



Licenciado sob uma licença Creative Commons
ISSN 2175-6058
DOI: <https://doi.org/10.18759/rdgf.v25i3.2168>

HABERMAS, O DIREITO E A LITERATURA: CONTRIBUIÇÕES PARA UM ARCABOUÇO TEÓRICO-SOCIAL-METODOLÓGICO

*HABERMAS, LAW AND LITERATURE: CONTRIBUTIONS TO A
THEORETICAL-SOCIAL-METHODOLOGICAL FRAMEWORK*

Guilherme Gonçalves Alcântara
Flávio Quinaud Pedron

RESUMO

Este artigo se propõe a contribuir com aportes teórico-metodológicos e sociológicos para a superação de déficits encontrados em parte dos estudos e pesquisas que se circunscrevem no movimento Direito & Literatura. Seu objetivo principal é tecer reflexões sobre o papel do direito e da arte, sobretudo a literatura, na teoria social de Jürgen Habermas. Conclui que apesar de tanto o direito quanto a arte estarem sujeitos a serem sequestrados pelos imperativos sistêmicos do dinheiro e do poder, quando os direitos de participação política são efetivamente garantidos e quando a experiência estética se incorpora em histórias de vida, surgem potenciais emancipatórios inscritos na modernidade que merecem ser aproveitados.

Palavras-chave: Arte. Democracia. Direito. Literatura.

ABSTRACT

This article proposes to contribute with theoretical-methodological and sociological subsidies to overcome deficits found in some of the studies and research that are inscribed under the Law & Literature movement. Its main objective is to reflect on the role of law and art, especially literature, in the social theory of Jürgen Habermas. It concludes that although both law and art are subject to being hijacked by the systemic imperatives of money and power, when the rights of political participation are effectively guaranteed and when the aesthetic experience is incorporated into life stories, emancipatory potentials inscribed in the modernity that deserve to be taken advantage of.

Keywords: Art. Democracy. Law. Literature.

INTRODUÇÃO

O movimento *Direito & Literatura* testemunha um *boom* extraordinário (Ward; Axt, 2021; Karam, Espíndola, 2020) não só aqui no Brasil¹, como em toda a América Latina. Ao longo das últimas décadas, o número de eventos, artigos, teses, teses e trabalhos de investigação nesta área aumentaram exponencialmente. Ao menos em terras nacionais, entretanto, detectamos que tais pesquisas e estudos sofrem de um *duplo déficit* que os inclinam, por vezes, a esquecerem seus próprios princípios, em um processo de *reificação*, conforme o compreende Axel Honneth (2018, p. 79-96).

O primeiro aspecto deste déficit diz respeito à carência de um marco teórico-metodológico apropriado a tais pesquisas, o que as torna pobres em fundamentação e estimuladas pela ansiedade de fugir da dogmática jurídica tradicional, sem contribuir efetivamente nem com o Direito, nem com a Literatura. Isso leva a um uso ornamental da literatura, que acaba, nas mãos do “pesquisador”, se tornando nada mais que um recurso retórico para validar opiniões não refletidas sobre temas jurídicos. Dentre os fatores associados a este déficit apontados por Trindade e Bernsts, está o desconhecimento e a fuga das “questões epistemológicas essenciais para a sistematização dos estudos em Direito e Literatura” (Trindade, Bernsts, 2017, P. 247; Júnior, Junior, 2020).

O segundo aspecto do duplo *déficit*, que se relaciona com o teórico-metodológico, é um *déficit sociológico*² que perpassa, a bem da verdade, a maioria dos estudos jurídicos (Gomes, 2020, p. 150), relativo à ausência de uma teoria da sociedade como marco geral ou ponto de partida epistêmica e metodologicamente necessário das reflexões teóricas em Direito & Literatura. Isso leva a uma autonomização excessiva do Direito e da Literatura, como se fossem entes abstratos e apartados de suas condições materiais de produção; bem como acaba por escamotear um ranço positivista e uma filosofia da consciência que teriam de ser, por princípio, contrapostos pelo programa interdisciplinar do D&L.

Este *duplo déficit* necessita ser remediado por um esforço também duplo. É preciso tanto exercer um *constrangimento epistemológico*³ dos estudos e pesquisas em D&L, identificando os vestígios de uma dogmática jurídica que não tem, ou não deveriam ter lugar neste movimento, através de uma crítica imanente daquilo que se promete e daquilo que é efetivamente realizado por tais pesquisadoras e pesquisadores; e, também, é necessário contribuir com estudos e reflexões teórico-metodológicas que, não obstante, tenham também amparo em uma teoria crítica da sociedade.

A partir deste problema, o presente artigo tem por objetivo principal esboçar uma reflexão teórica que contribua para a superação dos déficits teórico-metodológicos e sociológicos do movimento *D&L* através da exploração do lugar do direito e da arte (sobretudo da literatura) na teoria social de Jurgen Habermas. Quais os papéis exercem o direito e a literatura na teoria social de Jürgen Habermas? Existe uma ligação entre eles? Como o direito e a literatura podem ser mobilizados para desencadear os potenciais emancipatórios da modernidade, sobretudo a *democracia radical* entendida por Habermas como pressuposto indispensável à manutenção e preservação de um Estado de Direito?

Conclui-se que o direito, na teoria dual da sociedade habermasiana, é compreendido como médium por meio do qual simultaneamente se (re)produzem as instituições, as tradições e as capacidades subjetivas de interpretação das normas jurídicas, devendo ser capaz de proteger o livre desenvolvimento daqueles três aspectos do mundo da vida (cultura, sociedade e pessoa) contra os imperativos sistêmicos do dinheiro e do poder administrativo. Neste sentido, são os direitos de participação

política que constituem o cerne emancipatório do Direito, na medida em que os direitos individuais e sociais podem ser cooptados pelos sistemas e existir em uma sociedade autoritária.

À literatura, bem como às artes em geral, cabe o papel de simultaneamente *desvelar mundos*, isto é, apontar para necessidades humanas sistematicamente silenciadas, e *criticar as instituições* estabelecidas, científicas, jurídicas ou artísticas, em um processo de especialização que se desacopla, na modernidade, dos imperativos religiosos e morais e desemboca em uma *esfera pública político-literária*. Contudo, aqui também se corre o risco da criação de uma comunidade de especialistas em arte alienado do mundo da vida, bem como da *refeudalização/colonização* desta mesma esfera pública político-literária pelo mercado e pelo Estado.

Os sistemas administrativos e do mercado precisam ser democratizados por meio de uma democracia deliberativa estabelecida para garantir a plena representação dos participantes no diálogo. A chave para tudo isso – e a conexão entre a política habermasiana e o papel cultural da literatura – é a racionalização do mundo da vida para gerar expectativas igualitárias entre um público crítico. Aqui entra a arte e sua capacidade de afetar as estruturas de personalidade dos indivíduos por meio da identificação. A integração de arcos narrativos e ideais sociais nas histórias de vida individuais transforma a subjetividade.

Quando a experiência estética é incorporada em histórias de vida individuais, quando ela comunica seus impulsos a uma forma coletiva de vida, iluminando situações e lançando luz sobre problemas individuais e sociais, ela aciona um jogo de linguagem que não é mais o da crítica especializada dos artistas, mas sim o das práticas comunicativas cotidianas. Ao Direito, portanto, cabe tanto proteger a liberdade de expressão artística, quanto da arte como *repositório de necessidades humanas socialmente silenciadas* pelos imperativos sistêmicos.

