma placa de som capaz de repercutir os problemas que, não encontrando solução em nenhum outro lugar, devem ser tratados pelo sistema político”²². Parafraseando Habermas, o espaço público é, portanto, identificado com um “sistema de alarme com antenas pouco específicas, mas sensível à escala da sociedade como um todo”²³.

O espaço público é considerado, portanto, como uma “barafunda” onde reina a confusão devido a uma pluralidade de opiniões vindas de todos os lados. Para Habermas, é imprescindível que o espaço público permaneça acessível a todos e sirva “de forma autônoma” para expressar as opiniões de todos, sem restrições. Ele é, então, caracterizado por lutas por tematizações, formulações, interpretações, proposições e resoluções. É um lugar onde, parafraseando Weber, desenvolve-se a “guerra dos deuses” dentro de um quadro civilizado de palavras; ou simplesmente em um terreno que admite “colocar palavras” sobre os antagonismos

de la discussion, Paris, Cerf, 1992.

22 HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie*, op. cit., p. 386.

23 *Ibid.*

ideológicos, políticos e identitários que se manifestam em uma sociedade moderna e que nos permitem destacar o que nos divide, sem bloquear a situação. Desse modo, o espaço público servirá para determinar e detectar as ameaças representadas pelos poderes da heterogeneidade, pois a liberdade da mulher e do homem também tem seus inimigos, o “fim da história” não é algo que possa ser considerado. Não há dúvida de que, em Habermas, a insistência na função irênica do espaço público baseia-se em uma política de “toque mínimo” ou, ainda, de reformismo contínuo.

Simetricamente, o conceito de espaço público em Habermas é equivalente ao conceito de “razão pública” em John Rawls e no liberalismo contemporâneo (tomado no pensamento constitucionalista)²⁴. Na verdade, o conceito de “razão pública” não atrai plenamente a simpatia de Habermas, pois para ele, a denominada “razão pública” é posição platônica de adesão a um *a priori* da heteronomia, sendo que, o conceito de espaço público, ao contrário, deve se relacionar em assumir as posições dos co-societários para escolher uma proposição linguística como sua “razão pública”. Assim reformulado, o conceito de “razão pública” evita se revelar como um martelo, um *a priori* ou um *a fatum*. Revela-se, sobretudo, como um tema de reflexão aberto à discussão, e para sensibilizar todos os co-societários para as propostas relativas aos interesses práticos que a cercam. A razão pública se desenvolve dessa forma à vista de todos e não terá nenhum objetivo oculto, nem um *dique protetor* de heteronomia flutuando acima da discussão como em Rawls²⁵. Para Habermas, a exigência de uma “razão” é elaborada por todos, aberta e democraticamente.

24 Cf. RAWLS, John. *Le libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

25 *Ibid.*

Em suma, a exigência do “direito e democracia” é nutrida dentro e através do espaço público. As três funções do espaço público que acabamos de analisar confirmam que a legitimidade em uma sociedade moderna é formada e constituída no espaço público, a fim de poder dar “sentido” a uma legalidade legítima. É na realidade dos “eu” (e na gramática de posicionamentos) que se encontra a possibilidade de “direito” e “democracia”, afirmação que será reforçada pelo exame de nossa terceira asserção.

Espaço público e a escolha do melhor argumento

Nossa terceira asserção sustenta que a auto-legislação moderna é confirmada - ou negada - pelo papel inegociável do espaço público de assegurar a intersubjetividade argumentativa. Desse modo, Habermas busca tornar real “a formação de opinião e vontade”²⁶ com o objetivo de assegurar que a gramática de posicionamentos seja capaz (e “autônoma”) de assumir, apoiar e dar uma “substância argumentativa” ao projeto de um “nós jurídico moderno” (ou seja, de uma Constituição e uma lei defensável com os recursos da “modernidade”). É necessário, portanto, analisar o significado que Habermas atribui à intersubjetividade argumentativa correlacionada ao horizonte de “consenso”.

A explicação desta terceira asserção remete a Kant, recordando, por necessário, que a auto-legislação se resume, para ele, em uma “adesão”, em um “consentimento” que a consciência reconhece *a priori* (ou ainda mais frequentemente efetivamente em *retrospectiva*) como legítima para ela e também universalmente válida para “todos”; essa posição monológica, aos olhos de Habermas, é insuficiente e tendenciosa. O papel *legislativo da vontade* em Kant não de-

