Estado Democrático de Direito e Bem Comum: uma leitura de Jürgen Habermas

*Cláudia Maria Rocha de Oliveira**[1]

Resumo: Neste texto nossa proposta é bastante modesta. Trata-se, num primeiro momento, de explicitar a posição de Jürgen Habermas a respeito do Estado Democrático de Direito e, em seguida, mostrar como a partir desta concepção, Habermas pensa a noção de bem comum. As questões que nos orientam, portanto, são as seguintes: o que Habermas compreende por Estado Democrático de Direito? Como o bem comum deve ser pensado a partir deste ideal?

Palavras-chave: Estado. Direito. Democracia. Bem Comum.

Introdução

Para Jürgen Habermas, o Estado democrático de direito não se constitui como uma realidade que podemos adquirir na condição de herdeiros. Ela se apresenta antes de tudo como um projeto que exige uma "revolução permanente e diária" (Habermas, 2003e, 257). Tal projeto tem grande importância à medida que o que buscamos é integrar a sociedade de modo que as pessoas possam ter seus direitos subjetivos garantidos por meio da efetiva participação pública.

Dividimos nosso texto em duas partes. Na primeira, partindo da questão da integração social, procuraremos mostrar, a partir de uma reconstrução do próprio texto de Habermas, qual a importância do Estado de direito nesse processo. Em seguida, explicitaremos de que modo a democracia pode ser articulada à idéia de Estado de Direito. Finalmente indicaremos como o processo democrático é pensado a partir de duas tradições distintas: a liberal e a republicana. Na segunda parte, explicitaremos de que modo Habermas pretende superar a oposição entre liberais e republicanos. Ele propõe, como veremos, um Estado de Direito que encontra sua fundamentação no processo democrático. Tal processo tem em vistas a

* Doutora em Filosofia, professora adjunta do departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. claudiamroliveira@gmail.com

realização do interesse comum a partir da articulação entre direitos humanos e soberania do povo.

1. O Estado democrático de direito

1.1. A questão da integração social

Ao elaborar uma teoria crítica da sociedade, uma das grandes preocupações de Habermas é pensar a questão da integração social. Para ele, as grandes patologias da modernidade têm origem na separação ocorrida no mundo moderno entre o mundo da vida e o sistema. Por um lado, o mundo da vida, orientado pela racionalidade comunicativa, se organiza a partir de critérios de solidariedade. Por outro lado, o sistema, que pode ser subdividido em subsistemas econômico e político, está organizado a partir da racionalidade instrumental. A separação entre essas duas dimensões terminou por conduzir a uma espécie de sobreposição do sistema sobre o mundo da vida. A conseqüência teria sido uma sujeição das relações próprias do mundo da vida aos critérios da racionalidade instrumental. Nesse sentido, Habermas nos diz que houve uma "colonização" do mundo da vida pelo sistema. Trata-se, então, para ele, de procurar reintegrar mundo da vida e sistema de modo a promover uma descolonização do mundo da vida garantindo assim a integração social.

Ao levar em consideração este propósito, Habermas estabelece distinção entre agir comunicativo e agir estratégico. Estas diferentes formas de ação exercem de modos distintos o papel de coordenação das interações. Na ação comunicativa, orientada pela racionalidade comunicativa, a linguagem natural é assumida como fonte de integração social. Ao agir comunicativamente o que os atores visam é entender-se com alguém a respeito de algo no mundo. Isso significa que o entendimento constitui-se, neste caso, como mecanismo coordenador das interações que se regulam segundo o critério da solidariedade. Ao adotarem atitude performativa, falante e ouvinte têm em vistas *fins ilocucionários.* A oferta de atos de fala exerce efeito coordenador das interações porque, ao aceitarem como válido um ato de fala, tanto o falante quanto o ouvinte assumem as obrigações decorrentes dessa aceitação. Por exemplo: quem aceita uma ordem como válida se sente obrigado a colocá-la em prática; quem faz uma promessa deve ser capaz de cumpri-la; quem aceita uma asserção, acredita nela e comporta-se de acordo com ela. No agir estratégico, por sua vez, a linguagem é utilizada como mero meio de transmissão de informações. O mecanismo coordenador das interações não é mais o entendimento, mas sim o êxito. Ao orientar a ação em vistas do sucesso, o que os

atores pretendem é alcançar fins perlocucionários. Isso é, eles buscam alcançar fins extrínsecos à linguagem.