UMA TEORIA DUAL DA SOCIEDADE

A teoria social habermasiana pode ser compreendida como uma extensão da filosofia social desenvolvida pelo círculo íntimo da primeira

geração da assim chamada *Escola de Frankfurt*, ainda que por meios comunicativos. O programa de uma Teoria Crítica da Sociedade exposto no discurso de posse de Horkheimer (1999, p. 121) na cadeira de diretor do Instituto de Pesquisas Sociais teria como “objetivo final [...] a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade”, devendo a filosofia social ter por objeto aqueles fenômenos que somente poderiam ser compreendidos “em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura material e espiritual da humanidade em geral”.

Apesar de não citada neste trecho, é óbvio que a Literatura seria, ao lado do Direito, um objeto privilegiado de estudo desta Escola, assim como outras manifestações artístico-culturais. Não à toa, em outra parte de seu discurso, Horkheimer (1999, p. 131) aponta para a necessidade de “um exame sociológico e psicológico da imprensa e da literatura” como uma das principais vias empíricas pelas quais os colaboradores permanentes do Instituto poderiam apurar as conexões e os efeitos na relação entre os processos econômicos, as instituições e a estrutura psíquica dos membros singulares de determinados grupos sociais histórico e geograficamente determinados, “seja por causa do valor de suas expressões a respeito da situação dos grupos estudados, seja também porque essa literatura tem uma estrutura categorial que lhe permite agir sobre os membros dos grupos”.

Conforme notou Honneth (2009, p. 49), enraizada na tradição hegeliana de pensamento filosófico, essa primeira geração sempre perseguiu uma via *reconstrutiva* para fundamentar sua crítica social, isto é, ela partia do pressuposto de que deve haver, na própria realidade social, princípios normativos por meio dos quais a realidade do capitalismo pudesse ser justificadamente criticada. O conceito de *razão* herdado desta tradição, segundo o qual a reprodução social ocorreria por meio de formas de prática social nas quais as realizações racionais dos seres humanos são incorporadas, configurando uma espécie de aprendizado social ou processo de racionalização social foi por muito tempo a pedra de toque e o diferencial da crítica exercida pela Teoria Crítica do Instituto em relação às demais teorias que se autodenominavam *críticas* (Honneth, 2009, p. 50).

Esse programa, porém, em certo sentido, fracassou, na medida em que a orientação unilateral para a *razão/ação* instrumental impediu o Instituto de desenvolver um conceito de racionalização social que pudesse incluir componentes da validade moral de maneira plausível (Honneth, 2009, p. 51). Igualmente, a experiência do nacional-socialismo levantou dúvidas entre os membros do Instituto a respeito do significado dos ideais aduzidos da aprendizagem social que a razão proporciona (ria). Tal experiência mostrou que, sob a validade social de um ideal, uma prática social pode se desenvolver tão longe de seu significado moral original quanto se possa imaginar (Honneth, 2009, p. 52). Foi, a partir de então, que a Teoria Crítica adotou, de Nietzsche, a genealogia como uma espécie de ponto de vista metacrítico a partir do qual seria possível *testar* a validade dos princípios morais embutidos na racionalização social em seus contextos reais de aplicação (Honneth, 2009, p. 52-53).

As conclusões levadas a cabo sob este marco teórico-metodológico se mostraram as mais céticas possíveis em relação às expectativas da Teoria Crítica presentes nos textos iniciais da Escola. A união entre capitalismo, Estado e técnica testemunhada no desenrolar do século XX teria levado a humanidade a se prender em uma *gaiola de ferro* (Weber, 2001, p. 123). Na *sociedade administrada pela indústria cultural*, onde só cabe a racionalidade instrumental que a tudo *reifica*, não haveria espaço para a emancipação do ser humano (Horkheimer, Adorno, 2002). Se, por um lado, o círculo íntimo do Instituto (exceto Franz Neumann e Otto Kirchheimer) pouco se ocupou com o direito e desprezou a racionalidade científica positivista (que vinha a reboque do capital), a *dimensão estética* da experiência humana configurou o último reduto de autores como Adorno, para quem as obras de arte, sobretudo aquelas refratárias ao mercado, seriam as únicas e últimas promessas, ainda que precárias e débeis, de felicidade real.

O que nos faz retornar a Habermas. Para ele, os diagnósticos sombrios da primeira geração da teoria crítica talvez pudessem valer como questionamentos gerais, mas não como hipóteses concretamente identificadas (Habermas, 2019a, p. 639). Na contramão de seus predecessores no Instituto, Habermas (2000) defende, com apoio no *giro ontológico-linguístico*, sobretudo nos pressupostos contrafáticos

embutidos na razão comunicativa, o projeto da modernidade dos ataques advindos tanto dos *românticos*, os quais abandonam a razão (por todos, Nietzsche), quanto dos *pós-modernos* (por todos, Lyotard) e dos sociólogos sistêmicos (por todos, Luhmann), os quais banem todo humanismo de suas reflexões (Pedron; Ommati, 2022).

A versão habermasiana da Teoria Crítica retém, entretanto, seu impulso emancipatório. Na verdade, ele prolonga isso em uma crítica comunicativa da alienação moderna que condena, na esteira de seus predecessores, a implementação burguesa do projeto moderno. Após a experiência política do stalinismo e o descrédito das filosofias teleológicas da história, porém, Habermas (1988, p. 251) entende não ser mais possível assumir a posição marxista sem reconstruí-la. Habermas, diferentemente de Adorno, Horkheimer e Marcuse, desenvolve propostas de ética do discurso, democracia deliberativa, reconstrução progressiva da esfera pública e extensão e aprofundamento da autonomia moral moderna. Em seu diagnóstico da *reificação* gerada dentro do capitalismo descontrolado e da burocracia, Habermas prolonga claramente a crítica de Adorno à racionalidade instrumental.

No entanto, a condenação de Habermas (1983) à *colonização do mundo da vida pelo sistema* acontece dentro de uma resignificação desta problemática clássica, após a *reconstrução do materialismo histórico*. Ao introduzir o conceito de razão comunicativa como alternativa à racionalidade instrumental, Habermas evita a necessidade de buscar um “Outro da Razão” exótico na estética (como o fez Adorno), na religião (como o fez Horkheimer) ou na libido (como o fez Marcuse).

Para Habermas, um programa de pesquisa interdisciplinar, materialista, que vise uma Teoria Crítica emancipatória com intenção prática, deve buscar unir a crítica da dominação com a questão de uma existência significativa, no contexto de um enfoque no sofrimento humano. É por esta razão que ele se proclamou vigorosamente *o último marxista*, alguém “ferozmente determinado a defender [o materialismo histórico] como um empreendimento ainda significativo” (Habermas, 1996, p. 464-469).

A *teoria da ação comunicativa* constitui o esforço de Habermas para repensar os fundamentos da Teoria Crítica desenvolvida por meio da reconstrução do materialismo histórico e do desenvolvimento de

um modelo dual de sociedade. Habermas (2012a, p. 163-181; 2019b, p. 115-139, 438-443) prolonga a distinção entre integração do sistema e integração social, que foi central para a noção de legitimação e suas crises (1988), em uma oposição entre sistema e mundo da vida, bem como entre ação estratégica e comunicativa.