26 Cf. MELKEVIK, Bjarne. *Habermas, légalité et légitimité*, op. cit., p. 282-284.

senolve nada²⁷, mas reproduz a consciência da moralidade disponível culturalmente (ou seja, a normatividade “já lá”) em seu sentido mais puro ou, em outras palavras, por sua capacidade de reproduzi-la na luta contra as inclinações adâmicas, a fim de garantir que essa “representação” recupere, vitoriosamente, a pureza da “norma” que por si só deve (e pode) ser “válida” (isto é, recordamos, portanto, a construção teórica do “constitucionalismo” em Kelsen). Entretanto, segundo Habermas, a exigência de auto-legislação deve forçosamente *desenvolver seu resultado*, que deve ser produzido com argumentos prontos para serem avaliados comunicacionalmente pelos co-societários. É insuficiente aderir ao “direito e à democracia” - ou ao que é apresentado sob este rótulo, o que, geralmente, acontece fraudulentamente ou por se valer da ignorância e complacência com os interesses da heterogeneidade - essa adesão deve ser feita de forma prática e efetiva

Para Habermas isso é alcançado por meio da “função da intersubjetividade” ou, mais precisamente, pela intersubjetividade argumentativa utilizada para produzir, de forma autônoma, uma mentalidade moderna em relação ao “direito e à democracia”. Examinamos essa função em duas etapas: 1) como igualdade de fala e de representação (segundo a gramática de posicionamentos), e depois 2) como uma “auto-organização processual” (de posições gramaticais) no espaço público.

27 Cf. KANT, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs. Tome 2 : Doctrine de droit. Doctrine de la vertu*, op. cit. Cf. MELKEVIK, Bjarne. «Kant et Habermas. Réflexions sur “La Doctrine de droit” et la modernité juridique », dans Evangelhos Moutsopoulos (dir.), *Droit et vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque et moderne*, Athènes (Grèce), 1997, p. 323-330. *Diotima. Revue de recherche philosophique/Review of Philosophical Research* (Athènes, Grèce), 1999, n° 27, p. 121-128, e MELKEVIC, Bjarne. *Habermas, légalité et légitimité*, op. cit., p. 69-78.)

Recordemos, quanto à primeira, que a intersubjetividade argumentativa é entendida, em Habermas, à luz de igualdade de fala e de participação efetiva, reproduzindo a lógica da gramática de posicionamentos examinada anteriormente. Se de fato a gramática da modernidade, tanto jurídica quanto democrática, refere-se a uma lógica de posicionamentos complexos que se conjugam sob o modo de “eu”, “você”, “ele e ela”, “nós”, “vocês” e “eles e elas”, correspondendo, então, à igualdade de fala. Logicamente não há privilégio (ou “prerrogativa”) para qualquer posição isoladamente considerada, tão somente a constatação de que uma posição se relaciona com outra e com todas as outras, ao infinito e à igualdade. O “eu” somente tem sentido em relação a “você”, “ele e ela”, etc., e refere-se a eles em pé de igualdade para assim salvaguardar o estatuto do “eu” do mesmo modo que “você” deve se referir a “ele e ela”, “nós”, “vocês” e “eu” para fazer sentido gramaticalmente. O mesmo vale para cada uma das posições gramaticais e comunicacionais. A palavra é simplesmente distribuída (e afirmada) a todos, com absoluta igualdade, e está longe de ser “formal” pois que, “real” e “intersubjetiva”, no espaço público como discurso e expressão da “voz”.

Com efeito, os sujeitos de direito somente gozam da igualdade em matéria de liberdades subjetivas se reciprocamente concordarem com o grau e o significado das “liberdades subjetivas” enquanto liberdades de “direito” obtidas (e reconhecidas) como tais, positivamente, por meio de processos democráticos²⁸. A participação intersubjetiva nos convida a considerar como os cidadãos politicamente autônomos podem efetivamente ser considerados e confirmados, mutuamente, como atores e autores democráticos dos direitos. Na qualidade de participantes das discussões

28 HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie*, op. cit., p. 135-149.

democráticas, os co-societários devem considerar livremente em que grau uma proposição normativa pode ser considerada digna de ser honrada e válida.

Igualmente, há de se reconhecer, concernente à inter-subjetividade argumentativa entendida agora como auto-organização processual, que ela se explica em oposição a qualquer privilégio e heteronomia. Cabe aos atores tornarem-se sujeitos ativos em favor da liberdade de expressão, tolerância, liberdade religiosa (e ateísmo/agnosticismo), liberdade de imprensa e de “consciência”, etc. Explica-se que, ao proteger a liberdade de expressão, a tolerância, etc., há o reconhecimento de que somos sempre “ele e ela” para os outros que se juntam à autonomia de “todos”. Isso pode ser alcançado em uma concepção modernista do direito mediante a insistência em “direitos fundamentais que resultam o desenvolvimento politicamente autônomo do *direito à maior extensão possível das liberdades subjetivas de ação igual para todos*”²⁹ e com a correlação lógica insistindo em “direitos fundamentais resultantes do desenvolvimento, politicamente autônomo, do *estatuto de membro* de uma associação voluntária de co-societários jurídicos”³⁰.