Para Habermas, a ação comunicativa exerce importante papel no processo de integração social. À medida que se apóia numa motivação racional para o acordo, ela tem a vantagem de estabilizar, de modo *não-violento*, as expectativas de comportamento dos participantes na interação. Por outro lado, no entanto, a ação comunicativa possui a desvantagem de comportar um alto risco de dissenso que pode colocar também em risco a coordenação da interação e, consequentemente, uma possível integração da sociedade. Ao levar em consideração esse risco, Habermas lançara mão das idéias de direito e de poder político. Para ele, eles são elementos sociais do mundo da vida capazes de estabilizar e promover a integração social.

1.2. A idéia do Estado de Direito vinculada à questão da integração social:

O mundo da vida, para Habermas, se estrutura a partir de quatro componentes fundamentais: a linguagem, a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade. O direito e o poder político constituem-se como elementos do componente social do mundo da vida. Eles têm como uma de suas funções estabilizar as expectativas de comportamento, reduzindo assim o risco de dissenso característico do agir comunicativo.

Compreendido como instância que se organiza em torno de um sistema de leis que regula a vida da sociedade, o direito pressupõe uma instituição que dispõe de meios para o emprego legítimo de coerção, o Estado. As leis devem ser seguidas. Isto pode ser garantido a partir do uso da força. O Estado se apresenta, neste sentido, como uma instituição para o exercício da dominação legal. Ele é necessário porque possui o poder para organizar e viabilizar o estabelecimento dos direitos; porque tem poder de estabilizar expectativas de comportamento através do exercício da força, isto é, por meio de sanções; e porque detém o poder de implementar os programas criados. O poder do Estado, portanto, pode ser afirmado a partir de três dimensões fundamentais: as dimensões legislativa, judiciária e executiva.

O Direito e o Estado se entrelaçam na idéia de Estado de Direito. O Direito para que seja efetivo pressupõe o poder organizado politicamente. Mas, de outro lado, o próprio poder político se estabelece na forma de um sistema de direitos. Na idéia de Estado de direito, portanto, há um nexo interno entre o direito e o poder político. Como esclarece Habermas, o Estado de direito supõe uma “forma de organização do Estado, na qual o direito e o poder político formam uma síntese digna de consideração [...]. O direito sancionado através do

Estado e o poder político exercido conforme o direito promovem-se mutuamente [...]" (Habermas, 2003d,103).

Surge, no entanto, uma questão fundamental: por um lado, a positividade do direito, ou seja, a sua facticidade, está diretamente relacionada à sua vinculação ao poder do Estado. Mas, por outro lado, coloca-se o problema em torno da questão da validade ou legitimidade do direito. O que faz com que um sistema de normas possa ser aceito como válido pelos que se submetem a ele?

Habermas esclarece que no caso do direito tradicional sagrado o poder do Estado e das instituições encontra legitimidade por causa de sua vinculação a uma fonte transcendente, "mística". Em consequência disso, o direito adquire uma estrutura tridimensional: (1) a sua validade procede da ordem divina; (2) o soberano está submetido ao direito sagrado; e (3) o sistema de leis possui caráter não-instrumental. Em conseqüência, o direito não está à disposição nem dos súditos nem do soberano. Ele possui, nesse sentido, uma validade absoluta e, portanto, um caráter de indisponibilidade.

Contudo, na modernidade, a fonte mística que garantia a validade do direito sagrado tradicional foi colocada em questão. O direito não pode mais encontrar fundamentação a partir de uma vinculação a uma instância sagrada. A questão que Habermas coloca é, então, a seguinte: "Como integrar socialmente mundos da vida em si mesmos pluralizados e profanizados, uma vez que cresce simultaneamente o risco de dissenso nos domínios do agir comunicativo desligado de autoridades sagradas e de instituições fortes?" (Habermas, 2003d, 46).