O mundo da vida (Pedron; Ommati, 2022) é o espaço intuitivo e irreflexivo da vida cotidiana, no qual construímos a nossa identidade, individual ou coletiva, criamos as normas de nossas relações, e acumulamos conhecimento sobre o nosso entorno. É esse espaço em que a vida especificamente humana se desenvolve na relação que o indivíduo constrói consigo mesmo e com outros seres humanos dentro de um ambiente não humano. Tal espaço é estruturado pela linguagem e a análise de suas estruturas (reprodução cultural, integração social e socialização) “implica uma reconstrução que leva em conta o saber intuitivo dos membros”, bem como “pressupõe uma abertura hermenêutica, pois os conceitos têm de ser formulados na perspectiva interna de seus membros” (Habermas, 2019b, p. 274).

O conceito de sociedade delineado em termos do mundo da vida encontra respaldo empírico em sociedades arcaicas, nas quais as estruturas das interações mediadas pela linguagem e regidas por normas formam as estruturas sociais sustentadoras (Habermas, 2019b, p. 281).

Para Habermas (2019b, p. 220), o mundo da vida é o horizonte e o pano de fundo do agir comunicativo, o qual “depende de um processo de interpretação cooperativo em que os participantes se referem a algo no mundo subjetivo, [...] social e [...] objetivo”. Enquanto o modelo estratégico de ação, consagrado tradicionalmente pela sociologia, “dá-se por satisfeito com a explanação das características do agir imediatamente voltado ao êxito”, a ação comunicativa delineia “as condições sob as quais o ator persegue seus fins – condições de legitimidade, de autorrepresentação ou do comum acordo linguisticamente almejado”, assinalando “interações que se coordenam por ações de fala, sem, no entanto, coincidir com elas” (Habermas, 2019a, p. 195).

Na passagem para a modernidade, esse mundo da vida vai aumentando a sua complexidade e o seu grau de racionalização, de maneira que aos

poucos duas funções específicas dessa vida especificamente humana vão se desacoplando do mundo da vida e adquirindo autonomia diante da linguagem cotidiana: a função da produção de recursos para a sobrevivência da espécie (economia) e a organização das relações de gestão e distribuição destes recursos (administração) (Gomes, 2020). E é a passagem para concepções pós-convencionais do direito e da moral que garante as “condições necessárias para o surgimento da moldura institucional de sociedades de classe de tipo político e econômico” (Habermas, 2019b, p. 323). Enquanto nas sociedades arcaicas tradicionais:

[...] os motivos dos agentes são controlados inicialmente pelas orientações valorativas concretas dos papéis de parentesco, a generalização dos motivos e dos valores é [na modernidade] levada a tal ponto que a obediência abstrata ao direito passa a ser a única condição a ser preenchida pelos atos nos domínios da ação organizados formalmente (Habermas, 2019b, p. 325).

Ao mesmo tempo em que “a generalização dos valores constitui uma condição necessária para o nascimento do potencial de racionalidade inserido no agir comunicativo”, permitindo que se compreenda “o desenvolvimento do direito [...] como um aspecto da racionalização do mundo da vida”, essa mesma generalização “abre espaços para subsistemas do agir racional teleológico”, orientado ao sucesso, separado então do agir orientado ao entendimento (Habermas, 2019b, p. 325-326). Nos sistemas funcionais autonomizados do mundo da vida, particularmente nos subsistemas econômicos e administrativos que são dirigidos por meios anônimos de dinheiro e de poder, a cooperação é assegurada por troca e por comando, que ignora o processo de entendimento mútuo por meio do diálogo dependente da linguagem cotidiana e espontânea inerente ao mundo da vida (Habermas, 2019b, 323-337). Isso constitui um desafio para o mundo da vida, certamente.

Porém, quando “mecanismos sistêmicos reprimem formas de integração social, também em áreas nas quais a coordenação consensual da ação não pode mais ser substituída”, sobretudo na “reprodução simbólica do mundo da vida”, estamos diante da *colonização do mundo da vida pelos sistemas* (Habermas, 2019b, p. 355). Assim, Habermas (2019b, p. 355) está nada menos que reconstruindo a questão da *reificação*, fundamental

para a primeira geração da Teoria Crítica, em termos de *patologias do mundo da vida induzidas pelo sistema*.

[...] os imperativos dos subsistemas autonomizados [...] se infiltram no mundo da vida a partir de fora – como senhores coloniais que se introduzem em uma sociedade tribal -, impondo a assimilação; ademais, as perspectivas difusas da cultura autóctone não se deixam coordenar num ponto que permita entender, a partir da periferia, o jogo desenvolvido pelas metrópoles e pelo mercado mundial. *Por conseguinte, a teoria da reificação do capitalismo tardio, reformulada em termos de mundo da vida/sistema, tem de ser complementada por uma análise da modernidade cultural, que assume o lugar de uma teoria da consciência de classes, já superada. Em vez de se colocar a serviço de uma crítica da ideologia, ela teria de explicar o empobrecimento cultural e a fragmentação da consciência cotidiana; em vez de correr atrás dos vestígios apagados de uma consciência revolucionária, teria de investigar as condições que tornam possível religar a cultura racionalizada à comunicação cotidiana dependente de tradições vitais* (Habermas, 2019b, p. 639, destaque nosso).

A análise de Habermas da estrutura problemática da juridificação no *Welfare State* se baseia em sua conceituação da sociedade em termos de sistemas e mundo da vida, olhando para a normalização do Estado de Bem-Estar como um exemplo de *colonização sistêmica do mundo da vida*. Habermas virá a abandonar a análise da colonização e, em *Facticidade e validade*, argumenta que era muito temerário caracterizar o Direito do Estado de Bem-Estar a partir deste ponto de vista.

O DIREITO, TRANSMISSOR ENTRE MUNDO DA VIDA E SISTEMAS

O Direito, neste cenário, racionaliza-se de forma *ambígua*. Como *corporificação de uma racionalidade prático-moral fundada em princípios*, ele permite aquela generalização de motivos e de interesses que funda a modernidade. Porém, como *instrumento de organização*, o Direito se torna o principal agente da *colonização do mundo da vida pelos sistemas* (Habermas, 2019a, p. 444-473). Na medida em que “as relações sociais organizadas [...] se constituem nas formas do direito moderno [...] é de esperar que

a passagem da integração social para a integração sistêmica assuma a figura de processos de juridificação”, sendo que “os efeitos previsíveis de reificação teriam de ser analisáveis [...] como consequência sintomática de *determinado tipo* de juridificação” (Habermas, 2019b, p. 641).

Essa ambiguidade do Direito é retomada em *Facticidade e validade*, quando Habermas corrige sua apresentação dualista de *mundo da vida versus sistema* por meio do desenvolvimento de uma teoria do discurso do direito, segundo a qual os marcos legais fornecem um limite normativo para a ação estratégica. Dessa forma, a obra *Facticidade e validade* encerra uma investigação cujo objetivo seria discernir o que subjaz a suspeita segundo a qual “não é possível haver e nem preservar o Estado de direito sem democracia radical” (Habermas, 2020, p. 29).