As palavras-chave nestas citações, a exigência que colherá mais resistência (e reescritas, se não também manobras diversionárias) é certamente a frase “politicamente autônoma”, que se repete duas vezes. A ideia de fundo que acompanhou o Iluminismo e que também influenciou a ideia moderna da auto-legislação era que o povo deve ser «educado» pelo Alto, pelas elites ou ainda pelas forças (su-

29 *Ibid.*, p. 139 (grifos no original).

30 *Ibid.* Notamos que o terme «sociétaire» pode ser mais adequadamente traduzido por «cosociétaire». N.T. O mesmo termo, cosocietário foi adotado nesta versão em português.

postamente) do Bem. Jean-Jacques Rousseau³¹ encarna de forma exemplar esta tendência autoritária (e elitista) - tendo exercido uma influência determinante na formulação do republicanismo continental à francesa - contrapondo o homem naturalmente bom ao homem mau, e, portanto, também na obrigação para as elites do poder de educar ou de «reeducar» o homem mau em benefício da sociedade, para que se torne «bom», para que se torne um «cidadão»³². Daí resulta que o Estado - e mais precisamente as suas elites - se encontra numa posição de «mestre» que está a educar e a exercer a heteronomia quanto ao que pensar, ao que esperar, àquilo que deve ser considerado bom e justo.

Contudo, uma “educação” ou uma “reeducação”, inobstante encontrar-se sob um manto “democrático” (ou mesmo de “constitucionalidade”), a rigor, não tem sentido algum. Aqueles que têm a intenção de “educar” ou “reeducar” colocam-se em uma posição aristocrática (para não dizer oligárquica) e reproduzem, em princípio, um anti-democratismo que anestesia o desenvolvimento democrático, ou trabalham em benefício de “imperfeições democráticas” ou, na pior das hipóteses, zombam de qualquer consideração democrática. Qualquer “paternalismo”, falando mais adequadamente nos dias de hoje, qualquer “maternalismo”, arrisca violentar a autonomia na formação da opinião e da vontade para servir indevidamente às forças da heteronomia (ou pior).

Se Habermas tem razão, as “liberdades fundamentais” (ou liberdades constitucionais) acima mencionadas são requisitos indispensáveis à autoconstituição (e à auto-organi-

31 ROSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1992.

32 Cf. BOULAD-AYOUBE, Josiane (dir.), *Former un nouveau peuple? : pouvoir, éducation, révolution*, Paris, L'Harmattan et Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996.

zação processual) do espaço público, e sobretudo vitais para a formação de uma opinião e de uma vontade capazes de otimizar, tanto quanto possível, os processos democráticos. A democracia encontra sua legitimidade apenas por seus próprios recursos, o que significa, segundo Habermas, que a democracia depende apenas dos democratas - os "eu" da gramática de posicionamentos - e que são esses democratas que na prática devem assumir o comando da liberdade de expressão, tolerância, liberdade de religião (e ateísmo/agnosticismo), liberdade de imprensa e de "consciência" para então mutuamente se auto educarem. A fonte da legalidade das liberdades (ou dos "direitos fundamentais") reside na legitimidade dos democratas que fizeram seu projeto moderno de legalidade e de constitucionalidade.

Em Habermas, o objetivo da intersubjetividade argumentativa consiste em alcançar ou pelo menos "visar" o "consenso". Por que visar a esse horizonte de "consenso" quando todos sabemos perfeitamente ser ele inatingível para questões de legislação e constitucionalidade em uma sociedade moderna fragmentada e dividida? Empiricamente, não seria melhor afirmar com toda lucidez que ainda há pessoas nas sociedades modernas na Europa ou na América do Norte que nunca aceitarão nem o conteúdo nem a forma dos instrumentos de "direito" (como é a legislação e a Constituição) nem os processos democráticos? Alhures é ainda pior! Dificilmente, a razão para "visar o consenso" se encontra em tais considerações empíricas, mas no reconhecimento por Habermas, da "relatividade", da reversibilidade de qualquer arranjo moderno na área da legislação e da constitucionalidade e do apoio de legitimidade (e de legalidade) que se concede às "minorias" e à "contestação" - bem como à "defesa" e à "maioria") - com o objetivo de mudar ou ainda modificar um como o outro instrumento dito de «direito».

De fato, em Habermas, a questão do “consenso” tem um duplo estatuto: por um lado temos a questão da formação de opinião e de vontade por meio de processos discursivos e comunicacionais e, por outro, a questão do consenso como objetivo desejado, mas infelizmente não alcançável em uma sociedade moderna. Em suma, temos, por um lado, a legalidade legítima (representada por uma Constituição e pela legislação) e, por outro, uma legitimidade jurídica (representada pela homologia entre “direito e democracia”).