Ora, se o direito tem um papel fundamental na estabilização das expectativas de comportamento e, portanto, para a integração social, o que garante a sua validade, isto é, a sua não-arbitrariedade? O que faz com que ele seja legítimo? O direito positivo é produzido artificialmente. Isso significa que a qualquer momento ele pode ser modificado e reformulado. Neste sentido, Habermas comenta que "ao se criar conscientemente uma estrutura de normas, surge um fragmento de realidade social produzida artificialmente, a que só existe até segunda ordem, porque ela pode ser modificada ou colocada fora da ação em qualquer um de seus componentes" (Habermas, 2003d, 60). Surge, então, o problema: o que garante a indisponibilidade do direito? Torna-se, pois, fundamental encontrar um meio de legitimação do direito.

Para Habermas, a resposta a esse problema deve ser buscada na racionalidade de processos de legislação e de jurisdição. Em conseqüência, a possibilidade da consolidação de um direito legítimo está intimamente condicionada à consolidação da democracia.

1.3 A idéia do Estado democrático de direito

Nem todo Estado de Direito é democrático. Mas, para Habermas, na modernidade, a possibilidade de fundamentação do Estado de direito está vinculada à democracia. Logo, não basta um Estado de direito para garantir a integração da sociedade. Faz-se necessário que este Estado se constitua como Estado democrático de direito.

O direito está ligado a três fontes de integração social: solidariedade, dinheiro e poder administrativo. Para que ele seja legítimo e consiga cumprir a função de integrador social, o dinheiro e o poder administrativo não podem ser pensados de modo autônomo. O subsistemas econômico e político não podem se sobrepor ao mundo da vida. Tanto o dinheiro quanto o poder devem estar articulados ao processo integrador da prática social de autodeterminação dos cidadãos, isto é, ao procedimento de legislação**.** Isso significa que a idéia de Estado democrático de direito implica a institucionalização progressiva e melhorada de processos de legislação. O Estado democrático de direito deve ser compreendido, portanto, como associação de cidadãos livres e iguais, estruturada através de condições de reconhecimento recíproco, sob as quais cada um espera ser respeitado por todos como livres e iguais. O que está na base desse projeto é a idéia de que os cidadãos querem regular sua convivência em comum de acordo com princípios que podem encontrar o assentimento fundamentado de todos.

Ora, se o processo democrático é fundamental para garantir a validade do direito, como devemos compreendê-lo? Habermas indica duas tradições contrárias que interpretam o processo democrático de modos diferentes: a tradição liberal e a tradição republicana.

Para a tradição liberal, o Estado democrático de direito se constitui como o domínio impessoal das leis fundadas em direitos humanos naturais. Os liberais defendem a primazia dos direitos humanos e coloca em destaque o risco de se pensar a democracia a partir de uma vontade geral expressão da “tirania da maioria”. O papel do cidadão é visto a partir de uma perspectiva individualista e instrumental (cf. HABERMAS, 2003d, 133).

Já a tradição republicana interpreta o Estado democrático de direito como sendo o domínio no qual a comunidade se organiza estabelecendo leis que sejam expressão da vontade soberana do povo. Os cidadãos, neste caso, ao se orientarem em vistas da realização de um projeto de vida autêntica se auto-organizam assumindo como horizonte o bem comum da comunidade (cf. HABERMAS, 2003d, 133).

Embora se aproxime mais da concepção republicana, Habermas considera tanto a posição liberal como a republicana como insuficientes para realizar o projeto do Estado democrático de direito. O limite da posição liberal, na visão do filósofo da escola de Frankfurt, encontra-se principalmente no fato de que os liberais não se dão conta da tensão existente entre capitalismo e democracia. Nas sociedades contemporâneas, a economia se afirma cada vez mais de modo autônomo em relação aos outros mecanismos de integração social: poder e solidariedade. Contudo, o avanço do capitalismo não significou, em muitos casos, o desenvolvimento do Estado democrático de direito. Ao contrário, ele pode conduzir a uma privatização da cidadania. Isso significa que a relação entre cidadão e Estado corre o risco de ser vista apenas a partir da perspectiva dos interesses dos clientes que cumprem seus deveres porque esperam em troca a satisfação de seus direitos. Neste caso, a idéia de bem comum cede lugar à busca da satisfação de interesses privados.