Contra um “falso realismo que subestima a eficácia social das pressuposições normativas de práticas jurídicas existentes”, Habermas (2020, p. 27) então defende que caso as instituições do Estado democrático de direito pretendam cumprir a promessa de efetivamente garantir liberdades *subjetivas* iguais aos cidadãos, elas precisam alimentar-se do *cerne anárquico* contido no potencial das liberdades comunicativas inscritas na linguagem cotidiana do mundo da vida. O que Weber e Parsons nivelaram quando reconstruíram a racionalização do Direito, isto é, aquela *generalização de valores* ou *inclusão* promovida pelo surgimento dos direitos civis, sociais e políticos, “desaparece atrás de hipóteses neutras apenas na aparência, diluindo-se em diferentes âmbitos de integração sistêmica”, sob o ponto de vista (funcional) do observador (Habermas, 2020, p. 122-123).

Mas “uma teoria crítica da sociedade não pode se limitar certamente à descrição da relação entre norma e realidade efetuada pela perspectiva do observador”, sendo antes necessário reconstruir a *autocompreensão* das ordens jurídicas modernas, partindo, sobretudo, “dos direitos que os cidadãos têm de reconhecer entre si caso pretendam regular legitimamente sua convivência com os meios do direito positivo” (Habermas, 2020, p. 127).

O Direito institucionaliza a economia e o Estado, os quais correm sempre o risco de desenvolverem um “sentido sistêmico próprio”, fecharem-se “diante de seus entornos e de obedecer[em] unicamente aos próprios imperativos do dinheiro e do poder administrativo”, empurrando

“os cidadãos para o papel periférico de meros membros da organização” e, assim, rompendo com “o modelo de uma comunidade jurídica que determina a si mesma mediante a práxis dos cidadãos” (Habermas, 2020, p. 123). Mas o Direito também “pertence aos componentes sociais do mundo da vida”, constituindo-se no

medium através do qual as instituições jurídicas se reproduzem simultaneamente com as tradições jurídicas intersubjetivamente partilhadas e as capacidades subjetivas de interpretação e observação das regras jurídicas (Habermas, 2020, p. 125).

Esse “*medium* do direito enquanto tal pressupõe direitos subjetivos que definem o status da pessoa jurídica como portadora de direitos”, modelados segundo “liberdades de ação admitidas condicionalmente” (Habermas, 2020, p. 168), isto é, *autonomia privada*, a qual “estende-se a ponto de o sujeito de direito *não* precisar prestar contas ou dar respostas, nem apresentar argumentos publicamente aceitáveis para seus planos de ação” (Habermas, 2020, p. 170), e culmina na “institucionalização jurídica de condições para um exercício discursivo da autonomia política” (Habermas, 2020, p. 171). Nessa medida, Habermas (2020, p. 126) conclui que

a linguagem do direito, diferentemente da comunicação moral restrita às esferas do mundo da vida, funciona como um transformador entre sistema e mundo da vida, já que circula como parte da comunicação da sociedade em seu todo.

Ao reconstruir o sistema de direitos, que constitui o cerne do empreendimento de *Facticidade e validade*, Habermas (2020, p. 127-252) aborda como os cidadãos podem programar os meios do sistema (Mendes; Henriques; Pedron; 2019). Isso é certamente importante porque questões sobre como regular o dinheiro e o poder administrativo são preocupações prementes para nossos tempos. Ao explicar como isso é possível por meio do sistema de direitos, Habermas (2020, p. 203) argumenta que o direito é “o *médium* pelo qual o poder comunicativo se converte em poder administrativo”, no sentido de um “*empoderamento* daqueles legalmente autorizados”⁴.

A legitimidade de um direito pós-metafísico, segundo a teoria do discurso de Habermas (2020, p. 682), forma-se no *procedimento democrático de positivação do direito*, na medida em que tal procedimento viabilizar a livre circulação de “temas e contribuições, informações e razões, assegurando à formação política da vontade um caráter discursivo” e, assim, fundamentar “a suposição falibilista de acordo com a qual os resultados alcançados de maneira procedimentalmente correta são mais ou menos racionais”.

O problema da democracia realmente existente não é a democracia, mas um processo de instrumentalização da comunicação que tem raízes sociais contingentes (baseadas na exploração econômica e na opressão de classe), e que poderiam, a princípio, ser revertidas. A redução da democracia à aclamação ritualizada mascara a conversão da política em gestão dos problemas do sistema. Isso é algo que é facilitado pela transformação de cidadãos em consumidores, orientados não para a cidadania democrática, mas para o “privatismo civil”, a síndrome do foco exclusivo na carreira, família e lazer. A participação cidadã torna-se um problema de direção para a administração burocrática, porque as expectativas democráticas reduzem a capacidade do Estado de lidar rapidamente com tendências de crise econômica. Entretanto, “a integração de uma sociedade altamente complexa não se deixa realizar segundo o paternalismo dos sistemas, ignorando o poder comunicativo dos cidadãos” (Habermas, 2020, p. 449).

Razão pela qual o conceito de esfera pública é tão caro a Habermas (2020, p. 457). A esfera pública política, derivada de uma esfera pública literária, funciona como “uma estrutura comunicativa enraizada no mundo da vida por intermédio de sua base na sociedade civil”, uma “caixa de ressonância para problemas que teriam de ser elaborados pelo sistema político porque não encontrariam resolução em nenhum outro lugar”, um “sistema de alarmes com sensores não especializados, mas sensíveis para toda a sociedade”. Em uma democracia radical, a esfera pública tem por função não apenas perceber e identificar problemas, como também “dramatizá-los para que possam ser assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar. À função de sinalização precisa ser somada uma problematização eficaz” (Habermas, 2020, p. 457).

É aqui que entra o papel das obras de arte na teoria da democracia habermasiana, conforme veremos.

Nos anos que se seguiram após *Facticidade e validade*, Habermas direcionou suas reflexões sobre o Direito em três direções. Primeiro, motivado em parte por seu debate de 1995 com John Rawls, ele se juntou à crescente discussão sobre o lugar da religião na esfera pública política. Em segundo lugar, provavelmente motivado tanto pelo debate de Rawls quanto pelas questões relacionadas à imigração, Habermas preocupou-se com o multiculturalismo. Em terceiro lugar, e em contraste com o modelo implicitamente baseado no Estado-nação de *Facticidade e validade*, Habermas considerou as possibilidades da democracia no que ele chama então de “constelação pós-nacional”, com atenção particular ao projeto de integração da União Europeia.

A ARTE, REPOSITÓRIO SOCIOCULTURAL DE NECESSIDADES HUMANAS SOCIALMENTE SILENCIADAS

Para falar do papel da Arte neste marco teórico-sociológico, é necessário dar alguns passos atrás na obra de Habermas e retomar o ponto de partida deste ensaio. No livro que encerra a sua primeira pesquisa fora do Instituto, *Mudança estrutural na esfera pública* (2014), Habermas, fiel ao método reconstrutivo típico da teoria crítica (Honneth, 2009), insiste que os ideais morais, políticos e culturais baseados na autonomia que caracterizam o mundo moderno são um padrão crítico adequado para medir o fracasso da burguesia em implementar seus próprios ideais. Daí a valorização de Habermas do momento inaugural da esfera pública no rescaldo da revolução democrática e da luta do Iluminismo contra o obscurantismo religioso e o anti-igualitarismo aristocrático.

Traçando o desenvolvimento da esfera pública no século XVIII, Habermas (2014, p. 139-152, 174-176) argumenta que uma rede antecipada de fóruns, como cafés, sociedades de mesa e salões literários, constituíram o campo de treinamento para o surgimento de uma imprensa livre, partidos parlamentares, associações cívicas e mobilizações sociais, constitutivas da esfera pública moderna. Os ideais de liberdade, igualdade

e solidariedade que surgiram com as revoluções democráticas em torno da noção de contrato social refletiam a realidade histórica de uma associação voluntária entre indivíduos emancipados que dirigem conjuntamente a sociedade com base na deliberação aberta e racional (Habermas, 2014, p. 152-163).