Digamos que, se o objetivo é alcançar um “consenso”, sua ausência é facilmente observada em uma sociedade moderna. A falta de “consenso” se reflete no fato de existirem múltiplas visões, opiniões e interesses dos diversos locutores, interlocutores, grupos que, por meio de suas vozes afirmam seus “eu”. Quando o “consenso” não se faz presente, é simplesmente legítimo que qualquer pessoa ou grupo de pessoas (e de interesses) se utilizem do espaço público para dizer aberta e formalmente seu descontentamento ou oposição. Não há nada de dramático no fato de que os processos de formação de opinião e de vontade falharam em produzir “consenso” e, embora o “consenso majoritário” tenha produzido um arranjo constitucional ou legislativo “legal e legítimo”, a oposição a esse consenso é igualmente “legítima e legal” à sua maneira. Uma vai com a outra, uma como «constituída» - a respeitar na positividade da lei e da constituição - e a outra como «legítima e legal», confirmando uma concepção moderna de «direito e democracia» que aceita e aprecia as dissidências e as oposições.

Nesse sentido, “legitimidade e legalidade” referem-se apenas à gramática de posicionamentos e refletem principalmente a dicotomia entre os “eu” (certos interesses) no que diz respeito a um “nós jurídico” (a outros interesses). Isso não escandaliza ou preocupa, a não ser o testemunho,

do próprio estado de uma sociedade moderna pluralista e diversificada, e do fato de que um “consenso” perfeito não é possível nem concebível para uma sociedade construída sobre a autonomia plena e de co-societários não mutilados, nem amordaçados

Se Habermas estiver certo, conseqüentemente atesta-se que é irrealizável (e quimérico) continuar a pensar na exigência da auto-legislação por uma lógica de adesão - onde o indivíduo adere factualmente (isto no dizer de Schmitt) ou normativamente (isto no dizer de Kelsen) ao que «existe como “dever-ser” » (no horizonte da corrente neokantiana) ou ainda numa lógica consistente em efetuar um controle de consciência, onde o indivíduo verifica «eticamente» (isto é, o direito natural racionalista) ou «como cidadão» (ou seja, o positivismo ordinário ou «espontâneo dos juristas»). A homogeneidade do «direito e da democracia» pouco sentido faz sem a identificação dos múltiplos atores e a consideração de suas vontades. Afirmar hoje o projeto de auto-legislação é aceitar que os democratas se tornem verdadeira e efetivamente atores do «direito e da democracia». E se os dois instrumentos tradicionais da «democracia» que identificamos com a exigência das «eleições livres e abertas», assim como pela «representação política e democrática» (também livre e «autônoma») se vêem aqui reafirmados e fortalecidos, revela-se também que isto deve ser feito «deliberativamente» por, para e a partir dos co-societários. Daí a questão do alcance e da efetivação de uma democracia deliberativa.

Mentalidades que dão “significado” à democracia e ao direito

A quarta asserção, vamos repetir, sustenta que a exigência moderna da auto-legislação é confirmada - ou nega-

da - em termos de mentalidades que dão “significado” ou “realidade” à democracia e ao “direito”. Se ser co-societário é apreendido através da eficiência da modernidade (lembre-se de nossas afirmações sobre a gramática de posicionamentos), ela nos engaja a “todos” em um processo de compreensão e concepção como autores (em autonomia) do “direito” e da “democracia”. Isso nos leva a considerar a experiência da modernidade do “direito e da democracia”, primeiro 1) como uma prática da mentalidade democrática, e depois 2) apoiando-se na aprendizagem por meio da narrativa dos “outros”.

Agora afirmamos que “direito” e “democracia” são experimentados, positiva e negativamente, por uma mentalidade que os favoreça. Para se confirmar ou se afirmar como autor do “direito” e da “democracia”, é preciso desenvolver-se, como tal, ou seja, como ator. Pessoa alguma nasce “democrata” ou ainda, favorável ao “direito” e, conforme Habermas, é insuficiente apelar apenas a uma lógica de adesão, onde o “eu” moderno deve compreender as razões pelas quais se deve ser tais “autores”. Em Habermas, a democracia não possui um caráter *per se*, é através dos recursos próprios dos democratas que a democracia pode (eventualmente) ser alcançada. O maior recurso da democracia são, simplesmente, as mulheres e os homens que fizeram a escolha de coordenar suas vidas em sociedade. *A fortiori*, a fonte do direito moderno são as mulheres e os homens que concordaram em submeter suas disputas ao julgamento de seus “pares” ou ainda, de seus “juízes”, por estabelecer uma mentalidade a favor do “direito” e da “democracia”, uma mentalidade que aceita a presença e instauração do “julgamento judicial” por terceiros, bem como do “julgamento institucional democrático”.