Por outro lado, Habermas também considera a posição republicana insatisfatória. Para ele o esforço cooperativo de uma prática cidadã não pode ser imposta através de normas jurídicas. A idéia de cidadão que através de sua prática visa alcançar com os outros aquilo que seja expressão de um interesse comum depende de um pano de fundo que garanta que todos os cidadãos se orientem por motivos e modos de sentir e de pensar que tenham em vistas o bem comum. Mas, estes motivos e modos não podem ser impostos pelo direito. Em conseqüência, o processo democrático se apóia numa concepção ideal de pessoa capaz de viver eticamente. Este pressuposto, para Habermas, poderia colocar em risco a possibilidade de uma efetiva integração social.

2. O Estado democrático de direito e o bem comum

Para Habermas, é preciso e necessário definir as condições de uma decisão democrática. O sistema de direitos precisa garantir, ao mesmo tempo, a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos. Isso pressupõe a existência de um nexo interno entre direitos humanos e soberania do povo. O que Habermas propõe, então, como indicaremos, é a superação da oposição entre liberais e republicanos. A vontade geral não pode anular o interesse particular. Por outro lado, a garantia dos direitos subjetivos depende de um efetivo exercício da autonomia pública dos cidadãos. Para ele, “o nexo interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um *modo de exercício da autonomia política*, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através da forma de leis gerais” (HABERMAS, 2003d, 137). O bem comum, portanto,

aparece como horizonte do Estado democrático de direito à medida que ele é expressão, ao mesmo tempo, dos interesses de cada um e dos interesses de todos. Tais interesses são descobertos e explicitados através do processo discursivo de formação da opinião e da vontade.

2.1. A superação da oposição entre direitos humanos e soberania do povo

Ao contrário de Taylor, Habermas defende que é preciso e necessário definir as condições de uma decisão democrática. Tal decisão, segundo ele, deve tornar viável um nexo entre direitos humanos e a soberania do povo. Neste sentido, a democracia implica, por um lado, a necessidade de constituir um código jurídico que garanta direitos subjetivos e, portanto, o exercício da autonomia privada. Estes direitos fundam a privacidade à medida que garantem que os sujeitos não precisem prestar contas a respeito de seus planos de ação. Por outro lado, ao mesmo tempo, o princípio jurídico exige além do direito a liberdades subjetivas, também o direito a iguais liberdades subjetivas. Em conseqüência, o direito deve encontrar a sua força de legitimação no próprio processo legislativo. Isso significa, entre outras coisas, que os cidadãos se submetem às normas do direito não apenas por medo das sanções, mas principalmente porque se consideram como autores do direito.

Nesse sentido, o direito para que possa ser considerado válido deve estar fundamento no processo democrático a partir do qual as leis podem adquirir legitimidade. E o principio que está na base do procedimento democrático é, para Habermas, o principio da democracia. Ele é co-originário em relação ao principio moral. Ambos têm como fonte primeira o princípio do discurso. Este diz respeito a normas de ação em geral e pode ser formulado do seguinte modo: “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2003d, 142). No caso do principio da democracia, trata-se de uma especificação do princípio do discurso à medida que ele se articulada com a forma jurídica. Eis a formulação de tal princípio: “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” que acontece com o auxílio de argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais (Habermas, 2003d, 143). Habermas explica que “ao partir do pressuposto de que uma formação política racional da opinião e da vontade é possível”, o princípio da democracia apenas “afirma como esta pode ser institucionalizada – através de um sistema de direitos que

garantem a cada um igual participação num processo de normatização jurídica" (HABERMAS, 2003d, 146).

Para Habermas três categorias de direitos surgem do principio da democracia (cf. HABERMAS, 2003d, 158-159): (1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação*. Isso significa que, de acordo com ele, não existe nenhum direito legítimo sem os direitos à dignidade do homem; à liberdade; à vida e integridade física da pessoa; à liberdade de domicilio; à escolha da profissão; à propriedade; à inviolabilidade da residência; (2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do *status de um membro* numa associação livre de parceiros do direito, isto é, não existe direito legítimo sem os direitos à associação: proibição de extradição, direito de asilo, *status* material de deveres, *status* de prestações, cidadania; (3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da *possibilidade de postulação judicial* de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual. Não existe nenhum direito legítimo sem as garantias do caminho do direito: proibição do efeito retroativo; proibição do castigo repetido do mesmo delito; proibição de tribunais de exceção; garantia da independência da pessoa do juiz.