[...] a humanidade da esfera pública literária serve para mediar a efetividade da esfera pública política. *A esfera pública burguesa desenvolvida fundamenta-se na identidade fictícia das pessoas privadas reunidas em um público em seu duplo papel de proprietários e de meros seres humanos.* [...] por ter retomado o princípio da publicidade contra as autoridades estabelecidas, a função objetiva da esfera pública pôde, desde o começo, convergir com a autocompreensão adquirida a partir das categorias da esfera pública literária [...] (Habermas, 2014, p. 182-183, destaque original).

Este ponto, inclusive, é retomado por Habermas (2020, p. 463-464, destaque nosso) em *Faticidade e validade*:

Além da religião, da arte e da literatura, apenas os domínios ‘privados’ da vida dispõem de uma linguagem existencial em que problemas produzidos socialmente podem ser relatados segundo os termos de uma história de vida. Os problemas que emergem linguisticamente na esfera pública política são inicialmente visíveis como reflexo da pressão exercida pelo sofrimento social no espelho de experiências pessoais de vida. *Na medida em que essas experiências encontram sua expressão concisa nas linguagens da religião, da arte e da literatura, a esfera pública “literária” em sentido amplo, especializada na articulação e na abertura do mundo, entrelaça-se com a esfera pública política.*

Quando Habermas discute os movimentos literários a partir da perspectiva de intervenções comunicativas na esfera pública e na comunidade leitora dos indivíduos modernos, ele assume que a Literatura catalisa tanto o debate crítico quanto o engajamento imaginativo (2014, p. 172-185). Entretanto, a descrição de Habermas da *mudança estrutural da esfera pública* (incluindo a esfera literária) implica que tanto o potencial crítico quanto o imaginativo da literatura são afetados pela mercantilização e burocratização (2014, p. 395).

Da maneira como leio, *Mudança estrutural* endossa, de certo modo, a tese da *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, segundo

a qual a ascensão da indústria cultural e a integração do Estado e da economia levaram à atrofia da política democrática e à manipulação da subjetividade moderna. Habermas alerta que a corrosão do ideal igualitário da esfera pública a partir de 1848 reflete uma tendência de retorno às formas de aclamação ritualística, baseadas na exibição de personalidades políticas. Ele identifica a corporatização da mídia, o surgimento de versões manipuladoras de relações públicas, o advento da estética da mercadoria, o entrincheiramento dos interesses especiais de grupos poderosos e a transformação de formações políticas de massa em aparatos partidários com funcionários de *apparatchiks* profissionais, como um potente conjunto de desenvolvimentos regressivos (Habermas, 2014, p. 395-464).

Tão grave é esta transformação da revolução democrática que se encontra no limiar do abandono da liberdade negativa e da autonomia moral, que Habermas (2014, p. 419) a descreve como uma *refeudalização* da vida pública, equivalente ao desaparecimento do liberalismo detectado por Adorno. No entanto, o efeito total da obra é diametralmente oposto ao *Dialética negativa* de Adorno, com sua lamentação pelo eclipse da razão e a eliminação do indivíduo: em vez de um paradoxo trágico corroendo fatalmente o coração do Iluminismo, Habermas identifica uma tensão contínua entre os defensores da democracia e da autonomia e as forças do capitalismo e da burocracia. E essa ruptura com seu mentor dará o tom de sua *teoria da ação comunicativa*.

A proposição central defendida por Habermas na *Teoria da ação comunicativa* é a de que a Literatura é uma espécie de experimento de laboratório sobre novos sentimentos, desejos, crenças e necessidades humanas, cujo potencial de desbloquear, por meio do debate crítico, novas formas autênticas de auto realização. A Literatura, assim como as demais formas de expressão artística, está inscrita em uma das dimensões da razão comunicativa: a dimensão *estético-expressiva*. A noção de padrões de avaliação para diferentes tipos de ação de acordo com diferentes tipos de validade nos leva ao centro da teoria da ação comunicativa de Habermas. Toda proposta de ação coordenada comunicativamente, porque pressupõe a legitimidade de um participante dizer “não” e exigir uma explicação, pode ser correlacionada com o tipo relevante de “reivindicação de validade”,

ou procedimento de raciocínio, que seria necessário para justificar essa proposta em face da dissidência (Habermas, 2019a, p. 57, 498).

O processo de argumentação sobre propostas de ação constrói mundos referenciais que correspondem ao domínio situacional do tipo ação – o mundo objetivo do ambiente natural e a objetividade social ou psicológica; o mundo social das normas e valores; e o mundo subjetivo de necessidades e desejos, sentimentos e crenças. O processo de resgate discursivo de pretensões de validade constitui um registro diferente de racionalidade de acordo com o mundo referencial em questão no argumento: pretensões cognitivas sobre a verdade de proposições relativas ao mundo objetivo; reivindicações de correção normativa e adequação avaliativa, sobre o mundo social; e *reivindicações de veracidade das expressões, sobre o mundo subjetivo* (Habermas, 2019a, p. 190-196).

A razão comunicativa é a totalidade dessas diferentes “vozes da razão”. No que tange à arte, as afirmações expressivas sobre o mundo subjetivo dos indivíduos modernos são válidas se apresentarem *interpretações de necessidades humanas e valores culturais que uma comunidade pode aceitar como autênticas, ou seja, como uma expressão verdadeira de desejos e sentimentos que levam a emancipação individual*. O conhecimento que brota desses argumentos forma a arte moderna e se deposita na vida cotidiana dos indivíduos como motivações pós-tradicionais, ou seja, como um conjunto de atitudes que possibilita às pessoas modernas escolherem para si um estilo de vida no contexto do pluralismo (Habermas, 2019a, p. 575-576).

Na medida em que as esferas de valor individuais são separadas em sua consistência racional, nos tornamos conscientes das reivindicações de validade universal contra as quais os avanços culturais ou aprimoramentos de valor são medidos. Assim que ciência, moralidade e arte foram diferenciadas em esferas autônomas de valores, cada uma sob uma pretensão de validade universal – verdade, retidão normativa, autenticidade ou beleza – avanços objetivos, melhorias, aprimoramentos tornam-se possíveis em um sentido específico para cada uma. No que diz respeito à valorização no domínio estético, a ideia de progresso se traduz em renovação e (re)descoberta, numa revivificação inovadora de experiências autênticas. Os avanços no domínio da arte autônoma

caminham na direção de uma elaboração cada vez mais radical e pura – isto é, purificada de misturas teóricas e morais – a partir de experiências estéticas básicas (Habermas, 2019a, p. 320-322).

Na teoria da ação comunicativa de Habermas (2019a, p. 167-182; 2019b, p. 119-124), cada uma das esferas de valor opera de acordo com uma lógica distinta, de raciocínio cognitivo (ciência), normativo (direito e moral) e expressivo (estético), governado pelos procedimentos particulares pelos quais suas reivindicações de validade definidoras de verdade (cognitiva), retidão (normativa) e veracidade (estética) são articuladas simbolicamente e redimidas argumentativamente. Como esses domínios são institucionalizados como formas especializadas de investigação, livres da religião, protegidos das pressões pragmáticas da ação comunicativa cotidiana e purificados da predominância intrusiva das reivindicações de validade uns dos outros, eles podem desenvolver conhecimento especializado sobre os mundos objetivo, social e subjetivo, respectivamente (Habermas, 2019a, p. 576-581).