A homologia “direito e democracia”, defendida por Habermas, se refere igualmente à mentalidade da modernidade democrática que acompanha, normativa e factualmente, as mulheres e os homens em seu cotidiano e os encoraja a resolver o que deve ser resolvido através de processos democráticos, revelando um “nós” político ou jurídico. A democracia, então, baseia-se no julgamento dos co-societários e suas mentalidades democráticas no grau em que se reconhecem nos processos democráticos da modernidade, comprometendo-se a fazer do “direito” e da “democracia” seu modo de vida. Em Habermas, há uma ausência total de qualquer “fundação” ou “fundamento” tão caros ao fundacionismo. Toda legitimação extra-democrática envolvendo discursos fundacionais como do direito natural, positivismo jurídico ou democrático, liberalismo, metafísico, transcendental, realismo, etc., se condenam por seus aspectos fundacionistas e pelo fato de insidiosamente incorporarem uma forma de instrumentalização e desvirtuamento da democracia e do “direito”³³. Compete às mentalidades democráticas garantirem que a mutualidade da auto-legislação esteja *lá* no que diz respeito aos direitos, à democracia e às instituições democráticas.

Nesse sentido, a mentalidade democrática faz parte da própria experiência da democracia, ou seja, o lugar onde os sujeitos de direito reciprocamente podem se reconhecer como autores, atores e destinatários do direito, de suas “normas” e de suas instituições. A mentalidade democrática é confirmada e concretizada na possibilidade democrática que sustenta os *outros*, com todos os “outros” e, portanto, é realizada em estruturas de comunicação capazes de propor

33 Cf. MELKEVIK, Bjarne. *Habermas, légalité et légitimité, op. cit.*, p. 111-135. du peuple ne se retire dans les procédures démocratiques et dans l'implémentation juridique des conditions communicationnelles qui la rendent possible, que pour mettre en valeur son statut de pouvoir généré au moyen de la communication.

a perspectiva intersubjetiva vital para a saúde democrática da modernidade. Habermas pode, assim, afirmar com convicção que “a política deliberativa é o cerne do processo democrático”³⁴ porque a democracia remete a condições sociais que permitem a auto-organização de uma comunidade jurídica (e política). Nas palavras de Habermas:

O conceito de democracia baseado na teoria da discussão assume a imagem de uma sociedade fora do centro que, no entanto, cria, através do espaço público político, uma arena especificamente encarregada de perceber, identificar e lidar com problemas de interesse da sociedade como um todo. Se abandonarmos os conceitos derivados da filosofia do sujeito, não precisamos mais concentrar a soberania, de forma falsamente concreta, no povo, nem confiná-la no anonimato dos poderes definidos pelo direito constitucional. O *Soi* » *opinion et de la volonté au moyen de la discussion*, de façon à ce que leurs résultats faillibles aient toutes les chances d’*Eu*” da comunidade jurídica auto-organizada é resolvido pelas formas subjetivas de comunicação que regulam a formação de opinião e irão através da discussão, de modo que seus resultados falíveis tenham todas as chances de serem razoáveis. (...) Mesmo anonimamente, a soberania do povo se retira nos procedimentos democráticos e na implementação legal das condições de comunicação que o viabilizam, apenas para destacar seu status de poder gerado por meio da comunicação.³⁵

A democracia não se vincula a qualquer concepção pré-estabelecida (ou *a priori*) do projeto do direito (ou seja, de legislação), mas indica o processo democrático como a via adequada para produzir as ditas ferramentas do “direito”. São os processos democráticos que ajudam e acompanham os cidadãos em suas tarefas a escolher, com autonomia, os “direitos” (ou seja, as liberdades, os privilégios, etc.) e as instituições que estão prontos para aceitar. Normas públicas, direitos e instituições adquirem legitimidade por meio de

34 HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie*, op. cit., p. 320.

35 *Ibid.*, p. 326.

acordos racionais, decorrentes da comunicação generalizada. Esta forma de democracia é resumida em um princípio de discursividade democrática, especificado precisamente por Habermas da seguinte forma:

Estritamente válidos são os padrões de ação sobre os quais todas as pessoas que podem ser afetadas de uma forma ou de outra poderiam concordar como participantes em discussões racionais³⁶.

Agora, cabe aos processos democráticos garantir o equilíbrio simétrico dos co-societários, ou melhor a igualdade democrática, assegurando a liberdade comunicacional de todos. Em lugar de uma concepção “incorporada” de soberania, seja pelo Povo, Razão, pela “soberania” em si mesma, pela Nação, ou pela Moral ou Ética, se impõe a soberania da comunicação dos indivíduos com o entendimento de que são co-societários desencarnados que investem no espaço público para fazer valer o melhor argumento. E, certamente, a igualdade democrática precisa estabilizar-se de forma “normativa” dentro dos processos democráticos, sem evitar a heterogeneidade que também, infelizmente, acompanhou nossa modernidade³⁷.