Ora, para Habermas, os direitos de (1) a (3) garantem a autonomia privada dos sujeitos submetidos às regras do direito. Esta autonomia pode ser compreendida como "liberdade negativa de retirar-se do espaço público das obrigações ilocucionárias recíprocas para uma posição de observação e de influenciação recíproca" (HABERMAS, 2003d, 155-156). Contudo, para que o direito seja legítimo e possam ser garantidas iguais liberdades subjetivas a todos os sujeitos de direito, estes precisam assumir também o papel de *autores* da ordem jurídica. Habermas, então, indica os seguintes direitos fundamentais: (4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua *autonomia política* e através dos quais eles criam direito legítimo (HABERMAS, 2003d, 159). (5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos elencados de (1) a (4) (HABERMAS, 2003d, 159).

Da participação simétrica dos sujeitos do direito resultam direitos políticos iguais para cada um. Com outras palavras: os direitos subjetivos têm origem graças à participação simétrica dos sujeitos em processos de formação discursiva da opinião e da vontade. Nesses processos, ao exercer a autonomia política, cada um pode garantir a possibilidade do exercício

de sua liberdade subjetiva. Soberania do povo e direitos humanos se encontram, portanto, intimamente articuladas.

Neste sentido, Habermas defende que o sistema de direitos, de um lado, "conduz o arbítrio de sujeitos singulares que se orientam pelo sucesso para os trilhos de leis cogentes, que tornam compatíveis iguais liberdades subjetivas de ação"; e, de outro lado, "reúne e mobiliza as liberdades comunicativas de civis, presumivelmente orientados pelo bem comum, na prática da legislação" (HABERMAS, 2003d, 167). Para exemplificar essa concepção procedimental do direito capaz de assegurar, ao mesmo tempo, a autonomia privada e pública dos cidadãos, Habermas apresenta no livro *A inclusão do outro* o exemplo da luta de nós mulheres por nossos direitos. Ele, então, esclarece que

> Os direitos subjetivos, cuja função é garantir às mulheres uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os próprios atingidos possam articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos. É apenas *pari passu* com a ativação de sua autonomia como cidadãos do Estado que se pode assegurar, a cidadãos de direitos iguais, sua autonomia privada (HABERMAS, 2004, 245)

2.2 O processo democrático e o bem comum

Ora, a legitimidade do direito encontra-se intimamente articulada à institucionalização do processo democrático. Este processo se constitui como processo de formação política da opinião e da vontade. Logo, torna-se necessária explicitar como se dá esse processo.

Para Habermas, a institucionalização de processos de formação política da opinião e da vontade precisa esclarecer pelo menos três questões: (1) a que subjaz à formação de compromissos: se discute a *possibilidade de harmonizar entre si* preferências concorrentes; pondera-se interesses, formar-se uma vontade geral *agregada*. (2) a questão ético-política acerca de nossa identidade pessoal e dos ideais que *acalentamos* realmente: tem lugar em discursos hermenêuticos de auto-entendimento, nos quais se forma a vontade geral autêntica (força de decisão). (3) a questão prático-moral que nos leva a questionar a respeito do modo de *agir* para sermos justos; tem lugar em discursos morais de fundamentação e aplicação nos quais se forma a vontade autônoma (cf. HABERMAS, 2003d, 200-208; 225-229).

Além de considerar todas essas questões, a institucionalização do processo democrático pressupõe necessariamente a delimitação dos discursos que têm em vistas fundamentar e aplicar as normas do sistema do direito. Tal delimitação supõe definir o como, o onde, o quando e quem participará efetivamente desses processos. Devido à complexidade

das sociedades contemporâneas a democracia direta não se mostra viável. Habermas, então, defende a democracia representativa. Contudo, para ele o sentido de representação precisa ser bem compreendido. Ao contrário da representação compreendida como transferência de poder, ele defende a representação compreendida a partir do modelo de participação nos discursos (cf. HABERMAS, 2003d, 225-229).

Na representação compreendida como transferência de poder os deputados recebem um mandato para negociar compromissos. Isto exige a representação simétrica de todos os atingidos e deve garantir que os interesses e orientações valorativas tenham o mesmo peso nas negociações. Contudo, o que está em jogo aqui não é necessariamente o bem comum, mas sim o equilíbrio entre interesses conflitantes. Já a representação compreendida como participação em discursos supõe que os deputados eleitos sejam escolhidos pela esfera pública como participantes em discursos. Em conseqüência, o que eles visam em última instância é fundamentar leis justas capazes de exprimir o interesse comum de todos.