A afirmação habermasiana central, segundo Boucher (2021, p. 137-158), é que a purificação da estética resulta em uma exploração do mundo subjetivo de necessidades e desejos, crenças e sentimentos, cuja lógica experimental de inovação envolve descobertas sobre a subjetividade moderna⁵. Vale ressaltar que a noção de que a autonomia artística depende da primazia do valor estético não exclui de forma alguma a obra literária de comentar o mundo social e o ambiente natural (por exemplo, o metabolismo social humano com o ambiente natural).

A posição habermasiana, como a reconstruímos, não valoriza apenas o modernismo experimental, excluindo formas de realismo literário, ficção científica e literatura fantástica, ou outras ficções populares. Em vez disso, a literatura é vista como um mapeamento fictício do domínio subjetivo sobre o mundo social e o ambiente natural, como uma arena de (in)satisfação potencial. A questão não é que a literatura autônoma deva anular a função referencial da comunicação em uma poética textualista sem contato com compromissos políticos, mas que a avaliação da inovação literária é independente da verdade cognitiva e da correção normativa. Embora Habermas (1988, p. 78) não aceite a mimese estética como

substituto do trabalho social, ele aceita que a obra literária articula demandas universais de felicidade:

o desejo de uma relação mimética com a natureza; a necessidade de viver juntos em solidariedade fora do egoísmo grupal da família imediata; o anseio pela felicidade de uma experiência comunicativa isenta de imperativos de racionalidade proposital; e, dando margem tanto à imaginação quanto à espontaneidade.

A literatura faz isso *mapeando o mundo subjetivo no mundo externo, como se este fosse uma arena para a satisfação das necessidades humanas*. Assim, ela esclarece o grau em que motivações e orientações, recursos expressivos e ideais coletivos servem aos fins da individualidade socializada, justiça social, equilíbrio ecológico e realização autêntica. Poderíamos concluir afirmando que a literatura, assim como toda obra de arte, constitui um repositório cultural de necessidades humanas socialmente silenciadas.

A arte, portanto, seria tanto o objeto de críticas especializadas em estética, quanto um espaço de transformação do mundo subjetivo das pessoas. Essa segunda forma de vivenciar a arte, afirma Habermas, perdeu suas implicações radicais, porque equivocadamente relacionada à atitude de ser especialista e profissional. E, de fato, a produção artística secaria se não fosse feita sob a forma de um tratamento especializado de problemas próprios da arte, e se deixasse de preocupar especialistas que não dão atenção a questões de justiça e verdade.

A arte torna-se um laboratório, o crítico um especialista, o desenvolvimento da arte o meio de um processo de aprendizagem – aqui, naturalmente, não no sentido de uma acumulação de “conteúdos” epistêmicos, de um “progresso” estético, que só é possível em dimensões individuais, mas no sentido de uma exploração concêntrica e progressiva de um campo de possibilidades aberto estruturalmente com a autonomização da arte. (Não sei se os resultados da psicologia genética de Piaget são tão apropriados aqui para a análise desse “nível de aprendizado” quanto para a análise dos estágios das concepções pós-convencionais do direito e da moralidade. Inclino-me a ser cético quanto a isso) (1998, p. 413-414, tradução nossa).

Mas esse delineamento nítido, essa concentração exclusiva em apenas um aspecto da validade, e a exclusão de aspectos de verdade e justiça, desfaz-se assim que a experiência estética é arrastada para uma história de vida individual e absorvida na vida comum. A recepção da arte pelo leigo, ou pelo especialista cotidiano, vai em uma direção distinta da recepção da arte pelo crítico profissional. Quando respondeu a crítica que Albrecht Wellmer (1991, p. 1-35) fez à existência de uma racionalidade estético-expressiva na sua teoria da ação comunicativa, Habermas (1998, p. 415) reconheceu que a validade, verdade, ou autenticidade de uma obra de arte não pode ser relacionada, nem identificada, com apenas uma das três pretensões de validade constitutivas da ação comunicativa.

Habermas, portanto, reconheceu que a relação entre a validade prescritiva de uma norma e as pretensões de validade normativa levantadas em atos de fala reguladores não é um modelo adequado para a relação entre o potencial de verdade das obras de arte e as relações transformadoras entre o eu e o mundo estimulado pela experiência estética. Assim que tal experiência é usada para iluminar uma situação histórica de vida e seus problemas, ela entra em um jogo de linguagem que não é mais o da crítica estética:

Se a experiência estética é incorporada ao contexto das histórias de vida individuais, se é utilizada para iluminar uma situação e lançar luz sobre problemas de vida individuais, se ela comunica seus impulsos a uma forma coletiva de vida, então a arte aciona um jogo de linguagem que não é mais o da crítica estética, mas sim o das práticas comunicativas cotidianas. Ela, então, não afeta mais apenas nossa linguagem avaliativa ou meramente renova a interpretação das necessidades que colorem nossas percepções; em vez disso, atinge nossas interpretações cognitivas e expectativas normativas e transforma a totalidade na qual esses momentos estão relacionados entre si. Nesse sentido, a arte moderna abriga uma utopia que se torna realidade na medida em que os poderes miméticos sublimados na obra de arte encontram ressonância nas relações miméticas de uma intersubjetividade equilibrada e não distorcida na vida cotidiana. No entanto, isso não requer a *liquidação* de uma arte desligada da vida no meio da *aparência* estética, mas sim uma *constelação alterada* entre arte e mundo da vida (Habermas, 1998, p. 414-415).

A experiência estética, então, não apenas renova a interpretação de nossas necessidades sob cuja luz percebemos o mundo. Ela permeia também nossas significações cognitivas e nossas expectativas normativas e muda a maneira como todos esses momentos se referem uns aos outros. Como exemplo dessa maneira de receber e se relacionar com a arte, Habermas sugere o primeiro volume da obra *A estética da resistência* de Peter Weiss (2005). Weiss descreve um incidente em Berlim, em 1937, quando um grupo de trabalhadores politizados procurou reapropriar-se da herança cultural da Europa, então sistematicamente distorcida pelos nazistas, para sua própria experiência de vida. Essa tentativa de reapropriação da cultura especializada sob o ponto de vista do mundo da vida, afirma Habermas (1981, p. 12), mostra que o sonho do surrealismo talvez ainda possa ser considerado viável, desde que reformulado em termos da recepção da arte, e não da produção⁶.

Seria interessante relacionar o diagnóstico de Habermas quanto ao fracasso das vanguardas modernistas com a crítica de Mário de Andrade ao movimento modernista que ele próprio encabeçou no Brasil na década de 1920. Em um discurso de 06 de junho de 1942 dirigido aos alunos da Faculdade de Direito de São Paulo, Andrade (1942, p. 81) conclamou os estupestos estudantes:

Façam ou se recusem a fazer arte, ciência, ofícios. Mas não fiquem apenas nisto, espiões da vida, camuflados em técnicos de vida, espiando a multidão passar. *Marchem com as multidões*. Aos espiões nunca foi necessária essa “liberdade” pela qual tanto se grita. Nos períodos de maior escravização do indivíduo, Grécia, Egito, artes e ciências não deixaram de florescer. Será que a liberdade é uma bobagem?... Será que o direito é uma bobagem!... A vida humana é que é alguma coisa a mais que ciências, artes e profissões. E é nessa vida que a liberdade tem um sentido, e o direito dos homens. A liberdade não é um prêmio, é uma sanção. Que há de vir (grifo nosso).