O indivíduo e sua mentalidade (compreendidas em seu sentido comunicacional) possibilitam afirmar que o conceito de “democracia e direito” deve ser compreendido como um processo de aprendizagem intersubjetiva ou pela aprendizagem através da narração dos “outros”. Verifica-se, assim, em

36 HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes, op. cit.*, p. 123. Questões podem surgir quanto à tradução de “rationalen Diskurzen”; por « discussions rationnelles »; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 138. N.T. “ Sont valides strictement les normes d’action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d’être concernées d’une façon ou d’une autre pourraient se mettre d’accord en tant que participants à des discussions rationnelles.»

37 MELKEVIK, Bjarne. *Horizons de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 146-149.

Habermas um «*bildungs-projekt*³⁸» democrático em favor de uma cultura de “viver juntos democraticamente”. Este é um aprendizagem para todos, para o benefício de todos, porque ao rejeitar o historicismo e o progressismo (especialmente em seus avatares neo-hegelianos), é fato que podemos aprender com nossos erros, nossos fracassos, nossos infortúnios, a fim de nos emendarmos e fazermos melhor juntos.

O “desastre jurídico” e “democrático” da Alemanha de 1933 a 1945 poderia servir para exemplificar o pensamento de Habermas. Para ele, a homologia “democracia” e “direito” dificilmente pode ser assimilada como um tema de pesquisa distanciado e abstrato, caso não seja compreendido como uma vocação, uma paixão e uma “missão” devendo-se entender o que não funcionou adequadamente histórica e socialmente. Habermas nos lembra muitas vezes como a democracia de Weimar (1918 a 1933) afundou em seu oposto (o Terceiro Reich de 1933 a 1945), em uma ditadura assassina e em uma catástrofe jurídica que ceifou milhões de vidas. As aflições “democráticas” e de “direito” em outros países e em outros continentes nos confirmam que a Alemanha de Hitler não estava sozinha em seu infortúnio e loucura. Daí a preocupação, tão cara a Habermas, de uma “consciência moral da Alemanha” no espírito de “nunca mais” e acima de tudo capaz de compreender as lições éticas e morais do passado.

38 O CONCEITO O conceito de « *bildungs-projekt* » (e de « *bildung* ») deve ser traduzido como referindo-se à « *formation de l'esprit* » ou uma « *formation culturelle de références* ». Além da questão da tradução, a noção no contexto germânico refere-se à « *formation de l'individu moderne* » para a filosofia, para a literatura, para a crítica, para as artes, etc. Cf. RAULET, Gérard. *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, GF-Flammarion, 1995. Na literatura (e no sentido intelectual), GOETHE, Johann Wolfgang. *Les souffrances du jeune Werther* (1774), representa o protótipo de « *Bildungsroman* ».

Mas como aprender? A compreensão se desenvolve através de trocas comunicacionais e pela instauração de uma pluralidade de lugares de comunicação que permitam aprendizado mútuo do que é dito um ao outro, do que se narra. São essas trocas comunicacionais que dão “conteúdo” à mentalidade democrática e que servem para gerar julgamentos concebidos sobre e por argumentos. É um “publicização”, um “tornar público”, onde podemos tematizar livremente, sem medo de represálias, sobre questões de “o que fizemos” relacionadas ao “que precisamos fazer”. É um modelo de escuta e de compreensão aberto aos interesses e às “preocupações” dos outros e onde são publicizadas tematizações francas e não dominadas suscetíveis de esclarecer os cidadãos sobre “proposições de direito” e sua eventual validação.

No que se refere à narrativa das experiências da história é possível relatar as falhas, o que não foi alcançado. A história de uma comunidade, bem como a história de uma vida, não é necessariamente recitar vitórias e sucessos, pois, ela compreende, necessariamente, também fracassos, erros e destruições, porque a sociedade pode “destruir” tanto quanto construir, nos níveis comunitário e individual. O investimento social e comunitário que milhares de mulheres e homens fizeram pode ser dizimado pela assinatura de um contrato a 50 mil quilômetros de distância. E onde havia um lugar bom para viver, há um gueto.

A escuta é, de fato, um dos modos mais instrutivos. Aprendemos escutando as experiências dos outros, esses outros que podem nos sensibilizar narrativamente quanto à estigmatização e à desigualdade, à submissão e à dominação, à vulnerabilidade à exploração, a discriminação e os “deixados de lado”, etc. Escutar todas essas mulheres e homens que não têm “poder” — seja o poder do dinheiro, seja o da “administração” - têm apenas a voz do “seu poder” que podem elevar em benefício dos processos democráticos.