Ora, de que maneira em discursos institucionalizados é possível alcançar um consenso a respeito daquilo que é interesse comum, levando em consideração, ao mesmo tempo, o pluralismo característico das sociedades modernas? Para Habermas, os discursos produzidos representativamente precisam ser porosos e sensíveis às contribuições oferecidas por uma esfera pública pluralista, estruturada discursivamente. Surge, então, aqui a necessidade de se pensar a relação entre o parlamento e a esfera pública.

Habermas distingue a teoria do discurso de outras duas teorias: a plebiscitária e a da representação (cf. HABERMAS, 2003d, 229-232) . Embora todas elas estejam preocupadas com a questão do bem comum, para ele, tanto a teoria plebiscitária quanto a da representação não são capazes de pensar o bem da coletividade no interior de uma sociedade marcada pela diferença e pela busca de realização do sujeito na sua radical singularidade. A teoria plebiscitária se apoia em uma concepção do bem comum que pressupõe uma noção homogênea de povo e identidade popular. Uma vontade popular hipotética converge com a vontade popular empírica. Isso significa que ela parte do pressuposto de todos os membros de uma determinada coletividade possuem os mesmos interesses e, em conseqüência se satisfariam com os mesmos fins. Para a teoria da representação, por sua vez, o bem comum supõe a capacidade da razão de descobrir um interesse geral homogêneo. O bem comum hipotético só pode ser encontrado por representantes que estão separados da vontade popular empírica. A esfera pública, nesse caso, não deve e não pode influenciar as decisões dos representantes. Estes, enquanto dotados de razão, seriam capazes de determinar aquilo que é o bem geral.

Ao contrário das duas teorias apresentadas acima, para Habermas, a relação entre o parlamento e a esfera pública deve ser pensada a partir da teoria do discurso. Isso tem como consenquência o fato de que o bem comum não pode ser compreendido de modo hipotético, nem como expressão de uma vontade geral homogênea, nem como sendo algo separado da vontade empírica dos cidadãos. Ao contrário, **o** bem comum deve ser pensado levando em consideração o pluralismo das convicções e interesses reconhecidos em compromissos e decisões da maioria que são sempre provisórios e passíveis de revisão. A soberania comunicativa dos cidadãos está ligada a esferas públicas autônomas e toma forma em resoluções politicamente responsáveis dos representantes parlamentares. O único ponto fixo é o próprio processo democrático (HABERMAS, 2003d, 232).

Conclusão

Como procuramos mostrar neste texto, para Habermas, o Estado de direito para que seja legítimo deve ser também democrático. O procedimento democrático, compreendido como processo de formação política da opinião e da vontade, torna possível que os cidadãos submetidos às leis possam se considerar autores das mesmas leis. Isso implica conexão intrínseca entre autonomia pública e privada. Os cidadãos têm os direitos subjetivos garantidos apenas à medida que através da participação na esfera pública podem ser os próprios atores desses direitos. Contudo, por causa da complexidade das sociedades modernas não é possível a instituição de uma democracia direta. Coloca-se, então, a questão em torno do problema da representação e da relação entre os representantes e a esfera pública.

Ora, o direito legítimo deve ser capaz de garantir o exercício de iguais liberdades subjetivas para todos os cidadãos, isto significa que a finalidade do direito, para que ele seja legítimo, aponta na direção da possibilidade de realização do bem comum. Mas, para que o bem comum seja expressão da vontade da sociedade moderna pluralista ele deve ser determinado a partir da efetiva participação de todos na sua delimitação. Isso supõe uma relação efetiva entre o parlamento e a esfera pública. Apenas assim, os consensos alcançados podem ser efetivamente expressão de um interesse geral que é, ao mesmo tempo, interesse de cada um.

Referências

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 2002.

_____. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidade de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, [4]2003a.

_____. *Teoría de la acción comunicativa II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, [4]2003b.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [2]2003c.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [2]2003d.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [2]2003e.

_____. *A inclusão do outro.* São Paulo: Loyola, [2]2004.