Vale recordar que para Habermas o projeto de modernidade ainda não foi cumprido. E a recepção da arte constitui apenas um de pelo menos três de seus aspectos. O projeto da modernidade visa uma conexão diferenciada da cultura moderna com uma práxis cotidiana que ainda depende de heranças vitais, mas que seria empobrecida pelo mero tradicionalismo. Essa conexão, no entanto, só pode ser estabelecida sob a condição de

que a modernização da sociedade tome rumos distintos dos tomados atualmente. O mundo da vida deveria ser capaz de desenvolver instituições a partir de si mesmo, o que imporá limites à dinâmica interna e aos imperativos de uma economia quase autônoma e seus complementos administrativos (Habermas, 1981, p. 12-13). O que nos faz retornar ao Direito e seu caráter de correia transmissora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Habermas, a reprodução social no mundo moderno envolve os processos dialeticamente relacionados de racionalização social e racionalização cultural. Na racionalização societária, a ação estratégica orientada para o sucesso que acontece nos subsistemas econômico, administrativo, sócio-jurídico e cultural torna-se mais efetiva e eficiente por meio da diferenciação funcional. Na racionalização cultural, os processos de aprendizagem discursiva ligados à razão comunicativa (cognitivo – ciência; normativo – direito e moral; estético-expressivo – arte e terapia) levam a uma maior autonomia das esferas de valores culturais e novas descobertas sobre os mundos objetivo, social e subjetivo dos indivíduos modernos.

Idealmente, essas dinâmicas são mantidas em equilíbrio equilibrado, por meio da formação democrática da vontade e de uma esfera pública vibrante, de modo que as descobertas culturais se tornem acessíveis à massa de não especialistas, enquanto as melhorias funcionais permanecem normativamente reguladas pela social-democratização. O problema criado pelo que Habermas chama de *implementação burguesa do projeto moderno* envolve a intrusão da lógica funcional na arquitetura comunicativa do mundo da vida, por meio da monetização das relações sociais e da corporatização da esfera pública, bem como a burocratização da sociedade e cultura.

Como transformador entre mundo da vida e sistemas, como *médium* por meio do qual simultaneamente se (re)produzem as instituições, as tradições e as capacidades subjetivas de interpretação das normas jurídicas (Habermas, 2020, p. 125), o Direito deve ser capaz de proteger o

livre desenvolvimento daqueles três aspectos do *mundo da vida* (cultura, sociedade e pessoa) contra os imperativos sistêmicos. Vale ressaltar que o Direito também é representado “nos outros dois componentes do mundo da vida enquanto *simbolismo do direito e competências adquiridas pela socialização jurídica*” (Habermas, 2020, p. 123, destaque nosso).

Direitos fundamentais tipicamente liberais tais como *liberdade de expressão, de cátedra, de pesquisa, privacidade, intimidade, personalidade* devem se coadunar com os direitos sociais de promoção da *educação, cultura e pesquisa científica* por parte do Estado. Entretanto, como alerta Habermas (2020, p. 123), tais direitos não garantem a democracia, pois “podem significar igualmente a defesa privatista do papel de cidadão que, com isso, se reduz às relações de um cliente perante administrações providentes e prestacionais”. São os direitos de participação política que constituem o cerne emancipatório do Direito.

No mesmo sentido, à Literatura, bem como à artes em geral, cabe o papel de simultaneamente *desvelar mundos*, isto é, apontar para necessidades humanas sistematicamente silenciadas, e *criticar as instituições* estabelecidas, científicas, jurídicas ou artísticas, em um processo de especialização que se desacopla, na modernidade, dos imperativos religiosos e morais e desemboca na *esfera pública político-literária*. Contudo, aqui também se corre o duplo risco da criação de uma comunidade de especialistas em arte alienado do mundo da vida, bem como da *refeudalização/colonização* desta mesma esfera pública político-literária pelo mercado e pelo Estado.

Contra tais tendências, e em sintonia com uma concepção de socialismo democrático, Habermas propõe um conjunto de reformas estruturais. A esfera pública precisa ser revigorada por uma reativação da cidadania democrática, a fim de gerar consenso racional sobre valores compartilhados e transmiti-lo, como legislação democrática, aos sistemas funcionais de uma sociedade complexa. Isso exigiria a eliminação das formas de estratificação social que impedem a participação, por meio de medidas redistributivas destinadas a erradicar a exploração e a opressão.

Os sistemas administrativos e do mercado precisam ser democratizados, mas por meio de maior transparência e uma democracia deliberativa estabelecida para garantir a plena representação dos

participantes no diálogo, em vez de sovietes populares. A chave para tudo isso – e a conexão entre a política habermasiana e o papel cultural da literatura – é a racionalização do mundo da vida para gerar expectativas igualitárias entre um público crítico. Aqui entra a arte e sua capacidade de afetar as estruturas de personalidade dos indivíduos por meio da identificação. A integração de arcos narrativos e ideais sociais nas histórias de vida individuais transforma a subjetividade.

Quando a experiência estética é incorporada em histórias de vida individuais, quando ela comunica seus impulsos a uma forma coletiva de vida, iluminando situações e lançando luz sobre problemas individuais e sociais, ela aciona um jogo de linguagem que não é mais o da crítica especializada dos artistas, mas sim o das práticas comunicativas cotidianas. Ao Direito, portanto, cabe tanto proteger a liberdade de expressão artística, quanto da arte como *repositório de necessidades humanas socialmente silenciadas*. Só assim o projeto iluminista de uma sociedade radicalmente democrática pode ser levado a sério.

NOTAS

- ¹ Vale ressaltar a existência da Rede Brasileira de Direito e Literatura (RDL), da revista *Anamorphosis - Revista Internacional de Direito e Literatura* (Qualis A2), a presença de grupos de pesquisa que relacionam o Direito com a Literatura em diversos estados do país, bem como os eventos acadêmicos, com destaque para os Colóquios Internacionais em Direito e Literatura, promovido pela RDL.
- ² David Gomes toma de empréstimo a expressão *déficit sociológico* de Axel Honneth (1991) embora não concorde integralmente com o programa teórico do autor alemão.
- ³ Tomo de empréstimo a expressão de Streck (2020, p. 61-66), embora a esteja adaptando para os propósitos de uma crítica não das decisões jurídicas, mas dos estudos e pesquisas em D&L.
- ⁴ Nesse sentido, Marcelo Cattoni de Oliveira (2021, p. 139) afirma que “o direito pode ser reconstruído, do ponto de vista do participante, como uma prática social, interpretativa, argumentativa, com caráter normativo e institucional; e [...] do ponto de vista observador, de *reprodução e integração da sociedade (sistêmica/social)*, sobre o pano de fundo de visões paradigmáticas que, mediando essas duas perspectivas, competem entre si para a sua compreensão”. Na verdade, desde os ensaios dos anos 1970, Habermas (2014, p. 134) já defendia que “o momento de inefabilidade que a expressão literária deve sobrelevar não decorre exatamente do fato de se referir a uma experiência enclausurada na subjetividade, de uma experiência privada, mas do fato de essa experiência se constituir no horizonte de uma história de vida”.
- ⁵ Por exemplo, a obra literária modernista do período entreguerras levantou reivindicações implícitas de veracidade, na medida em que explorou novos desejos e sentimentos, juntamente com o desenvolvimento de novos meios linguísticos e estéticos de expressão para eles. Os exemplos clássicos desse processo foram a apresentação franca da sexualidade como natural e a representação de distorções anômicas da experiência subjetiva, características do modernismo entre guerras de D. H. Lawrence e Franz Kafka, respectivamente. Esses desejos e sentimentos foram