Como entendemos as “preocupações dos outros”, bem como as “consequências da história”, depende não apenas dos fatos, mas também da maneira como olhamos para nós mesmos e como apreciamos os fatos que são narrados. Em Habermas, a afirmação de que estamos engajados, intelectual e moralmente, em um discurso ético-moral com significado social e político com “nós mesmos” é um fato recorrente. Na perspectiva de uma gramática de posicionamentos, Habermas escreve:

[no caso] das discussões ético-políticas, a questão primária não é que as gerações anteriores sejam consideradas culpadas ou desculpáveis, mas que as gerações posteriores possam acessar, através da implementação de um processo crítico, certas certezas sobre si mesmas - sobre o que são por causa de sua herança. [...] é em relação a si mesmo que a geração de filhos e netos encontrará no capítulo mais sombrio de sua história um interesse público. Para ela, trata-se de lançar luz sobre a matriz cultural de um patrimônio condenatório para saber o que pode ser garantido coletivamente e o que, dentro de tradições que, na época, constituíram um fundo motivacional negativo, devem ser preservados e o que precisa ser revisto³⁹.

39 HABERMAS, Jürgen. *De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000*, Paris, Fayard, 2005, p. 181-182 (artigo intitulado « Sur l'usage public de l'histoire »). Notem que a crítica de Habermas em relação à Heidegger, de même que la fameuse « querelle sur l'histoire », atesta ideias similares; Cf. HABERMAS, Jürgen. *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, Paris, Cerf, 1990, p. 165-263. '[dans le cas] de discussions éthico-politiques, l'enjeu premier n'est pas que les générations antérieures soient réputées coupables ou excusables, mais que les générations postérieures puissent accéder, à travers la mise en œuvre d'un processus critique, à certaines certitudes sur elles-mêmes - sur ce qu'elles sont du fait de leur héritage. [...] c'est à l'égard d'elle-même que la génération des enfants et petits-enfants trouvera dans le chapitre le plus sombre de son histoire un intérêt public. Il s'agit pour elle de faire la lumière sur la matrice culturelle d'un héritage accablant afin de savoir ce dont peuvent se porter collectivement garants et ce qui, au sein de traditions qui, à l'époque, ont constitué un fond de motivation néfaste, doit être préservé et ce qui doit être révisé.'

Reafirmamos que o projeto moderno de “democracia” e “direito” para Habermas é um *“bildungs-projekt”*. Trata-se de um enorme *“bildungs-projekt”* caracterizado pela mobilização e participação dos co-societários e que se define pela produção aberta e não dominada de experiências e de saberes individuais, sociais e políticos susceptíveis de nos esclarecer tudo sobre a vida em sociedade. Trata-se de um processo que possibilita às pessoas envolvidas articularem adequadamente, no contexto dos debates públicos, os aspectos significativos da autonomia privada e da “convivência”.

Enfim, onde a modernidade nascente poderia assentar em um hipotético teste contratualista - na verdade, na consciência racional de suas elites - a reformulação democrática depende agora de nossa capacidade, de nossa vontade e de nosso compromisso em promover a democracia tanto quanto possível enquanto horizonte de nossa “convivência”. Em Habermas não há uma dicotomia neo-kantiana entre *“sein und sollen”*, entre “ser e dever de ser”, exceto no horizonte de participação e compromisso com o “direito” e a “democracia”. É aí que, sem qualquer privilégio ou ‘superioridade’, profissionais do direito, teóricos ou praticantes, ou “sonhadores do direito” que, como médicos especialistas, se comprometem a fazer diagnósticos do nosso estado real em relação ao “direito” e à “democracia”

Conclusão

Ao final, lembremo-nos que tanto a questão do direito quanto da democracia relacionam-se com os “procedimentos” de Habermas que, em termos de vontade (volição), de ação, de participação, de interpretação e de argumentação, produzem, de acordo com os julgamentos dos co-societários, suas denominações. O direito e a democracia se produzem

no diálogo, mesmo na linguagem dialética da “factualidade e validade” - sem jamais ser reduzida à sua mera “observação” - ao engajar a sociedade como um todo em um processo de aprendizagem “gramatical” sobre os benefícios de um e de outro. O projeto moderno da auto-legislação, como exigência da modernidade, constitui e confirma sua legitimidade em termos de indivíduos e sua capacidade de investir em uma gramática de posicionamentos que possa nos garantir, tanto quanto possível, que embarcamos no caminho da “direito e da democracia”.

Assim, a exigência de “direito e democracia” não se refere, em suma, a qualquer factualidade, nenhum fato social ou “de direito”, ou a um “já existente” ou a impossibilidade de uma análise em termos de “ser e ter” ou ainda “ser e dever ser”. A questão de “direito e democracia” - e os “condicionamentos mútuos” dos componentes desse conceito - se concebe como um “compromisso” com o mundo real e pela participação que se concretiza por meio das ações, da atuação, da própria produção do que será finalmente designado e apreciado como “direito e democracia”. A realidade acontece “na prática”, no mundo, e sobretudo é investida intersubjetivamente por uma pluralidade de indivíduos que concordam em coordenar suas ações e seus mundos, a fim de criar praticamente o que lhes importa como “direito e democracia”.