julgados como pertencentes autenticamente à subjetividade moderna, por leitores engajados em debates públicos, independentemente dos padrões éticos predominantes. Em geral, toda uma série de “ficções escandalosas”, desde *Madame Bovary* de Flaubert até *O Buda dos Subúrbios* de Kureishi, atraiu tentativas de censura porque romperam com as interpretações tradicionais das necessidades humanas e propuseram tolerância sexual. Ao mesmo tempo, *Bovary* de Flaubert também deu origem a uma série de obras, talvez culminando em *Lolita* de Nabokov, que, contra a censura, afirmaram a autonomia da literatura em relação às normas convencionais da vida ética (DOLLIMORE, 2017; 2001; SEELOW, 2005).

- ⁶ Na verdade, desde os ensaios dos anos 1970, Habermas (2014, p. 134) já defendia que “o momento de inefabilidade que a expressão literária deve sobrelevar não decorre exatamente do fato de se referir a uma experiência enclausurada na subjetividade, de uma experiência privada [...]”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. A indústria cultural: o Iluminismo como mistificação das massas. in ADORNO, Theodor W. **Indústria cultural e sociedade**. 14 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 7-68, 2021.

ADORNO, Theodor, W. **Mínima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Lisboa: Ed. 70, 1992.

BOUCHER, Geoff. **Habermas and literature**: the public sphere and the social imaginary. Bloomsbury Publishing USA, 2021.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Contribuições para uma teoria crítica da constituição**. 2ª ed. Belo Horizonte: Conhecimento Livraria e Distribuidora, 2021.

DOLLIMORE, Jonathan. “The Violence of Desire: Shakespeare, Nietzsche, Mann”. in DÖRING, Tobias; FERNIE, Ewan (eds), **Something rich and strange**: *Thomas Mann and Shakespeare*. London; New York: Bloomsbury Academic, 23–46, 2017.

DOLLIMORE, Jonathan. **Sex: literature and censorship**. Cambridge; Malden, MA: Polity Press, 2001.

GOMES, David FL. Constitucionalismo e dependência: em direção a uma Teoria da Constituição como Teoria da Sociedade. in: **Teorias críticas e crítica do direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 149-187, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Faticidade e validade**: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia. São Paulo: Ed. Unesp, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. Progresso técnico e mundo da vida social. in: **Técnica e ciência como "ideologia"**. 1ª ed. São Paulo: Unesp, pp. 133-150, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, volume I**: racionalização da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, volume II**: Sobre a crítica da razão funcionalista. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Concluding remarks, in: CALHOUN, Craig (Ed.). **Habermas and the public sphere**. MIT press, 1996, pp. 462-480.

HABERMAS, Jürgen. Between philosophy and social science: marxism as critique. in: **Theory and practice**. Beacon Press, 1988, p. 195-252.

HABERMAS, Jürgen. Consciousness-raising or redemptive criticism: The contemporaneity of Walter Benjamin. **New German Critique**, n. 17, p. 30-59, 1979.

HABERMAS, Jürgen. Modernism versus postmodernism. Translated by Seyla Ben-Habib **New German Critique**, No. 22, Special Issue on Modernism. 1981, pp. 3-14.

HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis**. Transl. Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1988.

HABERMAS, Jürgen. Questions and counterquestions. In: HABERMAS, Jürgen. **On the pragmatics of communication**. MIT press, 1998, pp. 403-434.

HONNETH, Axel. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. **Pathologies of reason**. Columbia University Press, 2009.

HONNETH, Axel. **Critique of power**: reflective stages in a critical social theory. Trans. Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1991.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais. **Praga**: estudos marxistas, n. 7, Hucitec: São Paulo, pp. 121-132, 1999.

KARAM, Henriete; ESPÍNDOLA, Angela. O Direito e Literatura pelas margens: o novo *boom* latino-americano e a literatura dos silenciados. **Revista Opinião Jurídica (Fortaleza)**, v. 18, n. 29, p. 221-242, 2020.

MENDES, Jefferson.; HENRIQUES, Rebeca.; PEDRON, Flávio. O controle de constitucionalidade como mecanismo assecuratório dos direitos fundamentais à luz da teoria discursiva do Direito de Habermas. **Revista de Direito da Faculdade Guanambi**, v. 6, n. 01, p. 248, 12 jul. 2019.

PEDRON, Flávio; OMMATI, José Emílio Medauar. **Teorias contemporâneas do direito**. Belo Horizonte: Conhecimento, 2022.

ROCHA JUNIOR, Lúcio Flávio Rocha; PEDROSO JÚNIOR, Neurivaldo Campos. Direito e Literatura: escassez de estudos teórico-críticos. In: **Latinidades-fórum latino-americano de estudos fronteiriços**. 2020.

SEELow, David. **Radical modernism and sexuality**: Freud, Reich, D.H. Lawrence and Beyond. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de hermenêutica**: 50 verbetes fundamentais da teoria do direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2020.

TRINDADE, André Karam; BERNST, Luísa Giuliani. O estudo do direito e literatura no Brasil: surgimento, evolução e expansão. **Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura**, v. 3, n. 1, p. 225-248, 2017.

WARD, Ian; AXT, Dieter. A evolução dos estudos em Direito e literatura nos últimos anos é extraordinária. **Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura**, v. 7, n. 1, p. 279-288, 2021.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**: texto integral. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEISS, Peter. **The aesthetics of resistance**, Volume I. Duke University Press, 2005.

WELLMER, Albrecht. **The persistence of modernity**: essays on aesthetics, ethics and postmodernism, trans. David Midgley. Cambridge, MA and London: MIT Press. 1991.

WELLMER, Albrecht. Reason, utopia and the dialectic of enlightenment. In: BERNSTEIN, Richard J. (Ed.) **Habermas and modernity**. Cambridge: MIT Press. 1985. pp. 35-66.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

Recebido em: 19 - 9 - 2022

Aprovado em: 20 - 12 - 2024

Guilherme Gonçalves Alcântara

Mestre em Fundamentos e Efetividade do Direito (UniFG/BA). Professor de Direito do Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (Campus Pirapora/MG). Pesquisador do SerTão: Núcleo Baiano de Estudos em Direito & Literatura (UniFG/BA). Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Direito e Literatura - Legis Literae (UNIUBE/MG). Pesquisador do Grupo de Estudos Teoria Crítica e Constitucionalismo (UFMG). Advogado (OAB/MG nº 214.086). E-mail: guilhermealcantara@msn.com

Flávio Quinaud Pedron

Doutor e Mestre em Direito pela UFMG. Professor Adjunto do Mestrado em Direito da UniFG (Bahia). Professor Adjunto da PUC-Minas (Graduação e Pós-graduação). Professor Titular do IBMEC. E-mail: flavio@pedronadvogados.com.br

Instituto Federal do Norte de Minas Gerais

R. 2, 300 - Village do Lago I,
Montes Claros - MG, 39404-058