Se o contratualismo moderno historicamente nos permitiu triunfar sobre diferentes versões de democracias instrumentais, hoje, de acordo com Habermas, trata-se de abandonar o jugo jusnaturalista ou ético-moral e acreditar em processos democráticos. Trata-se de finalmente aceitar que agora não temos outro recurso a escolher senão processos democráticos reais para legitimar nossos direitos e instituições democráticas. Assim que adquirimos e nos

conscientizamos dessa certeza, há uma democracia livre de todas as formas de instrumentalização que tomarão o lugar uma vez ocupado pelo contratualismo.

Referências

BEAUD, Olivier, PASQUINO, Pasquale (dir.). *La controverse sur « le gardien de la Constitution » et la justice constitutionnelle : Kelsen contre Schmitt*, Paris, Édition Panthéon-Assas Paris II, coll. « Colloques », 2007.

BOULAD-AYOUB, Josiane (dir.). *Former un nouveau peuple? : pouvoir, éducation, révolution*, Paris, L'Harmattan et Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1996.

CONDORCET, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1819)*, Paris, Mille et une nuits, no 566, 2010.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Les souffrances du jeune Werther (1774)*. Paris (múltiplas edições).

GOYARD-FABRE, Simone. *Kant et le problème du droit*, Paris, Vrin, 1995.

GOYARD-FABRE, Simone. *La Philosophie du droit de Kant*, Paris, Vrin, 1996.

HABERMAS, Jürgen. « La modernité: un projet inachevé », in *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, no 413, octobre 1981, p. 950-967.

HABERMAS, Jürgen. *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, et Tome 2 : Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

HABERMAS, Jürgen. *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, Paris, Cerf, 1990.

HABERMAS, Jürgen. «La désobéissance civile : un test crucial pour la démocratie », in *Revue M* (Paris), no 44, février 1991, p 25-35.

HABERMAS, Jürgen. *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat*, Frankfurt, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Sociologie et philosophie du langage* (Christian Gauss Lectures, 1970/1970), Paris, Armand Colin, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Trad. Flavio Beno Siebenneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997

HABERMAS, Jürgen. «La réconciliation grâce à l'usage public de la raison. Remarques sur le libéralisme public de John Rawls », in COURTOIS, Stéphane (dir). *Débat sur la justice politique Jürgen Habermas et John Rawls*. Traduit de l'américain et de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris, Éditions du Cerf, collection «Humanités», 1997, p 9 – 48.

HABERMAS, Jürgen. *De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000*, Paris, Fayard, 2005.

KANT, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs. Tome 2 : Doctrine de droit. Doctrine de la vertu*, Paris, GF-Flammarion, 1994.

KELSEN, Hans. *Théorie pure du droit. Introduction à la science du droit*, Neuchâtel, La Baconnière, 1953.

KELSEN, Hans. *Qui doit être le gardien de la Constitution?*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, coll. «Le sens du droit », 2006.

LOCKE, John. *Deuxième Traité du gouvernement civil* (1690), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1977.

MELKEVIK, Bjarne. «Kant et Habermas. Réflexions sur “La Doctrine de droit” et la modernité juridique », in Evangelos Moutsopoulos (dir.), *Droit et vertu chez Kant. Kant et la philosophie grecque et moderne*, Athènes (Grèce), 1997, p. 323-330.

MELKEVIK, Bjarne. «Kant et Habermas. Réflexions sur “La Doctrine de droit” et la modernité juridique», in *Diotima. Revue de recherche philosophique / Review of Philosophical Research* (Athènes, Grèce), 1999, no 27, p. 121-128.

MELKEVIK, Bjarne. *Rawls ou Habermas. Une question de philosophie du droit*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2001/2. (*Rawls y Habermas. Un debate de filosofía del derecho*, traduito por Claudia Cáceres Cáceres, Bogotá (Colombia), Universidad Externado de Colombia, coll. Serie de Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho no 42, 2006).

MELKEVIK, Bjarne. *Habermas, droit et démocratie délibérative*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2010.

MELKEVIK, Bjarne. *Droit et agir communicationnel : Penser avec Habermas*, Paris, Buenos Books International, 2012.

MELKEVIK, Bjarne. *Habermas, légalité et légitimité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Diké », 2012.

PETTIT, Philip. *Républicanisme*, Paris, Gallimard, 2004.

RAWLS, John. *Le libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

RAULET, Gérard. *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, GF-Flammarion, 1995.

ROSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social (1762)*, Paris, GF-Flammarion, 1992.

SKINNER, Quentin. *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000.

Recebido em 23/12/2020

Aprovado em 03/06/2021

Bjarne Melkevik

E-mail: bjarne.melkevik@fd.ulaval.ca

Fernando Gonzaga Jayme

E-mail: fjaymeadv@uol.com.br

